

Niklesová, Eva

Dialogy zoufalců: poetika a struktury : (dialogické texty o smyslu lidské existence v nejstarších světových literaturách a v literaturách středoevropského areálu)

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

ISBN 978-80-210-8321-9

ISSN 1211-3034 (print); ISSN 2787-9291 (online)

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M210-8321-2016>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/135787>

Access Date: 18. 02. 2024

Version: 20220902

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

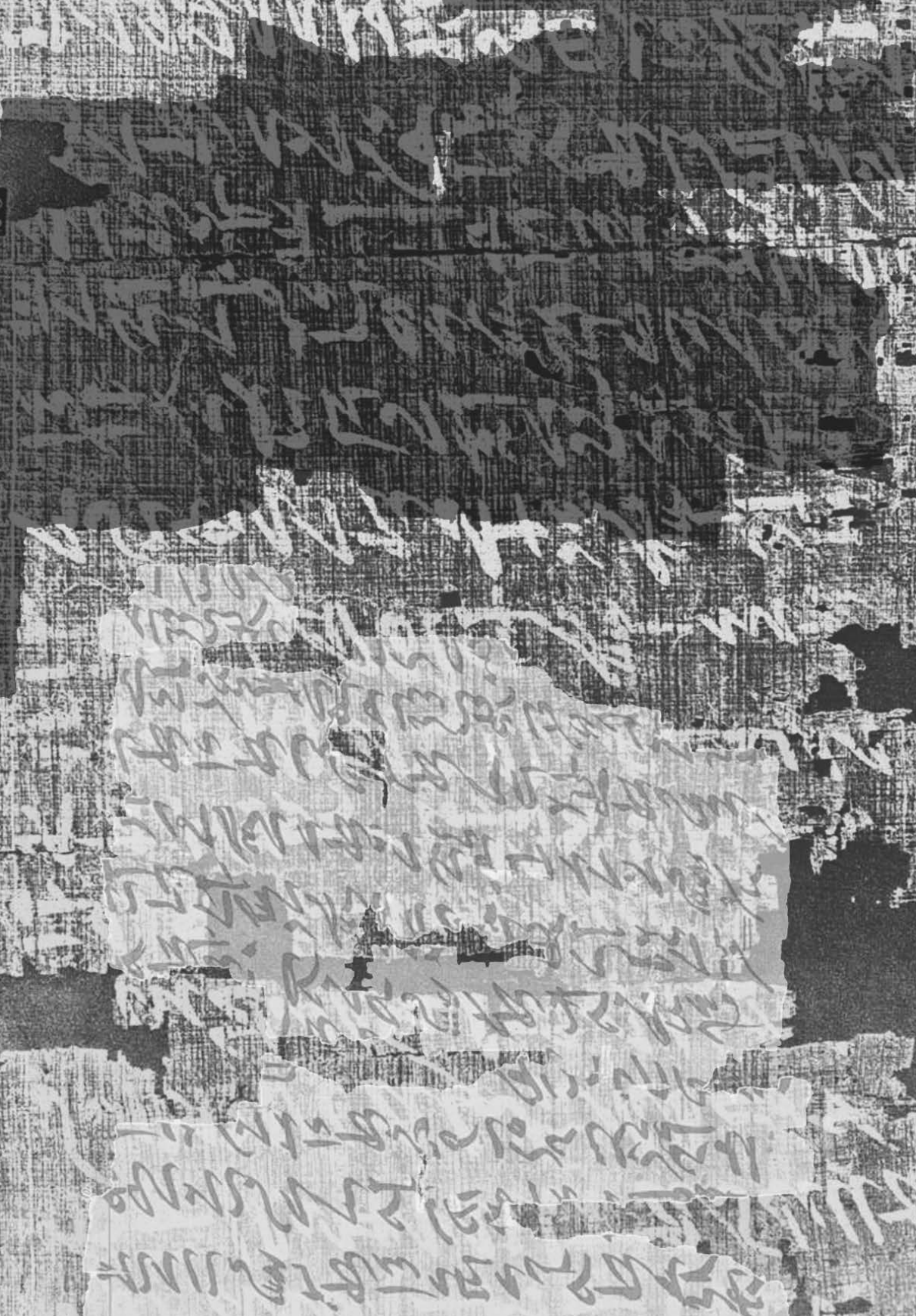


#448

OPERA FACULTATIS PHILOSOPHICAE
UNIVERSITATIS MASARYKIANAE

SPISY FILOZOFICKÉ FAKULTY
MASARYKOVY UNIVERZITY

muni
PRESS



Dialogy zoufalců: poetika a struktury

(Dialogické texty o smyslu lidské existence
v nejstarších světových literaturách
a v literaturách středoevropského areálu)

Eva Niklesová



FILOZOFICKÁ FAKULTA
MASARYKOVA UNIVERZITA

#448

BRNO 2016

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Niklesová, Eva

Dialogy zoufalců: poetika a struktury : (dialogické texty o smyslu lidské existence v nejstarších světových literaturách a v literaturách střeoevropského areálu) / Eva Niklesová. – Vydání první. – Brno : Filozofická fakulta, Masarykova univerzita, 2016. – 192 stran. – (Spisy Filozofické fakulty Masarykovy univerzity, ISSN 1211-3034 ; číslo 448)

Anglické resumé

ISBN 978-80-210-8321-9

821.412 * 821(5/6)*01 * 82*04/14“ * 82.091 * 82.05/.07 * 82.07 * (4-191.2)

- Dialog zoufalce se svým duchem
- Bible. Jób
- egyptská literatura
- starověké orientální literatury
- středověká literatura – Evropa střední
- literární vlivy
- literární komparatistika
- intertextualita
- interpretace a přijetí literárního díla
- monografie

821.09 – Literatura v různých jazycích (o ní) [11]

Ráda bych na tomto místě poděkovala prof. PhDr. Ivu Pospíšilovi, DrSc., který mi během psaní tohoto textu poskytoval cenné odborné rady a připomínky.

Velké poděkování patří také doc. PhDr. Danielu Bínovi, Ph.D., který mi rovněž věnoval mnoho času a invenčních myšlenek a kterému je tato kniha věnována.

Za podporu a povzbuzování děkuji v neposlední řadě své rodině a svým přátelům.

Recenzovali: prof. PhDr. Jiří Kraus, DrSc.
prof. PhDr. Vladimír Křivánek, CSc.

© 2016 Eva Niklesová

© 2016 Masarykova univerzita

ISBN 978-80-210-8321-9

ISSN 1211-3034

DOI: 10.5817/CZ.MUNI.M210-8321-2016

OBSAH

Úvod	7
Literární komparatistika – dialogičnost – pesimismus: vymezení problému	
1. Genetický a typologický přístup ve vztahu k <i>Dialogu zoufalce a jeho duše</i>	15
2. Hypotéza – předpoklad výskytu tvarově příbuzných dialogických existenciálních textů napříč časem a prostorem	17
Staroegyptská literatura – <i>Dialog zoufalce a jeho duše</i>	
3. <i>Dialog zoufalce a jeho duše</i> v dějinném a kulturním kontextu	25
3.1 Datace <i>Dialogu zoufalce a jeho duše</i> do období Střední říše	27
3.1.1 Souvislost První přechodné doby se staroegyptskou literaturou	28
4. Interpretační rámce <i>Dialogu zoufalce a jeho duše</i>	31
5. Analýza <i>Dialogu zoufalce a jeho duše</i>	35
5.1 Žánrové vymezení <i>Dialogu zoufalce a jeho duše</i>	36
5.2 Vymezení komparativních kritérií na základě stanovení dominantních literárních rysů <i>Dialogu zoufalce a jeho duše</i>	41
5.3 Vyvození závěrů z analýzy <i>Dialogu zoufalce a jeho duše</i> pro účely dalších komparací	73

Znovuvynořování struktur *Dialogu zoufalce a jeho duše*

6. Starověk – <i>Kniha Jobova</i>	77
6.1 Žánrové vymezení <i>Knihy Jobovy</i>	87
6.2 Komparace <i>Dialogu zoufalce a jeho duše</i> s <i>Knihou Jobovou</i> v rovině výstavbové, sémantické a stylisticko-poetologické	90
7. Starověk. Mezopotámská díla z okruhu tzv. <i>Hiob-Literatur</i>	101
7.1 Komparace <i>Člověka a jeho boha (Sumerského Joba)</i> s <i>Dialogem zoufalce a jeho duše</i>	102
7.2 Komparace <i>Babylónské theodicey</i> s <i>Dialogem zoufalce a jeho duše</i>	105
7.3 Komparace tzv. <i>Babylónského Joba (Ludlul bēl némeqi)</i> s <i>Dialogem zoufalce a jeho duše</i> a s <i>Knihou Jobovou</i>	109
8. Středověké literární spory	112
8.1 Komparace <i>Dialogu zoufalce a jeho duše</i> s <i>Oráčem z Čech</i>	114
8.2 Výběr děl ke komparaci na základě intertextových odkazů na <i>Knihu Jobovu</i>	121
8.2.1 Staročeský spor <i>Tkadleček</i>	123
8.2.2 Komenského <i>Truchlivý</i>	131
9. „Za hranicemi tvaru“ (vybrané texty)	146
9.1 Kochanowského <i>Treny</i> – otázka spřízněnosti s vymezenou skupinou . .	147
9.2 Anonymní pozdněstředověká moralita <i>Everyman</i>	150
9.3 Shakespearův <i>Sonet</i> č. 66	155
9.4 Vybrané české texty	157
10. Závěrečné shrnutí	164
Summary	172
Seznam tabulek a schémat	179
Bibliografie	181
Příloha	191

ÚVOD

„Lidské dějiny jsou (...) nekonečným dialogem bytostí, společností a společností, civilizací a kultur. (...) Dialog v širokém slova smyslu, tedy jako konfrontace, byl hlavním hybatelem všech historických změn a (...) nutně předpokládá vítěze a poražené, ty, co svůj spor prohráli, a ty, co jej vyhráli – právě prostřednictvím navázaného dialogu.“¹

„Největší vzdálenosti, která nejvíce brání komunikaci a porozumění, možná není vzdálenost mezi zeměmi, nýbrž mezi epochami. A přece existují metafory, přirovnání, formy, které přetrvávají, které k nám doléhají přes tisíciletí a stále nám něco říkají.“²

Mezi nejstaršími slovesnými artefakty se vyskytuje staroegyptský text ojedinělých kvalit, *Dialog zoufalce a jeho duše*,³ který je recepčně působivý jak svou výrazovou

1 POSPÍŠIL, I. [b] Literární komparatistika, areálová/kulturní studia, teorie literárních dějin a problém hodnoty v současné literárněvědné praxi. *Opera Slavica*. 2009, 19, 1, s. 24.

2 GUILLÉN, C. Mezi jednotou a růzností: úvod do srovnávací literární vědy. 1. vyd.; Praha: Triáda, 2008.

3 S touto variantou českého překladu názvu se setkáváme v ŽABOVĚ výboru *Zpěvy Nilu: výběr z lyriky starého Egypta*. ŽÁBA, Z. *Zpěvy Nilu: výběr z lyriky starého Egypta*. Malá knižnice Orientu; sv. 11; Přel. Z. ŽÁBA, přebásnila V. KUBÍČKOVÁ; Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1957, s. 7–13. Této varianty bude užíváno v celé publikaci. V dalších českých překladech tohoto díla se setkáváme s variantami *Staroegyptská rozmluva člověka odhodlávajícího se k sebevraždě s jeho duší* (LEXA, F. *Staroegyptská rozmluva člověka odhodlávajícího se k sebevraždě s jeho duší*. Topičův sborník literární a umělecký; 9; Praha: Nakladatel F. Topič, 1922, s. 357–371; LEXA, F. *Beletristická literatura staroegyptská*. Kladno: J. Šnajdr, 1923, s. 153–161); *Konec muže zklamaného životem* (LEXA, F. *Výbor ze starší literatury egyptské*. Praha: Šolc a Šimáček, 1947, s. 68–75), *Staroegyptský Rozhovor muže s jeho duší* (VACHALA, B. *Staroegyptský Rozhovor muže s jeho duší*. *Nový Orient*. 1982, 37, s. 281–283.), *Rozhovor muže s vlastní duší* (VACHALA, B. *Moudrost starého Egypta*. Praha: Knižní podnikatelský klub, 1992, s. 85–91; VERNER, M.; BAREŠ, L.; VACHALA, B. *Encyklopedie starověkého Egypta*. 1. vyd.; Praha: Libri, 2007, s. 409–410).

formou, tak tematickým zaměřením (spojení dialogických pasáží s lyrickými básněmi, forma literárního sporu, filozofická závažnost textu, otázka smyslu lidské existence).

Dialog zoufalce a jeho duše bývá některými badateli považován za text „mimořádný“ (BURKARD – THISSEN, 2007, s. 158),⁴ za „vrcholné literární dílo starověkého světa“ (DAVID, 2006, s. 149),⁵ za „mistrovské dílo starověké egyptské literatury“ (ALLEN, 2011)⁶ apod. Jedinečnost díla tkví ve šťastné volbě uměleckých prostředků, souvisejících s antropologickou konstantou, s obecnými principy lidství: s dialogičností, s hádkou, s rozpolceností lidské duše (já a „něco ve mně“), s návaly životního pesimismu, s úvahami o smyslu života a s myšlenkami na sebevraždu. Fascinace tímto jedinečným textem a proud otázek a úvah týkajících se možných analogií s díly vzniklými ve zcela jiných a o mnoho pozdějších údobích historicko-literárního vývoje, s texty „které se objevily v průběhu staletí na určitých místech a v určitých jazycích“ (GUILLÉN, 2008, s. 27) a jejichž vznik od sebe může dělit i několik tisíciletí, se stala motivací pro vznik této publikace.

Díky své recepční působivosti je zde *Dialog zoufalce a jeho duše* chápán jako prototypický textový model, na jehož základě je určována míra shody s podobnými dialogickými texty vzniklými zejména v nejstarších světových literaturách a v literaturách středoevropského areálu.

Nehledě na fascinaci *Dialogem zoufalce a jeho duše* bylo třeba učinit konečné rozhodnutí, zda bude moci být jeho český převod použit jako text prototypický.⁷ Otázka relevance práce s překladovým materiálem se několikrát stala předmětem rozpravy, při níž literární vědci shodně konstatovali neřešitelnost tohoto meto-

4 BURKARD, G.; THISSEN, H. J. *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte. Altes und Mittleres Reich. Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie*. 2. Auflage; Berlin–Münster: LIT Verlag, 2007.

5 DAVID, A. R. *Náboženství a magie starověkého Egypta*. 1. vyd.; Praha: BB/art, 2006.

6 Toto označení je součástí podtitulu publikace: ALLEN, J. P. *The debate between a Man and his Soul: a Masterpiece of Ancient Egyptian Literature*. Leiden–Boston: Brill, 2011.

7 Přípustnost volby takto „problematického“ textu jako prototypu byla v únoru 2011 během výzkumného pobytu na Univerzitě Justus-Liebig (Gießen) konzultována s německou literární historičkou, prof. COROU DIETL, která zde působí na Ústavu germanistiky. V rámci této odborné konzultace byla nastíněna možnost zvolení jiného prototypického textu, biblické *Knihy Jobovy*, která – jak bude později ukázáno – s *Dialogem zoufalce a jeho duše* vykazuje významné výstavbové, tematické i stylisticko-poetologické paralely. Následný příklon k tomuto postupu a přepracování původní koncepce sice znamenal větší jistotu ve smyslu práce s mnohokrát přeloženým a všeobecně známým literárním pramenem, podstata problému zkoumání překladového textu však vyřešena nebyla. Zároveň touto radikální změnou v metodologii došlo k posunu původního výzkumného záměru, neboť právě vědomí práce s jedním z nejstarších literárních pramenů pojednávajícím o smyslu lidské existence v případě *Dialogu zoufalce a jeho duše* a záměr srovnávání literárních prostředků, u nichž zcela chybí znalosti o autorovi a podmínkách vzniku textu s texty, u kterých znalosti o autorovi a o mimoliterárních faktorech nabývají konkrétnějších obrysů, bylo chápáno jako hlavní přínos této publikace. S cílem nastínění vývojové linie existenciálně zaměřených dialogických textů od dob nejstarších byl učiněn návrat k původní koncepci a *Dialog zoufalce a jeho duše* se stal operním bodem pro veškeré komparativní analýzy do této knihy zahrnuté.

dologického problému. Na jedné straně jde v případě staroegyptské literatury o cenná díla, jež při takovémto výzkumu nelze opomíjet, na straně druhé není dodržena filologická maxima v podobě práce s původní jazykovou verzí textu. Otázka práce s překladem, s „nejčastějším prostředníkem mezi jednotlivými literaturami“ (HRABÁK, 1976, s. 116),⁸ se stala klíčovým metodologickým problémem, neboť zejména s ohledem na hodnocení stylisticko-poetologických prostředků můžeme pouze porovnávat jednotlivé verze překladů a vyhodnocovat je na základě sekundární literatury. Narážíme zde na příznačný (a často zmiňovaný) problém literární komparatistiky, na otázku jazykové bariéry při využití textů, u nichž nelze v rámci literárněkomparatistického zkoumání trvat na dodržení filologické maximy. S ohledem na zachování odbornosti publikace při stanovování komparativních kritérií u *Dialogu zoufalce a jeho duše* bylo důsledně přihlíženo k přítomnosti sledovaného jevu ve všech použitých překladech tohoto díla. Analýza minuciózních stylisticko-poetologických prostředků byla dopředu vyloučena, neboť:

„Tlak jazykovej štruktúry originalu na preklad býva väčší na nižších rovinách (fonematickej, morfematickej, lexikálnej, syntaktickej) a slabne smerom k vyšším rovinám textu. Keďže téma v preklade nepodlieha zásadným zmenám, dá sa očakávať, že tento tlak bude relatívne najmenší na tematickej rovine.“ (POPOVIČ, 1975, s. 101)

Nejde však jen o aspekt práce s překladem, vyvstává před námi i obecný hermeneutický problém neznalosti recipientské konkretizace u textů vzniklých v dřívějších dobách, v dobách mimo naši aktuální životní zkušenost,⁹ neboť „hermeneutika, se svým pojetím kultury a celého lidského sociálního života vůbec jako komplexního, multiinterpretativního jevu“, zdůrazňuje nehotovost a problematičnost významu a rozumění“ (BÍNA, 2009, s. 102).¹⁰ V rámci této publikace tudíž vycházíme z toho, že:

„Cizojazyčnost představuje jen vystupňovaný případ hermeneutické obtíže, tj. cizosti a jejího překonání. Po pravdě jsou v též jednoznačně určeném smyslu cizí všechny ‚předměty‘, jimiž se zabývá tradiční hermeneutika. Napodobovací úloha překladatele není snad kvantitativně, nýbrž jen stupňovitě odlišná od všeobecné hermeneutické úlohy, kterou klade každý text.“ (GADAMER, 1970, s. 28)¹¹

8 HRABÁK, J. *Literární komparatistika*. 1. vyd.; Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1976.

9 K formulování tzv. funkčně historického přístupu (zkoumání různého pojetí literárního díla v toku času) srov. např. OS'MAKOV, V. N. Ed. *Literaturnyje proizvedenija v dvizhenii epoch*. Moskva: Nauka, 1979.; OS'MAKOV, V. N. Ed. *Russkaja literatura v istoiko-funkcionalnom osvješčeni*. Moskva: Nauka, 1979.

10 BÍNA, D. *Literární komunikace v multimediální době*. České Budějovice: Pedagogická fakulta Jihočeské univerzity, 2009.

11 GADAMER, H.-G. Řeč jako médium hermeneutické zkušenosti. In SKOUMAL, A. Ed. *Překlad literárního díla: sborník současných zahraničních studií*. 1. vyd.; Praha: Odeon, 1970.

„Texty můžeme chápat jen tehdy, popíšeme-li jejich místo v životě nějakého jazykového a činnostního společenství, např. nějaké obce.“ (SCHAEFFLER, 2003, s. 107)¹²

„Je třeba odlišovat objektivní skutečnost od skutečnosti díla, fakt životní od faktu uměleckého: jiný byl Řím Caesarův a jiný je Řím Shakespearův. Součástí uměleckého díla je nikoliv skutečnost objektivní, ale autorova interpretace skutečnosti, a tu se také snaží vystihnout překladatel.“ (LEVÝ, 1998, s. 46)¹³

S obdobným problémem se setkáváme například i v oblasti vnímání hudby – jde o problematičnost konceptu tzv. autentické interpretace tzv. staré hudby (např. Bach). Vnímání zvuků – byť je jejich technické provedení stejné jako kdysi (stejně nástroje ze stejného materiálu apod.) – je v každé době jiné, neboť se mění okruh životní zkušenosti a s ním i estetické myšlení (neschopnost úplné koncentrace na jemné zvuky, možnost opakovatelnosti hudebního prožitku díky audiovizuálním nosičům apod.). Pokud bychom literárněkomparatistické zkoumání omezili pouze na práci s originálními texty, došlo by k významnému omezení možnosti poznání meziliterární výměny hodnot a meziliterární komunikace. Proto je třeba rozetnout tento gordický uzel a přiklonit se k následující myšlence:

„Překlad možno definovať ako špecifický kód, ktorého takmer vylučná funkčnosť spočíva v tom, že umožňuje mnohostrannú medziliterárnu výmenu hodnôt, medziliterárnu komunikáciu. Bez tohto komunikátu by nebolo možné uvažovať o medziliterárnom procese v plnom význame tohoto slova, preto polylingvismus alebo aspoň bilingvismus konzumenta slovesného umenia je doteraz preda len skôr výnimočným, ako zákonitým javom.“ (ĎURIŠIN, 1976, s. 34–35)¹⁴

Abychom mohli zvolit adekvátní způsob literárněkomparatistického náhledu, je v první části publikace¹⁵ vymezen okruh zkoumaného problému, zasazený do teoretického aparátu literární komparatistiky. Pozornost je věnována zejména genetickému a typologickému přístupu ve vztahu ke staroegyptskému *Dialogu zoufalce a jeho duše* a předpokladu výskytu kompozičně, stylisticky a sémanticky příbuzných artefaktů v různých pozdějších historických obdobích.

Druhý oddíl publikace je zaměřen na představení staroegyptského *Dialogu zoufalce a jeho duše*, pojednáno je o dataci díla, o dějinném a literárním kontextu

12 SCHAEFFLER, R. *Filosofie náboženství*. Vyd. 1.; Praha: Academia, 2003.

13 LEVÝ, J. *Umění překladu*. 3. upr. a rozš. vyd.; Praha: Ivo Železný, 1998.

14 ĎURIŠIN, D. *O literárních vztáchoch: sloh, druh, preklad*. 1. vyd.; Bratislava: Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1976.

15 Současná podoba textu vychází ze stejnojmenné disertační práce, která byla v roce 2013 obhájena na Ústavu slavistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity.

a o interpretačních rámcích. Pozornost je dále věnována žánrovému vymezení *Dialogu zoufalce a jeho duše* a následnému stanovení komparativních kritérií.

Část třetí je věnována teoretickému vymezení textů, spadajících do okruhu tzv. *Hiob-Literatur*. V rámci tohoto oddílu je *Dialog zoufalce a jeho duše* komparován s *Knihou Jobovou* a s vybranými díly mezopotámskými.

Třetí oddíl pokračuje komparací *Dialogu zoufalce a jeho duše* se středověkými literárními spory, vzniklými zejména ve středoevropském areálu. Nastíněna je také možnost rozšiřování vymezené skupiny literárních děl o paralely, které vykazují shody pouze v dílčích oblastech. Tyto texty zde nazýváme *komunikáty na periferii tvaru*.

V závěru publikace je souhrnně pojednáno o příčinách vzniku a o produktivitě existenciálních dialogických literárních sporů v různých obdobích historicko-literárního vývoje.

Smyslem a současně cílem této publikace je vymezení komparativního jádra, skupiny textů, které budou vykazovat shody v rovině výstavbové, sémantické a stylisticko-poetologické, do níž bude možno přidávat díla další. Vytvoření takového průniku děl vzájemně si podobných může napomoci k rozšíření nadnárodního textového vzorce a k vytvoření modelu literárního interkulturního dialogu, aplikovatelného i na díla vzniklá mimo staroorientální a středoevropský rámec.

LITERÁRNÍ KOMPARATISTIKA –
DIALOGIČNOST –
PESIMISMUS:
VYMEZENÍ PROBLÉMU

1. GENETICKÝ A TYPOLOGICKÝ PŘÍSTUP VE VZTAHU K *DIALOGU ZOUFALCE* A JEHO DUŠE

Za jeden z obecných cílů literárněkomparatistického bádání můžeme považovat snahu o vymezení okruhů literárních děl, vzniklých ve zcela odlišných časových souřadnicích a dějinných údobích, u nichž je možno vypořádat shodné prvky v rovině formální i obsahové:

„Cieľom literárnej komparistiky je (...) poznanie typologickej a genetickej podstaty literárneho javu (...), odhalenie vnútorných zákonitostí, ktoré literárny jav charakterizujú ako konkrétny historický fenomén a zároveň ako jav vo všeobecnosti bez ohľadu na jeho určitú dejinnú podmienenosť. Túto úlohu možno splniť vtedy, ak spájame literárnohistorický prístup k skúmaniu literárneho faktu s literárnoteoretickým. Objektívna platnosť takto získaných záverov je pritom priamo úmerná okrem iného aj množstvu materiálu, ktorý podlieha zovšeobecneniu. Snaha o čo naobjektívnejšie závery vedie preto k prekročeniu hraníc národnej literatúry smerom k vyšším, tzv. medziliterárnym združeniam a v konečnom dôsledku k svetovej literatúre. Pri porovnávanom prístupe dochádza preto k zovšeobecňovaniu vývinových zákonitostí jednotlivých národných literatúr.“ (ĎURIŠIN, 1975, s. 68)¹⁶

V případě *Dialogu zoufalce a jeho duše* bohužel nemáme k dispozici žádné přímé doklady o známosti tohoto textu v jiných kulturách. Vzhledem k moderním archeologickým nálezům se stále více zohledňuje působení staroegyptské literatury na vývoj literatur dalších. Vezmeme-li v úvahu vyspělost a bohatost staroegyptské literatury,¹⁷ lze předpokládat, že sousední kultury se s díly staroegyptské literatury

16 ĎURIŠIN, D. *Teória literárnej komparistiky*. 1. vyd.; Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1975.

17 „Staroegyptská literatura jest skutečně hodnotná. V literárních dílech staroegyptských, novoegyptských a demotických (...) jest zastoupeno mnoho rozmanitých druhů literární tvorby; z prosy: povídka historická, tendenční, fantastická, pohádka, legenda, bajka alegorická, zvířecí, satira, prořectví, životopis, cestopis, literární polemika

seznamovaly a obohacovaly se o její myšlenkové bohatství, k čemuž se v českém vědeckém diskursu explicitně hlásí egyptolog LEXA, jenž text uvedl do českého povědomí:

„Po stránce formální, již řeč nejstarších zachovaných textů se projevuje jako řeč již dlouho literárně pěstovaná. V prose z dvacátého století př. Kr. nacházíme již téměř všechny tropy a figury, které známe z literatury řecké a římské. (...) Staroegyptská literatura působila na literatury cizí.“ (LEXA, 1947, s. 16–17)

Genetické hledisko ve vztahu k *Dialogu zoufalce a jeho duše* můžeme, byť s velkou mírou pravděpodobnosti, pouze předpokládat. Z tohoto důvodu je nutno volit přístup typologický, a to např. v souladu s poznámkou S. WOLLMANA:

„Podle způsobu kontaktu se mluví o kontaktologii nebo genetické komparatistice a typologii (podobnosti literárního typu, aniž by byl doložen konkrétní kontakt nebo genetická souvislost). Vzhledem k růstu typologických studií, které mohou srovnávat de facto všechno se vším, je asi správná poznámka Slavomíra Wollmana, syna Franka Wollmana, že způsob zkoumání je závislý na zjištění kontaktu: když se kontakt zjistí (například se ověří, že se spisovatelé znali, že četli svá díla a nebo se o nich dověděli pomocí prostředníka čili mediátora apod.), jde o kontaktologii neboli genetickou komparatistiku, pokud je kontakt nedoložitelný nebo nelze jej zatím doložit, volíme typologický přístup. Jinak řečeno: nemělo by se zkoumat typologicky, pokud je možné zjistit historicky ověřený kontakt a dojít tak ke genetické (vývojové) souvislosti.“ (POSPÍŠIL, 2009, s. 197)¹⁸

V intencích druhého základního literárněkomparatistického přístupu, typologického, očekáváme výskyt podobně zaměřených děl i ve zcela odlišných geografických a kulturních oblastech a přikláníme se k tomu, že:

„Analogie ‚typologického‘ rázu jsou často jen prvním signálem vzájemné spojitosti zkoumaných děl, která se později ukáže být konkrétnější. V takovém případě lze založit hypotetickou konstrukci systému na jejím typologickém určení. Nicméně je užitečné považovat takovou proceduru jen za první stupeň, neboť zkušenost ukazuje, že reálně existující mezinárodní literární systémy obvykle nejsou čistě ‚typologické‘, ale komplexní, že zahrnují relace typologického, kontaktologického i genetického rázu.“ (WOLLMAN, S., 1989, s. 113–114)¹⁹

„Aj pri typologickom porovnávanom výskume nemožno apriórne vylúčiť ani oblasť externých kontaktov a tobôž nie oblasť internokontaktív.“ (ĎURIŠIN, 1976, s. 74)

a zárodek dramatu vedle ukázek literatury mravoučné, náboženské a čarodějnické. Z poesie: básně meditační, didaktická, příležitostní, oslavná, hymnus, píseň milostná, vítězná, filosofická.“ (LEXA, 1947, s. 15–16)

18 POSPÍŠIL, I. [a] Literární komparatistika: lákavá inovace, kvalitní tradice. *Stil*, 2009, 8, 8, s. 189–208.

19 WOLLMAN, S. *Česká škola literární komparatistiky: Tradice, problémy, přínos*. Acta Universitatis Carolinae. Philologica, Monographia; 98/1987; 1. vyd.; Praha: Univerzita Karlova, 1989.

2. HYPOTÉZA – PŘEDPOKLAD VÝSKYTU TVAROVĚ PŘÍBUZNÝCH DIALOGICKÝCH EXISTENCIÁLNÍCH TEXTŮ NAPŘÍČ ČASEM A PROSTOREM

V této publikaci nazíráme na *Dialog zoufalce a jeho duše* jako na slovesný artefakt, v němž jsou literárně ztvárněny jevy a témata všem lidem společná. Z tohoto důvodu by zde měl fungovat princip tzv. *psychologického paralelismu*, související s všeobecnými vlastnostmi lidské psychiky, jež VESELOVSKIJ označuje jako „*schematické formuly zobrazenia skutočnosti*“ a které „*odrážajú bezprostredné pozorovania a dojmy človeka pri jeho styku s prírodou a s najbežnejšími opakujúcimi sa javmi skutočnosti*“. (VESELOVSKIJ, cit. dle ĎURIŠIN, 1975, s. 33–34)

Předpoklad výskytu tvarově příbuzných dialogických textů napříč časem a prostorem vychází z několika vzájemně se prostupujících aspektů *Dialogu zoufalce a jeho duše*. Aspektem dominantním je dialogický charakter díla. Zde vycházíme z předpokladu, že právě dialogická forma literárního vyjádření bude vždy čtenářsky přitažlivá, poutavá a živá, neboť odráží to, co je všem lidem společné – předpoklad adresáta u každého dialogu, myšlení orientované na dialog, a to v duchu známé BACHTINOVY teze o tom, že *dialog předchází jazyku*. Opřeme-li se o další známou myšlenku, dle níž se „*řeč neuskutečňuje ve výrocích, nýbrž jakožto rozhovor*“²⁰ a budeme-li souhlasit s tím, že řeč se „*naplňuje*“, stává se celistvou, smysluplnou a *opravdovou* pouze za předpokladu, jsou-li její elementy součástí přinejmenším dialogu, představuje zahájení dialogu plnohodnotné uskutečnění řečového aktu a zároveň naplnění jednoho z nezbytných předpokladů plnohodnotného bytí člověka: uspokojení touhy po aktivní účasti v rozličných komunikačních situacích, ukojení lidského bažení po názorovém střetu, po „*dialogickém účastenství*“, neboť „*jedině stykem, vzájemným jed-*

20 GRONDIN, J. *Úvod do hermeneutiky*. Oikúmené; 1. vyd.; Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 150.

náním člověka s člověkem se nachází, člověk v člověku 'jak pro druhé, tak pro sebe sama'. (BACHTIN, 1971, s. 337)²¹

„Dialog je (...) existenciální lidskou potřebou: člověk nemůže být sám, chce diskutovat, zúčastnit se střetu, spolupracovat, chce si do toho druhého ‚píchnout‘, a to různými prostředky: tím si vlastně ověřuje i svou existenci a svou identitu.“ (POSPÍŠIL, 2006, s. 8)²²

Dialogičnost dle některých koncepcí představuje základní předpoklad lidského myšlení a jazyka:

„K hypotéze dialogičnosti můžeme dále uvést následující. Dialogičnost se vyvinula v antropogenezi, historii a kultuře. To znamená, že lidské myslí nebyl během fylogeneze a sociokulturního vývoje implantován jen individuální biologický a obecný kognitivní systém (ať už je to cokoli), ale také dialogičnost. Vyslovme hypotézu, že lidské myšlení a jazyk jsou generovány dialogičností.“ (MARKOVÁ, 2007, s. 15)²³

Dialogičnost je v rámci teorie sociálního poznání, založené na dialogičnosti a na teorii sociálních reprezentací, chápána jako vrozený prvek lidské povahy, který je *„stejně tak součástí lidské povahy jako biologické a kognitivní univerzálie“*. (MARKOVÁ, 2007, s. 127)

Druhým aspektem *Dialogu zoufalce a jeho duše*, který chápeme jako předpoklad výskytu podobně zaměřených textů v pozdějších obdobích a v geograficky a kulturně vzdálených oblastech, je převažující pesimistické (existenciální) ladění textu. Přestože si přítomnost pesimistických myšlenek v literárních textech možná primárně spojujeme s filozofií pesimismu a existence, s texty SCHOPENHAUEROVÝMI, KIERKEGAARDOVÝMI, NIETZSCHOVÝMI, CAMUSOVÝMI a dalšími, vycházíme z předpokladu, že:

- pesimismus a existenciální tematika představuje antropologickou konstantu,
- jistý základní skepticizmus či pesimismus je lidem vlastní,
- jeho literární ztvárnění můžeme očekávat v textech celého světa.

Sám staroegyptský *Dialog zoufalce a jeho duše* je dokladem toho, že již od nejstarších dob se bolestné vědomí o krutosti lidské existence transformovalo v expresivně laděné literární líčení zoufalství a beznaděje s následným vyslovením

21 BACHTIN, M. M. *Dostojevskij umělec: K poetice prózy*. 1. vyd.; Praha: Československý spisovatel, 1971.

22 POSPÍŠIL, I. *Střední Evropa a Slované: (problémy a osobnosti)*. 1. vyd.; Brno: Masarykova univerzita, 2006.

23 MARKOVÁ, I. *Dialogičnost a sociální reprezentace: dynamika myslí*. 1. vyd.; Přel. H. ŠOLCOVÁ z Dialogicality and social representations; Praha: Academia, 2007.

otázky, jejíž zodpovězení má – ve chvílích, kdy se tělesná a/či duševní muka stávají nesnesitelnými – vyřešit primární existenciální dilema: je za nepříznivých životních okolností lepší žít, či se životem skoncovat?

Prvek zoufalství a pesimismu je obsažen také v literatuře sumersko-akkadské, o čemž pojednává mj. proslulý *Epos o Gilgamešovi*, umělecké ztvárnění následující myšlenky:

„Vědomí o nelítostném a neodvolatelném lidském osudu (...) doléhá od pradávna na lidskou mysl a od pradávna, od doby krále sumerského města Uru, bájněho Gilgameše, také člověk hledá cestu, jež by vedla mimo smrt, cestu, na níž by ho nepotkala nemoc, vyhnulo se mu stáří a nestihl ho zármutek ze ztráty nejbližších. Elixír života, lék proti tělesné smrti, nalezen nebyl, lidstvo si muselo přiznat, že fyzické nesmrtelnosti nelze dosáhnout, utopickými se ukázaly představy o světech, v nichž se neumírá a v nichž není bolesti, nemoci, nemohoucnosti a zármutku.“
(NECHUTOVÁ, 1995, s. 7)²⁴

Texty sumersko-akkadské literatury však současně obsahují unikátní způsob vypořádání se s návaly životního pesimismu – negativismus může být překonán jediným šťastným okamžikem, pro který stojí za to žít. Chuť k žití (*Lebenslust*) a radost ze života, přestože většinou trvá jen krátce, může vyvážit všudypřítomnost špatnosti a mrzkosti. Tento způsob uvažování je přítomen v níže uvedené sumersko-akkadské skladbě, „*kteřá bývá nazývána ‚baladou o hrdínech zaslých dnů‘ a jež je snad prvním dokladem literárního zpracování později oblíbeného tématu ‚ubi sunt‘. (...) V závěru je (...) jmenována bohyně Siraš, bohyně piva, jejíž nápoj měl rozptýlit smutek a zasloužit se o trochu radosti v prchavém životě lidském.*“²⁵

Celý život je (jenom) oka mžik.

Copak život bez radosti je něco víc než smrt?

Mladíku, o bohu tvém tě náležitě zpravím.

Zanech nářku, vyžeň (ho), pohrdej mrtvolným tichem!

Za jeden radostně prožitý den ať přijdou dny třiceti šesti tisíců let mrtvolného ticha!

Copak život bez radosti je něco víc než smrt?

*Jak ze (svého) syna nechť bohyně Siraš z tebe se těší!*²⁶

Jako poslední příklad výskytu existenciální tematiky v nejstarších dílech světové literatury uvedme způsob uvažování o lidské existenci ve staroindickém textu *Maitrájanijópanišad*:

24 NECHUTOVÁ, J. *Úděl a útěcha*. 1. vyd.; Heršpice: EMAN, 1995.

25 *Epos o Gilgamešovi*. Mythologie; 1. vyd.; Praha: NLN, 2003, s. 15.

26 *Ibidem*, s. 16.

„Vznešený, jak si lze užívat [splněných] tužeb v tomto těle, složeném z kostí, kůže, šlach, morku, masa, spermatu, krve, hnisu, slz, nečistoty, výkalů, moče, větru, žluče a slizu, páchnoucím a bez podstaty? Jak si lze užívat [splněných] tužeb v tomto těle postiženém touhou, hněvem, chtivostí, omámením, strachem, smutkem, závistí, odloučením od vytouženého, spojením s nežádoucím, hladem, žízní, stárnutím, smrtí, nemocí, žaly a jinými [pohromami]? Vidíme, že toto vše je pomíjivé jako tito komáři, mouchy a jiní [tvorové], jako tráva a stromy, vznikající, aby zanikly – co tedy s nimi? Jiní vyšší, velcí lučištníci, někteří světovládci (...) před zraky svých příbuzných opustili veliké bohatství a odešli z tohoto světa na onen svět. Co tedy s nimi? (...) [A vidíme i] vysychání oceánů, pád hor, odchýlení Polárky, přerování větrných lan, zaplavování země, odstranění bohů z jejich místa. Jak si lze v takovém světě užívat [splněných tužeb], které se stále znovu vrací k tomu, kdo je chová?“ (ZBAVITEL, 2004, s. 374–375)²⁷

Hluboký skepticismus, pesimismus až negativismus je typický i pro staroorientální literární tvorbu staroindickou, kde je „pochopení života jako strasti (...) základním motivem indického myšlení, který od této chvíle již nikdy neustoupí do pozadí. Jak došlo k této převratné změně původně radostného a přítakávajícího naladění starých Arjů v postoji k životu, toho se můžeme pouze dohadovat. Velkou úlohu při tom mohl mít i vliv znavujícího tropického klimatu.“ (STÖRIG, 1992, s. 36)²⁸

V souvislosti s kulturou západní vysvětluje NIETZSCHE ve svém proslulém díle *Zrození tragédie z ducha hudby* základ dionýské a apollinské tradice umění. NIETZSCHE (1993, s. 3)²⁹ si v úvodu klade řečnickou otázku, zda je „pesimismus nezbytně znamením úpadku, poklesu, degenerace, instinktů zbavených a ochablých? – tak jak tomu bylo u Indiů, tak jak tomu, nemýlí-li vše, jest u nás lidí ‚moderních‘ a Evropanů?“ Dle jeho hypotézy se starořecký optimistický náhled na život vyvinul na základě filozofického překonání pohledu pesimistického. Jako důkaz pro své tvrzení uvádí výrok moudrého Silena, průvodce Dionýsa:

„Je stará pověst, že král Midas dlouho v lese honil moudrého Silena, Dionýsova průvodce, a nemohl ho chytit. Konečně mu padl do rukou, i ptá se král, co že je pro člověka nejlepší a nejvyšbornější. Nepohnut a zatvrzele demon mlčí: posléze, králem donucen, vydá za pronikavého smíchu tato slova: ‚Bídny jepicovitý rode, zplozený náhodou a bolem, co mne nutíš, abych ti řekl, co slyšet ti není na prospěch? Co je ze všeho nejlepší, je ti nadobro nedostižné: nejlepší je nebýti zrozen, nebýti, ničím nebýti. Druhé pak nejlepší je ti – abys brzo umřel.‘“ (NIETZSCHE, 1993, s. 18)

27 ZBAVITEL, D. Ed. *Upanišady*. 1. vyd.; Praha: DharmaGaia, 2004.

28 STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filozofie*. 2. vyd.; Přel. P. REZEK; Praha: Zvon, 1992.

29 NIETZSCHE, F. *Zrození tragédie z ducha hudby*. Estetická řada; Praha: Gryf, 1993.

NIETZSCHE také uvádí, že k optimistickému naladění starořeckých lidí byli zplozeni bohové na Olympu, kteří lidem ukazovali bezstarostný život, s nímž se všichni mohli ztotožnit:

„Jak by jinak byl tento citlivě dráždivý, tak bouřlivě žalostný národ, tak jedinečně uschopněný k strádání, jak by byl mohl snést živobytí, kdyby se mu nebylo zjevovalo v jeho bozích, oblito vznešenější svatozáří! (...) Tak ospravedlňují bozi život lidský tím, že jej sami žijí – a to je jediná uspokojivá theodicea. Žít pod jasnou sluneční září takovýchto bohů, to se považuje za nejvyšší ideál, a vlastní bolest homérských lidí vztahuje se na loučení s životem, především na loučení brzké: tak že by se nyní silenská moudrost mohla obrátit: pro ony homérské lidi je nejhorší brzo umřítí, druhé pak nejhorší – umřítí vůbec.“ (NIETZSCHE, 1993, s. 18)

Z pohledu současného člověka, kladoucího si otázku po smyslu lidského života, byla v minulém století vyřčena známá CAMUSOVA existenciálně-filozofická maxima:

„Existuje pouze jeden opravdu závažný filozofický problém: to je sebevražda. Rozhodnout se, zda život stojí nebo nestojí za to, abychom ho žili, znamená zodpovědět základní filozofickou otázku.“ (CAMUS, 1995, s. 14)³⁰

Na základě výše uvedených náhledů na pesimismus budou komparovány různé odpovědi na existenciální otázku smyslu lidského života, a to s cílem postižení různých způsobů překonávání a/nebo artikulace nejhlubšího životního pesimismu v odlišných historických obdobích.

30 CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. 1. vyd.; Přel. D. STEINOVÁ z *Mythe de Sisyph*; Praha: Svoboda, 1995.

STAROEGYPTSKÁ
LITERATURA –
*DIALOG ZOUFALCE
A JEHO DUŠE*

3. DIALOG ZOUFALCE A JEHO DUŠE V DĚJINNÉM A KULTURNÍM KONTEXTU

První pokusy o zasazení *Dialogu zoufalce a jeho duše*³¹ do širšího dějinného a kulturního rámce mohly být započaty až v 50. letech 19. století, neboť teprve v této době (mezi lety 1849–1859), kdy začalo postupně vycházet průkopnické několika-svazkové dílo německého egyptologa a jazykovědce LEPSIA³² s názvem *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien*,³³ byl poprvé publikován jediný dochovaný hieratický papyrus se zápisem příběhu o Egyptanovi a jeho duši. Papyrus *P 3024*, na němž je *Dialog zoufalce* zachycen, je dlouhý 3,5 metru a je rozložen do 7 tabulek. Jeho výška činí, tak jako je tomu u ostatních papyrů ze Střední říše, 16 centimetrů. Papyrus je spleten z 11 (většinou 44 centimetrů dlouhých) listů, z nichž každý obsahuje přibližně 28 řádků. Vzhledem k tomu, že se v případě zápisu *Dialogu zoufalce* jedná o palimpsest, byl původní text novým písařem odstraněn jen do té míry, aby pro tento druhý zápis vznikl dostatečný prostor. Z tohoto důvodu se na papyru nachází ještě zachovaných 25 řádků *Povídky o pastýři, který spatřil bohyni* (*Die Geschichte*

31 V publikaci bude – kromě nadpisů a závěrečného shrnutí – od tohoto místa užíván zkrácený název díla *Dialog zoufalce*.

32 „Lepsius, Karl Richard (1810–1884) – německý průkopník egyptologie a organizátor slavné pruské vědecké expedice do Egypta a Nubie v letech 1842–45. (...) Vědecké výsledky expedice byly příkladným způsobem publikovány v monumentálním 12svazkovém díle *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien* (894 tabulí ve 12 svazcích, 1849–1859). V roce 1849 byl jmenován prvním německým profesorem egyptologie. Věnoval se zejména egyptské filologii, chronologii a dějinám.“ (VERNER – BAREŠ – VACHALA, 2007, s. 274)

33 LEPSIUS, C. K. *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien: nach den Zeichnungen der von seiner Majestät dem Könige von Preussen Friedrich Wilhelm IV nach diesen Ländern gesendeten und in den Jahren 1842–1845 ausgeführten wissenschaftlichen Expedition*. Abth. 1–6 in 12 Bd; Berlin: Nicolaische Buchhandlung, 1849–1859. Celé LEPSIOVO dílo bylo v rámci projektu Lepsius („Lepsius-Projekt Sachsen-Anhalt“) převedeno do digitalizované podoby a je volně k dispozici na internetu (<http://edoc3.bibliothek.uni-halle.de/lepsiuss/start.html>).

eines Hirten, der eine Göttin sah).³⁴ V současné době je tento jediný známý exemplář, papyrus P 3024, uložen v Královském muzeu v Berlíně.

První překlad s podrobným okomentováním gramatických jevů této – na četných místech poškozené – faksimile se záznamem *Dialogu zoufalce* předložil v roce 1896 – pod názvem *Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*³⁵ – ERMAN, německý egyptolog.³⁶ Tento vůbec první překlad dodnes představuje jeden ze základních podkladů pro další zkoumání.³⁷ Sám ERMAN hovořil o nesnadném procesu překládání a o omezené možnosti porozumět *Dialogu zoufalce* v širších souvislostech, a to vzhledem ke koincidenčnímu působení čtyř faktorů: (1) existence jediného papýru se zápisem textu, (2) nedochovaný začátek,³⁸ (3) výskyt neznámých slov a (4) četné písařské chyby.³⁹ Obsahovou podstatu díla ERMAN (1896, s. 5–6) vymezuje takto:

„Kdo je nešťastník, kterého jeho osudy dovedly k tak smutnému pojetí života, není ze zachovaných částí rukopisu zřejmé. Jen z jeho stížností a jednotlivých náznaků můžeme přibližně usuzovat, čím byl jeho úděl způsoben. Byl to dobromyslný muž, nikoliv jeden z těch drzounů, kterým se vše daří (XXXI), ale když se ocitl v neštěstí, jak se zdá, stížen těžkou nemocí (XXXV), bratři a kamarádi se k němu otočili zády (XXIX, XXXV, XXXVIII). Nikdo mu nedůvěřoval (XLI, XLIII), co bylo učiněno včera, bylo zapomenuto (XXXVI), byl oloupen (XXX, XXXIX), neprávem byl odsouzen (VII) a celému světu bylo zošklivěno jeho jméno (XXI–XXVIII). Proti nešťastníkovi stojí jeho odpůrce vlastní duše: zatímco on je unaven životem a smrt zdraví jako vysvoboditele, ona o smrti nechce nic slyšet a dokonce mu radí zkusit to s lehkomyšlností a zábavou.“

V kontextu současného bádání se papýrem uloženým v Berlínském muzeu zabýval zejména americký egyptolog J. P. ALLEN (2011), jehož cílem bylo oprostít se od převažujícího ERMANOVA kritického výkladu, a to – z hlediska technologického – i za pomoci digitalizace papýru. Díky tomuto přístupu v duchu „ad fontes“ –

34 Podrobněji srov. ERMAN, 1896, s. 3–15. ERMAN, A. *Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*. Berlin: Verlag der Königlich Akademie der Wissenschaften, 1896.

35 ALLEN (2011, s. 1) uvádí, že u anglických mluvčích bývají upřednostňovány názvy poněkud těžkopádné – *The Man Who Was Tired of Life*, *The Dialogue of a Man and His Ba*, přičemž on sám se uchyluje k názvu revidovanému *The Debate between a Man and His Soul*, neboť právě debatu ALLEN považuje za mistrovský kus literatury Střední říše a dílo označuje jako „diskusi o životě a smrti mezi dvěma protagonisty – mužem, hovořícím v první osobě, a jeho duší“. (ALLEN, 2011, s. 137)

36 „Erman, Jean Pierre Adolphe (Adolf) (1854–1937), německý egyptolog (...), pořídil znamenité překlady většiny egyptských textů a společně s H. Grapowem a dalšími spolupracovníky sestavil rozsáhlý, dodnes základní egyptský slovník. Věnoval se rovněž bádání o egyptských dějinách a náboženství. Jako profesor egyptologie v Berlíně vychoval řadu německých i zahraničních egyptologů.“ (VERNER – BAREŠ – VACHALA, 2007, s. 170–171).

37 K významu ERMANOVA překladu díla srov. např. JACOBSON, 1952, s. 3. (JACOBSON, H.; FRANZ, M. L. VON; HURWITZ, S. *Zeitlose Dokumente der Seele*. Studien aus dem C. G. Jung Institut Zürich III; Zürich: Rascher Verlag Zürich, 1952.)

38 Fragmenty začátku rozhovoru jsou částečně dochovány na papýru Amherst III. Srov. BURKARD – THISSEN, 2007, s. 155.

39 Podrobněji srov. ERMAN, 1896, s. 5.

ve spojení s technologicky kvalitnější recepcí digitalizovaného papýru – může být nabídnuto širší pole úvah o tomto pozoruhodném textu.

3.1 Datace *Dialogu zoufalce a jeho duše* do období Střední říše

Přestože se přesné datace *Dialogu zoufalce a jeho duše* u jednotlivých badatelů do určité míry odlišují,⁴⁰ všeobecná shoda panuje v jeho vřazení do období Střední říše.⁴¹

Střední říše vznikla po předchozím zhroucení Staré říše a po následném Prvním přechodném období⁴² jejím opětovným sjednocením Mentuhotepem II.⁴³ Toto sjednocení však nemělo dlouhého trvání, neboť po smrti posledního Mentuhotepa opět vypukly „občanské nepokoje, blížící se občanské válce, dokud po sedmi letech nedosedne na trůn Amenemhet, vezír posledního Mentuhotepa“ (ASSMANN, 1998, s. 29), přičemž právě jeho nástupem k moci se počíná období 12. dynastie, doba obrovského egyptského kulturního rozkvětu, a to především v oblasti literatury. Význam kulturního odkazu děl vzniklých ve Střední říši komentuje ASSMANN (1998, s. 32)

40 S vřazením *Dialogu zoufalce* přibližně do roku 2000 př. n. l. se setkáváme např. u ERMANA, 1896, s. 3 a u HÖSLEHO (*Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*. München: C. H. Beck Verlag, 2006, s. 79). Dle VACHALY (1992, s. 86) pochází záznam díla z roku 1900 př. n. l.; GUILLÉN (2008, s. 51) hovoří o 19. st. př. n. l. Sřov. rovněž ALLEN (2011, s. 1).

41 Časové vymezení Střední říše taktéž není jednotné. Zatímco ASSMANN (*Egypt ve světle teorie kultury*. 1. vyd.; Přel. L. CEJPOVÁ z německého originálu s přihlédnutím k španělskému překladu Egípto a al luz de una teoría pluralista de la cultura; Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 13) vymezuje tuto dějinnou epochu vládou XI.–XIII. dynastie mezi lety 2050–1700 př. n. l., VERNER, BAREŠ a VACHALA (2007, s. 518) udávají letopočty cca 1994–1797 před Kr. a zdůrazňují, že „přesné vymezení Střední říše se někdy různí. Podle některých odborníků jeho počátek představuje již vláda Mentuhotepa II., podle jiných až Amenemheta I. Podobně i konec tohoto období bývá někdy kladen na konec 12. dyn., jindy zahrnuje ještě 13. a dokonce i 14. dynastii.“ K tomuto dále sřov. např. PEČÍRKA et al. (*Dějiny pravěku a starověku*. 3., přeprac. vyd.; Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1989, s. 267), jenž se přiklání k období vlády II. a 12. dynastie v letech 2061–1785 př. n. l. O vzniku Střední říše se u ASSMANNA [a] (1998, s. 29) dozvídáme následující: „Vznik Střední říše je obdobou vzniku Staré říše za změněných okolností. Tehdy vlastně založení státu, k němuž došlo sjednocením říše a které v pozdější vzpomínce kulturní paměti zosobňovala postava Meniho, předcházelo období rivalizujících náčelnictví, jejichž soupeření se nakonec vyhrótilo v dualismus Sever – Jih“.

42 K dějinnému pozadí tzv. *První přechodné doby* sřov. např. DAVID, 2006: „První přechodná doba je moderní termín označující bouřlivá přechodná léta mezi Starou a Střední říší; obvykle zahrnuje 7. až 11. dynastii, ačkoli některé moderní výklady dějin řadí 11. dynastii do Střední říše.“ (DAVID, 2006, s. 144)

43 K historickému významu Mentuhotepa II., III. a IV. sřov. VERNER – BAREŠ – VACHALA (2007, s. 26–27): „První panovník Střední říše Mentuhotep II. Nebhepetre opět sjednotil zemi a zajistil její hranice. Sídlním městem nadále zůstávaly hornog. Théby, které se staly významným náboženským centrem. (...) Za vlády jeho syna a nástupce Mentuhotepa III. Sanchkarea se politická a hospodářská situace v zemi dále stabilizovala. Po dlouhé době byla opět vyslána výprava do Puntu. (...) Po smrti Mentuhotepa III. zřejmě opět vypukly nepokoje. Na trůn se však přesto prosadil jeho legitimní nástupce Mentuhotep IV. Nebtauire. Víme o něm, že vyslal do lomů ve Wádí Hammámátu velkou výpravu, která mu odtud měla přivést sarkofág. Vedl ji vezír Amenemhet, který sice nebyl královského rodu, ale právě on měl později zachránit Egypt před hrozícím rozpadem. S pomocí některých nomarchů převzal v roce 1991 př. Kr. vládu a založil novou, 12. dynastii“.

slovy: „o tom, jaký byl duch Staré říše, se můžeme pouze dohadovat. Naproti tomu duch Střední říše před nás vystupuje z dochovaných textů tak zřetelně, jako v žádné pozdější epoše faraonských dějin a jako v jen málokteré rané dějinné epoše vůbec“.

K hlavním rysům literatury Střední říše patřila její demokratizace a zesvětštění. Tyto obecné literární rysy jsou dle ASSMANNA (1998, s. 30) odrazem změny ve struktuře gramotného obyvatelstva – zatímco v říši Staré dovedností číst a psát disponovala pouze *úřednická písařská elita*, v říši Střední ke gramotné vrstvě patřila již také aristokracie:⁴⁴

„Králové 12. dynastie byli v podstatně jiné situaci. Na rozdíl od faraonů Staré říše nevládli spolu s kruhem úřednické písařské elity nebo ‚literátokracie‘ nad negramotnou spodní vrstvou, ale museli se prosadit proti aristokracii krajových vládců, velmožů a patronů s jejich přechýleným příbuzenstvem a přívrženectvem. Tato aristokracie byla mocná nejen hospodářsky a vojensky, ale byla také gramotná.“ (ASSMANN, 1998, s. 30)

Jedinečnost literárních děl sepsaných ve Střední říši potvrzuje skutečnost, že „ještě o mnoho století později byly spisy této epochy předkládány školákům jakožto ‚Musterstücke‘“ (ERMAN, 1896, s. 3).⁴⁵ V podobném duchu pregnantně shrnuje ASSMANN (1998, s. 29–30):

„12. dynastie znamená pro Egypt dobu vynikajícího kulturního rozkvětu. Literatura této doby byla v Nové říši povýšena mezi kanonická díla, řeč Střední říše byla jako sakrální jazyk dále kultivována až do konce faraonských dějin a archaizující umění Pozdní doby se vrátilo především ke stylu zralé 12. dynastie. V kulturních výtvorech Střední říše viděl Egypt pozdější doby věčně platný a závazný výraz své kultury“.

3.1.1 Souvislost První přechodné doby se staroegyptskou literaturou

Dialog zoufalce je zařazován do okruhu tzv. *pesimistické literatury*.⁴⁶ Pozadí vzniku těchto pesimisticky laděných děl je obvykle dááno do přímé souvislosti s proble-

44 Taktéž BURKARD a THISEN (2007, s. 70) uvádějí zásadní myšlenku o kvantitativní proměně případných recipientů literárních děl ve Střední říši, neboť oproti Staré říši sloužily literární texty Střední říše většímu okruhu recipientů.

45 Srov. originál: „Noch viele Jahrhunderte später werden Schriften dieser Epoche den Schülern als Musterstücke vorgelegt.“ (ERMAN, 1896, s. 3)

46 „Je možné, že problematické podmínky První přechodné doby a reakce Egyptanů na vyplývající společenské, politické a náboženské hnutí mohly tvořit pozadí pro skupinu textů, které badatelé označují jako ‚pesimistickou literaturu‘. V některých z nich autor zpochybňuje existenci společenského a náboženského řádu na historickém pozadí událostí, ale jiné texty zkoumají krizi jednotlivce způsobenou společenským hnutím nebo zpochybňují hodnotu víry v posmrtný život.“ (DAVID, 2006, s. 146) Přes definování této skupiny děl hovoří LEXA (1947, s. 16–17) o tom, že: „Vedle optimistického názoru, v literatuře staroegyptské převládajícího, vyskytuje se řídce

matickými podmínkami tzv. První přechodné doby, kdy se „po rozpadu centrální moci a norem společenské solidarity, Maat,⁴⁷ do popředí a do centra literárních zpráv dostává vlastní osobní výkon“. (BURKARD – THISEN, 2007, s. 70) Rozpadem státu, „který je od toho, aby na zemi prosazoval maat, tj. vytvářel rámcové podmínky k tomu, aby mohla být spravedlnost (...) uplatňována“ (ASSMANN, 2003, s. 49),⁴⁸ byla narušena celospolečenská etická norma, podmínky k životu, jenž by byl v souladu s principem pravdy, spravedlnosti a solidarity.⁴⁹ Zpochybnění možnosti uskutečňování maat, principu konektivity, spočívající v „zapojení se do skupiny tím, že myslím na druhé a jedním v jejich zájmu, takže i oni budou po všechen čas myslet na mě a jednat v zájmu mém“, měl zabránit zapomenutí, neboť smrt je „zapomenutí, vypadnutí ze sociální sítě“ (ASSMANN, 2003, s. 46), se stalo důležitým mezníkem pro průběh každodenního života starých Egypťanů v První přechodné době, neboť „z hlediska Egypťanů společnost utváří a udržuje právě to, že každý jednotlivec koná maat a říká maat. Takto navazuje a posiluje síť konektivity, která zaručuje trvání po smrti i jeho vlastnímu životu a zároveň garantuje harmonii lidského soužití. Jde o to chápat sebe jako článek obsáhlého celku a slovy i činy se k tomuto celku vázat.“ (ASSMANN, 2003, s. 46)

Přestože se působení společenského prostředí na literární tvorbu často zcela vyvrací, zpochybňuje či relativizuje a je zdůrazňováno, že k literárním artefaktům je možno záměrně přistupovat bez jakýchkoliv předchozích znalostí odborné sekundární literatury, historických a sociologických souvislostí, v případě snah o komplexní interpretační uchopení starobylého *Dialogu zoufalce* jednoznačně převládá hledisko nazírání na tento text jakožto na literární odraz transformačních procesů ve společnosti během Prvního přechodného období předcházejícího Střední říši.⁵⁰ Vzhledem k závažnosti této společenské změny se literární

názor pesimistický; spor obou těchto názorů jest subjektivně ličen v Konci člověka zklamaného životem a objektivně ve dvou básních o hrobce Neferhotepově (14.). (...) Nikde v staroegyptské literatuře není porušena mravní zásada, že pravda, spravedlnost a dobro zvíťezí nad lží, nespravedlností a zlem, i když na čas podlehne.“

47 Bohyně Maat představovala egyptskou etickou normu: „Maat, zosobněná pravda, spravedlnost a řád. (...) Předně je Maat stvořením ustavený řád jsočna, přírody i společnosti, tedy to, co je pravé a správné. Právo, Spravedlnost, Pravda jsou opak křivdy, lži a bezpráví. Dále je Maat udržující a životodárný princip, bez něhož by se svět zřítíl do chaosu. Proto je úkolem krále i každého člověka vůbec, 'činit Maat', to jest tento řád střežit, zadržovat a obnovovat, kdekoli byl porušen.“ HELLER, J. *Starověká náboženství: náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*. Religio; 3. vyd.; Neratovice: Verbum, 2010, s. 91. V podobném duchu vyznívají též výroky ASSMANNOVY: „Maat označuje představu všeobklopujícího smysluplného řádu, který proniká svět lidí, věcí, přírody a vesmírných jevů, zkrátka smysl stvoření, podobu, v jaké je stvořitel zamýšlel“. ASSMANN, J. *Egypt: theologie a zbožnost rané civilizace*. 1. vyd.; Přel. B. KRUMPHANZLOVÁ a L. BAREŠ z Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer früheren Hochkultur; Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 15.

48 ASSMANN, J. *Smrt jako fenomén kulturní teorie*. 1. vyd.; Přel. R. FIALOVÁ z Der Tod als Thema der Kulturtheorie; Praha: Vyšehrad, 2003.

49 „Myšlenkově se v této době do popředí dostává otázka viny a smíření, a to jak v dějinách, tak v životě jednotlivce. Objevuje se do té doby sotva představitelný názor, že etickým normám je podroben i král.“ (HELLER, 2010, s. 25)

50 Nesouhlas s tímto nazíráním vyjádřil JACOBSON, 1952, s. 8.

vědci domnívají, že se daný mimoliterární faktor – stejně tak jako interpretace díla na pozadí informací, které neplyvají přímo z textu – do *Dialogu zoufalce* promítl a že dílo, zejména nešťastníkova stížnost na poměry ve společnosti, odráží tehdejší společenskou situaci:

„Z odpovědi vůdce revoluce zbyla bohužel jen malá část, velmi poškozená. ‚Rozhovor zoufalce se sebou samým‘ (...) je filosofický dialog, rozvažující nad otázkou, zda je či není život posmrtný.“ (ŽÁBA, 1958, s. 264)⁵¹

„Názory a stanoviska jistě odrážejí přemítání a dokonce i pochyby o smyslu života, které s sebou přinesla duchovní krize I. přechodného období, kdy byla v samých kořenech otřesena a zpochybněna nejegyptštější víra v život a zvláště v posmrtnou existenci.“ (VACHALA, 1992, s. 85)

„Rozhovor muže s jeho duší‘ nebo ‚Rozhovor muže unaveného životem s jeho duší‘ je jedním z nejzajímavějších příkladů egyptského náboženského písemnictví a považuje se rovněž za vrcholné literární dílo starověkého světa. Popisuje dilema člověka, jehož život byl zničen úpadkem jeho společnosti, a pravděpodobně má zachycovat katastrofický dopad První přechodné doby na jednotlivce, zkoumáním jeho pochybností a obav.“ (DAVID, 2006, s. 149)

„V mnoha případech sehrálo velkou roli také domnělé katastrofální pozadí Prvního přechodného období.“ (BURKARD – THISEN, 2007, s. 158)⁵²

V případě *Dialogu zoufalce* tak zřejmě navždy zůstane tajemstvím, do jaké míry se lze – v duchu s tezemi sociologie literatury – přiklonit k následujícímu tvrzení:

„Dílo autorovo [je] úzce spjato s jeho životem a jeho život opět se společenským prostředím, které jej obklopuje. Na této skutečnosti nic nemění to, že byla často špatně chápána a že způsobem příliš zjednodušujícím byla vykládána literární díla z více či méně významných, někdy i úplně bezvýznamných epizod autorovy biografie. (...) Stejně nepopiratelná je souvislost autora s kolektivem, tj. se společností, která jej obklopuje a jejíž je součástí. (...) City, myšlenky i vášně, kterými žije jeho doba, prožívá i spisovatel, ať již je sdílí, popírá či překonává, a odráží je ve svém díle, nejen v jeho složce ideologické a motivické, ale i čistě formální.“ (KREJČÍ, 2001, s. 70–71)⁵³

51 ŽÁBA, Z. Egyptské vlivy v Pěti svitcích. In *Pět svátečních svitků: Píseň písní – Rút – Žalozpěvy – Kóhelet – Ester*. 1. vyd.; Praha: SNKLHU, 1958, s. 257–284.

52 Srov. originál citátu: „In vielen Fällen spielte auch der – vermutete – katastrophale Hintergrund der I. Zwischenzeit eine wesentliche Rolle.“ (BURKARD – THISEN, 2007, s. 158)

53 KREJČÍ, K.; ZELENKA, M.; POSPÍŠIL, I. Eds. *Sociologie literatury*. 1. vyd.; Brno: Masarykova univerzita, 2001.

4. INTERPRETAČNÍ RÁMCE *DIALOGU* *ZOUFALCE A JEHO DUŠE*

Přestože je *Dialog zoufalce* dochován v jediném papyrovém exempláři a dodnes zůstává obestřen rouškou interpretačního tajemství, což souvisí zejména s nejednotnými překlady vybraných pasáží díla a s nastíněním několika možností pro zasazení díla do literárního a historického kontextu, shodují se vědci ve výroku, dle něhož se setkáváme s jedním z nejstarších literárních ztvárnění filozoficky závažného tématu – myšlenky na smrt jakožto východisko z vyhraněné existenciální situace.⁵⁴ Celým dílem se prolíná pesimistický náhled na stav ve společnosti a na špatnost a zkaženost lidského pokolení.

Transkripce textu s jeho podrobným překladem a komentářem byla poprvé uveřejněna v roce 1896 ERMANEM a dala podnět k následným četným komentářům, výkladům a interpretačním rozepřím.⁵⁵ Dle ALLENA (2011, s. 1), amerického egyptologa, byl text ERMANEM vyložen částečně jako text autobiografický, přičemž tento způsob nazírání na text byl později následován HERMANNEM,⁵⁶ který předpokládal, že muž umíral na nemoc, a SPIEGELEM,⁵⁷ jenž dílo chápe jako memoáry velitele neúspěšné vzpoury psané jeho žákem. ALLEN (2011, s. 2) dále shrnuje vyznění vybraných interpretací *Dialogu zoufalce* – SUYS (1932)⁵⁸ dílo vykládá jako disputaci o hodnotách tradičních pohřebních příprav, stanovisko, jež bylo přejímáno učenici

54 STOV. BURKARD – THISEN, 2007, s. 155: „Trotz der Zerstörungen am Beginn ist eindeutig, daß ein Mensch mit seinem Ba spricht. Der Mensch will offensichtlich den Tod.“

55 ALLEN (2011, s. 1) uvádí, že žádné jiné dílo staroegyptské literatury neinspirovalo tolik rozdílných a protikladných názorů.

56 HERMANN, A. Das Gespräch Eines Lebensmüden Mit Seiner Seele. *Orientalistische Literaturzeitung*, 42.1–6, Münster: AKADEMIE VERLAG, 1939, s. 193–196.

57 STOV. SPIEGEL, J. Das Gespräch des Lebensmüden. In *Soziale und Weltanschauliche Reformbewegung im Alten Ägypten*. Heidelberg: Kerle, 1950, s. 48–56.

58 SUYS, E. Le dialogue du désespéré avec son âme. *Orientalia*, 1932, 1, s. 57–74.

dalšími, asi nejvýrazněji německým egyptologem SCHARFFEM. SCHARFF vydal v roce 1937 pojednání *Der Bericht über das Streitgespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*,⁵⁹ v němž podává nový překlad a okomentování díla. Dle jeho názoru je *Dialog zoufalce* odrazem dvou protichůdných ideologií:

„Na jedné straně vidíme útěk ze světa a touhu po smrti, vyvolanou špatností světa, na straně druhé lásku k životu, zvýšenou užíváním si všeho, co život vezdejší nabízí, a pohrdání všemi nadějemi v život posmrtný. Tvůrce si v těchto dvou vyhledal prudce kontrastující myšlenkové světy, jež spolu zápasí v jedné hrudi, aby si vše definitivně objasnily, tak, že je rozdělil do dvou osob, které spolu disputují v duchu přiděleného mínění. Tvůrce našeho díla však od začátku stojí na straně znechucenosti životem, proto sám člověku přiděluje očekávání tohoto životního názoru, který se v konečné fázi vítězně prosadí. Životní radost je oproti tomu obsahem role duše, která se nakonec nechává přemluvit.“ (SCHARFF, 1937, s. 8)⁶⁰

Celkové vyznění díla dává SCHARFF (1937, s. 68) do souvislosti se změnami kolem roku 2200 př. Kr., a to především se změnami vnitřního života jednotlivce. Vzhledem k tomu, že ERMANŮV a SCHARFFŮV překlad a následně vyvozené interpretace sehrály v kontextu počátečního bádání nad *Dialogem zoufalce* důležitou roli, jsou tyto dva stěžejní výklady díla komentovány a komparovány autory novodobého německého *Úvodu do staroegyptských dějin literatury I. (Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte I)* z roku 2007 následovně:

„Erman vidí v mužovi někoho, kdo je zoufalý a chce spáchat sebevraždu; Ba mu radí vrhnout se do ohně – spálená mrtvola již nepotřebuje žádnou péči. Scharff vidí v muži učeného kněze a básníka rozhovoru, který kvůli revolučním poměrům již nemůže žít jako zbožný Egypťan a nemůže obětovat božstvu. Zhnusen životem chce proto spáchat sebevraždu upálením. Ba vystupuje jako představitel radosti ze života, zkouší mu sebevraždu překazit a vyzývá jako podlý svědce k užívání si života.“ (BURKARD – THISSEN, 2007, s. 158)⁶¹

59 SCHARFF, A. *Der Bericht über das Streitgespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*. Sitzungber. d. Bayer. Akad. d. Wissensch., Phil. hist. Abt.; 9; München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1937.

60 Srov. originál: *„Auf der einen Seite sehen wir die Weltflucht und Todessehnsucht, hervorgerufen durch die Schlechtigkeit der Welt, auf der andern die Liebe zum Leben, gesteigert zum Genuße alles dessen, was das Diesseits bietet, und die Verachtung aller Jenseitshoffnungen. Der Verfasser sucht sich mit diesen beiden, so stark kontrastierenden Gedankenwelten, die in seiner Brust miteinander ringen, in der Weise endgültig auseinanderzusetzen, daß er sie auf zwei Personen verteilt, die miteinander im Sinne der jeweils zugeteilten Anschauung disputieren. Der Verfasser unseres Textes steht aber im Grunde von Anfang an auf der Seite des Lebensüberdrußes; daher überweist er dem Menschen selbst die Anwartschaft dieser Lebensanschauung, die sich auch schließlich siegreich durchsetzt. Die Weltfreudigkeit dagegen wird zum Inhalt der Rolle der Seele, die sich schließlich umstimmen läßt.“*

61 Srov. originál: *„Erman sieht in dem Mann jemanden, der am Leben verzweifelt und Selbstmord begehen will; der Ba rät ihm, sich in Feuer zu stürzen, da ein verbrannter Leichnam keine Fürsorge mehr benötige. Scharff sieht in dem Mann einen gelehrten Priester und den Dichter des Gespräches, der wegen der revolutionären*

K SCHARFFOVĚ interpretačnímu náhledu se v roce 1952 kriticky vyjádřil JACOBSON (1952, s. 6), chápaje dílo jakožto „jedinečný individuálně-osobní prožitek“ („*einzigartiges individuell-persönliches Erlebnis*“). JACOBSON nesouhlasí s chápáním textu ve smyslu vyjádření dvou rozdílných světových názorů, představovaných dvěma protagonisty díla – životem zklamaného člověka a pro život vezdejší nadšenou duší. Dle JACOBSONA (1952, s. 8) bychom na sebe měli *Dialog zoufalce* nechat působit bez jakýchkoliv předchozích předpokladů a znalostí díla a doby, ze které text pochází. Pouze tento dopředu nezatížený přístup k dílu nám naopak možná může něco prozradit o čase, v němž byl *Dialog zoufalce* sepsán. Zároveň na sebe můžeme nechat působit tragédii zcela jiného druhu, než jak byla viděna v předchozích interpretacích: máme před sebou člověka, který již nerozumí své době, proto je dotlačen na pokraj sebevraždy – a právě toto se stává výchozím bodem. V tomto textu jde tedy dle JACOBSONA o tragédii bezmocnosti nejen světa, nýbrž i své vlastní. JACOBSON se takto dostává k otázce působení mimoliterárních faktorů na okolnosti vzniku díla a na jeho recepci. Ve svém přístupu se příklání k imanentní interpretaci, vycházející výlučně z informací obsažených v textu. Případné úsudky o odrazu nepříznivosti doby do vyznění textu a do okolností jeho sepsání mají vznikat v pořadí *čtení textu* → *vyvození závěrů o soudobém společenském dění*. Jde tedy o protiklad k převládajícímu výkladu textu v duchu odrazu faktorů mimoliterárních.⁶²

V angloamerickém prostředí byla v roce 1956 vydána další edice *Dialogu zoufalce*. Jejím autorem je FAULKNER, který dal dílu název *The Man Who Was Tired of Life*. V souvislosti s tímto textem hovoří FAULKNER o ústředním tématu sebevraždy a o hamletovské otázce, zda zemřít, či nezemřít. K dalšímu zásadnímu textu, vztahujícímu se k *Dialogu zoufalce*, patří *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba* (BARTA, 1969).⁶³ V této verzi jsou shrnuty předchozí poznatky o *Dialogu zoufalce* a o jeho interpretacích. Krom výše uvedených náhledů ERMANOVÝCH, SCHARFFOVÝCH a JACOBSONOVÝCH uvádí BARTA (cit. dle BURKARD – THISSEN, 2007, s. 158–159), sumarizaci některých dalších interpretačních rámců:

„Hermann vidí v mužovi někoho, kdo je smrtelně nemocný a povídá si s Ba – jakožto s jednou z pozemských postav činných po smrti – o významu a formě onoho světa. Junker v mužovi rovněž spatřuje básníka rozhovoru, který bez pomoci vzdoruje strašlivým událostem své doby a chce se

Zeitumstände nicht mehr als frommer Ägypter leben und der Gottheit opfern kann. Er will daher aus Ekel am Leben Selbstmord durch Verbrennen begehen. Der Ba tritt als Vertreter der Lebensfreude auf, versucht ihn am Freitod zu hindern und fordert als böser Versucher zum Lebensgenuß auf.“ (BURKARD – THISSEN, 2007, s. 158)

62 Podrobněji srov. JACOBSON, 1952, s. 8–9. V kontextu současného uvažování o *Dialogu zoufalce* je však tento náhled na text jakožto na možnou autoterapeutickou formu chápán jako okrajový (např. ALLEN, 2011, s. 2).

63 BARTA, W. *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba* (Papyrus Berlin 3024). In *Buchreihe: Münchener Ägyptologische Studien (MÄS)*, 18, Berlin: Hessling, 1969, s. 1–60.

proto smrtí v plamenech vyvázat ze života. Tento záměr ho vede k rozhovoru se svou Ba, která je představována jako skeptik a zástupce světonázoru životního požitku, odmítajícího veškeré problémy. Spiegel spatřuje v muži významnou, historicky uchopitelnou osobnost I. přechodného období, která na konci Staré říše vede revoluční lidové hnutí s předpokladem stejného práva pro všechny. Význam Ba, jakožto dialogického partnera, je ignorován.“

V devadesátých letech 20. století se k *Dialogu zoufalce* vyjádřili např. PARKINSON (1996)⁶⁴ a LOHMANN (1998),⁶⁵ kteří na dílo nahlízejí jako na debatu o obecnějších pojmech, jako na diskusi o hodnotách a představě smrti, zatímco ASSMANN (1998)⁶⁶ dílo chápe jako chvalořečení smrti, v protikladu k egyptským hodnotám. (cit. dle ALLEN, 2011, s. 2)⁶⁷

Vzhledem k vymezenému zaměření publikace nebude upřednostňována žádná z četných a často protichůdných interpretací, avšak jedno ze sémantických kritérií bude vycházet z převažující teze, dle níž se protagonistista ocitá ve vyhraněné existenciální situaci.

64 PARKINSON, R. B. On a proposed survival of the ‚Lebensmüder‘ into the Christian era. *Chronique d'Égypte*. 1996, 71, s. 389–392.

65 LOHMANN, K. Das Gespräch Eines Mannes Mit Seinem Ba. In *Studien Zur Altägyptischen Kultur*, 25, Tübingen: Helmut Buske Verlag GmbH, 1998, s. 207–236.

66 ASSMANN, J. [b] Dialogue between Self & Soul: Papyrus Berlin 3024. In BAUMGARTEN, A. I.; ASSMANN, J.; STROUMSA, G. G. *Self, Soul & Body in Religious Experience, Studies in History of Religion LXXVIII*. Leiden–Boston–Köln, 1998, s. 384–403.

67 ALLEN (2011, s. 2) shrnuje další interpretační rámce *Dialogu zoufalce* – zmiňuje např. výklady v duchu úvah o realitě v posmrtném životě (WEILL, R. Le livre du Désespéré: le sens, l'intention et la composition littéraire de l'ouvrage. In *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 45, Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1947, s. 89–154.); interpretaci ve smyslu vyjádření obav o vztah mezi životem a smrtí u DONNAT, 2004 (DONNAT, S. Le dialogue d'un homme avec son ba à la lumière de la formule 38 des Textes des Sarcophages. In *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 104, 2004, s. 191–205.); nazírání na text jako na debatu o hedonismu vs. spiritualitě (GOEDICKE, H. *The Report about the Dispute of a Man with his Ba. Papyrus Berlin 3024*. Baltimore–London: The John Hopkins Press, 1970.); jako vyřčení soudu o roli maat v příštím životě (MATHIEU, B. Le dialogue d'un homme avec son âme: un débat d'idées dans l'Égypte ancienne. *Égypte, Afrique & Orient*. 2000, 19, s. 17–36.) aj.

5. ANALÝZA DIALOGU ZOUFALCE A JEHO DUŠE

Pro možnost provedení komparace vybraných aspektů *Dialogu zoufalce* s dalšími texty vzniklými v odlišných dějinných údobích a geografických oblastech bude v rámci této kapitoly provedeno: (1) zařazení *Dialogu zoufalce* do žánrového systému, (2) vymezení základních stavebních kamenů ve stylisticko-poetologické, výstavbové a sémantické rovině a (3) stanovení kritérií pro výběr dalších děl ke komparaci.

Literární příbuznost s *Dialogem zoufalce* bude vymezena dle určujících znaků tohoto díla, a to v souladu s TODOROVÝM strukturalistickým modelem analýzy literárních děl.⁶⁸ Pozornost bude zaměřena na analýzu tří rovin, „*tří oddílů podle toho, zda se týkají verbálního, syntaktického nebo sémantického aspektu*“.⁶⁹ Důvodem pro zvolení právě tohoto trojdimenzionálního přístupu je TODOROVA snaha o zobecnění, o hledání abstraktní struktury různých děl, tedy o odvrát od ulpívání na výlučně sémantickém zkoumání literárních textů:

„Na rozdíl od interpretace jednotlivých děl [poetika] neusiluje o pojmenování smyslu, ale o poznání obecných zákonů, které řídí zrod každého díla. (...) Předmětem poetiky není literární dílo samo o sobě: to, nač se ptá, jsou vlastnosti onoho specifického diskursu, jímž je literární diskurs. V každém jednotlivém díle je tedy spatřována manifestace abstraktní a obecné struktury.“⁷⁰

68 TODOROV byl fascinován ruskými formalisty, stal se zprostředkovatelem jejich díla ve Francii. Srov. např. NÜNNING, A.; TRÁVNÍČEK, J.; HOLÝ, J. Ed. *Lexikon teorie literatury a kultury: koncepce – osobnosti – základní pojmy*. 1. vyd.; Brno: Host, 2006, s. 818–820.

69 TODOROV, T. *Poetika prózy*. 1. vyd.; Přel. J. PELÁN a L. VALENTOVÁ; Praha: Triáda, 2000, s. 23.

70 *Ibidem*, s. 15.

V souvislosti s kompoziční rovinou textů hovoří TODOROV o vymezení momentů signalizujících ukončenost sekvence, o vyšších textových jednotkách, které se „organizují do cyklů, jež každý čtenář intuitivně rozpoznává (dělají na něj dojem ukončeného celku).“ (TODOROV, 2000, s. 69) Dle BURKARDA a THISSENA (2007, s. 155) lze v *Dialogu zoufalce* vysledovat členění následující:

1. zbytky první řeči Ba – první řeč muže;
2. druhá řeč Ba – druhá řeč muže;
3. třetí řeč Ba;
4. dvě podobenství Ba;
5. čtyři mužovy písně;
6. závěrečné slovo Ba.

Aby bylo vymezení skupiny paralelních textů co nejkompexnější, bude trojdimenzionální model rozšířen o aspekt žánrového vymezení. Cílem kapitoly o žánrovém vymezení *Dialogu zoufalce* bude snaha o to, aby byla analyzována a komparována výlučně ta literární díla, která budou tvořit komplex textů „genologicky příbuzných (...), tvoriacich spolu istý literárny žáner“.⁷¹ Cílem takto zaměřeného zkoumání bude také snaha o nástin vývoje výstavbových prvků totožného žánru v průběhu věků, a to v souladu s tezí, dle níž „dějiny žánru můžeme určit jen z pohledu srovnávací literární vědy a jen všeobecná literární věda může koncipovat pevnou typologii žánrů“.⁷²

5.1 Žánrové vymezení *Dialogu zoufalce a jeho duše*

Staroegyptská literatura je – jak již bylo uvedeno – pozoruhodná mj. svým širokým žánrovým rozsahem. Je v ní zastoupeno mnoho rozmanitých epických a lyrických žánrů a žánrových variant – povídka historická, pohádka, legenda, bajka, satira, proroctví, životopis, cestopis, básně meditační, didaktické, příležitostné, hymny, písně milostné, vítězné a filozofické ad.⁷³ Zároveň je třeba si uvědomit, že „hovořme-li o ‚žánrech‘ staroegyptské literatury, jde v mnoha směrech o naše novodobé členění“⁷⁴ a že „pouze ve třech případech známe původní (...) označení literárních druhů: naučení

71 HVIŠČ, J. *Problémy literárnej genológie*. 1. vyd.; Bratislava: Veda, 1979, s. 25.

72 CORBINEAU-HOFFMANN, A. *Úvod do komparistiky*. 1. vyd.; Praha: Akropolis, 2008, s. 109.

73 Podrobněji srov. např. LEXA, 1947, s. 15; FISCHER, J. O. *Světová literatura I*. 1. vyd.; Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1985, s. 31–35.

74 LANDGRÁFOVÁ, R. Jak se stát nesmrtelným: Mudrosloví a nepsaný zákon ve starém Egyptě. In AN-TALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. Eds. *Mudrosloví v archaických kulturách*. Svět archaických kultur; 4; Vyd. 1.; Praha: Herrmann & synové, 2009, s. 44.

(sbajet), *chvalozpěv* (duau) a *milostná píseň* (heset nebo cesej)“ (VERNER – BAREŠ – VACHALA, 2007, s. 277).

Vzhledem k tomu, že *Dialog zoufalce* je považován za jeden z demonstrativních příkladů zakonzervovaného, všeplatného a po staletí stále živého jedinečného artefaktu, v němž je zesoučasňování způsobeno především recepční přitažlivostí existenciálního obsahu, právě tato jedinečnost textu, tkvící ve výstavbové a významové vrstevnatosti a v neobvyklé kombinaci prózy a poezie a současně lyriky a epiky, způsobuje, že k označení *Dialogu zoufalce* jedinou obecně přijímanou „žánrovou nálepkou“ („generic label“),⁷⁵ vystihující všechny aspekty textu, stále nedošlo.⁷⁶

V případě včleňování *Dialogu zoufalce* do žánrové soustavy bývá akcentována kompoziční dominanta díla – dialogičnost, resp. aspekt debatování/disputace, což je patrné již z různých verzí názvu díla, v nichž se dle náhledu konkrétního vědce střídají označení *dialog* (např. SUYS, 1932; RENAUD, 1991; ASSMANN, 1998; DONNAT, 2004), *rozhovor* (např. ERMAN, 1896; HERMANN, 1939; BARTA, 1969), *debata* (např. ALLEN, 2011) či spor (např. SCHARFF, 1937; SYRING, 2004). Typově je dialogičnost staroegyptského textu rozšířena o aspekt filozofický – dílo je považováno za „*dialog pesimistický*“,⁷⁷ resp. za „*nejstarší filozofický dialog*“.⁷⁸

Dialogičnost díla a jeho konverzační prvky bezpochyby představují jeden z určujících žánrových znaků v rovině výstavbové – duše, nikoliv nešťasník, hovoří jako první a ujmá se dominantní komunikační role, mužovy odpovědi jsou konzervativní a defenzivní a je to právě duše, která má slovo poslední.⁷⁹ Mohli bychom dokonce říci, že duše „mentoruje“ muže, čímž dochází k asymetrickému nastavení komunikačního rámce, k narušení tzv. pozitivní tváře apod. Zde se ocitáme na poli, kde můžeme uplatit přístupy a koncepty pragmatické lingvistiky. Z hledis-

75 POSPÍŠIL, I. *Genologie a proměny literatury*. Spisy Masarykovy univerzity v Brně. Filozofická fakulta; č. 319; 1. vyd.; Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, 1998, s. 19.

76 K nedostačujícímu modelu přetrvávající žánrové systematiky se vyjádřil POSPÍŠIL (1998, s. 9–10): „*Pokusy o zásadní reformu žánrové systematiky (G. Pospělov, W. Ruttkowski, P. Hernadi, A. Fowler aj.) se také nesetkaly s pochopením; stále přetrvává ‚nastavovaná kaše‘ aristotelovské systematiky, která čas od času znovu probouzí zájem moderní literární vědy. Aristotelovské rady se zaplňují nově vznikajícími a různě se vyvíjecími útvary, které se subsumují pod rodové ‚nálepky‘ (labels) s využitím klasicistního dělení podle organizace textu na poezii, prózu a drama. Je to proces, který musí skončit – pokud již nepozorovaně neskonečil – stále odkládaným kolapsem žánrové systematiky.*“

77 STEINDL, R. *Kontinuita života*. Praha: Mladá fronta, 1987, s. 43.

78 FISCHER, 1985, s. 14. V souvislosti s tímto označením se setkáváme s hypotézou, dle níž „*filozofický dialog není výtvorem Řeků*“. Srov. HÖSLE, 2006, s. 79: „*Der philosophische Dialog ist keine Schöpfung der Griechen. Das ‚Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele‘ (wenn man es den ‚philosophisch‘ nennen will), die sogenannte ‚Babylonische Theodizee‘, die Upanischaden, etwa die berühmte Unterredung zwischen Uddälaka Āruṇi und seinem Sohne Svetaketu im sechsten Kapitel der ‚Chāndogya-Upanisad‘, die Kung-fu-tes Gespräche wiedergebenden ‚Lun Yü‘, der zentrale Teil des Buches ‚Hiob‘ (3–42.6), das ‚Suttapiṭaka‘ im ‚Tipiṭaka‘, das neben Lehrreden auch Gespräche Buddhas wiedergibt, kommen einem als Beispiele aus Ägypten, aus Mesopotamien, aus dem brahmanischen Indien, aus China, aus Israel und aus dem buddhistischen Indien in den Sinn.*“

79 ALLEN (2011, s. 3) uvádí, že v kontextu egyptské literatury je role duše, která zde vystupuje jako komunikační partner, unikátní.

ka antropologických konstant bychom se mohli také zabývat významy kroužícími „*kolem pojmů zdvořilost, takt, uhlazenost jako charakteristických univerzálních příznaků lidského chování*“ (KRAUS, 2004, s. 155)⁸⁰

Vzhledem k rovině obsahové, kdy máme před sebou dialog o „*smyslu života pozemského i posmrtného*“ (VACHALA, 1992, s. 85), se při uvažování nad začleněním díla do žánrové soustavy nabízí současné zohlednění sémantického aspektu v podobě existenciální tematiky.

Tři výrazné aspekty textu: (1) dialogičnost, (2) konfliktnost-spor a (3) vyřčené konečné stanovisko nápadně připomínají žánrově kodifikovaný a zejména s obdobím středověku spojovaný literární spor, resp. hádání,⁸¹ který „*zahrnuje jak formy prozaické, tak i básnické v užším slova smyslu*“.⁸² Pakliže budeme na žánr literárních sporů pohlížet jako na útvar, „*jehož složky se během staletí vyvíjejí*“ a jako na „*neustále měnící se modely, které musíme při každé příležitosti vřazovat do literárních systémů a podsystémů představujících určitý moment vývoje literární normy*“ (GUILLÉN, 2008, s. 115), musí být pečlivě uváženo, zda by *Dialog zoufalce* mohl být – bez jakýchkoliv nutných dodatků a omezení – přiřčen do rozsáhlého souboru žánru literárních sporů, útvaru tradičně spojovaného zejména s obdobím literatury středověké.

Pro nalezení relevantní odpovědi je nutné podat přehled vybraných teoretických vymezení literárního sporu, která budou následně aplikována na text staroegyptský.

V českém literárněteoretickém kontextu se za literární spory (hádání)⁸³ považují texty, ve kterých:

„*soupeřící strany uváděly postupně své argumenty pro zastávaný názor na danou otázku, aby se spor vyřešil ve prospěch té strany, jejíž argumentace byla přesvědčivější*“ (KOLÁR – PRAŽÁK, 1982, [s. 5]);⁸⁴

80 KRAUS, J. *Rétorika a řečová kultura*. Učební texty Univerzity Karlovy v Praze; 5; 1. vyd.; Praha: Karolinum, 2004.

81 V latinských rukopisech se literární spor skrýval pod názvy *Altercatio, Conflictus, Dialogus, Disputatio*, méně častěji také *Certamen, Causa, Colloquium, Comparatio, Conflictatio, Contentio, Contradictio, Iudicium, Lis, Pugna* či *Rixa*. WALTHER, H. *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*. München: Oskar Beck, 1920, s. 3. V dílech staročeských se setkáváme s označeními *spor, svár, disput* či *hádání*. Srov. STEHLÍKOVÁ, E. Potkala ho Smrti. *Divadelní revue*. 1997, 8, 4, s. 77 (pozn. pod čarou č. 2).

82 SCHÄFER, A. *Vergils Eklogen 3 und 7 in der Tradition der lateinischen Streiddichtung: eine Darstellung anhand ausgewählter Texte der Antike und des Mittelalters*. Studien zur klassischen Philologie; Bd. 129; Frankfurt am Main: Peter Lang, 2001, s. 10. Srov. originál: „*Die literarische Streiddichtung umgreift dabei sowohl Formen der Prosa als auch der Dichtung im engeren Sinne*.“

83 Jde o synonymní označení téhož žánru, termínem *hádání* jsou však zpravidla označovány literární spory staročeské. Srov. např. PAVERA, V.; VŠETIČKA, F. *Lexikon literárních pojmů*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002, s. 130.

84 KOLÁR, J.; PRAŽÁK, E. *Barvy všecky: čtvero setkání se starou českou poezií*. 1. vyd.; Praha: Československý spisovatel, 1982.

„jsou předmětem sporu jednotlivých alegorických či reálných postav přednosti a nedostatky jejich stavu“ (VLAŠÍN, 1984, s. 130);⁸⁵

„dvě strany postupně představují přednosti a nedostatky svého stavu (v oblasti právní, milostné, náboženské, politické i společenské)“ (PAVERA – VŠETIČKA, 2002, s. 130)

V jazykové oblasti německé jsou spory (*Streitgespräche, Streitgedichte*)⁸⁶ vymezeny jakožto artefakty,

„ve kterých jsou představovány přednosti různých předmětů, nebo úvaha o tom, co má být na daném předmětu lepší, a to jakožto spor mezi zosobněními“;⁸⁷

„ve kterých dvě či (méně často) více osob, personifikovaných předmětů či abstrakcí vedou slovní rozepři s cílem prokázat svou přednost, zlehčit vlastnosti protivníka, či rozhodnout o vznesené otázce“. (WALTHER, 1920, s. 3)⁸⁸

Přestože se přítomnost roviny sporu do interpretací *Dialogu zoufalce* zahrnuje pouze v ojedinělých případech, a to např. u SYRINGA (2004, s. 8),⁸⁹ hovořícího o *Hádce životem znaveného se svou duší (Streit des Lebensmüden mit seiner Seele)*, jsou při aplikaci výše uvedených definic literárního sporu splněny jak požadavky dvou osob (zoufalec a jeho duše), vedoucích slovní rozepři s cílem vyvrátit tvrzení proti-strany, tak přítomnost rozhodnutí o vznesené otázce, příčině sporu: „duše se snaží ukázat, že život je příjemnější než smrt, ale muž vykládá hrůzy života a protikladné radosti smrti“ (DAVID, 2006, s. 151). Nelze proto hovořit o žádném důvodu pro neztotožnění *Dialogu zoufalce* s termínem *literární spor*.

Vzhledem ke snaze o postižení co nejvíce aspektů textu v žánrovém vymezení *Dialogu zoufalce* pro účel stanovování míry žánrové shody s prototypem bude označení *literární spor* extenzováno na spor existenciální.

S cílem zachování požadavku na chápání žánrů jako otevřených systémů, určených „souborem různých formálních, strukturálních a obsahových kritérií“ (CORBINEAU-HOFFMANN, 2008, s. 101), musí být krom roviny obsahové zohledněn též aspekt

85 VLAŠÍN, Š. *Slovník literární teorie*. 2. vyd.; Praha: Československý spisovatel, 1984.

86 Jedná se o shodné, kolísající označení pro literární spory – srov. SCHÄFER, 2001, s. 11.

87 *Meyers Konversations-Lexikon. 15. Band: Sodbrennen-Uralit*. Vierte Auflage; Leipzig–Wien: Verlag des Bibliographischen Instituts, 1885–1892, s. 386. Srov. originál: „*Streitgedichte, eine Art altdeutscher Dichtung, worin die Vorzüge verschiedener Gegenstände voreinander oder die Erwägung, was an einem Gegenstand das Bessere sei, als Streit unter Personifikationen dargestellt wurde.*“

88 Srov. originál: „*Ich nenne hier Streitgedichte im eigentlichen Sinne Gedichte, in denen zwei oder seltener mehrere Personen, personifizierte Gegenstände oder Abstraktionen zu irgend einem Zweck Streitreden führen, sei es um den eigenen Vorzug darzutun und die Eigenschaften des Gegners herabzusetzen oder um eine aufgeworfene Frage zu entscheiden.*“

89 SYRING, W.-D. *Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

výstavbový a stylisticko-poetologický. Zahrnutím příznakových a dominantních prvků *Dialogu zoufalce* a jejich sloučením v jedno vymezení definujeme označení pro jednu z žánrových variant literárního sporu: *dialogický spor existenciální*, který bude tvořit východisko pro relevantní volbu a srovnávání textů žánrově s *Dialogem zoufalce* příbuzných. Přestože ani tato rozšířená žánrová varianta nezahrnuje naprosto všechny roviny a znaky textu, spočívá primární snaha v postžení znaků příznakových, v díle převažujících, s přihlédnutím k jeho značné heterogenitě. Nastíněním žánrové varianty *dialogického sporu existenciálního* má být zminimalizován stupeň žánrové generalizace, avšak ani takto se nelze zcela vyhnout vždypřítomnému prvku jednostranné kvalifikace textů žánrově nevyhraněných.⁹⁰

Proces vymezování pro komparaci nezbytného žánrového určení *Dialogu zoufalce* je nastíněn v následujícím schématu:



Schéma č. 1: Žánrové vymezení *Dialogu zoufalce a jeho duše* (rovina výstavbová, stylisticko- poetologická a sémantická)

90 Tomuto pojetí se v publikaci *Encyklopedie literárních žánrů* chtěli její autoři (MOCNÁ, D. et al. *Encyklopedie literárních žánrů*. 1. vyd.; Praha: Paseka, 2004, s. 8–9) vyhnout, což je komentováno slovy: „Na druhé straně by bylo chybou, již se snažíme vyvarovat, jednostranně kvalifikovat texty žánrově nevyhraněné, heterogenní (Bezručovy Slezské písně zjednodušeně tradované jako sbírka balad obsahují také elegie a intimní lyriku) nebo záměrně hybridní, inspiřující souběžně více čtení.“

5.2 Vymezení komparativních kritérií na základě stanovení dominantních literárních rysů *Dialogu zoufalce a jeho duše*

Pro účel vymezení základních stavebních kamenů *Dialogu zoufalce* ve stylisticko-potologické, výstavbové a sémantické rovině bude použit prvotní ERMANŮV německý překlad (1896) a novodobý ALLENŮV (2011) překlad do angličtiny.

Důvod volby právě ERMANOVA a ALLENOVA překladu souvisí s aspektem práce s primárním textovým pramenem (jediný dochovaný papyrus, faksimile se zápisem) a s pečlivě provedeným filologicky-kritickým aparátem u obou egyptologů. Byť se oba překlady mohou a budou ve svém finálním vyznění částečně sémanticky odlišovat, což je z logiky věci přirozené a predikovatelné, primárním cílem zde bude snaha o postižení myšlenek klíčových, sloužících k vymezení hlavních, „modelových“ rysů díla pro účely další komparace. Pro dokreslení představ o možných vyzněních připojujeme české verze textu, a to konkrétně překlady LEXŮV (1947, s. 68–75), VACHALŮV (1992, s. 86–90) a v případě lyrických pasáží také ŽÁBŮV (1957, s. 7–13). Veškeré citace z *Dialogu zoufalce* budou pro srovnání uváděny v tabulce vždy ve stejném pořadí: ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma, ERMANŮV přepis do latinky a následný ERMANŮV překlad do tehdejší němčiny; dále překlad ALLENŮV (2011, s. 137–160) a výše uvedené překlady české (LEXA, VACHALA, ŽÁBA).

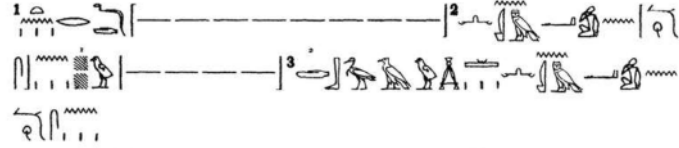
Začátek *Dialog zoufalce* není dochovaný a bývá předmětem spekulací.⁹¹ Úvodní fragmenty těžko identifikovatelné promluvy mají samy o sobě malou vypovídací hodnotu, avšak důležitá je hypotéza o tom, že by snad mohlo jít o řeč, která se „obrací k více osobám, jež musejí být svědky hádky“ (ERMAN, 1896, s. 17),⁹² neboť „duše a člověk se hádali v přítomnosti nějakých svědků“ (ERMAN, 1896, s. 8), což by mohlo souviset s výše uvedeným pojednáním o nárůstu gramotných osob ve Střední říši. Dle PIEPERA (1927, s. 29)⁹³ se slova dochovaného fragmentu – „Ihr werdet sagen: Ihre Zunge ist nicht parteiisch.“ – vztahují k soudcům smrti, o nichž mluví životem unavený muž. JACOBSON (1952, s. 10) v souvislosti s touto fragmentární výpovědí zdůrazňuje, že „jediné, co můžeme z těchto neplných řádků uhádnout, je, že mezi zoufalcem a jeho Ba již vzniká konflikt a že Ba poukazuje na existenci neúplatných soudců“ (...). Je však sporné, zda (...) jsou těmito neúplatnými soudci myšleni soudci smrti v pod-

91 K chybějícímu začátku textu srov. PARKINSON, R. B. The Missing Beginning of ‚The Dialogue of a Man and His Ba‘: P. Amherst III and the History of the ‚Berlin Library‘. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache*. 2003, 130, 1, s. 120–133; k hypotéze o úvodní řeči vypravěče srov. např. ALLEN (2011, s. 137).

92 K tomuto pojetí srov. např.: PARKINSON, R. B. *The Tale of Simuhe and Other Ancient Egyptian Poems, 1940–1640 BC*. Oxford–New York: Clarendon Press, 1997, s. 152.

93 PIEPER, M. *Die ägyptische Literatur*. Potsdam: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, 1927.


světi“.⁹⁴ Znění úryvku druhé řeči duše⁹⁵ v překladech ERMANA, ALLENA a VACHALY je následující:⁹⁶

ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 17)	
ERMANŮV přepis do latinky (s. 17)	.. <i>tn r dđ:</i>, <i>n nm'n nššn;</i> <i>dbšw, n nm'n nššn.</i>
ERMANŮV překlad do němčiny (s. 17)	... <i>ih</i> r werdet sagen: und ¹ <i>ihre Zunge</i> nicht; <i>Ersatz</i> und ¹ <i>ihre Zunge</i> nicht.
ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 139)	We are to speak [truly in the tribunal]: their tongue cannot be biased. It would be [crooked in return]: their tongue cannot be biased.
VACHALŮV překlad do češtiny (s. 86)	„...abyste řekli... Jejich (jazyky) se nemohou ptát, neboť přerucovani... odměny. Jejich jazyky se nemohou ptát.“
ŽABŮV překlad do češtiny ⁹⁷	-

97

Tab. č. 1: Vybrané překlady *Dialogu zoufalce* – 1. část

Na tuto fragmentární výpověď navazuje reakce protagonisty díla:

ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 17)	
ERMANŮV přepis do latinky (s. 17)	<i>ko wpnš rš n šhwi, wšbi dđtnf.</i>
ERMANŮV překlad do němčiny (s. 17)	<i>Ich öffnete² meinen Mund zu meiner Seele und³ beantwortete, was sie gesagt hatte⁴.</i>

94 Srov. originál: „Das einzige, was wir aus diesen lückenhaften Zeilen erraten können, ist, daß zwischen dem Lebensmüden und seinem Ba bereits ein Konflikt besteht, und daß der Ba auf das Vorhandensein unbestechlicher Schiedsrichter hinweist. Auch das ist noch fraglich, ob (...) mit diesen unbestechlichen Richtern die Totenrichter in der Unterwelt gemeint sind.“ (JACOBSON, 1952, s. 10)

95 U ALLENA (2011, s. 137–139) jsou uvedeny i překlady fragmentů první řeči duše i jejího dialogického partnera.

96 LEXA tuto fragmentární řeč do svého *Výboru ze starší literatury egyptské* nezahrnul.

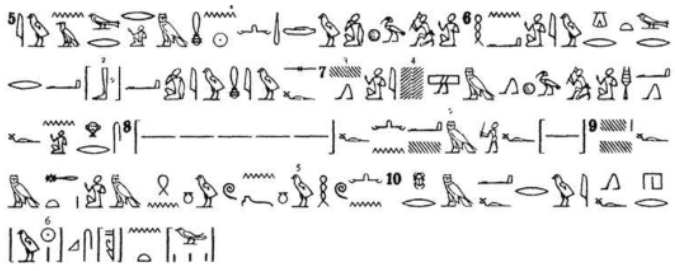
97 Rovněž u ŽABY se v díle *Zpěvy Nilu. Výbor z lyriky starého Egypta* s tímto úryvkem nesetkáváme.

ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 140)	And I opened my mouth to my soul that I might answer what he had said:
LEXŮV překlad do češtiny (s. 69)	„Otevřel jsem svá ústa a odpověděl jsem své duši na to, co mi řekla.“
VACHALŮV překlad do češtiny (s. 86)	„Otevřel jsem na svou duši ústa, abych odpověděl na to, co řekla.“
ŽÁBŮV překlad do češtiny	~

Tab. č. 2: Vybrané překlady *Dialogu zoufalce* – 2. část

Protagonistovou formulí k vyřčení odpovědi pokračuje dialogický (interakční) rámec textu. Vzhledem k tomu, že se – jak bude dále ukázáno – tento prvek bude ještě několikrát opakovat, bude *dialogická povaha díla* (úzký a konstantní okruh fikčních mluvčích) představovat první výstavbové kritérium pro výběr dalších textů ke komparaci.

V souvislosti s motivací básníka pro volbu dialogické podoby díla je třeba uvést důležitou PIEPEROVU (1927, s. 28) tezi, dle níž je toto dílo samomluvou vnitřně rozpolceného člověka a v jeho hrudi nyní žijí *dvě duše*. PIEPER také zdůrazňuje, že „*přemýšlení ve formě rozhovoru se zcela hodí k egyptskému charakteru*“.⁹⁸ Řeč protagonisty má ve vybraných překladech znění následující:

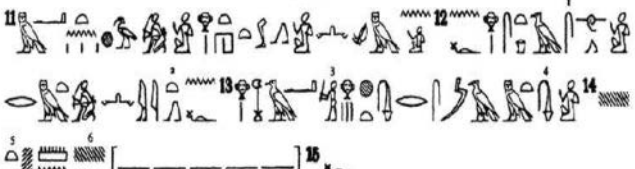
ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 19)	
ERMANŮV přepis do latinky (s. 19)	<i>hw nī wr rī m mīn, n mīw ḥwōt ḥnct, ḥw grt wr r c(ʔ), ḥw mī wsf t . . . , šm ḥwōt, ḥcf nī ḥrs f, nn c . mf . . . f m ḥtī m šwō nwb, na ḥpr mcf, rwif ḥrw kšnt.</i>
ERMANŮV překlad do němčiny (s. 20)	<i>Dies ist heut größer als ich, meine Seele redet nicht mit mir, es ist aber größer als lügen, es ist wie ein Fauler meine Seele geht fort; sie stehe für mich auf ihr ; sie . . . nicht . . . ihr . . in meinem Leibe als und Strick; indem . . . nicht durch sie entsteht; sie flieht am Tage des Unglücks.</i>

98 Srov. originál: „Das Gespräch hat der Dichter mit seiner eigenen Seele gehalten. Daß man mit seinem Herzen spricht, sich von seinem Herzen beraten läßt, ist in ägyptischer Sprachweise ebenso wenig etwas Ungewöhnliches wie bei uns. Daß ein Nachdenken in Form eines Gesprächs gechildert wird, paßt völlig zum ägyptischen Charakter.“ (PIEPER, 1927, s. 28)

<p>ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 140)</p>	<p>This has become too much for me today: my soul has not spoken in accord with me. It is also too much to exaggerate: my soul going is like one who ignores what he is in. He should attend to it for me, my [second, who [rejects] his [life]. He will not be allowed to resist me, since he is in my belly in a rope mesh: that he leave on a day of difficulties will not happen to him.</p>
<p>LEXŮV překlad do češtiny (s. 69)</p>	<p><i>„Je toho dnes již příliš mnoho na mne! Má duše nechce se mnou mluvit! To jest horší než zpučnost! Je to, jako bych tím měl být sveden k váhavosti, odejde-li má duše, nebo zůstane-li u mne! Ať učiní má duše, jak se jí líbí! Vždyť není proti mé vůli držena v mém těle provazovou sítí. Nemá-li života ve své moci, ať uteče v den neštěstí.“</i></p>
<p>VACHALŮV překlad do češtiny (s. 86)</p>	<p><i>„Je toho dnes na mne příliš, když ani má duše se mnou nerozmlouvá. Je to vsudku velmi přehnané, jako bych ani nebyl brán na vědomí. Kež se má duše nevzdaluje, aby si mě mohla s ohledem na toto povšimnout ... zaplete se v mém těle jako síť (spletená) z provazů, ale nepodaří se jí uniknout před strastiplným dnem.“</i></p>

Tab. č. 3: Vybrané překlady *Dialogu zoufalce* – 3. část

V textu se zhmotňuje lyrický subjekt, subjekt přemožený, toužící mluvit s fiktivním dialogickým partnerem. Nabízejí se hypotézy o tom, zda *mlčení a odvrát duše* od zoufalce představuje literární reflexi vlastního neotevřeného svědomí a zda jde tedy o jakousi podvědomou racionalizační blokádu, či spíše o vztek z nemožnosti sdělit někomu – byť ve vnitřní řeči – své pocity či myšlenky. V této souvislosti můžeme hovořit o počáteční neochotě fiktivního dialogického partnera ke komunikaci s lyrickým subjektem. Řeč lyrického subjektu dále pokračuje:


<p>ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 21)</p>	
<p>ERMANŮV přepis do latinky (s. 21)</p>	<p><i>mtn! thct hr tht, n sámná nf; hr štšš r mt, n tt[?]?nf; hr hr[?]? hr ht r šmšmtl mntf.</i></p>
<p>ERMANŮV překlad do němčiny (s. 22)</p>	<p><i>Seht¹, meine Seele vergeht sich gegen mich und ich höre nicht auf sie, zieht mich zum Tode, indem [ich] nicht zu ihm komme, wirft (mich) auf das Feuer, um mich zu verbrennen</i></p>
<p>ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 141)</p>	<p>But look, my soul is leading me astray. I cannot listen to him because of dragging me to death before I have come to it, because of throwing me on the fire to incinerate me.</p>

LEXŮV překlad do češtiny (s. 69)	„Hleďte, má duše se na mně dopouští bezpráví, že jí nechci poslechnouti, a že jsem odhodlán zemřít. Nepůjde-li se mnou, vrhnu se do ohně a shořím.“
VACHALŮV překlad do češtiny (s. 86)	„Hleďte, má duše mě klame, protože ji neposlouchám! Strhává mě k smrti, ještě dříve než k ní dospěji; předhazuje ohni, aby mě spálil. Ale netrápí se (?)..“

Tab. č. 4: Vybrané překlady *Dialogu zoufalce* – 4. část

Přes rozdílnost překladů závěrečné věty⁹⁹ lze za první klíčový sémantický rys označit *myšlenky na ukončení života jakožto východisko z vyhraněné životní situace*. Ať již budeme hovořit o smrti duševní, či tělesné, z textu vysvítá, že (plnohodnotný) pozemský život pro protagonistu pozbyl smyslu.


V další části textu pokračuje protagonistův spor s duší, jež se od nešťastníka i nadále odvrací. Lyrický subjekt se k odmítavému chování fiktivního dialogického partnera vyjadřuje nesouhlasně a explicitně ji za toto chování odsuzuje. Odpor duše považuje nešťastník za nestydatost a nestoudnost:

ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 23)	
ERMANŮV přepis do latinky (s. 23)	<i>tknf(?) tni hrw ksnt, chf m pf gs mi tr nhpw; pi ts pw prr, tnf šw rf.</i>
ERMANŮV překlad do němčiny (s. 23)	<i>Sie nahe mir am Tage des Unglücks, sie stehe auf jener² Seite da, wie der ...³ that³, das ist nämlich der Herausgehende, sie bringe sich zu ihm⁴.</i>
ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 141)	What is his suffering, that [he] should [...] [giving] his back to his [brother]?
LEXŮV překlad do češtiny (s. 69)	„Má duše přichází ke mně v den neštěstí a staví se proti mně, jak činí žalobce,“
VACHALŮV překlad do češtiny (s. 86)	„Přistoupí ke mně ve strastiplném dni a bude stát na oné straně jako chvalořečník. Taková je ta, která vychází, aby (člověku) mohla posloužit.“

Tab. č. 5: Vybrané překlady *Dialogu zoufalce* – 5. část

99 JACOBSON (1952, s. 14) rozvádí hypotézu o rozporu aktu sebevraždy upálením s následujícím oddílem textu, v němž lyrický subjekt trvá na řádném provedení veškerých pohřebních rituálů nutných pro přerod v blaženého zemřelého. Dle jeho názoru musíme předpokládat, že *vrhnout se do ohně a upálit se* je obrazný výraz pro *zhynout ve svém zármutku*, neboť metafora upomíná na často se vyskytující výraz *horký* (*der Heiße*) ve smyslu vášnivý (*der Leidenschaftliche*), který nedodržuje patřičnou míru. Rovněž u ALLENA (2011, s. 159) jsou komparovány rozdílné, resp. protichůdné, výklady této věty a je relativizován výklad ve smyslu úmyslu sebevražedného, proto se při vymezení komparativních kritérií přidružíme motivu myšlenek na smrt.

V další epické části *Dialogu zoufalce* se situace do jisté míry proměňuje – protagonista hovoří o pomíjivosti života a žádá duši o svolení k odchodu do západní říše:

<p>ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 24)</p>	
<p>ERMANŮV přepis do latinky (s. 25)</p>	<p><i>ihwt, wḥꜣ r sdḥ ih ḥr ʿnh, ihm wt r mt, n itī nf; šnwm nī tmnt. in tu kšnt pw? pḥrt pw ʿnh. tw ḥtw ḥršn, ḥnd rk ḥr šft, wḥ mšr.</i></p>
<p>ERMANŮV překlad do němčiny (s. 25)</p>	<p><i>Meine Seele¹, unterlass es, einen Trauernden im Leben zu . . . ; führe mich zum Tode, indem ich nicht zu ihm komme². Mache mir den Westen angenehm. Ist er etwas Schlimmes³? Eine Umlaufzeit ist das Leben⁴. Die Bäume (pflegen zu) fallen⁵; schreite⁶ über die Sünde hinweg; der Unglückliche.</i></p>
<p>ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 142)</p>	<p>My soul has become too foolish to suppress misery in life, one who prods me toward death before I have come to it, who sweetens the West for me: “Is it something difficult? Life is a cycle; trees fall. Tread, then, on disorder, set down my misery.</p>
<p>LEXŮV překlad do češtiny (s. 69)</p>	<p><i>„Jest příliš bláhová, než aby odvrhla útrapy života, a odvrací mě od smrti, již nemohu se dočkat. Sladkou stala se mi západní říše. Jest to snad zlé, když život jest dočasný [a mizí tak] jako stromy se kácí? Vymaň se z hříchů a odhoď bídu!“</i></p>
<p>VACHALŮV překlad do češtiny (s. 86)</p>	<p><i>„Ó má duše – příliš omezená, než aby mi usnadnila bídu v životě a ještě mě odrazující od smrti, dříve než k ní dospěji –, zprýjemni mi západní říši! Nebo je to problém? Život je pomíjivý a i stromy padají. Rozdupej zlo, jinak mé trápení potrvá.“</i></p>

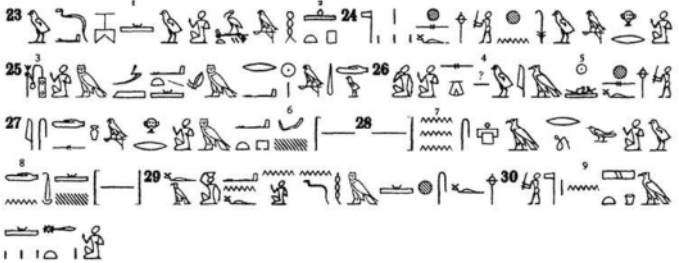
Tab. č. 6: Vybrané překlady *Dialogu zoufalce* – 6. část

V souvislosti s tímto úryvkem vyvstává druhý sémantický rys – *úvahy o dočasnosti a pomíjivosti života*. Cykličnost lidského života je dávana do souvislosti s cykličností života v rostlinné říši (padání stromů), přičemž ve všech uvedených překladech je pomíjivost života demonstrována ve formě metaforického přirovnání, které PETRŮ (2000, s. 111)¹⁰⁰ vymezuje jako „přechodný útvar mezi přirovnáním a metaforou.“ Při komparaci dalších děl, blízkých se svou podstatou k *Dialogu zoufalce*, bude – z hledis-

100 PETRŮ, E. *Úvod do studia literární vědy*. 1. vyd.; Olomouc: Rubico, 2000.


ka stylisticko-poetologického – bráno v potaz, zda se i v dalších dialogických textech vyskytují *metaforická přirovnání událostí a procesů v lidském životě k procesům v přírodě*.

V další části díla se vyskytuje explicitní žádost zoufalce o provedení nezbytných pohřebních rituálů. Svou nesmrtelnost, vstup do říše blažených mrtvých, si chce zaručit prosbou o vyslyšení u bohů, kteří mají stát na jeho straně, vyslechnout jeho trápení a pomoci mu při cestě na věčnost:

<p>ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 27)</p>	
<p>ERMANŮV přepis do latinky (s. 27)</p>	<p><i>wš; wš Dhwti, htp ntrw, hsf Hnsw hri, šš m mšct, šdm Rc, mdwt, šg wš, hsf 'Isds hri m ct dsrt (?) . . . ššrti wdn . . ., ššfš nš ndm hsf ntr n šš hti(?)</i>.</p>
<p>ERMANŮV překlad do němčiny (s. 28)</p>	<p><i>Thoth richtet mich, der die Götter befriedigt; Chons vertheidigt mich, der wahrhaftige Schreiber; Re hört, wenn ich rede, . . . das SonnenSchiff; 'Isds vertheidigt mich im Hause, mein Unrecht . . . und er trägt mir .. annehmen .. die Götter wehren das Scheiterge meines Leibes ab.</i></p>
<p>ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 142–143)</p>	<p>Let Thoth judge me and the gods become content; let Khonsu intervene for me, he who writes truly; let the Sun hear my speech, he who stills the sun-bark; let Isdes intervene for me in the sacred room— since my need has become heavy and [there is] no one to lift to himself for me.” The gods' barring my belly's secrets would be sweet,</p>
<p>LEXŮV překlad do češtiny (s. 69)</p>	<p>„Thout, jenž smiřuje bohy, bude mě souditi, Chonsew, uskutku spravedlivý písari, bude mě obhajovati, Re, jenž velí své lodi, mě vyslyší, Esdes bude mě chrániti Anupev smyje se mne viny, Hor bude mi obětovati a přinese mi milost, a bozi budou chrániti úkryt mého těla.“</p>
<p>VACHALŮV překlad do češtiny (s. 86–87)</p>	<p>„Kéž mě soudí Thout, který uspokojuje bohy! Kéž mě chrání Chons, který zapisuje pravdivě. Kéž slyší můj nářek Re, který velí sluneční bádce! Kéž mě chrání ve Svaté síni Isdes, neboť těžké je strádání, jež mě zavaluje! Je příjemné, když bohové ochraňují tajemství mého těla!“</p>


Tab. č. 7: Vybrané překlady Dialogu zoufalce – 7. část

V následující části *Dialogu zoufalce* dochází k významnému sémantickému obratu – fiktivní dialogický partner, duše, se ostře obrací k muži a přestává hovořit o ohni a upálení. Líčením pozemských slastí se – v duchu *carpe diem*¹⁰¹ – snaží muže od jeho úmyslů odvrátit (vybízí jej k radostnému užívání si života vezdejšího):

ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 30)	
ERMANŮV přepis do latinky (s. 30)	<i>ddtn nš ihwt: n ntk š s, šwk tr . . cnht, tr kmk mštk hr mš nb-čšc.</i>
ERMANŮV překlad do němčiny (s. 30)	<i>Was meine Seele zu mir sagte: „Du bist nicht eine Person; bist du denn . . . Lebenslande? vollendest du denn . . . ? du sorgst dich wegen . . . wie einer, der Schätze hat.“</i>
ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 143)	what my soul said to me: “You are not a man, even though you are alive. What is your gain, if you will care about life like an owner of riches
LEXŮV překlad do češtiny (s. 69)	„Má duše mi řekla: „Což nejsi mužem? Čím budeš v zemi života? Proč neodložíš svých starostí jako boháč, mající bohatství?“
VACHALŮV překlad do češtiny (s. 87)	„(Pokud jde o to,) co mi řekla má duše: „Což nejsi muž?“ Vždyť jsi opravdu naživu, ale jak toho využíváš? A přesto toužíš po životě jako pán (oplyvající) bohatstvím!“

Tab. č. 8: Vybrané překlady *Dialogu zoufalce* – 8. část

Muž zpochybňuje argument duše pro setrvání na zemi; pro něj je bezstarostné užívání si možné už jen v říši západní:


ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 32)	
ERMANŮV přepis do latinky (s. 32)	<i>ddt: n šmš, šw nš r š, nšm nš(?) hr šfšš, nn nwtk, hntš nb hr dd: šw r štk, šw grk mt, rnk cnš, šš nšš nt hnt, . . šš(?) nt šš, dmi pw šmš, hnt šš . . hr (?).</i>

101 „V *Rozhovoru muže s vlastní duší* jsou poprvé vyjádřeny pochyby o smyslu pohřbu a zádušního kultu a zároveň vysloveny výzvy k užívání života (nejstarší *carpe diem*).“ (VACHALA, 1992, s. 86)

Ermanův překlad do němčiny (s. 32)	<p><i>Ich sagte: ich gehe nicht fort, wenn jenes da auf Erden ist; wird, wer da ohne für dich zu sorgen. Jeder sagt: Ich werde dich fortführen, dein [Lsg] ist ja zu sterben, indem dein Name lebt. Jenes ist der Ort des sich Niederlassens, das des Herzens, eine Stätte ist der Westen, . . . fahren</i></p>
ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 143)	<p>who says, 'I have not gone,' when all those are down? In fact, you are being uprooted, without considering yourself, while everyone deprived is saying, 'I shall rob you,' and you dead as well, while your name is alive. Yonder is a place of alighting, storage-chest of the heart. The West is a harbor, which the perceptive should be rowed to."</p>
LEXŮV překlad do češtiny (s. 69)	<p>„Odpověděl jsem: „Neodcházel bych, kdyby toho bylo na zemi. Ti, kteří si poskakují, nestarají se o tebe. Jen každý ubožák říká: ‚Odvedu tě! I když zemřeš, tvé jméno bude žít. Místem pro ty, kteří touží po odpočinku a po uklidnění srdce, jest západní říše.““</p>
VACHALŮV překlad do češtiny (s. 87)	<p>„Řekl jsem: „Neodešel jsem, ačkoli bohatství je to tam. Ty si sice můžeš odskočit, ale nikdo se o tebe nepostará. Každý lupič říká: ‚Zmocním se tě!‘ a potom budeš mrtvá a bude žít jen tvé jméno. Onen (svět) je srdci přitažlivým místem odpočinku. Západní říše je místem pobytu, kam směřuje....“</p>

Tab. č. 9: Vybrané překlady *Dialogu zoufalce* – 9. část

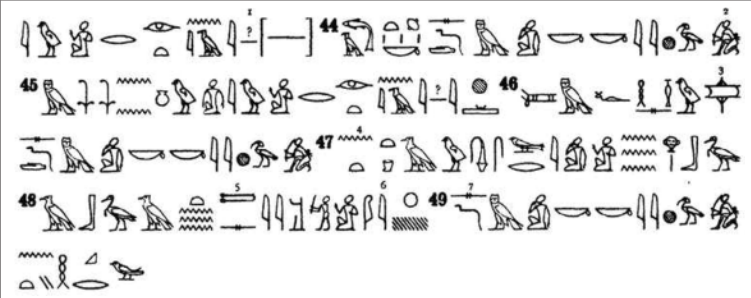
I v další části *Dialogu zoufalce* nešťastník přesvědčuje duši o nevyhnutelnosti svého odchodu ze světa vezdejšího, neboť v „odchodu“ spatřuje své štěstí – vysvobození z pozemských útrap:

ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 35)	
ERMANŮV přepis do latinky (s. 35)	<p><i>tr sánni thot, n, tut ilf hnt, twf r mcr(?); rdii phf innt mi ntí m mrf, chcn hrt-B hr kršf.</i></p>
ERMANŮV překlad do němčiny (s. 35)	<p><i>Wenn meine Seele auf mich hört, so wird nicht Wer sein Herz mit mir , wird glücklich sein; ich lasse ihm den Westen erreichen, so wie einen, der in seiner Pyramide ist, und über dessen Sarge ein Hinterbliebener gestanden hat¹.</i></p>

ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 144)	<p>My soul should listen to me instead: I [have] no transgression. Should his heart be in accord with me, he will be fortunate, for I will make him reach the West like one who is in his pyramid, to whose burial a survivor has attended.</p>
LEXŮV překlad do češtiny (s. 69–70)	<p>„Kdyby mne poslechla má duše, a měla se mnou soucit, byla by šťastna. Zavedl bych ji do západní říše a [bylo by mi] jako tomu, kdo odpočívá ve své pyramidě, nad jehož rakví stojí pozůstalý.“</p>
VACHALŮV překlad do češtiny (s. 87)	<p>„Jestliže mě má duše, ten opuštěný (bratr), poslechne a její srdce bude při mně, bude šťastná, neboť já zapřičiním, že dosáhne západní říše jako ten, který je ve své pyramidě, poté co se jeho pohřbu zúčastnil ten, který ho přežil.“</p>

Tab. č. 10: Vybrané překlady *Dialogu zoufalce* – 10. část

Fiktivní dialogický partner znovu vyjadřuje explicitní nesouhlas s mužovým úmyslem předčasně odejít na onen svět a vyhrožuje mu tím, že jeho mrtvolu opustí, „vydírá“ jej:¹⁰²

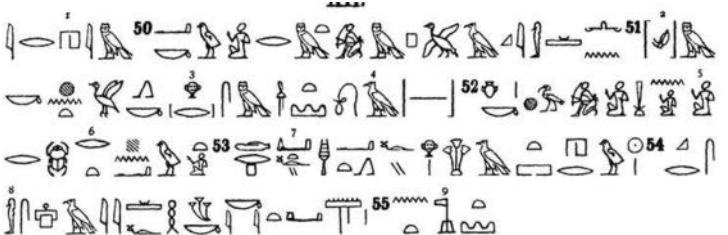
ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 36)	
ERMANŮV přepis do latinky (s. 36)	<p><i>ʔwi r ʔrt nʔt ... hʔtk, sʔdmk kʔl ʔhw[nʔt?] m nnu; ʔwi r ʔrt nʔt, ʔh tmf ʔsw, sʔdmk kʔl ʔhw nt[ʔ] tʔw; ʔwrʔl mo ʔr bʔbʔt, tʔtʔ ʔw ..., sʔ[d]mk kʔl ʔhw ntʔ hʔr.</i></p>
ERMANŮV překlad do němčiny (s. 36)	<p><i>Ich werde ein werden ... deinem Leichnam; du eine andere Seele, als müde. Ich werde ein werden, möge er nicht frieren, du eine andere Seele, welcher heis ist. Ich trinke Wasser aus dem Strom, ich erhalte, du eine andere Seele, welche Hunger hat.</i></p>

102 Zde by se nabízelo zkoumání z pohledu teorie zdvořilosti, zejm. z pohledu porušování konverzačních maxim. K tomuto slov. např.: KRAUS, J. *Jazyk v proměnách komunikačních médií*. Praha: Karolinum, 2008, s. 72–75.

ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 145)	<p>I shall make an awning over your remains, and you will make jealous another soul in inertness. I shall make an awning and it won't get cold, and you will make jealous another soul who is hot. I will drink water at the flood and shall lift away dryness, and you will make jealous another soul who is hungry.</p>
LEXŮV překlad do češtiny (s. 70)	<p>„Má duše mi řekla: Až opustím tvou mrtvolu, spokojíš se s jinou duší stíženou mllobou? Až já opustím tvou mrtvolu, kéž nepocitiš chladu! Spokojíš se s jinou duší trpící vedrem? Až já budu pít vodu ze studánky a budu haněti sucho, spokojíš se s jinou duší hladovou?“</p>
VACHALŮV překlad do češtiny (s. 87)	<p>„Vytvořím úkryt pro tvé ostatky, takže učiníš jinou duši závistivou při (jejím) znavení. Vytvořím úkryt pro toho, kdo není chladný, takže učiníš závistivou jinou duši, která je horká (a která říká:), Chci pít vřící se vodu! Navrším stonky, takže učiníš závistivou jinou duši, která je hladová.“</p>

Tab. č. 11: Vybrané překlady *Dialogu zoufalce* – 11. část


Zoufalý muž se ve svém přesvědčení opět nenechá zviklat a ze svého záměru neustupuje. Uvádí pádný argument o prospěchu jeho odchodu i pro samotnou duši, neboť hovoří o jejím spočinutí v západní říši. Duši zároveň žádá o doprovod na cestě do onoho světa:

ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 38)	
ERMANŮV přepis do latinky (s. 38)	<p><i>ir hink wt r mt m pi ki, nn sdmk(?) hntk hrs m imnt; wsh(?) ibk, ihwt šnt, r hpr .. nč wt, drptfl, chctfl hr hst hrw krs, šlfl hnkllt nt hrt-ntr.</i></p>
ERMANŮV překlad do němčiny (s. 38)	<p><i>Wenn du mich in dieser² Weise zum Tode fährst, so wirst³ du nicht . . . , daje⁴ du dich darauy im Westen niederläßt. Sei so freundlich, meine Seele und Bruder, mein Bestatter zu werden, der da opfern wird und der an der Bahre stehen wird am Tage des Begräbnisses, damit er mir das Bett des Friedhofes</i></p>
ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 145)	<p>If you prod me to death in that manner, you will not find a place to land on in the West. Set your heart, my soul, my brother, until the heir has grown up who will present offerings, who will attend to the tomb on burial-day and will transport a bed for the necropolis.</p>

LEXŮV překlad do češtiny (s. 70)	„Odpověděl jsem své duši: ‚Odvrátíš-li mne takto od smrti, nenajdeš, na čem bys spocínila v západní říši. Svol, má duše, má sestro, buď mým pohřebním knězem, jenž bude obětovati, stoje nad mým hrobem v den pohřbu, a upraví mi lůžko v podzemí.““
VACHALŮV překlad do češtiny (s. 87)	„Avšak jestliže mě budeš takto odrazovat od smrti, nenalezneš cestu ke spočínutí v západní říši. Buď svolná, má duše, můj bratře, s tím, co se stane. Dědic, který bude obětovat a stát u hrobu v den pohřbu, bude jistě toužit po lůžku v pohřebišti.“


Tab. č. 12: Vybrané překlady *Dialogu zoufalce* – 12. část

Odpovědi duše na nešťastníkovu naléhání předchází uvozovací věta, čímž je opět explikován dialogický rámec díla:

ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 40)	
ERMANŮV přepis do latinky (s. 40)	<i>ho wprn nt ihwt rrf, wšbf ddnrt.</i>
ERMANŮV překlad do němčiny (s. 40)	<i>Meine Seele öffneten ihren Mund zu mir und beantwortete, was ich gesagt h</i>
ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 146)	And my soul opened his mouth to me that he might answer what I had said:
LEXŮV překlad do češtiny (s. 70)	„Má duše otevřela svá ústa a odpověděla mi:“
VACHALŮV překlad do češtiny (s. 87)	„Má duše otevřela na mne ústa, aby odpověděla na to, co jsem řekl.“

Tab. č. 13: Vybrané překlady *Dialogu zoufalce* – 13. část

Ve vyřčené výpovědi zoufalcovy duše je znovu obsažena snaha významně nešťastníkovu tužbu po spočínutí v západní říši zrelativizovat. Akt pohřbu zde není chápán jako přechod do říše blažených smrtelných,¹⁰³ nýbrž je označován za něco, co člověku přináší rmut.

ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 40)	
---	--


103 Smrt byla ve starém Egyptě chápána jako zpětné obdržení osobní identity; mrtví sice byli ze společnosti vyloučeni, avšak bylo možno je „reintegravit tak, že budou za pomoci zádušních rituů převedeni do statusu blaženého zemřelého“. (ASSMANN, 2003, s. 19)

ERMANŮV přepis do latinky (s. 40)	<i>ir shik krs, hit-ib pw; int-rmitt pw mšind s; šit s pw m prf, h^c hr kš; nn prnk r hrw, mik r^c (?).</i>
ERMANŮV překlad do němčiny (s. 41)	<i>Wenn du des Begrabens gedenkst, das ist Trauer, das ist was Thränen bringt¹, was den Menschen betriibt macht, das ist was den Menschen aus seinem Hause fortnimmt¹ und auf die Höhe wirft. Nicht gehst du nach oben, dafs du die Sonne sehest.</i>
ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 146)	<i>As for your bringing to mind burial, it is heartache; it is bringing tears by saddening a man; it is taking a man from his house so that he is left on the hill: you won't be able to go up and see Suns.</i>
LEXŮV překlad do češtiny (s. 70)	<i>„Pomýšlíš-li na pohřeb? Je to truchlivá věc, jež přináší pláč, rdousí člověka, vyvolče ho z jeho domu a vyhodí ho do hor. Nebudeš moci vystoupiti na povrch země a podívatí se na slunce.“</i>
VACHALŮV překlad do češtiny (s. 87)	<i>„Jestliže pomýšlíš na pohřeb, je to srdcervoucí. Je to vyvolávání pláče zarmucováním člověka. Je to odvádění člověka z jeho domu uvržením do pohoří. Potom už nikdy nevystoupíš, abys spatřil slunce.“</i>

Tab. č. 14: Vybrané překlady *Dialogu zoufalce* – 14. část

Opřeme-li se o poznatky, týkající se principu egyptského smýšlení o smrti a pohřbu, o životě pozemském a o posmrtných rituálech přípravy zemřelého na věčný a blažený život, je zřejmé, že myšlenky obsažené v *Dialogu zoufalce* se od chápání smrti jako přechodu do „věčné podoby blaženého, mocného zemřelého“ (ASSMANN, 2003, s. 22) nemálo odlišují.¹⁰⁴ Je tedy snad možno hovořit o radikálnosti díla, neboť se zde projevuje „nejen pesimismus v názoru na život, ale také (a to je zcela radikální) pesimismus v otázce posmrtného života“ (STEINDL, 1987, s. 43), což by za „uspořádaných poměrů v zemi bylo nepředstavitelné, ba dokonce kacířské“ (FISCHER, 1985, s. 34). Pokud by tomu tak bylo, máme před sebou dílo, jež je nekonformní se hlavními zásadami egyptské duchovnosti, dílo odvážné a průlomové.

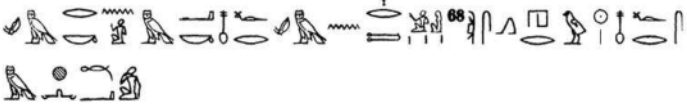
104 Srov. také ASSMANN [a], 1998.

<p>ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 42)</p>	
<p>ERMANŮV přepis do latinky (s. 42)</p>	<p><i>kdo m tnr n mit, hwoš ... m mr, nfrw m kt [t]n nfrt, hpr škdo m ntrw, chw tnt wošo m nnc mt hr mrtt, n gwo hrt-t, ttn molí pht, ... m mtt trt, mdo nšn rmo spt n mo.</i></p>
<p>ERMANŮV překlad do němčiny (s. 43)</p>	<p><i>Die da bauen aus rothem Granit, die das ... als Pyramide mauern, die in dieser schönen Arbeit schönen, die ... als Götter, ihre Opfersteine sind leer¹ wie (die)² der Müden, die auf dem Damme sterben, ohne einen Hinterbliebenen, nachdem³ das Wasser sein Ende fortgenommen hat und die ewig desgleichen, zu denen die Fische des Ufers reden.</i></p>
<p>ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 146)</p>	<p>Those who build, in stone of granite, the construction finished, fine pyramids with fine works— once the building commissioners become gods, what are dedicated to them are razed, like the inert who have died on the riverbank for lack of a survivor, the waters having taken his end, or Sunlight simildy— they to whom the fish and the lip of the water speak.</p>
<p>LEXŮV překlad do češtiny (s. 70)</p>	<p><i>„Obětní kameny těch, kteří stavěli granitové stavby a budovali sloupové síně u pyramid, dobře provedené, když ti, kteří je dali vystavět, stali se bohy, jsou prázdné, jako obětní kameny zatracenců, kteří zemřeli v příkopě, nezanechavše příbuzných, o jejichž pozůstatky rozdělila se voda a horko, a ryby je okousaly.“</i></p>
<p>VACHALŮV překlad do češtiny (s. 87)</p>	<p><i>„Ti, kteří stavěli ze žuly, vybudovali síně v krásných a dobře vypracovaných pyramidách. Jakmile se však stavitelé stali bohy, jejich obětní stoly zůstaly prázdné, právě tak jako těch ubohých, kteří zemřeli na břehu řeky, aniž měli někoho, kdo by je přežil. Přitom vlny si stejně jako slunce berou svou daň; (nyní) k nim promlouvají jen ryby (zdržující se) u břehu.“</i></p>

Tab. č. 15: Vybrané překlady *Dialogu zoufalce* – 15. část

Reflexivní pasáž duše se v dalším úryvku proměňuje v opakující se identickou výzvu k užívání si radovánek života vezdejšího. Tím, že duše tohoto argumentač-

ního stylu, v podstatě jakéhosi persvazivního působení¹⁰⁵ na rozumovou i emocionální složku zoufalcovy osobnosti, užívá již podruhé, dochází k jeho intenzifikaci:


ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 44)	
ERMANŮV přepis do latinky (s. 44)	<i>šdm rk nš, nk nfr šdm n rnt, šmš hrw nfr, šmš mh.</i>
ERMANŮV překlad do němčiny (s. 44)	<i>Höre¹ auf mich — sieh, das Hören ist den Menschen gut² —, folge dem frohen Tag, vergiß die Sorge.</i>
ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 147)	Listen, then, to me: look, listening is good for people. Follow a good time, forget care.
LEXŮV překlad do češtiny (s. 70)	<i>„Poslechni mne! Hleď, jest dobře poslechnouti [rady] lidí: Oddávej se veselí a zapomeň na starosti.“</i>
VACHALŮV překlad do češtiny (s. 87)	<i>„Poslechni mě! Hle, pro lidi je dobré, aby poslechli. Řiď se krásným dnem a zapomeň na starost.“</i>

Tab. č. 16: Vybrané překlady *Dialogu zoufalce* – 16. část

Po vyřčení druhé výzvy k užívání pozemských slastí pokračuje řeč duše exemplárním příběhem o skromném muži, který přišel o svou rodinu:

ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 45, 47, 49)	
---	---

105 K persvazi v kontextu rétoriky srov. např. KRAUS, 2004, s. 15.

<p>ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 45, 47, 49)</p>	
<p>ERMANŮV přepis do latinky (s. 45, 47, 49)</p>	<p><i>tu nds škif šduf; tuof i(i)pf šnuof r hnuo dpt, šššf škedot, hbf tken, mšnf prt wht nt mšilt, rš m dpt, rš hr šk, pr hnc hmtf, mšnf n iki tp š šn m grš hr mrit.</i></p> <p><i>drinf hms, pšf m hrw hr dd: n rmi n tš mš, nn ns prt m tmt r kt hr š, mšš hr mšws šdw m suht, mšw hr n hntš, n čnššn.</i></p> <p><i>tu nds dbšf mšrut; tu hmtf dšš nf tu r mšilt; tuof prf r hntw r šš . . r it; čnf šw r prf, tuof mš ktš, hmtf hr ššš nf, n šdmnf nš š . nf, wš šb n wputho.</i></p>
<p>ERMANŮV překlad do němčiny (s. 45, 47, 49)</p>	<p><i>Der geringe Mann pflügt² sein Grundstück; er ladet² seine Ernte in das Innere des Schiffes, er schleppt die Fahrt; sein Fest kommt heran; er sah das Herauskommen³ der Nacht der Flut; er wachte im Schiffe auf, in der Abenddämmerung; er ging heraus mit seiner Frau und seinen Kindern wegen des Zugrundegehens auf dem See, . . . in der Nacht unter den Krokodilen.</i></p> <p><i>. er sitzt, er thut . . Stimme, indem sie sagt¹: »nicht weine ich wegen² jener Dirne da; sie hat keinen Ausgang aus dem Westen zu einer anderen auf Erden. Ich habe Sorge wegen³ ihrer Kinder, die im Ei zerbrochen sind⁴, die das Gesicht des Krokodiles sehen⁵, die da nicht leben werden⁶«.</i></p> <p><i>Der geringe Mann bettelt¹ um Abendessen, sein Weib sagt¹ zu ihm: ». . . . bis zum Abendbrot«. Er geht¹ hinaus, um zur Stunde. Wenn² er sich umwendet zu seinem Hause, so ist er wie ein anderer, indem sein Weib ihn . . . , nicht hört er auf sie, er den Boten.</i></p>
<p>ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 149–150)</p>	<p><i>A little man plows his plot, and he loads his harvest inside a boat, and drags the sailing, his festival near. When he saw the gloom of a norther's emergence, he watched in the boat as the Sun was going in, disembarked with his wife and his children,</i></p>

<p>ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 149–150)</p>	<p>and they perished atop a depression ringed by night with riverbankers. So, he ended up seated and spreading out by voice, saying, "I have not wept for that one who was born, though she has no emerging from the West to another one on earth. But I care about her children, broken in the egg, who saw the face of Khenti before they lived!" A little man asks for an afternoon meal, and his wife says to him, "It will be supper," and he goes outside at it, only for a moment. When he turns back to his house, he is like another man his wife pleading to him. He doesn't listen to her, offended and unreceptive to those of the household.</p>
<p>LEXŮV překlad do češtiny (s. 70)</p>	<p>„Prostého člověka, jenž vzdělával své pole, naložil svou žeň na loď a vlekl ji, potkala truchlivá příhoda. Spatřil příchod nočního přívalu vody. Bděl na lodi, a při východu slunce unikl, ale jeho manželka a jeho děti zahynuly na vodě, byšše odvečeny krokodily. Sedl si rozjímaje, a řekl: „Nepláču pro ženu, že jí není dopřáno vyjít ze západní říše k jiné ženě na zemi: není mi líto jejich dětí, zlomených již v lůně mateřském, jež pohlédly ve tvář hrůze a nežijí.“¹⁰⁶</p>
<p>VACHALŮV překlad do češtiny (s. 87–88)</p>	<p>„Když prostý muž obdělal svůj pozemek, shromáždil část úrody určenou pro loď rezidence. Vyčkával, až popluje, a zúčtování se dostavilo. Ačkoli viděl, že přichází tma se severním větrem, stále měl na paměti loď. A slunce zapadlo a opět vyšlo. Mezitím jeho žena a děti zahynuly u jezera zamořeného v noci krokodýly. Nakonec se posadil a křičel. „Nepláči pro onu matku, která se již nevrátí ze západní říše na zemi; spíše truchlím nad jejími dětmi zničenými v zárodku, které pohlédly do tváře krokodýlího boha ještě dříve než žily. Prostý muž požádal o vydatné jídlo, ale jeho žena mu řekla: „Bude až k večeru.“ A on si vyšel zanadávat; po chvíli se vrátil domů a řádil jako opice. Jeho žena s ním však mluvila rozumně, ale on ji neposlouchal. Zanadával si a zbavil se posedlosti.“</p>

Tab. č. 17: Vybrané překlady *Dialogu zoufalce* – 17. část


Význam exemplů je dodnes zastřený a nejednoznačný – k předpokládanému účelu vložení příběhů k podpoře názorů duše se již v roce 1896 přiklonil ERMAN (1896, s. 46), zároveň však poukazuje na nesouvislost obsahu příběhů s obsahem předchozí pasáže a klade si otázku, jak měly výroky o ženě, nad jejíž smrtí nepláče, a starost o nenarozená dítěta sloužit k podpoře tezí o radostech života pozemské-

106 Příběh o muži, jenž žádal o jídlo, LEXA (1947) do svého výboru nezařadil.

ho. Lze tak pouze konstatovat tento typ výstavbové shody bez možnosti komparace účelu vložení exemplárního příběhu. Tento typ *přerušení dialogu exemplem s funkcí podpory argumentačního působení* bude představovat další výstavbové kritérium při vyhledávání podobných textových útvarů pro provedení komparace. Začlenění exempla do *Dialogu zoufalce* koresponduje s následujícím výrokem o výskytu narativních pasáží v dílech mudroslovné literatury:

„Mudroslovná díla archaických kultur nicméně obsahují delší prozaické či poetické pasáže, které nemají pro mudroslovní obvyklou enumerativní strukturu a jsou spíše narativní, přesto však svým naučným obsahem, zaměřením na lidské jednání a konec konců i svým zařazením do mudroslovných sbírek zcela jistě patří do spektra mudroslovných projevů. Sem můžeme zařadit např. podobnoství, bajky, exempla a paraboly. (...) Krátké příběhy, které stojí kdesi na hranici mezi mudroslovním a narativními literárními žánry, ukazují, že mudroslovní nepředstavovalo jasně vymezený okruh archaického myšlení, ale že prostupovalo veškerou literární produkci archaických kultur. To se projevuje i v tom, že se mudroslovní a mudroslovné básnictví volně prolíná s mnoha dalšími žánry, na prvním místě s básnictvím naučným.“ (ANTALÍK – STARÝ – VÍTEK, 2009, s. 12)¹⁰⁷

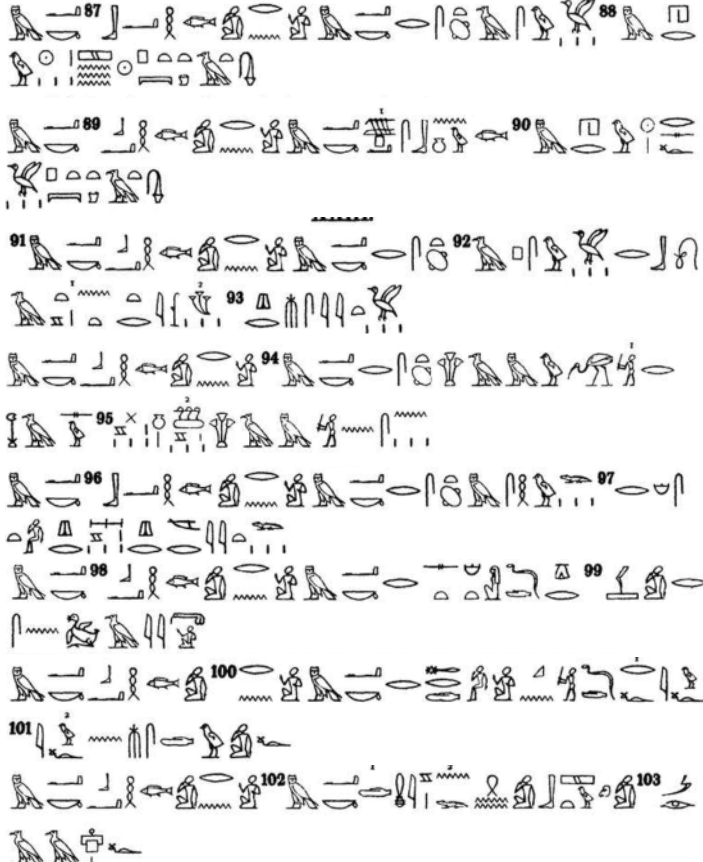
Před zahájením další mužovy řeči je opět uvedena uvozovací věta:

ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 50)	
ERMANŮV přepis do latinky (s. 50)	<i>ho wpnē rē n tšwi, wšbi ddtf.</i>
ERMANŮV překlad do němčiny (s. 50)	<i>Ich öffnete meinen Mund zu meiner Seele und beantwortete, was sie gesagt hatte.</i>
ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 151)	And I opened my mouth to my soul that I might answer what he had said:
LEXŮV překlad do češtiny (s. 71)	„Otevřel jsem svá ústa a odpověděl jsem své duši na to, co řekla.“
VACHALŮV překlad do češtiny (s. 88)	„Otevřel jsem na svou duši svá ústa, abych odpověděl na to, co řekla:“

Tab. č. 18: Vybrané překlady *Dialogu zoufalce* – 18. část

Na jediný argument duše v podobě nabádání k bezstarostnosti s cílem navrácení radosti z pozemského života muž reaguje výčtem básní-přirovnání, ve kterých je protagonistovo jméno přirovnáváno k odpornostem:

107 ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. Eds. *Mudroslovní v archaických kulturách*. Svět archaických kultur; 4; Vyd. 1.; Praha: Herrmann & synové, 2009.

<p>ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 51-55)</p>																									
<p>ERMANŮV přepis do latinky (s. 51-55)</p>	<table border="0"> <tr> <td><i>mk bch rni,</i></td> <td><i>mk r stl žšw</i></td> <td><i>m hrw šmw, pt tš.</i></td> </tr> <tr> <td><i>mk bch rni,</i></td> <td><i>mk [r] šsp šnaw</i></td> <td><i>m hrw rsf, pt tš.</i></td> </tr> <tr> <td><i>mk bch rni,</i></td> <td><i>mk r stl žšw (sic),</i></td> <td><i>r bwit nt tri hr mšit.</i></td> </tr> <tr> <td><i>mk bch rni</i></td> <td><i>mk r stl žšmw,</i></td> <td><i>r žšw nw ššw žšmšn.</i></td> </tr> <tr> <td><i>mk bch rni,</i></td> <td><i>mk r stl mšw,</i></td> <td><i>r žmšt hr ... hr mrtl.</i></td> </tr> <tr> <td><i>mk bch rni,</i></td> <td><i>mk r st-žmt,</i></td> <td><i>dd gry rš n žšl.</i></td> </tr> <tr> <td><i>mk bch rni,</i></td> <td><i>mk r žrd kn,</i></td> <td><i>dd rf, žwš n mšwšf.</i></td> </tr> <tr> <td><i>mk bch rni,</i></td> <td><i>mk [r] dnt n ...,</i></td> <td><i>šwn bšw, mž žšf.</i></td> </tr> </table>	<i>mk bch rni,</i>	<i>mk r stl žšw</i>	<i>m hrw šmw, pt tš.</i>	<i>mk bch rni,</i>	<i>mk [r] šsp šnaw</i>	<i>m hrw rsf, pt tš.</i>	<i>mk bch rni,</i>	<i>mk r stl žšw (sic),</i>	<i>r bwit nt tri hr mšit.</i>	<i>mk bch rni</i>	<i>mk r stl žšmw,</i>	<i>r žšw nw ššw žšmšn.</i>	<i>mk bch rni,</i>	<i>mk r stl mšw,</i>	<i>r žmšt hr ... hr mrtl.</i>	<i>mk bch rni,</i>	<i>mk r st-žmt,</i>	<i>dd gry rš n žšl.</i>	<i>mk bch rni,</i>	<i>mk r žrd kn,</i>	<i>dd rf, žwš n mšwšf.</i>	<i>mk bch rni,</i>	<i>mk [r] dnt n ...,</i>	<i>šwn bšw, mž žšf.</i>
<i>mk bch rni,</i>	<i>mk r stl žšw</i>	<i>m hrw šmw, pt tš.</i>																							
<i>mk bch rni,</i>	<i>mk [r] šsp šnaw</i>	<i>m hrw rsf, pt tš.</i>																							
<i>mk bch rni,</i>	<i>mk r stl žšw (sic),</i>	<i>r bwit nt tri hr mšit.</i>																							
<i>mk bch rni</i>	<i>mk r stl žšmw,</i>	<i>r žšw nw ššw žšmšn.</i>																							
<i>mk bch rni,</i>	<i>mk r stl mšw,</i>	<i>r žmšt hr ... hr mrtl.</i>																							
<i>mk bch rni,</i>	<i>mk r st-žmt,</i>	<i>dd gry rš n žšl.</i>																							
<i>mk bch rni,</i>	<i>mk r žrd kn,</i>	<i>dd rf, žwš n mšwšf.</i>																							
<i>mk bch rni,</i>	<i>mk [r] dnt n ...,</i>	<i>šwn bšw, mž žšf.</i>																							
<p>ERMANŮV překlad do němčiny (s. 51-55)</p>	<p><i>Sieh, mein Name wird verächtlich, — sieh, mehr als der Geruch von Vögeln an Sommertagen, wenn der Himmel heiß ist¹.</i></p> <p><i>Sieh, mein Name wird verächtlich, sieh, mehr [als] ein Fuchsempfänger am Tage des Fanges, wenn der Himmel heiß ist.</i></p> <p><i>Sieh, mein Name wird verächtlich, sieh, mehr als der Geruch von Vögeln, mehr als die Anhöhe der Weiden mit den Gänsen.</i></p>																								

<p>ERMANŮV překlad do němčiny (s. 51–55)</p>	<p><i>Sieh, mein Name wird verwünscht, sieh, mehr als der Geruch der Fischer, mehr als die . . . der Sümpfe, nachdem¹ sie gefischt haben.</i></p> <p><i>Sieh, mein Name wird verwünscht, sieh, mehr als der Geruch der Krokodile, mehr als zu sitzen unter den . . . mit den Krokodilen.</i></p> <p><i>Sieh, mein Name wird verwünscht, sieh, mehr als ein Weib, gegen da zu dem Manne Lüge gesagt wird¹.</i></p> <p><i>Sieh, mein Name wird verwünscht, sieh, mehr als ein starkes Kind, gegen das . . . gesagt wird, indem es</i></p> <p><i>Sieh, mein Name wird verwünscht, sieh, [mehr] als eine Stadt des . . ., die Empörung redet und deren Rücken gesehen wird.</i></p>
<p>ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 151)</p>	<p>1 Look, my name is reeking: look, more than carrion's smell on Harvest days, when the sky is hot.</p> <p>2 Look, my name is reeking: look, more than an eel-trap's smell, on catch day, when the sky is hot.</p> <p>3 Look, my name is reeking: look, more than ducks' smell, at a rise of reeds with a brood.</p> <p>4 Look, my name is reeking: look, more than fowling's smell, at the channels of the nests fowled for them.</p> <p>5 Look, my name is reeking: look, more than crocodiles' smell, at a site of slaughter with riverbankers.</p> <p>6 Look, my name is reeking: look, more than a married woman about whom the lie of a lover has been told.</p> <p>7 Look, my name is reeking: look, more than a brave boy about whom has been said, 'He is for one he should</p> <p>8 Look, my name is reeking: look, more than the harbor of the Sire that plots sedition but whose back is seen.</p>
<p>LEXŮV překlad do češtiny (s. 71–72)</p>	<p>„Hled, mé jméno jest odpornější, než zápach zdechliny v den, kdy zářem sálá nebe. Hled, mé jméno jest odpornější, než koše shnilých ryb v den lovu, kdy zářem sálá slunce. Hled, mé jméno jest odpornější než zápach ptačích hnízd ve vrbových houštinách, když jsou v nich mláďata. Hled, odpornější jest mé jméno než zápach nalovených ryb, než pusté rybníky, když byly vyloveny. Hled, odpornější jest mé jméno než zápach krokodila, než sezení na území, hemžícím se krokodily. Hled, odpornější jest mé jméno než žena, o jejíž nevěře bylo vypravováno jejímu manželci. Hled, odpornější jest mé jméno než zpučný chlapec, o němž říká jeho otec, že jest na světě, jen aby budil jeho nenávisť. Hled, odpornější jest mé jméno než zrádné město, jež obmýšlelo vzpouru, a jehož záda lze nyní viděti.“</p>

<p>VACHALŮV překlad do češtiny (s. 88)</p>	<p>„Hle, mé jméno je kvůli tobě ohavné! Hle, ohavnější než zápach ptáčího trusu v letním dni, kdy je horko! Hle, mé jméno je kvůli tobě ohavné! Hle, (ohavnější než) ulovená ryba v den vylovení, kdy je horko! Hle, mé jméno je kvůli tobě ohavné! Hle, ohavnější než zápach kachen (?), než rákosová houština plná vodního ptactva. Hle, mé jméno je kvůli tobě ohavné! Hle, ohavnější než zápach rybářů, než močálové zátoky, kde lovili. Hle, mé jméno je kvůli tobě ohavné! Hle, ohavnější než zápach krokodýlů, než posezení na březích plných krokodýlů. Hle, mé jméno je kvůli tobě ohavné! Hle, ohavnější než žena, o níž se lže manželovi. Hle, mé jméno je kvůli tobě ohavné! Hle, ohavnější než hoch, o němž se říká: ‚Patří tomu, kterého nenávidí.‘ Hle, mé jméno je kvůli tobě ohavné! Hle, (ohavnější než) břeh krokodýlů, kterého za zády proklínají a haní.“</p>
<p>ŽÁBŮV překlad do češtiny (s. 7–8)</p>	<p>„Ach, moje jméno odpornější je než zápach supů holohlavých za letních dnů, kdy hoří nebesa. Ach, moje jméno odpornější je než zápach ryb, jež vybírají ze sítí v den lovu, kdy hoří nebesa. Ach, moje jméno odpornější je než zápach holohlavých supů, než kouty v rákosí, kde hnízdí vodní ptáci. Ach, moje jméno odpornější je než letní zápach rybářů, než zápach louží z rybníků, jež dávno vylovili. Ach, moje jméno odpornější je než zápach krokodílů, který ucítil bys sedět mezi nimi. Ach, moje jméno odpornější je než jméno ženy, kterou pomluvili pro cizího muže. Ach, moje jméno odpornější je než dítě vznešeného, o němž řekl kdosi: Patří soku jeho. Ach, moje jméno odpornější je než město vzbouřenců, jež dalo podnět ke vzpouře a ustoupilo.“</p>

Tab. č. 19: Vybrané překlady *Dialogu zoufalce* – 19. část

Hrdinovo jméno je ve výše uvedených lyrických úryvcích analogicky přirovnáváno například k zápachům z živočišné říše. Motivaci pro zvolení formy přirovnání posvátného jména ke smradu ryb, ptáků a krokodýlů lze s velkou pravděpodobností hledat v autorově snaze evokovat v recipientech dojem něčeho *obecně známého*, něčeho každodenního a všedního, s čímž se lidé ve starém Egyptě setkávali často a všude. Vzhledem k tomu, že rybolov ve starém Egyptě představoval významnou součást živobytí a že ryby a krokodýlové patřili k četným představitelům fauny ve starém Egyptě,¹⁰⁸ autor *Dialogu zoufalce* snad nemohl zvolit výstižnější metaforu, což dokládají slova prvního překladatele textu, ERMANA, z roku 1896:

108 Podrobněji k rybám, rybolovu a krokodýlům ve starém Egyptě srov. VERNER – BAREŠ – VACHALA, 2007, s. 266; s. 410–411.

„Příklady obvyklého zápachu, které jsou uvedeny v tomto verši a ve verších následujících, pocházejí z lovu ryb a ptáků, který v životě egyptského obyvatelstva hrál velkou roli.“ (ERMAN, 1896, s. 52)¹⁰⁹

Přestože rybolov patřil ke každodennímu významnému a výnosnému aspektu života ve starém Egyptě¹¹⁰ a „čerstvé, sušené a nasolené ryby tvořily důležitou součást stravy všech vrstev obyvatelstva a často byly zahrnuty i v pravidelných přidělech jako forma odměny za práci“ (VERNER – BAREŠ – VACHALA, 2007, s. 411), zároveň byly ryby považovány „za pokrm nečistý asi tak jako vepř“. (HELLER, 2010, s. 67) V souvislosti s rybami je též třeba přihlédnout k tomu, že: „V Egyptě byly různé druhy ryb v určitých oblastech a v určitém období považovány za svaté, často však zároveň i za ohrožující a nebezpečné.“ (BECKER, 2002, s. 248)¹¹¹

Při úvahách o stylisticko-poetologickém aspektu přirovnání zoufalce jména ke zmíněným živočišným zápachům je nutno vzít v potaz nejen důvod volby obrazů živočišných zápachů, avšak současně také funkci a sémantiku jmen ve starém Egyptě. Jméno ve starém Egyptě nesloužilo pouze k označení jedinečné bytosti, zároveň se stávalo nositelem hlubokého symbolického, náboženského a celospolečenského významu:

„Egyptská theologie jména se zakládá na předpokladu, že mezi jménem a jeho nositelem existuje bytostný vztah. Jméno vypovídá o podstatě a je heslem, jak jsme viděli na příkladu trůnních jmen, která přijímali králové při nástupu na trůn. Vztah mezi ‚jménem‘ a ‚bytostí‘ je oboustranný: vše, co se dalo vyčíst ze jména, vypovídalo něco o podstatě pojmenovaného, a všechno, co se mělo říci o podstatě osobnosti, se k pojmenovanému dalo připojit jako jméno. Egyptské pojetí jména tedy zahrnuje i to, co rozumíme pod pojmem ‚přídomek‘.“ (ASSMANN, 2002, s. 108)¹¹²

„Jméno – individualizační znak, který sloužil nejen k identifikaci, ale byl pokládán za nedílnou součást existence předmětu, stavby, instituce, zvířete, člověka, panovníka nebo božstva. S tím souvisela víra v magickou moc znalosti jména, která se projevovala i v četných politicky či nábožensky motivovaných magických praktikách, např. ničením nepřátel symbolizovaných soškami nebo nádobami s vepsanými jmény nebo úmyslným zahlazováním jmen v nápisech (...) Pojmenování bylo chápáno jako součást stvoření, a proto dětem dávala jméno nejčastěji matka přímo při porodu. Výběr jména byl ovlivňován okolnostmi při narození (výkřiky, přání, datum, politická či náboženská situace).“ (VERNER – BAREŠ – VACHALA, 2007, s. 234)¹¹³

109 Srov. originál: „Die Beispiele üblen Geruches, die in diesem und den folgenden Versen aufgeführt werden, sind zumeist vom Fisch- und Vogelfang hergenommen, der ja im Leben des ägyptischen Volkes eine große Rolle spielte.“ (ERMAN, 1896, s. 52)

110 K výnosnosti rybolovu ve starém Egyptu srov. VERNER – BAREŠ – VACHALA, 2007, s. 410.

111 BECKER, U. *Slovník symbolů*. 1. vyd.; Praha: Portál, 2002.

112 ASSMANN, 2002.

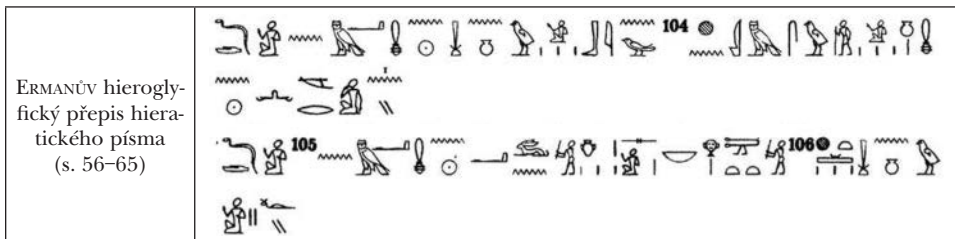
113 K významu sémantiky jména pro obyvatele starého Egypta srov. dále např. JACOBSON, 1952, s. 2.

Přirovnání svého „osobnostního přídomku“, součásti své existence, k rybám, k něčemu natolik nečistému, nedůstojnému a nízkému, avšak zároveň pro život nepostradatelnému, představuje velice silný jazykový a umělecký prostředek. Protagonistova podstata je sofistikovaně degradována v nejvyšší možné míře: to nejdůležitější se stává něčím nejhorším, zároveň však nejdůležitějším. Užitím plurálních tvarů je efektní práce s expresivitou jazyka násobena. Vysoké míry expresivity zde – z hlediska současného člověka – není dosaženo samotnou volbou stylisticky příznakových výrazových prostředků v označení slova *zápach* apod. v duchu MIKOVA vymezení tohoto jevu,¹¹⁴ nýbrž užitím pro daný kulturní či geografický kontext příznačných opisných pojmenování, plnicích stejnou funkcí. Přestože nevíme, jakým způsobem lidé ve starém Egyptě vnímali výskyt výrazů evokujících nelibé smyslové asociace, z pohledu současného čtenáře se přikláníme k tomu, že:

„Expresivnosť (...) sa vo všeobecnosti prejavuje narušením tematických a kompozičných zvyklostí. V literatúre ide o používanie frapančných (nápadných), šokujúcich alebo tabuizovaných výrazov a motívov.“ (PLESNIK et al., 2008, s. 55)¹¹⁵



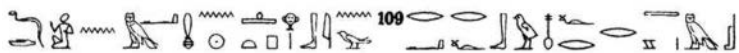







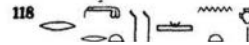







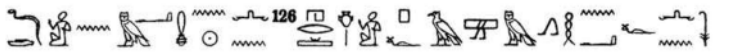
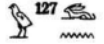

Také umístění rovnítka mezi smrad vodního ptactva a krokodýlů a mezi vlastní jméno, nedílnou součást vlastní existence, představuje s největší pravděpodobností velice důkladně promyšlený umělecký záměr s cílem šokujícího vylíčení nehlubší existenciální úzkosti a ztráty víry ve vznešenost podstaty člověka.

V další části *Dialogu zoufalce* následuje výčet šestnácti odpovědí, jež jsou reakcí na opakující se řečnickou otázku „S kým mám dnes mluvit?“ Jedná se o řadu emotivních výroků, v nichž je poukazováno na lidskou špatnost a zkaženost, lakotnost, chamtivost, drzost, nestálost ve vztazích, osamocenenost, nemožnost se na kohokoliv spolehnout, nespravedlivé jednání, věčnou nespokojenost apod.



114 Expresivně laděný je dle MIKA (1970, s. 51) takový způsob vyjadřování, ve kterém je patrné „zvýšené presadzovanie subjektívneho postoja, subjektívneho zaujatia vo vyjadrení. Keď sa niekto vyjadrí namiesto „Tu to zápacha“ expresívnym „Tu smrdí“, v druhom prípade dal hovoriaci najavo svoju zvýšenú subjektívnu účasť na povedanom, svoj odpor.“ MIKO, F. *Text a štýl*. Bratislava: Smena, 1970.

115 PLESNIK, E. et al. *Tezaurus estetických výrazových kvalít*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, Filozofická fakulta, Ústav literárnej a umeleckej komunikácie, 2008.

<p>ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 56–65)</p>	<p>[Schluß der Zeile leer gelassen] 107 </p> <p>108 </p> <p>109 </p> <p>110 </p> <p>111 </p> <p>112 </p> <p>113 </p> <p>114 </p> <p>115 </p> <p>117 </p> <p>118 </p> <p>119 </p> <p>120 </p> <p>121 </p> <p>122 </p> <p>123 </p> <p>124 </p> <p>125 </p> <p>126 </p> <p>127 </p> <p>130 </p>
<p>ERMANŮV přepis do latinky (s. 56–65)</p>	<p><i>ddt n m mēn? snw bēn, hmwšw nw mēn, n nrnē (?).</i> <i>ddt n m mēn? cwn ibw, s nb hr itt itt snmcsf.</i></p>

<p>ERMANŮV přepis do latinky (s. 56–65)</p>	<p>[<i>ddi n m mîn?</i>] <i>âo sf ik, nht-hr hro n bwo nb.</i> <i>ddi n m mîn?</i> <i>htp-hr bin, rdî rf bw ufr r tî m št nbt.</i> <i>ddi n m mîn?</i> <i>sh^cr s m spf bin, ššbtf bwo nb uof hwo.</i> <i>ddi n m mîn?</i> <i>âo h^cdtw, s ub hr itt [ih^t?] snwofî.</i> <i>ddi n m mîn?</i> <i>hittw (?) m c^k-ib, sn irr h^cf hpr m hftî.</i> <i>ddi n m mîn?</i> <i>n shîl šf, n irt n tr m tî it.</i> <i>ddi n m mîn?</i> <i>šnac bin, inntw m drdrw r mrtî nt ib.</i> <i>ddi n m mîn?</i> <i>hrow htm, s nb m hr m hrow r snwof.</i> <i>ddi n m mîn?</i> <i>ibwo c^wn, nn wn ib n s, rhntw hrf.</i> <i>ddi n m mîn?</i> <i>nn m^ctâw, tî sp n irw isft.</i> <i>ddi n m mîn?</i> <i>âw šwo m c^k-ib, inntw m hmn r šrh^tnf.</i> <i>ddi n m mîn?</i> <i>nn hr-ib pfî, šm h^cf, nn šwo wn.</i> <i>ddi n m mîn?</i> <i>âwî šp^kwî hr mîtr n g^w c^k-ib.</i> <i>ddi n m mîn?</i> <i>nf hwo tî, nn wn phwofî.</i></p>
<p>ERMANŮV překlad do němčiny (s. 56–65)</p>	<p><i>Zu wem spreche ich heute?</i> <i>die Brüder sind schlecht, die Freunde von heute . . . nicht lieben.</i> <i>Zu wem spreche ich heute?</i> <i>die Herzen sind froch, ein jeder nimmt die Sachen seines Nächsten fort.</i> <i>[Zu wem spreche ich heute?]</i> <i>Der Sanfte geht zu Grunde, der mit starkem Gesicht kommt zu allen Leuten hin.</i> <i>Zu wem spreche ich heute?</i> <i>der mit ruhigen Gesicht ist elend, vernachlässigt wird¹ das Gute an allen Orten.</i> <i>Zu wem spreche ich heute?</i> <i>Macht ein Mensch wathend durch seine Schlechtheit, so bringt er alle Leute [durch] sein böses Schlechtes zum Lachen.</i> <i>Zu wem spreche ich heute?</i> <i>Man raubt, ein jeder nimmt [die Sachen] seines Nächsten fort.</i> <i>Zu wem spreche ich heute?</i> <i>Der Saech ist treu, der Bruder, der mit ihm ist¹, wird zum Feinde.</i> <i>Zu wem spreche ich heute?</i> <i>Man erinnert sich nicht an gestern; man thut nicht . . . in dieser Stunde.</i> <i>Zu wem spreche ich heute?</i> <i>die Brüder sind schlecht; man bringt als . . . zur Nichtigkeit des Herzens.</i> <i>Zu wem spreche ich heute?</i> <i>die Gesichter vergehen, ein jeder hat¹ ein Gesicht tiefer als (das)² seiner Brüder.</i> <i>Zu wem spreche ich heute?</i> <i>Die Herzen sind froch; der Mann, auf den man sich stützt, hat kein¹ Herz.</i> <i>Zu wem spreche ich heute?</i> <i>Es giebt keine² Gerechten; die Erde ist ein Fall von Übelthättern.</i> <i>Zu wem spreche ich heute?</i> <i>Es fehlt an Treuen, man bringt als Unwissenden zu dem, was er kennen lehrte³.</i> <i>Zu wem spreche ich heute?</i> <i>Es giebt nur keinen Zufriedenen; gehe mit ihm, (so) ist er nicht da.</i> <i>Zu wem spreche ich heute?</i> <i>ich bin mit Elend beladen, ohne einen Treuen.</i> <i>Zu wem spreche ich heute?</i> <i>das B²⁰⁰ schlägt das Land; es hat kein Ende.</i></p>

ALLENŮV překlad
do angličtiny
(s. 152–153)

- 1 To whom can I speak today?
Brothers have become bad;
the friends of today, they do not love.
- 2 To whom can I speak today?
Hearts are greedy,
every man taking the other's things.
- 3 To whom can I speak today?
For kindness has perished
and sternness descended to everyone.
- 4 To whom can I speak today?
There is contentment with the bad,
in that goodness has been put down in every place.
- 5 To whom can I speak today?
When a man causes anger by his bad deed,
he makes everyone laugh, though his misdeed is evil.
- 6 To whom can I speak today?
For one plunders,
every man robbing the other.
- 7 To whom can I speak today?
The one who should be avoided is an intimate,
the brother one used to act with become an opponent.
- 8 To whom can I speak today?
Yesterday has not been remembered,
no one in this time has acted for one who has acted.
- 9 To whom can I speak today?
Brothers have become bad;
one brings only strangers into the middle of the hear
- 10 To whom can I speak today?
Faces are obliterated,
every man with face down to his brothers.
- 11 To whom can I speak today?
Hearts have become greedy;
there is no man's heart one can depend on.
- 12 To whom can I speak today?
There are no righteous,
the land left to disorder-doers.
- 13 To whom can I speak today?
There is lack of an intimate;
one resorts only to an unknown to make known to.
- 14 To whom can I speak today?
There is no calm-hearted;
the one once walked with, he is no more.
- 15 To whom can I speak today?
For I am loaded with need for lack of an intimate.
- 16 To whom can I speak today?
The injustice that has hit the land, it has no end.

<p>LEXŮV překlad do češtiny (s. 72–73)</p>	<p>„S kým mám dnes mluvití? Bratři jsou zlí, dnešní přátelé nejsou hodni lásky. S kým mám dnes mluvití? Srdce jsou lakotná, každý okrádá svého bližního. S kým mám dnes mluvití? Skromný upadá do zkázy, drzý má přístup ke každému. S kým mám dnes mluvití? Pokojnému člověku vede se zle, dobro jest všude tisknuto k zemi. S kým mám dnes mluvití? Když člověk jest uváděn v zuřivost zlým osudem, rozesmává všechny lidi tím, že se mu vede zle. S kým mám mluvití dnes? Loupí se, kde kdo okrádá svého bližního. S kým mám mluvití dnes? Od věrného se utíká; bratr, jenž byl u něho, stává se mu nepřitelem. S kým mám mluvití dnes? Nevzpomíná se na věřejšek; dobře činícímu neodplácí se dobrým ani na okamžik. S kým mám mluvití dnes? Bratři jsou zlí, jen od katů přivádění jsou k poctivosti. S kým mám mluvití dnes? Lidé jsou zkaženi, druh klopi zrak před druhem. S kým mám mluvití dnes? Srdce jsou šalebná; není lidského srdce, na něž se lze spolehnouti. S kým mám mluvití dnes? Není spravedlivých; celá země jest rejdištěm hříšníků. S kým mám mluvití dnes? Není věrnosti; jako nevědomce přiváděn jest člověk k tomu, jehož vyučil. S kým mám mluvití dnes? Není spokojeného; přijdeš-li k němu, není jím. S kým mám mluvití dnes? Jsem přetížen bídou, bez věrného přítele. S kým mám mluvití dnes? Zlo bičuje svět a není mu konce.“</p>
<p>ŽABŮV překlad do češtiny (s. 9–11)</p>	<p>„S kým dnes já promluvíím? Bratři jsou samá zloba, u přátel nikde lásku nevidím. S kým dnes já promluvíím, když lidé navzájem se okrádají, svět na pospas je kořistným? S kým dnes já promluvíím? Laskavost šel jsem hledat a všude setkal jsem se s násilím. S kým dnes já promluvíím? Pod mírnou tvář zloba, dobrý je drcen nespravedlivým. S kým dnes já promluvíím? Jen pro smích lidem je správný hněv nad skutkem zlým. S kým dnes já promluvíím v tom čase loupeživém, kdy krade jeden druhému a jeden před druhým? S kým dnes já promluvíím? Lotra mám za přítele a bratr, s nímž jsem žil, je nepřitelem mým! S kým dnes já promluvíím? Dnes na věřejšek zapoměli, věřejší dobro oplácejí zlým. S kým dnes já promluvíím, bratři jsou samá zloba a leda na cizince spolehnout se smím. S kým dnes já promluvíím? Do očí přítel příteli se bojí hledět, nevidíš tvář pod čelem sklopeným. S kým dnes já promluvíím? Zmizeli spravedliví, zem na pospas je kořistným. S kým dnes já promluvíím? Věrného druha nemám, s pláčem jen k cizinci se odvážím. S kým dnes já promluvíím? Tam s tím, ten jediný je spokojen, mi řekli. Já z jeho řeči vidím: je mu jak ostatním! S kým dnes já promluvíím, když nemám nic než žalost, že nikde přítelíčka nevidím! S kým dnes já promluvíím, když konce není křivdám a bezprávím, jež drtí zemi.“</p>
<p>VACHALŮV překlad do češtiny (s. 88–90)</p>	<p>„S kým jen dnes jen promluvíím? Bratři jsou zlí a dnešní přátelé nevlídní. S kým jen dnes promluvíím? Srdce jsou závistivá a každý loupi majetek svého bratra. (S kým jen dnes promluvíím?) Laskavost zmizela a násilí zachvacuje každého. S kým jen dnes promluvíím? Lidé se spokojili se zlem a dobro se všude opomíjí. S kým jen dnes promluvíím? Ten, který by svým špatným činem měl člověka pobouřit, vyvolá hanebným zločinem u každého jen smích. S kým jen dnes promluvíím? Lidé okrádají a každý olupuje svého bratra S kým jen dnes promluvíím? Zločinec je důvěrným přítelem a bratr, s nímž člověk dosud spolupracoval, se stal nepřitelem. S kým jen dnes promluvíím? Nikdo si nevzpomene na minulost a nikdo už nepomůže tomu, jenž kdysi činil dobro.“</p>

<p>VACHALŮV překlad do češtiny (s. 88–90)</p>	<p><i>S kým jen dnes promluvíš? Tváře jsou odvráceny a každý úkosem hledí na své bratry.</i> <i>S kým jen dnes promluvíš? Neexistují spravedliví lidé a země je ponechána těm, kteří páchají zlo.</i> <i>S kým jen dnes promluvíš? Je nedostatek důvěrných přátel a lidé se uchylují k neznámému, aby si mu postěžovali.</i> <i>S kým jen dnes promluvíš? Není spokojeného člověka a toho, který s ním kdysi kráčel, už také ne.</i> <i>S kým jen dnes promluvíš? Zmocnilo se mě soužení, neboť se (mi) nedostává důvěrného přítele.</i> <i>S kým jen dnes promluvíš? Bezpráví, které obchází zemi, je bezmezné.“</i></p>
---	--

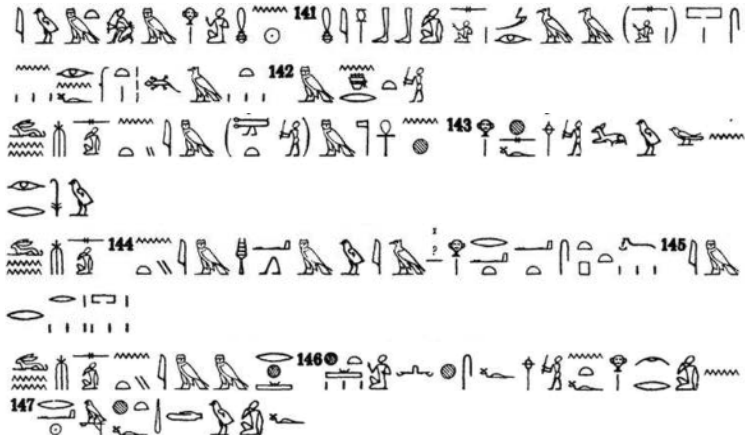
Tab. č. 20: Vybrané překlady *Dialogu zoufalce* – 20. část

Tyto expresivně laděné povzdechy nad lidskou špatností i zkažeností by opět mohly být interpretovány na základě výše zmiňovaného odrazu společenského rozvratu do oblasti literárního umění. Zatímco všeobecná platnost a závaznost etické normy, *maat*, byla zárukou harmonického bytí, po rozpadu Staré říše v Egyptě zavládl chaos a nedokonalost, *isfet*: „Rozdíl se projevuje v nedokonalosti, egyptsky *isfet*. Nemoc, smrt, bída, bezpráví, lež, loupež, násilí, válka, nepřátelství, to všechno jsou projevy nedokonalosti světa, který ztratil původní smysluplnost, a tak se ocitl ve zmatku.“ (ASSMANN, 2002, s. 15)

Z hlediska stanovování komparativních kritérií textu se setkáváme s *odvratem nejbližších a s negativním nahlížením na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností*. Jde o třetí určující sémantický prvek textu.

Předposlední část textu je další expresivní výpověď zoufalce. Muž jako jediné možné východisko z nesmyslného a neutěšeného života uvádí smrt, smrt označenou – v protikladu k žití – superlativy, smrt ve smyslu vysvobození z pozemských útrap. Okruh přírody je v *Dialogu zoufalce* použit pro metaforické přirovnání blaženého stavu po smrti:

<p>ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 66–73)</p>	
---	--

<p>ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 66-73)</p>	
<p>ERMANŮV přepis do latinky (s. 66-73)</p>	<p><i>tw mt m hr̄t m (sic) m̄n, [m̄] snb mr, m̄ prt r h̄ntw r šs h̄l. tw mt m hr̄t m̄n, m̄ st̄ c̄nt̄w, m̄ hm̄st hr̄ h̄t̄w hr̄w t̄w. tw mt m hr̄t m̄n, m̄ st̄ s̄šw, m̄ hm̄st hr̄ mr̄it̄ nt̄ t̄h̄t. tw mt m hr̄t m̄n m̄ wst̄ hw̄l̄t̄, m̄ tw s m̄ m̄š̄ r pr̄šn. tw mt m hr̄t m̄n m̄ kft̄ pt, m̄ s s̄h̄t̄ im̄ r h̄m̄tn̄f. tw mt m hr̄t m̄n m̄ šbb s m̄š̄ pr̄šn, t̄rn̄f r̄n̄pt̄ c̄š̄t̄ m̄ n̄drt̄. wnn ms n̄t̄ im̄ (it̄) m̄ n̄r̄ c̄nh̄, hr̄ h̄š̄f̄ tw n̄ t̄rr̄ sw. wnn ms n̄t̄ im̄ c̄h̄c̄ m̄ w̄š̄, hr̄ rd̄it̄ d̄l̄ št̄pt̄ im̄ r r̄šw-pr̄w. wnn ms n̄t̄ im̄ m̄ rh̄-t̄h̄t̄ n̄ h̄š̄fn̄f̄, hr̄ špr̄ n̄ r̄c̄, h̄ft̄ m̄d̄c̄f̄.</i></p>
<p>ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 155-156)</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1 Death is in my sight today, like a sick man gets well, like going outside after mourning. 2 Death is in my sight today, like myrrh's smell, like sitting under sails on a windy day. 3 Death is in my sight today, like lotuses' smell, like sitting on the Bank of Inebriation. 4 Death is in my sight today, like the flood's ebbing, like a man comes home from an expedition. 5 Death is in my sight today, like the sky's clearing, like a man enmeshed thereby to what he had not known. 6 Death is in my sight today, like a man longs to see home, when he has spent many years taken in captivity.

<p>ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 155–156)</p>	<p>1 Surely, he who is there will be a living god, punishing the misdeed of him who does it.</p> <p>2 Surely, he who is there will be standing in the bark, having choice cuts given from it to the temples.</p> <p>3 Surely, he who is there will be a knower of things, not barred from appealing to the Sun when he speaks.</p>
<p>LEXŮV překlad do češtiny (s. 73–74)</p>	<p>„Smrt jeví se mi dnes jako zdraví nemocnému vycházejícímu ven po těžké chorobě. Smrt jeví se mi dnes jako vůně myrhy sedícímu pod stanem při vánku větru. Smrt jeví se mi dnes jako vůně lotosu sedícímu na břehu opojení. Smrt jeví se mi dnes jako potok domů se vracějícímu z válečné výpravy. Smrt jeví se mi dnes jako vyjasnění člověku, snažícímu se pochopiti, co neví.“ Smrt jeví se mi dnes jako splňující se touha spatřiti domov člověku, jenž mnoho let strávil ve vězení. Kdo ocitne se tam, bude přijat jako žijící bůh, jenž trestá viny toho, kdo se jich dopustil. Kdo ocitne se tam, stane v lodi Reově, a dostane se mu nejlepšího, co jest určeno pro chrámy. Kdo ocitne se tam, jsa člověk vzdělaný, nebude odmítnut, když bude o cokoli prositi Rea.“</p>
<p>VACHALŮV překlad do češtiny (s. 90)</p>	<p>„Smrt stojí dnes přede mnou! (jako) uzdravení pro nemocného, jako vyjití přede dveře po zatčení. Smrt stojí dnes přede mnou! Jako vůně myrhy, jako posezení pod plachtou ve větrném dni. Smrt stojí dnes přede mnou! Jako vůně lotosů, jako posezení na břehu Opilosti. Smrt stojí dnes přede mnou! Jako cesta sulažená deštěm, jako mužův návrat domů z výpravy. Smrt stojí dnes přede mnou! Jako když se vyjasní, jako když člověk objeví něco, co dosud nevěděl. Smrt stojí dnes přede mnou! Jako když muž touží spatřit domov, poté co strávil mnoho let v zajetí. A uskutku, zemřelý bude žijícím bohem trestajícím hříchy toho, kdo se jich dopouští! A uskutku, zemřelý bude stát ve sluneční bádce a nechá rozdělávat tam vybrané dary chrámům! A uskutku, zemřelý bude znalcem, jemuž nebudou bránit, aby se obracel na Rea, když mluví.“</p>
<p>ŽÁBŮV překlad do češtiny (s. 12–13)</p>	<p>„Dnes vidím smrt. Je jako uzdravení, jako bych po prvé zas prošel zahradou. Dnes vidím smrt. Dnes jako myrrha voní, je vánkem povívajícím nad plachtou mou. Dnes vidím smrt. Je vůně lotosu, je jako přítel, když na břeh opojení usednou. Dnes vidím smrt. Jako když dešť se utiší, nebo se navrátí, kdo zmizel s válečnou výpravou. Dnes vidím smrt: Hle, obloha se vyjasnila, jak by se rozbřeslo nad dávnou záhadou.“ Vždyť ten, kdo vešel tam, je věčný jako sami bohové a trestá hříchy těch, kdo zhřešili. Vždyť ten, kdo vešel tam, už stojí na sluneční lodi a z nejlepšího chrámům rozdává. Vždyť ten, kdo vešel tam, je mudrlec, kterému nic nelze odepřítí, a promluví a sluneční bůh vyslyší ho.“</p>

Tab. č. 21: Vybrané překlady *Dialogu zoufalce* – 21. část

Z rostlinné říše je blaženost stavu posmrtného dávana do souvislosti s myrhou a lotosem, přičemž shodným rysem obou rostlin je jejich symbolický význam: myr-

ha díky svým aromatickým a léčivým účinkům sehrála významnou úlohu nejen v kontextu staroegyptském, ale i biblickém:

„Myrhou rozumíme silně aromatickou, hořce chutnající pryskyřici jednoho druhu balzamovníku. Egypťané používali myrhu k balzamování. (...) Zatímco ve SZ je hlavní charakteristikou myrhy její libá vůně, v NZ se zdůrazňuje hořkost její chuti.“

(LURKER, 1999, s. 152)¹¹⁶

„Myrha, pryskyřice z různých druhů stromů a keřů, a zvláště z myrhovníku. Pro svou vůni a blahodárné, léčivé působení hrála m. důležitou úlohu v náb. kultech Indie, starověkého Předního východu i v židovství a křesťanství.“ (BECKER, 2002, s. 183)

Symbolický význam lotosu byl pro starý Egypt klíčový, díky svému vzhledu a vlastnostem byla tato rostlina spojována s čistotou, s regenerací a se světlem:

„Jako symbol má velký význam v Egyptě, Indii a východní Asii. Protože večer zavírá své květy, stahuje se do vody a vynoří se a otevře teprve s východem slunce, je starým symbolem světla. Jeho bílé, modré nebo červené květy, které vystupují z bahnitě vody, jsou symbolem čistoty přemáhající nečistotu. V Egyptě existovala verze mýtu o stvoření, ve kterém z pravod vzešel lotos nesoucí v sobě slunce. Zřejmě bylo i přirozené spojení lotosu s plodivými vodami posvátného Nilu. Byl atributem různých božstev, používal se při pohřebních a obětních obřadech a motiv lotosu se objevuje i v architektuře i ornamentální výzdobě chrámů. Soudilo se, že vůně modrého lotosu regeneruje život.“ (BECKER, 2002, s. 153)

Přirovnání smrti k oblastem z neživé přírody směřuje k výběru motivů z oblasti pozorování meteorologických jevů: zničující i blahodárná síla vody a deště a náhlé vyjasnění oblohy jakožto metafora k náhlému záblesku v mysli. Není divu, že pro demonstraci GUILLÉNOVY myšlenky o neutuchající živosti a aktuálnosti některých metafor, forem a přirovnání si autor ve své knize o literární komparatistice zvolil právě pasáž z *Dialogu zoufalce*.¹¹⁷

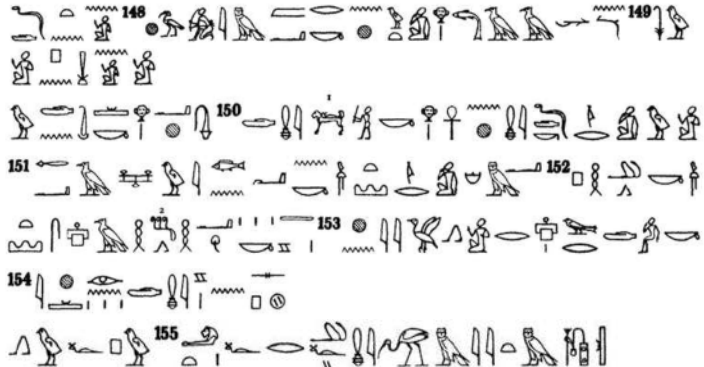
„Dnes mám smrt před sebou / jako vůni myrhy, / jak ten, kdo jednoho dne pod plachtou odpocívá od větru. / Dnes mám Smrt před sebou / jako vůni lotosového květu, / jak ten, kdo usedne na pokraj opilosti. / Dnes mám Smrt před sebou / jako dešť, co se vzdaluje, / jak ten, kdo se z války vrací domů.“ (GUILLÉN, 2008, s. 51)

116 LURKER, M. *Slovník biblických obrazů a symbolů*. 1. vyd.; Praha: Vyšehrad, 1999.

117 Překladatelky české verze GUILLÉNOVA díla *Mezi jednotou a růzností: úvod do srovnávací literární vědy* užívají české varianty názvu díla *Dialog člověka znaveného životem s vlastní duší*. (GUILLÉN, 2008, s. 51)

Argumentace duše byla pro nešťastníka příliš slabá a neodradila jej od odebrání se do západní říše. Zoufalý muž výčtem špatných lidských vlastností a popisem lidského utrpení v tomto sporu vítězí a získává svolení duše s ukončením života. Dílo končí sekvencí, jež je rozsudkem, rozřešením sporu.

Kvalita – a možná částečně i kvantita – těchto existenciálních argumentů, jejich emotivní a rétorický náboj rozhodly ve prospěch odchodu do posmrtné říše, k němuž duše nakonec dala souhlas:

<p>ERMANŮV hieroglyfický přepis hieratického písma (s. 73–77)</p>	
<p>ERMANŮV přepis do latinky (s. 73–77)</p>	<p><i>ddtn nī thw: imt rk nḫwt hr h33, nšw pn, šnt. wɔdnk hr ʿh, dnīk hr ʿnh, mī ddk, mr wt ʿ3 wtn nk imnt, mr hm phk imnt, šh hck ʿ, hnt r š wrdk, th trn dmt n sp. hcf pw, hʿtf r phʿt, mī gmūt m šš.</i></p>
<p>ERMANŮV překlad do němčiny (s. 73–77)</p>	<p><i>Was der Geist zu mir sagte: Lege das Jannern auf das . . . , du Angehöriger, mein Bruder. Du lastest auf dem Feuerbecken, du . . . auf dem Leben, wie du sagst. Wenn ich dir auch bisher den Westen verweigert habe, so gelangst du doch zu dem Westen, deine Glieder erreichen die Erde, ich lasse mich nieder, nachdem du ruhest. Laß uns zusammen eine Stätte machen. Es ist ferbig, von Anfang bis zu Ende, wie das, was geschrieben vorgefunden ist.</i></p>
<p>ALLENŮV překlad do angličtiny (s. 157)</p>	<p>What the soul said to me: Put, then, complaint on the stake, O belonger, my brother. You should make offering on the brazier in accord with your fighting for life, in accord with your saying, "Desire me here!" Reject the West for yourself, but desire too that you reach the West when your body touches the earth, and I will alight after your weariness. Thus we will make harbor at the same time.</p>

LEXŮV překlad do češtiny (s. 75)	„Má duše mi řekla: ‚Pověš nářek na kolík ty, jemuž patříš, můj bratře! Jsi příliš těžký pro povznesení a příliš zaujat pro život posmrtný. Až dosud odpírala jsem ti západní říši, nyní však se odebeř západní říše; tvé tělo nechť spočine pod zemí, a já snesu se k tobě, až budeš odpočívati. Kež dospějeme k společnému cíli.‘“
VACHALŮV překlad do češtiny (s. 90)	„(Pokud jde o to,) co mi řekla má duše: ‚Dej nářek na kolíček můj druhu a bratře! Obětuj v nádobě s plamenem a lpi na životu, jak říkáš. Miluj mě zde, poté co jsi zavrhl západní říši! Avšak přej si, abys dosáhl západní říše, až se tvé tělo dotkne země. A já se snesu (na tvou hrobku), až budeš unavený. A tak budeme mít společný přístav.‘“

Tab. č. 22: Vybrané překlady *Dialogu zoufalce* – 22. část

Celkově je možno hovořit o několika základních aspektech, určujících a vystihujících podstatu a zároveň okolnosti vzniku díla: celková pochmurnost, expresivnost a – z hlediska intencního zaměření literatury Střední říše – nekonformní charakter díla.

5.3 Vyvození závěrů z analýzy *Dialogu zoufalce a jeho duše* pro účely dalších komparací

Dialog zoufalce se vyznačuje dominancí kompozičního aspektu *dialogické povahy s úzkým a konstantním okruhem fiktivních mluvčích*, díky čemuž text působí plasticky a dynamicky. Takto definovaná dialogická podstata vyděluje *Dialog zoufalce* z rozsáhlé skupiny děl krásné literatury, v nichž dialogické střídání replik úzkého okruhu konstantních mluvčích zastoupeno není, resp. se jedná o dialogy širokého spektra literárních postav.

Z hlediska výstavbové roviny *Dialogu zoufalce* lze za druhý vymezující rys označit přítomnost cizí sekvence,¹¹⁸ exempla, „*stylisticky upraveného konkrétního příběhu*“, který „*induktivně dokazuje obecnou tezi*“ (MOCNÁ et al., 2004, s. 183)¹¹⁹ Význam tohoto žánru spočívá v tom, že:

„*namiesto bezduchého moralizátorstva na prvé miesto kládol rozprávanie príbehu, ktorý demonštroval buď príkladné chovanie, alebo poukazoval na činy svetského človeka, zasluhujúce odsúdenie. Exempla bezprostredne súviseli so životom a iba k príbehu sa pripájali náboženské poučenia, komentáre alebo moralizácie.*“ (ŽILKA, 2011, s. 127)¹²⁰

118 TODOROV (2000, s. 73) nazývá tento kompoziční způsob termínem *technika vložení* a uvádí, že existuje mnoho variant a že mezi jednotlivými sekvencemi jsou různé typy tematických vztahů: „*Může jít o vztah kauzálního vysvětlení, o vztah tematické juxtaopozice, může jít o příkladné novely či exempla, anebo o příběhy, které vytvářejí kontrast k tomu, co předcházelo.*“

119 MOCNÁ, D. et al., 2004.

120 ŽILKA, T. *Vademecum poetiky*. 2. dopl. vyd.; Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Fakulta stredoeurópských štúdií, Katedra areálových kultúr, 2011.

Vzhledem k sémantické zastřenosti exempla obsaženého v *Dialogu zoufalce* budeme vycházet z jeho obecné funkce podpory určitého názoru a z jeho charakteru narušení narativního toku díla.

Při výběru děl ke komparaci s *Dialogem zoufalce* tedy bude sledováno splnění následujících dvou kritérií v rovině výstavbové:

- dialogická povaha díla – úzký a konstantní okruh fiktivních mluvčích,
- přerušení dialogu exemplem s funkcí podpory argumentačního působení.

Dle ERMANA (1896, s. 5) lze za ústřední myšlenku *Dialogu zoufalce* označit následující: „Kdo spatřil zkaženost lidskou a běh světa, již se nebojí smrti: je to pro něj návrat domů z cizí země, uzdravení po dlouhé nemoci.“¹²¹ Celým textem prostupuje nejhlubší životní pesimismus, deziluzivní pohled na lidskou existenci, na vztahy mezi lidmi a na základní společenské hodnoty. Hluboký životní pesimismus se projevuje v základních třech rovinách:

- myšlenky na ukončení života jakožto východisko z vyhraněné životní situace,
- úvahy o dočasnosti a pomíjivosti života,
- odvrát nejbližších + negativní nahlížení na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností.

Vzhledem ke stáří, fragmentárnosti a nejednoznačnosti tohoto slovesného artefaktu a v souvislosti s aspektem práce s překlady se vymezení určujících stylisticko-poetologických rysů jeví jako oblast nejvíce problematická. Od posuzování stylistické příznakovosti jednotlivých výrazů bylo zcela upuštěno; pozornost mohla být zaměřena pouze na delší významové celky a slovní spojení. V *Dialogu zoufalce* se setkáváme s vysokou mírou expresivity, které je dosaženo volbou přirovnání, jež v lidské mysli evokují smyslově (zejména čichově) nelibé asociace (zápach zdechliny, ptačích hnízd, kosů shnilých či nalovených ryb, zápach krokodýla), či nepřijemné a úzkostné pocity.

S ohledem na možnost sledování stylisticko-poetologických rysů díla u delších významových celků byl stanoven ještě jeden ústřední prvek, kterým je přítomnost úvah o pomíjivosti lidského života, jež jsou vyjádřena metaforickým přirovnáním. Jedná se zejména o metaforická přirovnání, v nichž je průběh lidského života připodobněn k procesům v přírodě. Na základě těchto zjištění byla za komparativní kritéria pro výběr textů v rovině stylisticko-poetologické označena následující:

- výskyt výrazů evokujících nelibé smyslové asociace,
- metaforická přirovnání událostí a procesů v lidském životě k procesům v přírodě.

121 Srov. originál: „*Wer die Verderbtheit der Menschen und den Lauf der Welt gesehen hat, für den hat der Tod keinen Schrecken mehr: er ist ihm eine Heimkehr aus fremdem Lande, eine Genesung nach schwerer Krankheit.*“ (ERMAN, 1896, s. 5)

ZNOVUVYNOŘOVÁNÍ
STRUKTUR *DIALOGU*
ZOUFALCE A JEHO DUŠE

6. STAROVĚK – KNIHA JOBOVA

Při vyhledávání starověkých paralel k *Dialogu zoufalce* se vykrystalizoval jeden z hlavních opěrných bodů – začleňování tohoto staroegyptského díla do okruhu textů, u nichž je možno vysledovat paralelnost se starozákonní *Knihou Jobovou*.

Biblickou *Knihu Jobovu* lze bezpochyby považovat za neodmyslitelnou součást kulturního dědictví, za literární milník a inspirativní pramen, který vstoupil do obecného literárního povědomí, a vždy je nutno mít na zřeteli její vrůstání do literární tvorby všech období a na celém světě.¹²² Důležitost *Knihy Jobovy* souvisí s etablováním odborného termínu pro díla, jež se k *Jobovi* vztahují významem i formou. Tento okruh textů je v odborné literatuře označován několika termíny – hovoří se o „*Hiob-Literatur*“ (KÖHLMOOS, 1999, s. 14), dle MÜLLERA¹²³ (1978) jde o tzv. „*Hiobproblem*“, resp. se zůstává u označení „*paralely k Jobovi*“.¹²⁴

122 K působení postavy Joba na díla světové literatury srov. např. HÜGELSBERGER, J. *Der Dulder Hiob in der deutschen Literatur*. Disertační práce. Universität Graz, 1930; BAUSCHINGER, S. Hiob und Jeremias. Biblische Themen in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts. In *Akten des IV. Internationalen Germanistenkongresses Basel*. Bern–Frankfurt am Main: P. Lang, 1980, s. 466–472; BÖSWALD, R. Hiob in moderner Dichtung. In ZENGER, E. Ed. *Durchkreuztes Leben. Hiob, Hoffnung für die Leidenden*. 2. Ausgabe; Freiburg: Herder, 1982, s. 89–129.

123 MÜLLER, H. P. *Das Hiobproblem: seine Stellung und Entstehung im alten Orient und im alten Testament*. Erträge der Forschung; Bd. 84; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

124 S tímto označením se setkáváme u WILDEHO (WILDE, A. de Ed. *Das Buch Hiob. Eingeleitet, übersetzt und erläutert*. Oudtestamentische Studiën XXII; Leiden: E. J. Brill, 1981, s. 23), ALBERTZE (ALBERTZ, R. *Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels*. Berlin: Walter de Gruyter, 2003, s. 109) i u SCHWIENHORSTA-SCHÖNBERGERA (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L. *Das Buch Ijob*. In ZENGER, E. *Einleitung in das Alte Testament*. 7. Auflage; Stuttgart: Kohlhammer, 2008, s. 339).

Při zkoumání inspiračních zdrojů *Knihy Jobovy* se tradičně braly v potaz především žánry izraelské literatury a samotná Bible.¹²⁵ Obecně se předpokládalo a předpokládá, že příběh o zbožném a nevinném muži, jenž byl vystaven nevýslovnému utrpení, byl pevnou součástí ústní literární tradice a že tato látka také vešla biblického kánonu, přičemž hlavní oporou pro tuto hypotézu je zmínka o Jobovi v *Proroctví Ezechiele Proroka* (14, 14). Novodobé nálezy staroorientálních literárních památek v 19. a 20. století však rozšířily možnosti bádání o *Knize Jobově* a nastolily otázku případné příbuznosti daného starozákonního textu s okruhem děl vzniklých v nejranějších stádiích lidské civilizace, neboť i s vědomím rozdílnosti kulturních tradic a zvyků v obou prostředích se přikláníme ke tvrzení, dle něhož:

„Osvojit si moudrost, a tím pochopit svět se zákony, které v něm působí, není snaha jen typicky izraelská. Už ve vyspělých kulturách starého Východu, zvláště v Egyptě, začal lidský duch záhy vyjadřovat všeobecně platné poznatky a pravdy stručnými a obsahově bohatými větami a pak je odevzdával ústně nebo písemně dalším pokolením. (...) Izraelská literatura o moudrosti, zvláště literatura starší, která se nám zachovala v knize *Příslaví* a v některých žalmech, liší se jen málo od podobného písemnictví starého Východu. I v něm nacházíme úzké spojení mezi náboženstvím a ostatními oblastmi života. Při této jednotě náboženství a života nepotřeboval Izrael moudrost starého Východu teologicky přepracovávat, aby ji přizpůsobil starozákonnímu náboženství.“¹²⁶

Vědecká komunita se v názorech na zkoumání meziliterárních a mezidějinných souvislostí mezi památkami nejstarších staroorientálních literatur a mezi *Knihou Jobovou* v zásadě rozdělila na dva tábory. Zatímco dle některých přispěje srovnávání *Knihy Jobovy* se staroorientálními texty k jejímu porozumění jen nepatrnou měrou, neboť hlavním pozadím zůstává *Starý zákon*,¹²⁷ jiní jsou přesvědčeni, že zahrnutí nově objevených a rozluštěných staroorientálních děl do interpretačního rámce daného starozákonního textu může – právě díky novému úhlu pohledu – naopak přinést užitečné poznatky a zjištění. I my se v této knize k tvrzení o užitečnosti a přínosu zkoumání paralel mezi *Knihou Jobovou* a mezi staroorientálními texty přikláníme.

V současné době je za předního zastávce smysluplnosti a oprávněnosti zkoumání paralel mezi *Jobem* a mezi staroorientálními texty považován curyšský vědec UEHLINGER. Ve stati *Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und*

125 Dle KÖHLMOOS (1999, s. 2) je *Knihou Jobova* dílem intertextovým, což dokládá citací 8. Žalmu v *Jobovi* 7, 17. KÖHLMOOS, M. *Das Auge Gottes: Textstrategie im Hiobbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

126 *Starý zákon: knihy rozjímavé. 1. Job, Příslaví, Kazatel, Píseň písní*. Praha: Česká katolická charita, 1978, s. 7–8.

127 V tomto duchu se vyjádřila KÖHLMOOS (1999, s. 15), srov. originál: „Insgesamt trägt der Vergleich mit den altorientalischen Parallelen nur wenig zum Verständnis des biblischen Hiobbuches bei. Der hauptsächlichste kontextuelle und intertextuelle Hintergrund des Hiobbuches ist das Alte Testament.“

*Religionsgeschichte*¹²⁸ zdůrazňuje přítomnost staroorientálních prvků v *Knize Jobově*, přičemž právě *Job* je dle jeho názoru v mnohém ohledu ze všech knih *Bible* ten „nejstaroorientálnější“.¹²⁹

Přes toto tvrzení konstatuje UEHLINGER znatelné ochabování komparatistického zájmu o zkoumání kulturního a náboženského kontextu vzniku *Knihy Jobovy* ve vědeckém diskursu německy mluvících zemí od 80. let, který je možno – při nahlédnutí na počet článků a monografií – bibliograficky dokumentovat.¹³⁰ K oslabení vědeckého zájmu došlo dle jeho názoru především po vydání MÜLLEROVY monografie *Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im alten Orient und im Alten Testament* v roce 1978.

UEHLINGER (2007, s. 101) dále komentuje rozdíl mezi staršími pracemi o *Knize Jobově*, v nichž byla staroorientálnímu rámci *Joba* věnována kapitola v úvodech, a mezi novějšími komentáři, jež jsou mnohem více zdrženlivější a často se spokojují pouze s krátkým výčtem příslušných staroorientálních textů, s jejich stručnými parafrázemi a s odkazy na sekundární literaturu.¹³¹ Častým závěrem těchto novějších pojednání je, že staroorientální literatura nemá při srovnávání s *Jobem* co nabídnout.¹³²

Oslabení zájmu o zkoumání staroorientálního pozadí *Knihy Jobovy* přičítá UEHLINGER koincidenci několika faktorů: dominanci vnitrobiblických a vnitrokanonických interpretací, narůstající oborové specializaci a shledání této komparatistické stopy nepodstatnou. V souvislosti s *Knihou Jobovou* hraje dle UEHLINGERA roli i to, že se stále hovoří o týchž staroorientálních paralelách, jejichž existence je již známá a do kontextu *Knihy Jobovy* dostatečně zařazená, tudíž se může zdát, že komparatistické práce již nemohou přinést žádné nové výsledky. Zcela ignorovány jsou přitom pokroky ve výkladech příslušných textů v rámci disciplín asyriologie a egyptologie. (UEHLINGER, 2007, s. 103)

128 UEHLINGER, C. Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte. In KRÜGER, T.; OEMING, M.; SCHMID, K.; UEHLINGER, C. *Das Buch Hiob und seine Interpretation: Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2007, s. 97–163.

129 Srov. originál: „In verschiedener Hinsicht scheint das Hiob-Buch das ‚altorientalischste‘ unter den Büchern der Bibel zu sein.“ (UEHLINGER, 2007, s. 99)

130 Srov. originál: „Das Erlahmen des komparatistischen Interesses seit den 80er Jahren – besonders in der deutschsprachigen Forschung zum Hiob-Buch – lässt sich bibliometrisch dokumentieren: Erstens zeigt eine Durchsicht der einschlägigen Fachbibliographien, dass Artikel und Monographien zum altorientalischen Kontext und Hintergrund des Hiob-Buches seit dem Erscheinen von H.-P. Müllers Forschungsüberblick von 1978 selten geworden sind.“ (UEHLINGER, 2007, s. 101)

131 Tato tendence je patrná např. v ZENGEROVÉ 7. vydání *Úvodu do Starého zákona* (ZENGER, E. *Einleitung in das Alte Testament*. 7. Auflage; Stuttgart: Kohlhammer, 2008, s. 339–340. Dvoustránkový výčet staroorientálních paralel ke *Knize Jobově* vychází z výše citované MÜLLEROVY monografie, vztah těchto textů ke Starému zákonu však není nikterak komentován.

132 K tomuto stanovisku srov. zejména KÖHLMOOS, 1999, s. 15.

Při zdůrazňování oprávněnosti interpretací *Knihy Jobovy* v rámci starozákonním a biblickém, tedy v kontrastu ke staroorientálnímu „problémovému básnictví“, by dle jeho názoru mělo být vzato v potaz, že dialogické zpracování Jobova problému má kořeny v ne-židovském prostředí, že jde o látky, motivy a literární postupy, jež jsou samy o sobě staroorientální a částečně v hebrejské *Bibli* ojedinělé, v literaturách okolních jsou však známé. Autor se tak jednoznačně přiklání k důležitosti zkoumání staroorientálního rámce *Knihy Jobovy* a v žádném případě tento přístup nepovažuje za obsolentní. (UEHLINGER, 2007, s. 103)

Z hlediska literární komparistiky je nutno zdůraznit UEHLINGERŮV příklon k typologickému zkoumání, neboť dle jeho názoru „*srovnání mohou být smysluplná a plodná i tam, kde se nedají prokázat přímá spojení či jsou zcela nepravděpodobná*“. (2007, s. 103).¹³³ Zde se UEHLINGER dotkl aspektu volby relevantního komparativního přístupu, který je v případě zkoumání literárního pozadí *Knihy Jobovy* problematizován, a to zejména v souvislosti se stářím staroorientálních textů a s jejich na některých místech ne zcela jednoznačným významem či nedochovaným obsahem.

Shrnutí možných vztahů mezi *Knihou Jobovou* a mezi staroorientálními texty podává na základě tří vysvětlujících modelů WITTE (1994, s. 100–101):¹³⁴

- (1) mohlo by se jednat o paralelní vývoj na základě staroorientálního společného majetku bez vzájemné závislosti;
- (2) jedná se o nadčasové tvoření analogií;
- (3) existuje přímé či nepřímé literární ovlivňování.

Za průlomové – a dodnes s ohledem na zkoumanou problematiku nejcitovnější – dílo v oblasti uvažování nad staroorientálním pozadím *Knihy Jobovy* lze považovat MÜLLEROVO pojednání *Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament*, které poprvé vyšlo v roce 1978. Autor v tomto díle shrnuje předchozí bádání o *Knize Jobově*¹³⁵ a uvádí následující hypotézu:

„*Domněnka, že (a) vypravěč Joba 1, 1–2, 13; 42, 7–17 využívá dochovanou látku, jejíž (b) fikční charakter musí být uvážěn, sahá daleko za osvícenství a historickou biblickou kritiku – stejně tak jako (c) předpoklad, že látka v konečném důsledku pochází z mimoizraelského prostředí*“. (MÜLLER, 1978, s. 23)¹³⁶

133 Srov. originál: „*Vergleiche können auch da sinnvoll und ergiebig sein, wo direkte Verbindungen sich nicht nachweisen lassen oder gar unwahrscheinlich sind.*“ (UEHLINGER, 2007, s. 103)

134 WITTE, M. *Vom Leiden zur Lehre: der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches*. Berlin–New York: de Gruyter, 1994.

135 Srov. MÜLLER, 1978, s. 1–48.

136 Srov. originál: „*Die Vermutung, daß (a) der Erzähler von Hi 1, 1–2, 13; 42, 7–17 auf einen überlieferten Stoff zurückgreift, dessen (b) fiktionaler Charakter erwogen werden muß, reicht weit hinter die Aufklärung und*

Knihu Jobovu MÜLLER zasazuje do staroorientálního rámce a zdůrazňuje, že zatímco těžištěm starších prací mohlo být vzhledem k neznámosti staroorientálních textů především bádání nad tradicí *Joba* v kontextu arabském a židovském, můžeme nyní díky rozluštění a překladu staroorientálních textů zvažovat výskyt „Jobova problému“ v kulturním kontextu staroorientálním (MÜLLER, 1978, s. 57). Za relevantní mezopotámské texty, jež by mohly být chápány jako texty příbuzné a jež by vytvořily okruh tzv. *Hiob-Literatur*, považuje MÜLLER díla následující: akkadský text *Ludlul bēl nēmeqi* (čes. *Chci chválit pána moudrosti*), *Babylónskou theodiceu*, fragmentární díla KAR 340 = VAT 9943, pl. 25; Louvre AO 4462, tzv. *Sumerského Joba* (čes. *Člověk a jeho bůh*) a další dva fragmenty: R. S. 25. 460 a R. S. 25. 130.¹³⁷

V souvislosti s možností srovnání *Knihy Jobovy* s díly staroegyptskými zvažuje MÜLLER především egyptský žánr mudroslovného literárního sporu, přičemž se odvolává GUNKELOVU úvahu z roku 1912 o možném egyptském vlivu na *Knihu Jobovu* (GUNKEL, 1912, s. 47, cit. dle MÜLLER, 1978, s. 69), neboť právě GUNKEL si již v této době povšiml toho, že krom *Knihy Jobovy* „formu filozofického dialogu oproti literatuře egyptské ve Starém zákoně nikde jinde nenalezneme“ (GUNKEL, 1912, s. 47, cit. dle MÜLLER, 1978, s. 81).¹³⁸ Z důvodu této podobnosti v dialogické výstavbě obou děl dle MÜLLERA (1978, s. 69–70) připadá – vedle *Žaloby Chacheperresenebovy* a *Žaloby sedláka* – v úvahu především konfrontace *Knihy Jobovy* s *Dialogem zoufalce*.¹³⁹

Otázky přímého působení egyptských a mezopotámských textů na *Knihu Jobovu* se však MÜLLER ve své monografii nikterak nedotkl, čímž se nepřímě přiklonil ke komparatistickému přístupu typologickému.

Vysokého stáří tématu o Jobovi a jobovských tónů v egyptské a mezopotámské literatuře se dotkl ve *Studiiích ke Knize Jobově (Studien zum Buche Hiob)*¹⁴⁰ FOHRER, německý teolog a profesor pro obor starozákonní vědy. Dle FOHRERA (1983, s. 55) vešla látka o Jobovi ve známost zejména po uveřejnění nových studií. Téma všemohoucího Boha, absolutního vládce všech, samostatně nakládajícího s osudem lidí, kterým nezbyvá než se s důvěrou a beze slova svěřit do boží náruče, připomíná egyptská *Nauka Amenemopova*. Vzájemné dotyky („*Berührungen*“) jsou však dle jeho názoru užší spíše s literaturou mezopotámskou.

die historische Bibelkritik zurück – ebenso wie (c) die Annahme, daß der Stoff letztlich einem außerisraelitischen Milieu entstammt.“ (MÜLLER, 1978, s. 23)

137 K výčtu staroorientálních paralel ke *Knize Jobově* srov. např. ALBERTZ, 2003, s. 109; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, 2006, s. 339; UEHLINGER, 2007, s. 97–163.

138 Srov. originál: „Die Form des philosophischen Dialogs finden wir im AT sonst nirgends, dagegen in der ägyptischen Literatur.“ (GUNKEL, 1912, s. 47, cit. MÜLLER, 1978, s. 81)

139 Srov. originál: „Neben der Klage des Cha-cheper-Re-seneb (...) und der Klage des Bauern (...), die allenfalls nach ihrem Stimmungsgehalt zu vergleichen sind, kommt für eine Gegenüberstellung zum Hiobbuch wegen seines dialogischen Charakters vor allem das ‚Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba‘.“ (MÜLLER, 1978, s. 69–70)

140 FOHRER, G. *Studien zum Buche Hiob (1956–1979)*. 2. Auflage; Berlin–New York: de Gruyter, 1983.

V novějším obsáhlém díle o *Knize Jobově (Das Buch Hiob)*¹⁴¹ se tentýž autor (FOHRER, 1988, s. 46) omezuje na připouštění ojedinělých dotyků (*Einzelberührungen*) mezi staroegyptskými díly a *Jobem*; zdůrazňována je formální paralela v dialogické struktuře obou děl, v uvození rámcovou povídkou a podobnosti ve způsobu žalujícího, rétorického a zčásti didaktického ztvárnění. Rozdíl mezi sledovanými díly spočívá dle FOHRERA v hlavní tematické linii – zatímco ve staroegyptské literatuře z období Střední říše šlo zejména o líčení nespravedlivých poměrů ve světě a o otázku posmrtného života na onom světě, u *Joba* se tyto otázky ocitají na okraji pozornosti. Toto diametrálně odlišné náboženské pozadí obou děl (možnost vyřešení problémů případnou sebevraždou a optimistický pohled na onen svět ve staroegyptské literatuře, což by v případě biblického textu nepřicházelo v úvahu) předstává v pojetí FOHRERA hlavní důvod pro tvrzení, dle něhož se o závislost *Knihy Jobovy* na egyptské literatuře nejedná.¹⁴²

V tomto způsobu nahlížení na vztah mezi oběma díly, resp. mezi *Knihou Jobovou* a mezi díly staroegyptské literatury, spatřujeme dominanci konzervativního hlediska teologického, snahu o ochranu posvátného textu před možnými „cizími“ inspiračními okruhy. Úhel FOHREROVA pohledu lze považovat za zúžený, neboť otázka náboženského podtextu zde jednoznačně upozaduje aspekty literárněvědné a literárněkomparatistické.¹⁴³ V otázce zkoumání pozadí biblických textů tak spatřujeme jeden z modelů střetávání rozdílných vědeckých diskursů – teologický náhled na jedinečnost hebrejského básnictví, který je v přímém protikladu s tezemi badatelů, kteří se zaměřují na zkoumání staroorientální kultury. Jeden z této skupiny badatelů, významný sumerolog KRAMER, zdůrazňuje významnost nových archeologických objevů pro nové možnosti zkoumání biblických inspiračních zdrojů:

141 FOHRER, G. *Das Buch Hiob*. 2. Auflage; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1963.

142 Srov. originál: „Es geht (...) um die ungerechten Zustände in der Welt und die Frage nach dem Schicksal im Jenseit nach dem Tode. Diese Fragen aber erscheinen bei Hiob wieder am Rande. So bleibt vor allem die formale Parallele des Dialogs, der teilweise mit einer Rahmenerzählung verbunden ist. Als Beispiele dafür lassen sich der ‚Streit des Lebensmüden mit seiner Seele‘, die ‚Klagen des Bauern‘, die ‚Weissagung des Nefer-rehu‘ und die ‚Ermahnungen des Ipu-wer‘ anführen. Ähnlichkeiten bestehen auch in der klagenden, rhetorischen und teilweise lehrhaften Art der Darstellung. Doch ist zu bedenken, daß die für den Ägypter sich nahelegende Lösung der Probleme des Leidens durch den Selbstmord für den Hiobdichter ebenso ausscheidet wie der tröstliche Ausklang durch den zuversichtlichen Blick auf das Jenseits. Ungeachtet der Einzelberührungen liegt daher keine Abhängigkeit des Hiobdichters von einem ägyptischen Literaturwerk vor.“ (FOHRER, 1983, s. 46)

143 S podobným názorem se setkáváme i v českých dílech, jež podávají teologický výklad k překladu *Knihy Jobovy*: „Základním problémem knihy *Jóbovy* je otázka utrpení (...). To je ovšem problém všelidský. Vskutku je známo z různých oblastí starého Předního Východu dosti děl pojednávajících o utrpení, např. egyptský ‚Spor životem znaveného s jeho duší‘ a zvláště babylónské písně ‚Chci chválit pána moudrosti‘, ‚Babylónský Kazatel‘, ‚O trpícím spravedlivém‘ a ‚Člověk a jeho bůh‘. (...) Otázka utrpení zaměstnávala člověka všech dob a časů, ale kniha *Jóbova* ji osvětluje z hlediska víry v Hospodina.“ (Bíť, M. *Jób*. 1. vyd.; Praha: Kalich, 1981, s. 17)

„Archeologické objevy v Egyptě a na Předním východě otevřely oči pro duchovní a kulturní dědictví, o kterém se předchozím generacím ani nesnilo. Jak se rozšířil náš dějepisný obzor o několik tisíciletí odkrytím civilizací hluboko pochovaných v bahně a prachu, rozluštěním řečí, které byly po tisíciletí mrtvy, a objevením literatur dávno ztracených a zapomenutých! Jedním z největších úspěchů veškeré této archeologické činnosti v biblických zemích je skutečnost, že se rozsáhle a pronikavě osvětlil původ a pozadí bible samotné. Nyní vidíme, že toto největší dílo klasické literatury nepřišlo na svět plně rozvíte jako umělá květina ve vzduchoprázdnu. Jeho kořeny sahají hluboko do vzdálené minulosti a široce se rozbíhají po okolních zemích. Obsahem i formou mají knihy bible nemalou podobnost s literaturami vytvořenými v dřívějších civilizacích na Předním východě. (KRAMER, 1965, s. 137–138)¹⁴⁴

V pojednání *Das Auge Gottes: Textstrategie im Hiobbuch* z konce 90. let, jehož autorkou je KÖHLMOS, se o literární příbuznosti hovoří jako o „nápadných formálních a/nebo věcných afinitách k biblické *Knize Jobově*“.¹⁴⁵ Opět se tedy jedná o hledisko typologické. Za nejdůležitější egyptské texty z okruhu literatury *Knihy Jobovy* považuje KÖHLMOS (1999, s. 14) následující: *O vesničanu řečníkovi (Die Klage des Bauern, ANET 407–410)*, *Dialog zoufalce (Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba, ANET 405–407)*, *Písňe harfeníků, (Die Harfenlieder, ANET 467)*, mudroslovné spory papyru Anastasi I. (ANET 475–479). K textům mezopotámským z okruhu *Hiob-Literatur* řadí autorka sumerskou báseň *Člověk a jeho bůh (Ein Mann und sein Gott)*, také *sumerského Joba (Sumerischer Hiob, ANET 589–591)* a babylónské básně *Ludlul bēl nēmeqi (ANET 596–601)*, *Babylónskou theodiceu (Babylonische Theodizee, ANET 601–604)* a aramejský román *Ahiqar (ANET 427–430)*.

V souhrnném díle *Úvod do starého zákona (Einleitung in das Alte Testament)* se hovoří o „staroorientálních paralelních textech“ („altorientalische Paralleltexte“), přičemž i zde je akcentována určitá univerzálnost tématu o Jobovi a neomezenost dané látky na izraelské prostředí:

„Z řady staroorientálních paralelních textů je zřejmé, že *Kniha Jobova* nepojednává o tématu přirozeně izraelském, nýbrž o tématu obecně orientálním. Z doby od 3. tisíciletí do 5. století př. Kr. se nám dochovaly texty, které o *Jobově* problému pojednávají v různých podobách a tematických zaměřeních.“¹⁴⁶

144 KRAMER, S. N. *Historie začíná v Sumeru*. Klub čtenářů; sv. 222; 2. vyd.; Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1965.

145 Srov. originál: „In der Umwelt des Alten Testaments hingegen sind Schriften, die zum größten Teil oder sogar vollständig aus berichteter Sprache bestehen, keine Seltenheit. Sie zeigen z. T. auffallende formale und/oder sachliche Affinitäten des Hiobbuches von einem oder auch mehreren dieser Texte gerechnet wird.“ (KÖHLMOS, 1999, s. 14)

146 Srov. originál: „Aus einer Reihe altorientalischer Paralleltexte wird ersichtlich, dass das *Ijobbuch* kein genuin israelitisches, sondern ein gemeinorientalisches Thema behandelt. Aus der Zeit vom 3. Jt. bis zum 5. Jh. sind uns Texte überliefert, die in unterschiedlicher Form und thematischer Ausrichtung das ‚*Ijobproblem*‘ behandeln.“ (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, 2008, s. 339)

Taktěž další závěry odborných publikací vyznívají v podobném duchu. ALBERTZ (2003, s. 107)¹⁴⁷ poukazuje na nedostatečné prozkoumání sociálně-dějinného pozadí *Knihy Jobovy*, neboť obvyklé duchovně-dějinné zařazení ponechává mnoho nezodpovězených otázek. Osvětlení sociálně-dějinného kontextu dfla by mohlo uspokojivě rozklíčovat mj. aspekty krize moudrosti a narušení tradičního mudroslovného učení o odvetě, náhlého nástupu problému teodicey v Izraeli apod. Poodhalení faktů o autorovi/autorech *Knihy Jobovy* a o jeho/jejich sociálním postavení, kulturním rozhledu apod. však dle autora – stejně jako v případě zkoumání tehdejšího společenského klimatu – naráží na fatální metodologickou překážku – „Spolehlivý, metodicky zajiřtený přístup k sociálnímu pozadí, který nám poskytuje metoda dějin literárních forem, je nám v případě *Knihy Jobovy* uzavřen.“ (ALBERTZ, 2003, s. 108)¹⁴⁸ Z tohoto důvodu se autor přiklání ke zkoumání obsahových narážek a motivů, které je snad možno sociálně-dějinně vyhodnotit.

Také v dalším soudobém pojednání o vztahu mezi díly staroorientálními a mezi *Knihou Jobovou*, v SYRINGOVĚ studii *Hiob und sein Anwalt: Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte*,¹⁴⁹ je v podobném typologickém duchu uvažováno o staroorientálních textech, „které zpravidla *Knize Jobově* časově předcházejí a stejnou formou vyjadřují srovnatelné obsahy“ (SYRING, 2004, s. 8),¹⁵⁰ přičemž autor zastává názor, dle něhož

„Za možné předchůdce *Knihy Jobovy* jsou pokládány ty textové nálezy ze Starého Orientu, které jsou příbuzné formou (próza či poesie) a obsahem (nezaviněné utrpení). Takovéto texty se dochovaly v Egyptě, Mezopotámii a Kanaánu a ukazují společný požadavek Starého Orientu literárně vyjádřit styk se strastiplnými zkušenostmi.“¹⁵¹

Z okruhu staroegyptského lze dle SYRINGA (2004, s. 8) uvažovat o paralelách se stylizovanými spory – především s *Dialogem zoufalce* a s textem *O vesničanu řečníkovi*. K mezopotámským paralelním textům, spadajícím do okruhu *Hiob-Literatur*, řadí SYRING (2004, s. 9) stylizované žaloby o utrpení nevinného: *Sumerského Joba*, *Člověka a jeho boha*, *Ludlul bēl nēmeqi* a *Babylónskou theodiceu*. Nelehké snahy o dohledání inspiračního zdroje autora/autorů *Knihy Jobovy* a začlenění tohoto

147 ALBERTZ, 2003.

148 Srov. originál: „Der bewährte, methodisch gesicherte Zugang zum sozialen Hintergrund, den uns die formgeschichtliche Methode gewährt, ist uns im Falle des Hiobbuches versperrt.“ (ALBERTZ, 2003, s. 108)

149 SYRING, 2004, s. 8.

150 Srov. originál: „Texte (...), „die – in der Regel dem biblischen Hiobbuch zeitlich vorgeordnet – vergleichbare Inhalte in ähnlichen Formen ausdrücken.“ (SYRING, 2004, s. 8)

151 Srov. originál: „Als mögliche Vorläufer des Hiobbuches gelten diejenigen Textfunde im Alten Orient, die nach Form (Prosa oder Poesie) und Inhalt (unverschuldetes Leid) verwandt sind. Solche Texte sind aus Ägypten, Mesopotamien und Kanaan erhalten und zeigen das dem Alten Orient gemeinsame Bedürfnis, den Umgang mit leidvollen Erfahrungen literarisch auszudrücken.“ (SYRING, 2004, s. 8)

starozákonního textu do širšího literárního kontextu u většiny odborníků vyúsťují ve formulování spíše opatrných hypotéz o případné obeznámenosti autora/autorů *Knihy Jobovy* se staršími starověkými mýty, o nesprávném spojování tématu *utrpení spravedlivého* výlučně s izraelským kulturním okruhem, o automaticky předjímané závislosti *Joba* na jiných textech apod.:

„*Jobista se jistě těšil určitému druhu klasického vzdělání. Motivy a formy ze starých literatur jsou v jeho díle prokazatelné.*“ (WILDE, 1981, s. 20)¹⁵²

Zatímco přítomnost (byť zpravidla opatrně) formulovaných zmínek o staroorientálních obsahových a formálních paralelách se stává nedílnou součástí odborných publikací o nejrůznějších aspektech *Knihy Jobovy*, ale i obecně celého Starého zákona, úvahy o přímé závislosti *Joba* na starších staroorientálních textech jsou spíše ojedinělé.

Pokud se s příklonem ke genetickému nazírání na shodné momenty v daných dílech setkáváme, dochází k posunu od přemýšlení nad přímým literárním působením okruhu tzv. *Hiob-Literatur* na *Knihu Jobovu* směrem k hypotézám o případném působení staroorientálních děl na Starý zákon.

Tendenci příklonu ke genetickému hledisku lze pozorovat v BALLOVĚ práci *The Book of Job*, v níž je možnost literární závislosti *Knihy Jobovy* na mezopotámských protějšcích – v souvislosti s výměnou myšlenek během vyhnanství – připouštěno.¹⁵³ Další kontaktologický impuls představuje stanovisko WILDEHO, jenž nepochybuje o tom, že „*básník Joba bezpochyby znal mytickou tradici, která byla běžná v západosemitském kulturním okruhu*“¹⁵⁴ (WILDE, 1981, s. 20). Současně autor zdůrazňuje význam Mezopotámie a Egypta v izraelském prostředí.¹⁵⁵ Na témže místě se WILDE odvolává na *Cambridžskou historii Bible* a uvádí následující výrok o přímém působení mezopotámského kulturního okruhu na Hebrejce (*Cambr. Hist. of the B. I 41f*, cit. dle WILDE, 1981, s. 20).¹⁵⁶

152 Srov. originál: „*Der Jobist hat sich gewiss einer Art klassischer Bildung erfreut. Motive und Formen aus den alten Literaturen sind in seinem Werk nachweisbar.*“ (WILDE, 1981, s. 20)

153 BALL, C. J. *The Book of Job. A revised Text and Version*. Oxford: Clarendon Press, 1922, s. 9. K dalším autorům, kteří řešili otázku literární závislosti *Joba* na staroorientálních textech, dále srov. MÜLLER, 1978, s. 68.

154 Srov. originál: „*Ohne Zweifel hat der Hiobdichter die mythischen Überlieferungen gekannt, die im westsemitschen Kulturkreis geläufig waren. Die Texte aus Ugarit unterrichten uns weit besser über dieses Material als die spärlichen Angaben des AT und der klassischen Autoren. Es ist schwer zu entscheiden, wie viele von diesen Mythen im Volksglauben Israels im Umlauf waren und in welcher Form sie bekannt waren. Jedenfalls verwendeten die israelitischen Autoren sie literarisch.*“ (WILDE, 1981, s. 19)

155 Srov. originál: „*Für Israel spielten, namentlich seit der salomonischen 'Renaissance', Mesopotamien und Ägypten die Rolle, welche später für West-Europa Hellas und Rom spielen sollten.*“ (WILDE, 1981, s. 20)

156 Srov. originál: „*Dass die ägyptischen und mesopotamischen Epen und Historiographien den Hebräern bekannt sein könnten, kann nicht bezweifelt werden; eine Kopie des Gilgamesch-Epos aus dem vierzehnten Jahr-*

V českém vědeckém diskursu se k promítnutí obeznámenosti se staroegyptskou literaturou, a to konkrétně s *Dialogem zoufalce*, do *Knihy Jobovy* vyjádřil ŽÁBA (1958):

„Po stránce obsahové přineslo (...) moderní bádání mnoho poznatků o vlivech ostatních starých kultur, zvláště egyptské, na kulturu starověkého Izraele. Zdůrazňují-li zde právě egyptské vlivy, je to proto, že styčné body, které lze pozorovat mezi literaturou klínových nápisů a Starým Zákonem, pocházejí nejspíše ze společných pramenů těchto semitských národů, pramenů, nesených dále tradicí, kdežto v případě Egypta jde o skutečný přímý vliv kultury, která vznikla osamocené a vyspěla daleko dříve, než začala působit na své palestinské sousedy.“ (ŽÁBA, 1958, s. 257)

Izraelští úředníci museli znát egyptskou literaturu. Z textů, kterých Egypťané užívali v úřednických školách k opisování a memorování, tvoří převážnou část t. zv. morální nauky (výroky moudrosti, jakési sbírky mudrosloví, návody k správnému životu.“ (ŽÁBA, 1958, s. 263)

Kniha Jobova nám ukazuje znalost staroegyptské ‚pesimistické‘ literatury z doby kolem sociálního převratu ve starém Egyptě (zvl. dialogu Zoufalcova, invektivy Ipuwerovy, řeči ‚Výmluvného venkovana‘, proctví Nefertiho a ‚negativní konfese‘ ze 125. kapitoly ‚Knihy mrtvých‘), dále egyptských zvířat – krokodíl, hroch, pštros –, a což je zvláště průkazné, egyptské řeči – egyptismy.“ (ŽÁBA, 1958, s. 268)

V případě ŽABOVA náhledu na problematiku vztahu mezi *Dialogem zoufalce* a mezi starozákonní *Knihou Jobovou* před námi vyvstává další významný příklon ke genetickému přístupu – na *Knize Jobově* autor demonstruje znalost staroegyptské literatury v izraelském okruhu, přičemž ŽÁBOVA argumentace nespočívá jen v blízkosti obsahové; současně je poukazováno na výskyt shodných zvířat v obou dílech a na tzv. egyptismy v *Knize Jobově*. Převaha literárněvědného a filologického úhlu pohledu u ŽÁBY tak poukazuje na možnost vyvození zcela odlišných závěrů o vztahu mezi *Biblí* a staroegyptskou literaturou v porovnání s bádáním teologicky laděným.

Působení staroorientálních textů na *Knihu Jobovu*, děl, „která se zachovala z 3. tisíciletí do 5. století př. n. l. a která v rozdílné formě a tematickém zaměření pojednávají o „Jobově problému“ (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, in ZENGER 2008, s. 339), tedy je obecně připouštěno, přímý kontakt *Knihy Jobovy* s textem Jobovi formálně či motivicky příbuzným (hledisko genetické) však doposud přesvědčivě dokumentován nebyl. V odborných pojednáních o vztazích mezi Jobem a mezi tvarově příbuznými staroorientálními texty tudíž jednoznačně převažuje hledisko typologické, neboť „typologické analógie představují značně volnějsíu súvislosť, nepodmienenuú priamym vzťahom, geneticky“. (ĎURIŠIN, 1975, s. 197)

Preference tohoto způsobu nahlížení na styčné body mezi Jobem a mezi texty Starého Orientu je způsobena především nemožností legitimního zasazení dialo-

hundert v. Chr. hat man in Megiddo gefunden, andere literarische babylonische Texte aus der ungefähr gleichen Periode in Ras Schamra und Alalach.“ (Cambr. Hist. of the B. I 41f, cit. dle WILDE, 1981, s. 20)

gické látky o utrpení nevinného do konkrétního kulturního okruhu. Přestože se původ dané látky v prostředí mimoizraelském předpokládá, přesvědčivé důkazy o přímém kontaktologickém působení mimoizraelských textů na *Knihu Jobovu* zatím neexistují. Taktéž zastřenost časového vymezení prvního výskytu této látky v izraelském prostředí,¹⁵⁷ a to bez ohledu na její původ, přispívá k dominanci úvah v duchu typologického komparatistického přístupu.

Vzhledem k možnosti dalších archeologických nálezů zůstává otázka doložení přímého kontaktu mezi *Dialogem zoufalce* a mezi dalšími díly stále otevřená. Na otázku, zda, resp. nakolik mohl přispět staroegyptský text ke genologickému ustálení literárního sporu ve středověku, tak není možno při současném stavu bádání podat uspokojivou odpověď.

Vzhledem k nemožnosti doložení přímého literárního působení *Dialogu zoufalce* na *Knihu Jobovu* se literární analýza bude opírat o literárněkomparatistický přístup typologický, současně se však bude předpokládat reálně existující možnost obeznámení autora/autorů *Knihy Jobovy* s díly staroegyptské literatury, resp. přímo s *Dialogem zoufalce*. Tento způsob nahlížení vychází zejména z výše uvedených závěrů významného českého egyptologa a spoluzakladatele Československého egyptologického ústavu UK v Praze Zbyňka ŽABY.

6.1 Žánrové vymezení *Knihy Jobovy*

Již na konci 19. století vyjádřil BUDDÉ (1896, cit. dle MÜLLER, 1978, s. 76) pochybnost nad možností zařadit *Knihu Jobovu* k jednomu z žánrů, známému současně poetice, přičemž v potaz bylo bráno tradiční dělení *lyrické – epické – dramatické*. Dle BUDDOVA názoru se základní pojmy poetiky v případě *Knihy Jobovy* ukázaly být nedostačujícími a musela být hledána speciální kategorie. Tou je dle BUDDÉHO termín „*Lehrgedicht*“. Nemožnost zařadit *Knihu Jobovu* do stávajícího žánrového systému tak, aby byla vystižena celá podstata díla, je dle WESTERMANN¹⁵⁸ (1978, s. 27) odrazem toho, že se v tomto případě „*jedná o literární formu sui generis*“.¹⁵⁹ *Kniha Jobova* se zdá být dílem natolik specifickým, že vystižení její celistvosti jediným žánrovým označením nepřipadá – z důvodu žánrového míšení – vůbec v úvahu.

157 K hledisku převzetí látky o Jobovi z mimoizraelského prostředí se již na konci 60. let 20. století v *Biblickém komentáři* HORST (1969, s. 6) vyjádřil slovy: „*Wir vermögen nichts darüber auszusagen, wann Israel mit der Überlieferung von Hiob bekannt geworden ist und wann es diese Geschichte in sein der Erbauung dienendes Erzählgut aufgenommen hat.*“ Tzv. rámcové vyprávění HORST (1969, s. 6) považuje za „*tradiční látku, jež zdomácněla mimo Izrael*“. HORST, F. *Hiob. I. Teilband*. Biblischer Kommentar. Altes Testament. Band XVI/1; 2., durchgelesene Auflage; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1969.

158 WESTERMANN, C. *Der Aufbau des Buches Hiob*. Calwer Theologische Monographien; 3. Auflage; Stuttgart: Calwer Verlag, 1978.

159 Podrobněji srov. pozn. č. 2 u WESTERMANN¹⁵⁸, 1978, s. 27.

Nověji se k řánrové otázce *Knihy Jobovy* vyjádřila KÖHLMOOS, jeř analyzovala problematicnost a zuřující úhel veřkerých snah o řánrové zařazení *Knihy Jobovy* v rámci Starého zákona. I ona zastává názor, dle něhož jde o jednotku „*sui generis*“, pročeř není možno vysvětlit řánrovou podstatu *Knihy Jobovy* na pozadí řánru jediného.¹⁶⁰

Taktěř ALBERTZ (2003, s. 108) se přiklonil k názoru, v souladu s nímž „*Knih Jobova není řádným řánrem v původním smyslu, nýbrž zcela jistě literární dílo, které – jak může ukázat tradiční dějinné zkoumání – do sebe vstřebalo množství různých řánrů a zcela libovolně s nimi nakládá*“.¹⁶¹

Tato tolik diskutovaná fascinující jedinečnost a řánrová neuchopitelnost *Knihy Jobovy* představuje jeden z demonstrativních příkladů omezujícího faktoru při snahách zařadit konkrétní text k jedinému souhrnnému řánrovému označení.¹⁶² Ani COL (1948, s. 63)¹⁶³ neztotožňuje *Knihu Jobovu* s dramatem, a to z důvodu absence složky dějové:

„*Rovněř nemáme v biblickém řádnictví skutečného dramatu. Mistrně je sice zpracována kniha Job. Četnými rozhovory se svatopisec blíží dramatu, ač drama ve vlastním smyslu nevytvořil. Líčí sice Joba jako hlavního hrdinu děje, podává zauzlení sporu s jeho přáteli, řeší se tu vážná záhada, proč trpí nevinný, když Bůh je tak dobrotivý a milosrdný; osoby, jeř svatopisec předvádí na jeviřtě svého vypravování, zápasí o své názory, z nichž jeden konečně vítězí, ale osoby tu nejednají; hrdina toliko trpí.*“

Stejně jako WILDE akcentuje i ENGLJÄHRINGER (2003, s. 42)¹⁶⁴ prvky sporu v *Knize Jobově* a dochází k závěru, že *Knih Jobova* má „*charakter sporu*“ („*Charakter eines Streitgesprächs*“):

160 Srov. originál: „*Das Hiobbuch läßt sich nicht von einer Gattung her erklären; der quantifizierende Zugang ist methodisch fragwürdig.*“ (KÖHLMOOS, 1999, s. 20)

161 Srov. originál: „*Das Hiobbuch ist keine Gattung im ursprünglichen Sinn, sondern ganz sicher ein literarisches Werk, das – wie traditionsgeschichtliche Forschung zeigen konnte – schon eine ganze Fülle verschiedenster Gattungen in sich aufgenommen hat und recht frei verwendet.*“ (ALBERTZ, 2003, s. 108)

162 Viz následující výrok: „*Problém, ke kterému řánru kniha patří, je často probírán. Ukázalo se, že ji nelze zařadit do kontextu známých forem řeckého řádnictví. Není to řádný epos či hrdinská báseň, neboť nepřináší vyprávění hrdiny a jeho dobrodružství. Není to také řádná sbírka lyriky: vedle lyrických kousků velké poetické síly dílo obsahuje také mnohé popisy a vysvětlování. Není ani řádní didaktickou (...), na to má příliš mnoho lyrických elementů. (...) Dílo není určeno pro jeviřtě, neboť v Izraeli tohoto nebylo. Přátelé jsou více než charaktery představiteli určitého názoru. (...) Děj se v *Knize Jobově* vyskytuje pouze v prologu a epilogu. (...) Stejně tak málo může být *Knih Jobova* zařazena mezi dialogy v řeckém smyslu dialogu, např. Platonových.*“ (WILDE, 1981, s. 60–61) Na základě této úvahy dochází WILDE k názoru, že „*knih mnohem více zapadá do rámce staroorientálního. Již jsme zmínili babylonské řalobní a útěšné dialogy, egyptské písně a rozhovory o životním osudu a slovní souboj před soudem. V *Knize Jobově* rozpoznáváme vliv těchto forem. Kniha formálně nepředstavuje ani projednávání právní věci (Richter), ani dramatizovanou řalobu (Westermann). (...) Kvalifikace spor se hodí pro definici celku nejlépe.*“ (WILDE, 1981, s. 61) K problému řánrového zařazení knihy a k určení její struktury srov. dále WITTE, 1994, s. 1.

163 COL, R. *Biblická stilistika a poesie*. 2. rozř. vyd.; Olomouc: Velehrad, 1948.

164 ENGLJÄHRINGER (2003) se zabývala dynamikou dialogů v *Knize Jobově*. ENGLJÄHRINGER, K. *Theologie im Streitgespräch: Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2003.

„Místa jako Job 2, 11–13 stejně jako 5, 27 a 6, 29 podávají z úst vypravěčské instance, resp. Elifaze a Joba poblíž začátku slovní rozepry klíč k porozumění situace: přicházejí tři muži, hluboce zasaženi Jobovým osudem a pohledem, s upřímným úmyslem Joba utěšit. O tři kapitoly dále lze dle výzvy Elifazovy v 5, 27 rozeznat, že čtyři přátelé zde již stojí proti sobě jako jeden a tři. Po požadavku těchto tří poučit Joba, přichází v 6, 29 jeho apel, aby se obrátili (v jeho blízkost). Dle tohoto je zřetelné, že rozhovor čtyř mužů má od začátku charakter sporu.“¹⁶⁵

Přikloníme-li se k hypotéze, související s mimoliterárními faktory, dle níž oblast soudnictví a právních aspektů bezpochyby patří ke klíčové a neodmyslitelné oblasti každodenního života, provázející lidstvo od nepaměti, lze očekávat odraz juristických elementů již v literárních dílech starověkých, tudíž i v *Bibli*. S přihlédnutím k antropologickému předpokladu přítomnosti určitého tematického okruhu v literatuře, bude zvažována relevantnost přiřčení *Knihy Jobovy* k žánru *spor*.

Protože se v *Knize Jobově* neřeší otázka *přednosti a nedostatků svého stavu*, nýbrž jde o hledání na otázku příčiny utrpení nevinného a zbožného člověka, dle výše uvedené definice VLAŠÍNOVY a PAVEROVY/VŠETIČKOVY by literární spor s *Knihou Jobovou* ztotožněn být nemohl. Vezmeme-li však v potaz definici KOLÁROVU/PRAŽÁKOVU, je zmiňovaný *aspekt postupného uvádění argumentů* pro zastávaný názor na danou otázku tím, co útvar literární spor s *Knihou Jobovou* žánrově spojuje. V rovině sporu Joba s přáteli k argumentačnímu procesu bezpochyby dochází (je zde patrný dlouhý argumentační řetězec). Strana první je představovaná Jobem (žalující v roli nevinného trpícího, jenž si není vědom žádného pochybení proti víře), protistranou představují Jobovi přátelé (obhajují a ospravedlňují boží jednání, nevinnost Joba stále zpochybňují a Bohem seslané utrpení považují za akt boží spravedlnosti). Ve sporu Joba s Bohem se sám Hospodin stává zároveň protistranou a zároveň soudcem. Bůh nejprve zdůrazňuje svou všemocnost, kterou staví do protikladu s bezvýznamností lidí, kteří právě Bohovi vděčí za svou existenci. Protože Bohovy argumenty byly silnější a Job se jich ihned zalekl, nebylo tudíž nikterak těžké nad Jobem ve sporu zvítězit:

„A tak odpovídá Hospodin Jobovi, řekl: / Zdali hádající se s Všemohoucím obviní jej? Kdo chce vinit Boha, nechť odpoví na to. / Tehdy odpověděl Job Hospodinu a řekl: / Aj, chatrnýl jsem, což bych odpovídal tobě? Ruku svou kladu na ústa svá.“ (Job 39, v. 31–34, s. 503)¹⁶⁶

165 ENGLJÄHRINGER, 2003, s. 42. Srov. originál: „Stellen wie Ijob 2,11–13 sowie 5, 27 und 6, 29 geben aus dem Mund der Erzählerinstanz bzw. Elifas und Ijobs vor bzw. nah am Beginn der Redeauseinandersetzung Schlüssel zum Verständnis der Situation: Da kommen drei von Ijobs Geschick und Anblick zutiefst bewegte Männer mit der aufrichtigen Absicht, den Freund zu trösten. Drei Kapitel weiter läßt Elifas Aufforderung in 5,27 erkennen, daß sich die vier Freunde bereits hier als drei und einer gegenüberstehen. Auf den Anspruch der drei, Ijob zu belehren, trifft in 6,29 dessen Appell, (in seine Nähe) umzukehren. Daran wird deutlich, daß das Gespräch der vier Männer von Anfang an den Charakter eines Streitgesprächs hat.“

166 Cit. dle Bible svatá aneb všechna svatá písmena starého i nového zákona. Podle posledního vydání Kralického z roku 1613. Praha: Ekumenická rada církví ČSR, 1984. Veškeré české citace z *Knihy Jobovy* budou vy-

Přes toto všechno se však Bůh v posledku vyjadřuje v neprospěch Jobových přátel, kteří „stáli na jeho straně“, neboť ví, že pouze a jedině Job byl jeho skutečným služebníkem: „*Stalo se pak, když odmluvil Hospodin slova ta k Jobovi, že řekl Hospodin Eliřazovi Temanskému: Rozpálil se hněv můj proti tobě, a proti dvěma přátelům tvým, proto že jste nemluvili o mně toho, což pravého jest, tak jako služebník můj Job.*“ (Job 42, v. 7, s. 505)

I v této druhé rovině (spor Boha s Jobovými přáteli) je přítomen prvek argumentace. Ve srovnání s jeho délkou ve sporu Joba s jeho přáteli je však nepoměrně kratší a hierarchicky nevyvážený (ve sporu Joba s jeho přáteli není patrný prvek nadřazenosti jedné z protistran). Zatímco mezi Jobem a mezi jemu hierarchicky blízkými přáteli by spor pravděpodobně bez vnějšího zásahu nebyl nikdy rozsouzen, příchodem samotného obžalovaného (Boha) na scénu spor spěje k rychlému rozřešení. WALTHEROVA (1920, s. 3) definice je tudíž tou nejpřiléhavější, neboť přítomnost dvou či více osob (personifikovaných abstrakcí), jež vedou slovní rozepři „s cílem prokázat svou přednost, zlehčit vlastnosti protivníka, či rozhodnout o vznesené otázce“, je v *Knize Jobově* jednoznačně prokázána (jde zejména o vzájemné urážky ze strany Jobových přátel, ale i ze strany Joba samotného). Argumentační úsilí rozhodnout o vznesené otázce je v kontextu *Knihy Jobovy* cyklicky se vracejícím motivem.

6.2 Komparace *Dialogu zoufalce a jeho duše* s *Knihou Jobovou* v rovině výstavbové, sémantické a stylisticko-poetologické

Rozšíření žánru spor o variantní označení *dialogický* se případě *Knihy Jobovy* shoduje s charakterem dialogičnosti v *Dialogu zoufalce*. Účel volby dialogické výstavby, skutečnost, že mluvní část *Knihy Jobovy* se skládá výhradně z přímé řeči a hádek, byl dle ENGLJÄHRINGER (2003, s. 193) zvolen z důvodu vtažení recipienta do děje; čtenář každé doby mohl a může díky převažující dialogické výstavbě zakusit bezprostřední dějovou blízkost. Z hlediska případného přímého vztahu mezi *Knihou Jobovou* a *Dialogem zoufalce* je třeba vzít v potaz důležitou myšlenku, dle níž je dialogičnost díla v kontextu Starého zákona jevem ojedinelým: „*Knihy Jobova je přinejmenším literárně ve Starém zákonu outsiderem; pro velkou část textu, dialogickou báseň, existují pouze mimobiblické předobrazy.*“ (KÖHLMOOS, 1999, s. 5)¹⁶⁷

Na základě hlediska výstavbové roviny lze již dle prvního komparativního kritéria s názvem *dialogická povaha – úzký a konstantní okruh fiktivních mluvčích*, zohledňujícího formální aspekt díla, určit, zda bude moci být *Knihy Jobova* zařazena do vymezené komparativní množiny paralelních textů.

bírány z tohoto vydání *Bible*. Citační údaje z *Knihy Jobovy* budou vždy obsahovat informaci o kapitole, o čísle veršů a o stranách.

167 Srov. originál: „*Das Hiob-buch ist zumindest literarisch ein Außenseiter im Alten Testament; für den Großteil des Textes, die Dialogdichtung, gibt es nur außerbiblische Vorbilder.*“ (KÖHLMOOS, 1999, s. 5)

Vzhledem k tomu, že *dialogická povaha díla*¹⁶⁸ představuje jak u *Knihy Jobovy*, tak u *Dialogu zoufalce* dominantní výstavbový rys,¹⁶⁹ dochází – v souvislosti s rovinnou výstavbovou – k první významné literárněkomparatistické shodě.¹⁷⁰ Shodný je taktéž výskyt *úzkého a konstantního okruhu fiktivních mluvčích*; v *Dialogu zoufalce* jde o výskyt dvou mluvčích v celé dochované části díla, v dialogické části *Knihy Jobovy* jde o střídání dialogických replik mezi Jobem, jeho třemi přáteli a Hospodinem.

Kompoziční překrývání obou komparovaných textů je značně podpořeno kongruencí v rámci zkoumání kritéria *přerušení dialogu exemplum s funkcí podpory argumentačního působení*, byť ve staroegyptském díle jde – na rozdíl od opakovaného výskytu exemplů v *Knize Jobově* s cílem odstrašující demonstrace života bezbožníků – o přítomnost exemplu jediného.

Hlavní obsahovou náplní exemplů v *Knize Jobově* je líčení následků bezbožného chování, jako např. v níže uvedené Elifazově výhrušné řeči, exempla, v němž jsou líčeny strasti a hrůzy, jež na bezbožníky čekají:

„Po všecky své dny bezbožný sám se bolestí trápí, po všecka, pravím léta, skrytá před ukrutníkem. / Zvuk strachu jest v uších jeho, že i v čas pokoje zhoubce připadne na něj. / Nevěří, by se měl navrátiti z temnotí, ustavičně očekáváje na sebe meče. / Bývá i tulákem, chleba hledaje, kde by byl, cítě, že pro něj nastojen jest den temnotí. / Děsí jej nátisk a ssouzení, kteréž se silí proti němu, jako král s vojskem ssikovaným. / Nebo vztáhl proti Bohu silnému ruku svou, a proti Všemohoucímu postavil se. / Útok učinil na něj, na šíji jeho s množstvím zdvižených štítů svých. / Nebo přiodil tvář svou tukem svým, tak že se mu nadělato faldů na slabinách. / A bydlil v městech zkažených, a v domích, v nichž žádný nebydlil, kteráž v hromady rumu obrácena byla. / Avšak nezbohatneť, aniž stane moc jeho, aniž se rozšíří na zemi dokonalost takových. / Nevyjde z temnotí, mladistvou ratolest jeho usuší plamen, a tak zahyne od ducha úst svých / Ale nevěří, že v marnosti jest ten, jenž bloudí, a že marnost bude směna jeho. / Před časem svým vyřítat bude, a ratolest jeho nebude se zelenati. / Zmaří, jako vinný kmen nezralý hrozen svůj, a svrže květ svůj jako oliva. / Nebo shromáždění pokrytce spustne, a oheň spálí stany oslepených dary. / Kterážto když počali ssuzování, a porodili nepravost, hned břicho jejich strojí jinou lest.“
(Job 15, v. 20–35, s. 487)

Pakliže v případě vložení exemplárního příběhu do *Dialogu zoufalce* můžeme – vzhledem k interpretační zastřenosti – o významu příběhu uvažovat pouze v obec-

168 „Didaktické a mudroslovné básnictví často užívají téhož metra, společná je jim dialogická forma, fiktivní mluvčí a mnohdy i mytický či hrdinský rámeček, v němž jsou tradovány.“ (ANTALÍK – STARÝ – VÍTEK, 2009, s. 12)

169 „Základem knihy je rozprava o původu a důvodu utrpení“, přičemž „tato rozprava, vedená formou dialogu mezi Jobem a jeho přáteli ve verších vybrané básnické krásy, tvoří hlavní část knihy“. (Starý zákon: knihy rozjímavé. 1, Job, Přísloví, Kazatel, Píseň písní, 1978, s. 13–14)

170 Shoda v dialogické výstavbě *Dialogu zoufalce* s obecně uznávaným makrotextovým dělením *Knihy Jobovy* „na v próze vystavěný rámeček (1, 1–2, 13 a 42, 7–17) a část poetickou (3, 1–42, 6)“ je obecně uznávána. Srov. např. FOHRER, 1983, s. 46.

né rovině a akcentovat obecné zaměření na *naučný obsah a lidské jednání*, v *Knize Jobově* je již zřetelné, že v příběhu o bezbožnících jde o „*působnost na postoje čtenáře či posluchače, názornost, s jakou pomáhá objasnit abstraktní tezi*“,¹⁷¹ o užití exempla ve funkci „*dobového argumentu k podtržení správnosti obecné teze či jiného závěru*“,¹⁷² o užitečnost *mudroslovi pro lidský život*“ a o vřazení křehkého a nespolehlivého „*lidského vědění do pevnějšího rámce náboženství*“.¹⁷³

HORST (1969, s. 220) komentuje začlenění poučného příběhu o rouhajícím se jako snahu o prototypické podání příběhu celého souboru lidí, jako předobraz pro všechny, jež se rouhají. Za předpokladu hlasitého předčítání *Dialogu zoufalce a Knihy Jobovy* se setkáváme s identickou technikou výstavby dialogických textů – narativní tok je přerušen krátkým příběhem, jehož obsahové zaměření vykazuje zdánlivou nesourodost s předchozími pasážemi díla. Předstíraná obsahová nesourodost snad plnila funkci persvazivního působení na recipienta, jenž se měl ztotožnit s osudem hrdiny v exemplu. Díky zvolení implicitní formy poučení (jakési „poučení oklikou“) nedocházelo k nápadnému oslabení recipientské přitažlivosti. Vyprávění o neštěstí neznámého, literární postavy bez identity a bližšího lidského rozměru, mohlo vyvolávat jak škodolibost a znechucení, tak současně strach a snahu o změnu v chování.

Stejně tak jako protagonist *Dialogu zoufalce* i Job na lidské pokolení *nahlíží negativně*, uvádí *výčet špatných lidských vlastností* a taktéž si stěžuje na nedostatek lidského tepla a porozumění, na *odvrat nejbližších*. Analogické pasáže jsou znázorněny v následující tabulce:

Sémantická paralela mezi <i>Dialogem zoufalce</i> a <i>Knihou Jobovou</i> v komparativním kritériu <i>odvrat nejbližších + negativní nahlížení na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností</i>	
<i>Dialog zoufalce</i>	<i>Knih Jobova</i>
„S kým mám mluvití dnes? Od věrného se utíká; bratr, jenž byl u něho, stává se mu nepřitelem. S kým mám mluvití dnes? Lidé jsou zkaženi, druh klopi zrak před druhem. S kým mám mluvití dnes? Jsem přetížěn bídou, bez věrného přitele.“ (LEXA, 1947, s. 73)	„Bratři mé ode mne vzdátil, a známí moji všelijak se mne cizí. / Opustili mne příbuzní moji, a známí moji zapomenuli se na mne. / Podruhově domu mého a děvky mé za cizího mne mají, cizozemec jsem před očima jejich. / Na služebníka svého volám, ale neozývá se, i když ho ústy svými pěkně prosím.“ (Job 19, v. 13–16, s. 489)

Tab. č. 23: Sémantická paralela mezi *Dialogem zoufalce a jeho duše* a *Knihou Jobovou*

Shodným výskytem těchto sémantických okruhů dochází k naplnění komparativního kritéria *odvrat nejbližších + negativní nahlížení na lidské pokolení ve formě*

171 MOCNÁ et al., 2004, s. 184.

172 Ibidem, s. 184.

173 ANTALÍK – STARÝ – VÍTEK, 2009, s. 13.

výčtu špatných lidských vlastností, čehož si všiml také STRAUSS (2000, s. 11),¹⁷⁴ jenž poukazoval na sémantickou shodu mezi *Dialogem zoufalce* a *Knihou Jobovou* v zobrazení izolace nešťastníka.¹⁷⁵ Jak dále uvádí STRAUSS (2000, s. 12), je pro 13. verš 19. kapitoly příznačné vyjádření Jobova totálního vyloučení ze společenství („*totale Auflösung der Gemeinschaft*“), což je ve verši 14. a 15. vyostřeno formulací o vyloučení z kruhu rodinného, z okruhu nejbližších. Vyvrcholení kritéria *odvrat nejbližších + negativní nahlížení na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností* lze spatřit ve verši č. 17; zde se Jobova odpornost dotkla i manželského soužití; Job se stal pro svou ženu osobou odpornou a páchnoucí.¹⁷⁶

Odmítnutí trpícího i širším okruhem nepřátel a hříšníků v 18. verši 19. kapitoly představuje dle STRAUSS (2000, s. 14) rozšířený žalmický motiv žaloby, nabývající v *Knize Jobově* zvláštních (sociálních) nuancí: „*Nadto i ti nejšpatnější pohrdají mnou; i když povstanu, utrhají mi.*“ (Job 19, v. 18, s. 489) Deskripce syndromů Jobovy choroby je ve funkci možné příčiny sociální izolace uvedena ve verši 20. – „*K kuži mé jako k masu mému přilnuly kosti mé, kůže při zubích mých toliko v cele zůstala.*“ (Job 19, v. 20, s. 489) Job se takto z výšin společnosti dostal až na její samotné dno. Zcela osamocen Job i nadále vede rozhovor s přáteli, nařká nad svou ubohostí tělesnou a žádá o smilování: „*Slitujte se nade mnou, slitujte se nade mnou, vy přátelé moji; nebo ruka Boží se mne dotkla.*“ (Job 19, v. 21, s. 489)

Je možno uvažovat též o rozšíření motivu *odvratu osob nejbližších* o rovinu nemožnosti nalezení upřímného přítele ochotného naslouchat. Nejednoznačnost motivu je způsobena neexistencí/absencí textu o zoufalcově minulosti – dochovaný text neobsahuje informace o případném příteli z doby, v níž mezilidské vztahy byly ještě v souladu se společenskými normami. Může se tedy jednat buď o odvrat osob nejbližších, či o nemožnost nalezení upřímného přítele v demoralizované době, ale i o stížnost nad nemožností vypovědět své soužení z důvodu přetrvávání osamělosti z doby nenarušené identity. *Element samoty v těžké době, v utrpení* je tematickým okruhem společným pro obě komparovaná díla.

Kritika poměrů mezi lidmi pochází v *Dialogu zoufalce* výhradně z úst nešťastníkových, což představuje nejvýznamnější rozdíl mezi kontextem tohoto sémantického kritéria v obou komparovaných dílech. Další rozdíl spočívá v generalizaci tohoto motivu – špatné lidské vlastnosti jsou ve staroegyptském díle spojovány

174 STRAUSS, H. *Biblischer Kommentar. Altes Testament: Hiob. 2. Teilband 19,1–42,17*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000.

175 Srov. originál: „*Schon das altägyptische ‚Gespräch eines Mannes mit seinem Ba‘ (...) zeigt etwas von der sich immer noch selbst steigenden, todverfallenen Isolierung eines Unglücklichen; von der ständig wiederholten Frage ‚to whom can I speak today?‘ über das vielfach variierte ‚there is lack of an intimate‘ fällt die Lebensspanne ab bis zu ‚death is in my sight today‘ (zit. nach A Dispute over Suicide: ANET³ 405ff). Vielleicht noch etwas extravertierter in den Formulierungen ist dies im Hiobbuch, als unmittelbare Folge des Zorneshandelns Gottes, und auch der Tenor der folgenden Verse berührt sich darin mit vielen entsprechenden, vor allem Psalmenmotiven (s. Ps 102,8; vgl. auch Jer 15,17).*“ (STRAUSS, 2000, s. 11–12)

176 Srov. STRAUSS, 2000, s. 13.

s celým lidstvem bez konkretizace, zatímco *Knize Jobově* byla generalizace lidské špatnosti patrná především v Jobových úvahách o nečisté podstatě člověka. Poukazování na zkaženost mezilidských vztahů a na lidskou hrabivost, lakotu apod. se však týkala převážně lidí bezbožných. Motívem vyskytující se pouze v *Dialogu zoufalce* je stížnost na poměry v zemi, s níž se v biblickém textu nesetkáváme.

V odborné literatuře (WILDE, 1981, s. 23) bylo poukázáno i na další sémantickou shodu u kritéria *myšlenky na ukončení života jakožto východiska z vyhraněné životní situace*.¹⁷⁷ Svou současnou bezútešnou situaci považoval Job – stejně jako protagonista *Dialogu zoufalce* – za definitivní a neměnnou, pročež i biblický Job se zaobíral myšlenkou na sebevraždu a toužil po ukončení života, avšak výhradně boží rukou: „Ó by se naplnila žádost má, a aby to, čehož očekávám, dal Bůh, / Totiž, aby se líbilo Bohu setřítí mne, vztáhnouti ruku svou, a zahladiti mne.“ (Job 6, v. 8–9, s. 481) Shodným sémantickým prvkem u obou děl je aspekt vyhraněnosti současné životní situace, zcela rozdílný je však náboženský podtext sebevražedné myšlenky, k čemuž nalézáme četná vyjádření v odborných výkladech *Knihy Jobovy*. Tradičně bývá upozorňováno na nemožnost slučovat přání po sebevraždě ve staroegyptském díle se zdánlivě identickou tužbou u biblického *Joba*:

*„Jób si je vědom toho, že mu není pomoci, touží po smrti, ale ne v odloučenosti od Boha, jak mu radila jeho žena (2,9), nýbrž chce ji přijmout z Boží ruky. Postačí mu, aby pohnul rukou, a všemu by byl konec a pro Jóba důvod k radosti.“*¹⁷⁸

Působení odlišných kulturních, náboženských a historických souvislostí obou textů se odrazilo v nemožnosti splnění přání po ukončení pozemských útrap smrtí u *Joba*, neboť akt sebevraždy představuje v kontextu křesťanství – stejně jako vražda druhých – hřích. Spáchání sebevraždy *Jobem* by bylo v přímém protikladu s náboženskou intencí díla. Pokud zůstaneme u vymezeného komparativního kritéria *myšlenky na ukončení života jakožto východiska z vyhraněné životní situace* a nebude-li přihlíženo k náboženským mimoliterárním faktorům, obsahové jádro je shodné pouze v aspektu *myšlenek na ukončení života*.

Třetí sémantické komparativní kritérium spočívá v hledání výskytu *úvah o dočasnosti a pomíjivosti života*. Také v tomto okruhu dochází ke shodě mezi oběma díly, neboť *Knihy Jobova* je takovýmito úvahami protkána. Již sedmá kapitola *Joba* začíná *Jobovou* úvahou o dočasnosti a krátkosti lidského bytí: „Zdaliž nemá vyměřeného času člověk na zemi? A dnové jeho jako dnové nájemníka.“ (Job 7, v. 1, s. 482) Podobné úvahy se objevují i na místech dalších:

177 Srov. originál: „Das Todesverlangen Hiobs (der übrigens nur eine düstere Zukunft vor sich sieht) lässt sich etwa mit der Todessehnsucht des Lebensmüden vergleichen: 'Heute steht der Tod vor mir wie die Genesung vor einer Krankheit usw.'“ (WILDE, 1981, s. 23)

178 *Starý zákon: překlad s výkladem: nový překlad Písma svatého*, 1981, s. 67.

„Člověk narozený z ženy jest krátkého věku a plný lopotování. / Jako květ vychází a podléat bývá, a utíká jako stín, a netrvá.“

(Job 14, v. 1–2, s. 486)

„Kdo toho dokáže, aby čistý z nečistého posel? Ani jeden. / Poněvadž vyměření jsou dnové jeho, počet měsíců jeho u tebe, a cíles jemu položil, kterýchž by nepřekračoval. / Odvrát se od něho, ať oddechne sobě, a zatím aby přečkal jako nájemník den svůj.“

(Job 14, v. 4–6, s. 486)

Ve 20. kapitole *Knihy Jobovy* je úvaha o dočasnosti a pomíjivosti přetavena do podobnosti o lejnu, které nemusí být chápáno pouze v primárním významu něčeho nečistého a ohavného, ale také ve funkci zástupného symbolu pro něco, na co je rychle a důkladně zapomenuto:¹⁷⁹

„Byl pak vstoupila až k nebi pýcha jeho, a hlava jeho oblaku by se dotkla, / Však jako lejno jeho na věky zahyne. Ti, kteříž jej vidali, řeknou: Kam se poděl? / Jako sen pomine, aniž ho naleznou; nebo uteče jako vidění noční. / Oko, kteréž ho vidalo, již nikdy neužrjí, aniž více patřiti bude na něj místo jeho.“ (Job 20, v. 6–9, s. 490)¹⁸⁰

Nápadným stylisticko-poetologickým znakem *Knihy Jobovy* je časté užívání prostředku *metaforického přirovnání události a procesů v lidském životě k procesům v přírodě*. Příčinu prosycenosti *Bible* přírodními metaforami vysvětluje COL:

„Orientálcí byli úzce spjati s přírodou, v níž vyrůstali od malička. Proto jim byla příroda nepřebornou studnicí, odkud čerpali mnoho slovných obrátů a obrazů. Život pastýřský, tedy hlavní zdroj výživy, poskytoval rovněž četné náměty k obrazné mluvě. Jsou tedy obrazy a přirovnání z přírody a ze života východana ve všech jeho složkách také charakteristickým prokem nejen biblické stilistiky, nýbrž i biblické poesie.“ (COL, 1948, s. 14)

V oblasti fauny se setkáváme s výraznou metaforou o lvech ve čtvrté kapitole (verš 10. a 11): „Řvání lva a hlas tvíce a zubové mladých lvíčat setříní bývají. / Hyne lev, že nemá loupeže, a lvíčata mladá rozptýlena bývají.“ (Job 4, v. 10–11, s. 480) Funkce této metafory spočívá v zobrazení prostého a rychlého zániku (zdánlivě) mocného a neohrožitelného tvora, jenž může skonat stejně rychle jako bezbožník, jevící se v očích poctivých nad nimi triumfující a nikým neohrožený. Přestože volba lva pro danou metaforu zde není nikterak překvapivá, neboť lev je tradičně – nejen

179 K tomuto srov. STRAUSS, 2000, s. 28: „Das Bild vom Kot ist nicht nur schändlich-unrein (Ez 4,12.15), sondern scheint hier noch mehr zu akzentuieren, was man möglichst schnell und gründlich verschwinden läßt.“

180 K paralelnosti motivu z 9. verše 20. kapitoly *Knihy Jobovy* s akkadským textem *Ludhul bēl nēmeqi* srov. STRAUSS, 2000, s. 28–29.

v kontextu starozákonním – chápán jako symbol síly, moci a brutality,¹⁸¹ k ilustraci zániku mocných je – dle NÖMMIKA¹⁸² (2010, s. 172) – lva v kontextu Starého zákona užito jen zřídka.

Druhým zvířetem, jehož integrace do *Knihy Jobovy* slouží k obraznému vyjádření, je divoký osel. Život tohoto zvířete, rovnající se neustálé práci a plahočení, je dáván do souvislosti se situací bezvěrce obstarávajícího si potravu loupeží: „*Aj, oni jako divocí oslové na poušti, vycházejí jako ku práci své, ráno přivstávajíce k loupeži; poušť jest chléb jejich i dětí jejich.*“ (Job 24, v. 5, s. 492–493). Oproti dnešnímu nazírání na osla jako na hloupé zvíře byl osel na Východě zvířetem „užitečným, ba přímo nepostradatelným“, neboť „*dříve se všechna doprava obstarávala ponejvíce na oslu. I králové jezdili na oslech. (...) Osel nebyl pro Východana poníženým zvířetem jako na příklad nyní u nás.*“ (COL, 1948, s. 16)

Pro *Knihu Jobovu* je příznačný také další okruh přírodních metafor – jde o četné demonstrace průběhu životního cyklu lidského na rostlinách. NÖMMIK (2010, s. 173) tento okruh metafor označuje termínem „*Pflanzenmetaphorik*“, přičemž funkce těchto podobenství opět spočívá v obrazném vyjádření zániku živého. V kapitole osmé Bildad za pomoci výjevů z oblasti botaniky vypráví příměr o uschlém rákosí, rostlině, které se může dařit pouze na neustále zavlažovaném a vlhkém místě. Absence vody jakožto příčiny předčasné smrti rostliny symbolizuje absenci víry v Boha, taktéž přinášející zkázu:

„Zdali roste třítí bez bahna? Roste-liž rákosí bez vody? Nýbrž ještě za zelena, dříve než vytrháno bývá, ano prvé než jaká jiná tráva, usychá. / Tak stezky všech zapomínajících se na Boha silného, tak, pravím, naděje pokrytce zahyne. / Klesne naděje jeho, a doufání jeho jako dům pavouka. Spolehne-li na dům svůj, neostojí; chytí-li se ho, nezdrží. / Vláhu má před sluncem, tak že z zahrady jeho výstřelkové jeho vynikají.“
(Job 8, v. 11–16, s. 482–483)

181 Srov. např. LURKER, 1999, s. 131: „*Nezdolatelná síla, majestátní krok a strach vyvolávající řev ‚krále zvířat‘ působil na člověka ve všech dobách. Lidé věřili, že povaha lva je bytostně příbuzná ohni. Z jeho očí živočišnou silou prý září oheň slunce. (...) V Bibli kolísá obraz lva mezi dobrým a špatným významem.*“ BECKER, 2002, s. 149: „*Bible se zmiňuje o lvu často, objevuje se v ní v pozitivním i negativním symbolickém významu. Bůh se svou mocí a spravedlností podobá lvu, kmen Juda je přirovnáván ke lvu, Kristus je zván ‚lvem z Judy‘. Na druhé straně i ďábel bývá přirovnáván ke dravému lvu.*“

182 Srov. originál: „*Die Löwen-Metapher wird im Alten Testament häufig und in der Regel zur Charakterisierung eines Starken und Mächtigen benutzt. Nur an auffallend wenigen Stellen wird die Metapher des Löwen oder seines Gebisses zur Illustration des Untergangs der Mächtigen eingesetzt.*“ NÖMMIK, U. *Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialog: eine form- und traditions-geschichtliche Studie*. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2010.

Stejný obsah lze nalézt i v další Bildadově řeči v kapitole 18: „*Od zpodku kořenové jeho uschnou, a svrchu osekány budou ratolesti jeho.*“ (Job 18, v. 16, s. 489)¹⁸³ Rostlinné metaforiky je užito i v řeči Elifazově v 15. kapitole: „*Nevyjde z temnoty, mladistvost ratolest jeho usuší plamen, a tak zahyne od ducha úst svých. / Ale nevěří, že v marnosti jest ten, jenž bloudí, a že marnost bude směna jeho. / Před časem svým vyřít bude, a ratolest jeho nebude se zelenati.*“ (Job 15, v. 30–32, s. 487) Účelem těchto podobenství je opětovné zdůraznění předčasného zániku člověka bez víry. Také Job si ve 14. kapitole při vyjadřování svých myšlenek vypomáhá podobenstvími z přírody:

„*Člověk umírá, mdlobou přemožen jsa, a když vypustí duši člověk, kam se poděje? / Jakož ucházejí vody z jezera, a řeka opadá a vysychá: / Tak člověk, když lehne, nevstává zase dotud, dokudž nebes stává.*¹⁸⁴ *Nebývajíť vzbuzeni lidé, aniž se probuzují ze sna svého.*“ (Job 14, v. 10–12, s. 486)

Rozdíl ve funkci této metaforické řady je – v porovnání s vegetační obrazností Jobových přátel – zřejmý: Job nepoužívá obrazů z přírody k vyjádření paralelnosti v jevech lidských a rostlinných, nýbrž k poukázání možnosti naděje na další žití rostlin, jejichž kořeny jsou narušeny. Zatímco narušená rostlina má dle Joba naději na obnovu života ve formě vyrašení nových výhonků apod., člověk tuto druhou šanci při narušení své tělesné schránky nemá a musí zemřít.

V *Knize Jobově* je užito i dalších metaforických vyobrazení zániku zdánlivě nezníčitelných trvalých hodnot, přičemž zde byly jako symbol zvoleny hory a skály: „*Jisté že jako hora padnuc, rozdrobuje se, a skála odsedá z místa svého, / Jako kamení stírá voda, a povodní zachvacuje, což z prachu zemského samo od sebe roste: tak i ty naději člověka v nic obracíš.*“ (Job 14, v. 18–19, s. 486) Je možno se pouze domnívat, zda zde jde v první řadě o demonstraci hrůz čekajících na člověka, či o artikulaci hlubší úvahy o hrozícím zániku všeho živého i neživého.¹⁸⁵ V souvislosti s okruhem obrazného popisování hrůz postihujících člověka je v 7. kapitole (řeč Jobova) nezvratitelnost odchodu do říše mrtvých demonstrována nemožností opětovného návratu rozplynulého mraku: „*Jakož oblak hyne a mizí, tak ten, kterýž sstupuje do hrobu, nevystoupí zase,*“ (Job 7, v. 9, s. 482), čímž se autor *Knihy Jobovy* dotýká taktéž jevů meteorologických.

183 K výskytu běžně se vyskytujícího podobenství odumření „od kořenů až k plodům“ ve Starém zákonu srov. HORST, 1969, s. 274.

184 „V Palestině je velmi těžko v době letního sucha naléztí potůček s vodou, z něhož lze pít a posilnit se. Nalezneli se přece i v takové době vedra potůček s pitnou vodou, není pro orientálce ponížením napít se z něho (...), nýbrž naopak velikým dobrodiním a proto i znamením Boží dobroty, která poskytuje člověku vždy, čeho potřebuje. V Palestině bývá v létě pro nedostatek vody všechno sluncem spáleno. Kde se však udržuje voda, tam rostou květiny, stromy, které přinášejí ovoce. Voda je na Východě v létě nápojem vzácným, odtud ty nesčetné obrazy o vodě, dešti a rose. Podle mluvy orientální třeba vždy vykládati takové obrazy jako znamení a projev velikého Božeho požehnání pro člověka.“ (COL, 1948, s. 14)

185 Podrobněji srov. HORST, 1969, s. 213.

Knih Jobova je metaforickými přirovnáními událostí a procesů v lidském životě k procesům v přírodě protknuta. V žádném případě nelze hovořit o prvku náhody, nýbrž o tvůrčím záměru, určujícím celkové umělecké vyznění tohoto starozákonního textu.¹⁸⁶ Vzhledem k nepoměru délky obou komparovaných děl se v *Dialogu zoufalce* neobjevuje stejně rozsáhlá paleta tzv. *vegetační metaforiky*, avšak i zde se setkáváme s průměrem o dočasnosti a krátkosti lidského života, jevu demonstrovaného na životním cyklu stromů, jimž taktéž hrozí všudypřítomné nebezpečí smrti a zániku. Tato shoda je zanesena v níže uvedené tabulce:

Stylisticko-poetologická paralela mezi <i>Dialogem zoufalce a Knihou Jobovou</i> v komparativním kritériu <i>metaforická přirovnání událostí a procesů v lidském životě k procesům v přírodě</i>	
<i>Dialog zoufalce</i>	<i>Knih Jobova</i>
„ <i>Jest to snad zlé, když život jest dočasný (a mizí tak) jako stromy se káceji?</i> “ (LEXA, 1947, s. 69)	„ <i>Člověk narozený z ženy jest krátkého věku a plný lopotování. / Jako květ vychází a podlát bývá, a utíká jako stín, a netrvá.</i> “ (Job 14, v. 1–2, s. 486)
	„ <i>O stromu zajisté jest naděje, by i podlát byl, že se zase zotaví, a výstřelek jeho nevyhyne.</i> “ (Job 14, v. 7, s. 486)

Tab. č. 24: Stylisticko-poetologická paralela mezi *Dialogem zoufalce a jeho duše* a *Knihou Jobovou*

Tak jako v *Knize Jobově* funkce metaforických podobenství v *Dialogu zoufalce* spočívá v obrazném vyjádření zániku živého, živočichů i rostlin. Přes identický obsah přirovnání u *Joba* i u díla staroegyptského se role stromu ve vegetační metaforice u obou děl odlišuje. Zatímco v *Dialogu zoufalce* je vyvrácení/pokácení stromu symbolem konečné a nevratné smrti, v *Knize Jobově* je nastíněna možnost opětovného vzkříšení.

Významná shoda v rovině stylisticko-poetologické spočívá ve výskytu výrazů *evokujících nelibé smyslové asociace*. V souvislosti se stylisticko-poetologickými aspekty *Knihy Jobovy* užívá WILDE (1981, s. 65) termínu „*síla výrazu*“ („*Ausdruckskraft*“). V *Knize Jobově* se ve většině případů jedná o sémantický okruh popisů spojených s atributem lidského těla, s jeho nedokonalostí a zranitelností. Volba těchto výrazových prostředků činí text plastičtější a recepčně poutavější. Voleny jsou výrazy se společným elementem vyvolání odpudivého pocitu, představ a asociací v mysli recipienta.

Obecný a těžko blíže identifikovatelný popis Jobovy nemoci,¹⁸⁷ zasáhnuvší celé protagonistovo tělo, podává 7. verš 2. kapitoly: „*Protož vyšed Satan od tváři Hospodiny, ranil Joba nežitem nejhorsím, od zpodku nohy jeho až do vrchu hlavy jeho.*“ (Job 2,

186 WILDE (1981, s. 65) uvádí jako jeden z hlavních znaků stylistické roviny *Knihy Jobovy* právě „*bohatství obrazů*“ („*Bilderreichtum*“).

187 Podrobněji srov. HORST, 1969, s. 26.

v. 7, s. 479) Z hlediska intence pasáží je dle WILDEHO (1981, s. 90) zřejmé, že více než o aspekt medicínský (popis nemoci apod.), jde o líčení poetické.¹⁸⁸ Zdůraznění rozsahu postižení (celé tělo) a jeho závažnosti je jednak efektivním prostředkem pro vtažení recipienta do děje a zároveň je účinným stylistickým prostředkem pro vzbuzení soucitu i nelibosti.

Pakliže ve druhé kapitole byl nastíněn počátek Jobova tělesného soužení, je v 5. verši 7. kapitoly tento neduh konkretizován ve formě naturalistického popisu odpuzujícího vzhledu Jobovy tělesné schránky, a to přímo z úst trpícího: „*Tělo mé odíno jest červy a strupem i prachem, kůže má puká se a rozpouští.*“ (Job 7, v. 5, s. 482) Představa takto postiženého člověka musela a musí zákonitě vyvolávat odpor a vzbuzovat nechuť ke kontaktu. Negativními konotacemi prosycené slovo *červ*, „*živočich žijící pod zemí a mnohdy ve špíně*“, symbol „*tmy, smrti a nízkosti*“¹⁸⁹ (BECKER, 2002, s. 42), objevující se v *Knize Jobově* i na jiných místech,¹⁹⁰ zajišťuje vysokou expresivitu textu.

V kapitole třinácté je obsaženo další naturalistické líčení, týkající se lidské tělesné schránky, jež je zde přirovnávána ke snadno narušitelnému obalu, k rouchu požíraném moly: „*Ješto člověk jako hnis kazí se, a jako roucho, kteréž jí mol.*“ (Job 13, v. 28, s. 486) Popisy snadné zranitelnosti lidského těla nabývají obecných vypovídacích rozměrů a z roviny osobnostní se posouvají do roviny všelidské a všeplatné. Objevuje se další konotační pole spojené se slovy *hnis* a *mol*. Hnis zde symbolizuje element nepřírozené narušenosti a otevřenosti lidského těla; příměr s molem má toto tvrzení podpořit – snadnost zničení látky molem je dávana na roveň se snadností zkázy lidské schránky postižené nemocí, parazitem apod.: „*Mol šatní, který obzvláště rozežírá tkaniny živočišného původu, zejména vlněné, se uvádí v Bibli často jako symbol zkázy.*“ (LURKER, 1999, s. 149)

Odpornost Jobova zjevu je ve verších následujících vystupňována snad na nejvyšší možnou míru: „*Žíni jsem ušil na zjízvenou kůži svou, a zohavil jsem v prachu sílu svou. / Tvář má oduřavěla od pláče, a na víčkách mých stín smrti jest.*“ (Job 16, v. 15–16, s. 488) / „*K kůži mé jako k masu mému přilnuly kosti mé, kůže při zubích mých toliko v cele zůstala.*“ (Job 19, v. 20, s. 489) Přestože vyjádření nelibosti smyslových asociací byla vygradováno snad na nejvyšší možnou stylistickou míru, je – z hlediska sémantické roviny – signifikantní vyjádření o trvalosti Jobovy víry, kterou nezdolá naprosto nic; opět se vrací motiv červa, sžirajícího tělo Jobovo: „*A ač by kůži mou i tělo červi zvtali, však vždy v těle svém uzřím Boha.*“ (Job 19, v. 26, s. 489) Okruh expresivního líčení Jobovy znetvořené tělesné schránky a průběhu nemoci

188 Srov. originál: „*Die Beschreibung der Krankheit ist aber eher poetisch als medizinisch. Eine Hautkrankheit ist hier gut am Platze, weil sie die Krankheit ad oculos demonstriert. Sie bedeutet eine fortwährende Erniedrigung und wirkt für die Umgebung abstossend.*“ (WILDE, 1981, s. 90)

189 Takto vyznívá 19. verš 4. kapitoly (s. 480): „*Čím více při těch, kteříž bydlejí v domích hliněných, jejichž základ jest na prachu, a setříní bývají snáze než mol.*“

190 Srov. dále např. Job 17, v. 14; Job 21, v. 26; Job 25, v. 6.

je uzavřen popisem vzezření Joba, signalizujícím brzký příchod smrti. Vitální tělo Jobovo se proměnilo v pahýl, ve vyhaslý oharek: „*Kůže má zčernala na mně, a kosti mé vyprahly od horkosti.*“ (Job 30, v. 30, s. 496)

Výrazy evokující nelibé smyslové asociace nejsou v *Knize Jobově* použity jen pro popis tělesného utrpení. V expresivním metaforickém přirovnání „*Však jako lejno jeho na věky zahyne. Ti, kteříž jej vidali, řeknou: Kam se poděl?*“ (Job 20, v. 7, s. 490) je takto lidská pomíjivost a rychlost, s jakou se na lidstvo zapomíná, dávána do souvislosti s rutinou fyziologické potřeby, jež je taktéž tím, na co se již nikdy nevzpomíná. Motiv požívání lidského těla *červy* je užit dvojmo – v první rovině červ jakožto element požívající živého, avšak nemocného Joba, v rovině druhé jde o představu požívání vlastního mrtvého těla v půdě: „*Jámu nazovu otcem svým, matkou pak a sestrou svou červy.*“ (Job 17, v. 14, s. 488)

Posledním stylisticko-poetologicky příznakovým výrazem evokujícím nelibé smyslové asociace je sémantický okruh výrazu *žluč*. Tato hořká tělesná tekutina figuruje v *Knize Jobově* na několika místech. V prvním případě: „*Obklíčili mne střelci jeho, rozťal ledví má beze vší lítosti, a vylil na zem žluč mou.*“ (Job 16, v. 13, s. 488) jde o metaforu zániku člověka vystřelením božského šípu do ledvin a žlučníku, do životně důležitých orgánů. Metafora člověka-terče, vystaveného božským střelám, se opakuje ve 20. kapitole (řeč Zofarova): „*Střela vyřata bude z toulu a vystřelena, nadto meč pronikne žluč jeho; a když odcházeti bude, přikvačí jej hrůzy.*“ (Job 20, v. 25, s. 490). Zofar užil tohoto obrazu pro nepřímé upozornění na stejnou hrůzu, čekající na bezbožného Joba. Zastrášovací funkci plní i další obraz žluči v téže kapitole – v pasáži o hrůzách čekajících na bezbožníky jsou odpornosti fyziologických procesů stylisticky využity v metaforickém přirovnání požitku z jídla k jeho proměně v onu tělesnou tekutinu: „*Však pokrm ten ve střevách jeho promění se; bude jako žluč hadů nejlítějších u vnitřnostech jeho.*“ (Job 20, v. 14, s. 490)

Výrazy evokující nelibé smyslové asociace se tedy shodně objevují v *Knize Jobově* i v *Dialogu zoufalce*. Výběr konkrétních prostředků pro zpodobení expresivních výpovědí byl v případě textu staroegyptského motivován především prostředím (význam rybolovu a krokodýlů ve starém Egyptě, výskyt vodního ptactva), zatímco podobenství s červy, moly (symbol zkázy a rozpadu), lvy (symbol síly a krutosti) apod. souvisí pravděpodobně spíše s častým výskytem těchto živočichů v biblickém kontextu.

Zatímco v *Knize Jobově* jsou výrazy evokující nelibé smyslové asociace – krom vyobrazení bezbožníků – spojovány s naturalistickým líčením vzhledu Jobova těla, význam těchto metafor v textu staroegyptském směřuje do vyšší existenciální roviny – nejde „jen“ o utrpení v podobě tělesného soužení, nýbrž o užití identického stylistického prostředku pro líčení ztráty víry ve smysluplnost vlastní existence, symbolicky zastupované *osobním jménem*. Protagonistovo pesimistické nazírání na pozemský život, resp. na takový život, který vidí kolem sebe, není v *Dialogu zoufalce* lečjakým dočasným negativním naladěním, nýbrž přerůstá v celkové narušení toho nejcennějšího – lidské identity.

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.¹⁹¹ 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)¹⁹²*

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*.¹⁹³ Texty, které do vymezeného rámce zapadnou, budou podrobeny analýze a následně komparaci.

7.1 Komparace *Člověk 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“.¹⁹⁴ 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.¹⁹⁵

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 podoby¹⁹⁶, 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 objevení 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 pastevec, jehož nejsem nepřítelem, 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 nezabrániš.
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 výhrůžku, 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 zkoušeného 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,¹⁹⁷ 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.¹⁹⁸ 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),¹⁹⁹ 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)²⁰⁰

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,²⁰¹ 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,²⁰² 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 sklátilo. 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] hnuší,
a zaženou člověka poctivého, jenž boží vůli se řídí.
[Pokladnu] zlosyna zaplní zlatem,
ze sýpky nuzáka vyberou (poslední) zásoby.
Pomohou hrubci, jenž toliko hřichu 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 cizího 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 naříká. 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>
„S kým mám mluvit dnes? Jsem přetížen bídou, bez věrného přítele.“ (LEXA, 1947, s. 73)		Nemám žádného pomocníka, nemám žádného zachránce.“ (PROSECKÝ, 1995, s. 45–46)

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 potřísněn svými vykalý*“ (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*.

8. STŘEDOVĚKÉ LITERÁRNÍ SPORY

V souvislosti s konstatovaným dominantním výskytem dialogických literárních sporů ve středověku²⁰³ bude vyhledávání dalších paralelních textů vzniklých zejména ve středoevropském areálu a vhodných ke komparaci s *Dialogem zoufalce* zaměřeno díla, jež jsou řazena do okruhu literárních sporů, resp. hádání. V úvahu bude vzato:

(1) hledisko žánrové a současně i výstavbové:²⁰⁴

„Hádka je v středověké literatuře běžná forma, spojená svým původem částečně s antickými literárními formami, částečně využívající oblíbené metody současné pedagogiky. Byla-li jen mnemotnickou pomůckou dialogická forma naučných traktátů, sloužily-li jen vytříbenosti žáků v logickém myšlení a v umění se hádat učené disputace, použila poesie této formy pro své vlastní cíle.“²⁰⁵

a (2) hledisko sémantické: aspekt rozšířenosti motivu smrti ve středověké literatuře, existenciální pozadí s dominancí vyřčení prudkého životního pesimismu:

„Smrt, její všemohoucnost a vztah člověka k ní je oblíbeným mezinárodním tématem básnictví a výtvarného umění v středověku. Mnohotvárné jsou formy ztělesnění tohoto tématu – lyricko-didaktické úvahy o nevyhnutelné, všudypřítomné a nepřemožitelné smrti, povídání o odchodu duše

203 Básnický spor byl „zvláště oblíben v latinsky psané tvorbě (...) a odtud ve středověku pronikal i do jednotlivých literatur v národních jazycích“. (PAVERA – VŠETIČKA, 2002, s. 130)

204 K rozšířenosti literárních sporů ve středověku srov. mj. předmluvu k výboru z české středověké poezie *Barvy všecky*: „básnický spor představujeme jako jeden z dobově nejpříznačnějších a neoblíbenějších literárně uměleckých žánrů“. (KOLÁR – PRAŽÁK, 1982). Taktéž VLAŠÍN (1984, s. 130) chápe tento žánr jakožto básnickou disputaci „ve středověké literatuře“.

205 *Spor duše s tělem: o nebezpečném času smrti*. Národní knihovna; sv. 4. S úvodní studií R. Jakobsona; Praha: Ladislav Kuncíř, 1927, s. 22.

*z těla, o smrtelných a posmrtných mukách nekajících se hříšníků, o posvátné smrti spravedlivých, lyrické nářky duše k tělu v hodině smrti nebo po ní, vyprávění o zápase dobrých a zlých duchů o duši nebožtíka a o božím soudu nad duši, konečně disputy života se smrtí a duše s tělem.*²⁰⁶

„Smrt nás zastihuje nikoli na konci, ale vždy uprostřed našeho životního tance, abychom zjistili, že je a nikdy nepřestal být tancem smrti (*Totentanz, Dance of Death, Danza Macabre, Danza general de la muerte*). Setkání vždycky provází *conflictus, spor, hádání duše s tělem, života se smrtí*.“ (STEHLÍKOVÁ, 1997, s. 75)²⁰⁷

K takovýmto textům patří dva dialogické literární spory, jež bývají řazeny k „*vrcholům německé i české artistní beletrie pozdního středověku*“. (NECHUTOVÁ, 1995, s. 112) Jedná se o dvě proslulé skladby, zařazované do tematického rámce hádek člověka se smrtí – německy psaný *Ackermann aus Böhmen* (*Oráč z Čech*) a český *Tkadleček*. Obě díla se datují do 1. desetiletí 15. století.²⁰⁸

Záměr zařazení obou zmíněných děl do okruhu komparovaných textů byl podpořen ULBRICHOVÝMI výroky o předlohách a předchůdcích *Tkadlečka* (a tedy i *Oráče z Čech*); dle ULBRICHA je „*téma žalujícího člověka v Tkadlečkovi pokračováním Knihy Jobovy*“.²⁰⁹ Zároveň ULBRICH ve svých úvahách o pozadí *Tkadlečka* dává tento text do souvislosti s *Truchlivým* KOMENSKÉHO a hovoří o tom, že výchozí situace *Tkadlečka* a s ním v mnohém ohledu srovnatelném ojedinelém filozofickém dialogu *Truchlivého* (*Der Traurige*) od KOMENSKÉHO se vyznačuje rezignujícím utrpením a bezbranností zoufalého člověka, který protestuje proti svému tvrdému osudu. *Truchlivého* lze bezpochyby označit za dílo, které svým formálním i obsahovým zaměřením náleží do okruhu komparovaných děl. Rozdíl mezi vztahem *Oráče z Čech, Tkadlečka* a *Truchlivého* s *Knihou Jobovou* představuje exemplární příklad obou základních literárněkomparatistických přístupů – zatímco u *Oráče z Čech* se přímé působení *Knihy Jobovy* předpokládá (a s největší mírou pravděpodobnosti k němu také došlo),²¹⁰ u *Tkadlečka* a *Truchlivého* před námi vystávají intertextově doložené odkazy na *Knihu Jobovu*.

206 Ibidem, s. 19–20.

207 STEHLÍKOVÁ, 1997, s. 75–78.

208 K úvaze o zařazení obou děl do období pozdního středověku, nebo spíše do rámce renesančního srov. NECHUTOVÁ, 1995, s. 112. KUČERA (2010, s. 333) charakterizuje významnost *Oráče z Čech* takto: „*Vrcholem německé tvorby je dialog Oráč z Čech (Ackermann aus Böhmen) žateckého notáře Jana z Teplé (Johannes von Tepl) z počátku patnáctého století.*“ KUČERA, P. Germanobohemistické problémy středoevropských kulturních studií. In POSPÍŠIL, I. Ed. *Areálová slavistika a dnešní svět: monografie z filologicko-areálových studií*. Knihovnicka.cz.; 1. vyd.; Brno: Tribun EU, 2010.

209 „*Das Thema des klagenden Menschen im TKA ist eine Weiterführung des Buches Hiob.*“ ULBRICH, R. *Der altschechische „Tkadleček“ und die anderen „Weber“*. *Waldensliteratur in Böhmen um 1400*. Berlin: R. Ulbrich Verlag, 1980.

210 Komparaci *Oráče z Čech* s *Knihou Jobovou* je věnována disertační práce WINSTON, C. A. *The „Ackermann aus Böhmen“ and the book of Job*. Disertační práce. University of Kansas, 1979.

8.1 Komparace *Dialogu zoufalce a jeho duše* s *Oráčem z Čech*

Literárněvědné a literárněhistorické zkoumání *Oráče z Čech*, „disputace ovdovělého Oráče a Smrti o jejím působení a právech“ (BAHR, 2005, s. 227),²¹¹ textu, jehož autorem je JAN ZE ŽATCE a který je datován do roku 1401, má dlouholetou tradici a je středem zájmu nejen německých literárních vědců, a to zejména v souvislosti s tzv. „literárněvědnou germanobohemistikou“, jež „zkoumá vzájemné vztahy německy a česky psané literatury“. (KUČERA, 2010, s. 331)

Počet studií k tomuto dílu je natolik rozsáhlý, že není v možnostech této publikace podrobně o všech pojednat.²¹² V současné době převažuje obecně přijímaná myšlenka o závislosti *Tkadlečka* na *Oráčovi z Čech*, i když se v průběhu literárněvědného bádání objevily i myšlenky o společném vzoru, o který se autoři *Oráče z Čech* a *Tkadlečka* opírali,²¹³ a o prvotním vzniku *Tkadlečka* a jeho následném přeložení do podoby *Oráče z Čech*.²¹⁴

211 BAHR, E. *Dějiny německé literatury: kontinuita a změna: od středověku po současnost. Od středověku po baroko*. 1. vyd.; Praha: Karolinum, 2005.

212 Přehled edic *Oráče z Čech* je možno nalézt např. u HAHNA (1984, s. 14–18) – viz HAHN, G. *Der Ackermann aus Böhmen des Johannes von Tepl*. Erträge der Forschung; Bd. 215; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984. K hlavním dílům o *Oráči z Čech* patří zejména následující: HAMMERICH, L. L.; JUNGBLUTH, G. Eds. *Der Ackermann aus Böhmen. Bibliographie, Philologische Einleitung, Kritischer Text mit Apparat, Glossar*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1951; BÄUML, F. H. *Rhetorical Devices and Structure in the ‚Ackermann aus Böhmen‘*. University of California Publications in Modern Philology; 60; Berkeley–Los Angeles: University of California, 1960; BEER, K. Neue Forschungen über den Schöpfer des Dialogs ‚Der Ackermann aus Böhmen‘. In *Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 3 (1930–33)*. Prag: Verein f. Geschichte des Deutschen in Böhmen, s. 1–56; BERNT, A. Forschungen zum ‚Ackermann aus Bohmen‘. *Zeitschrift für deutsche Philologie*. 1930, 55, s. 160–207; BLASCHKA, A. Ackermann-Epilog. In *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen*, 73, Prag: Brockhaus, 1935, s. 73–87; BOK, V. Zwei Beiträge zu Johannes von Tepl. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*. 1989, 118, s. 180–189; BURDACH, K. *Der Dichter des Ackermann aus Böhmen und seine Zeit*. Hälfte 1. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1926; DINZL-RYBÁŘOVÁ, A.; JAN ZE ŽATCE. *Der ‚Ackermann aus Böhmen‘ und der altschechische ‚Tkadleček‘*. Göppinger Arbeiten zur Germanistik; Nr. 738; Göppingen: Kümmerle, 2006; DOSKOČIL, K. K pramenům ‚Ackermanna‘. *Sborník historický*. 1961, 8, s. 67–101; HAHN, G. *Die Einheit des Ackermann aus Böhmen. Studien zur Komposition*. München: C. H. Beck, 1961; HRUBÝ, A. *Der ‚Ackermann‘ und seine Vorlage*. Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters; Bd. 35; München: C. H. Beck, 1971; HEILIG, K. J. *Die lateinische Widmung des Ackermanns aus Böhmen*. In *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 47, Wien: MIÖG, 1934, s. 414–426; NATT, R. *Der ‚Ackermann aus Böhmen‘ des Johannes von Tepl. Ein Beitrag zur Interpretation*. Göppingen: Kümmerle Verlag, 1978; a u mnoha dalších.

213 Tento názor zastává HRUBÝ – viz jeho dílo ‚Ackermann‘ und seine Vorlage z roku 1971, autor jednoznačně nesouhlasí s hypotézou KNIESCHKOVOU o přímé závislosti *Tkadlečka* na *Oráčovi z Čech* a nastiňuje hypotézu novou, dle níž je *Oráč z Čech* přepracováním neznámé předlohy. (HRUBÝ, 1971)

214 K této myšlence se přikláněli HANKA, DOBROVSKÝ A ŠEMBERA: „Dlouhou dobu byl rozšířen názor, že staročeský spor s neštěstím, *Tkadleček*, je předlohou starého německého dialogu se smrtí, zvaného *Ackermann aus Böhmen*. (...) Také Dobrovský v *Geschichte der böhmischen Sprache und Literatur* a Šembera v *Dějínách řeči a literatury české* tvrdí, že německý *Ackermann* jest překlad *Tkadlečka*. Tento názor zastává ještě Sabina v *Dějepis literatury československé staré a střední doby*. Teprve J. Knieschek prokázal, že *Ackermann aus Böhmen* nebyl skládán podle *Tkadlečka*, naopak že *Ackermann* byl předlohou pro staročeský spor.“ (HEIDENREICHOVÁ, G.

V dialogickém sporu *Oráč z Čech* dominuje z hlediska obsahového existenciální otázka spravedlnosti aktu smrti. V díle vystupuje písař, jenž sám sebe v přeneseném smyslu slova nazývá Oráčem: „*Oráč mi říkáj, pluh mám z ptačího šatu.*“²¹⁵ (cit. dílo, s. 12) Oráč obviňuje personifikovanou Smrt z nespravedlivého jednání v podobě předčasného povolání jeho milované ženy. Dílo vykazuje zcela zřetelné elementy sporu, z hlediska žánrového se jedná o čistou podobu dialogického literárního sporu.

Již při počátečních úvahách o možnosti komparace staroegyptského *Dialogu zoufalce* s německým středověkým dílem *Oráč z Čech* se ozřejmil mimoliterární rozdíl děl v souvislosti s jejich naprosto odlišným náboženským pozadím. Ke komparativní analýze je s tímto vědomím přistupováno a zejména v souvislosti s kritériem *myšlenek na ukončení života jakožto východiska z vyhraněné životní situace* neočekáváme v dílech zařazovaných do křesťanského kontextu – vzhledem k implicitnímu předpokladu nemožnosti líčení myšlenky na sebevraždu jakožto porušení myšlenky na podřízenost člověka vůči Bohovi – radikálnost v podobě aktu sebevraždy.

V *Oráčovi z Čech* se pravidelně střídají repliky strany žalující (Oráč) a strany obžalované (Smrti), přičemž každá řeč zároveň tvoří samostatnou kapitolu.²¹⁶ Takto obsahově i graficky vymezené členění jednotlivých řečí a protiřečí²¹⁷ udává jednotný výstavbový ráz díla.²¹⁸ Přestože se v *Dialogu zoufalce* se členěním na kapitoly neseťkáváme, je zřejmé, že shoda v kritériu *dialogická povaha díla – úzký a konstantní okruh fiktivních mluvčích* je naplněna v celé šíři. Dílčí rozdíl mezi oběma díly spočívá v míře rozvolnění dialogické struktury – zatímco ve středověkém *Oráčovi z Čech* jde o přísně dodržovanou jednotnou strukturu díla, v *Dialogu zoufalce* jsou epické

Staročeský Tkadleček a poměr jeho stylu k německé skladbě Ackermann aus Böhmen. [online]. [cit. 2012-12-20]. *Slovo a slovesnost*. 1937, 3, s. 87–98. Dostupné z: <http://sas.ujc.cas.cz/archiv.php?art=191>. Srov. HANKA, V. *Starobylá skládání Památka XIV. věku. Tkadleček*. Praha: Antonín Kronberger, 1824, s. 6; DOBROVSKÝ, J. *Geschichte der böhmischen Sprache und älteren Literatur*. Praha: G. Haase, 1818, s. 157, č. 9. K formulaci domněnky DOBROVSKÉHO o závislosti *Oráče z Čech* na *Tkadlečkovi* v dopisu J. GRIMMOVI SROV. HRUBÝ, 1971, s. 4–5.

215 Veškeré české citace z *Oráče z Čech* pocházejí z POVEJŠILOVA překladu – viz JAN ZE ŽATCE; POVEJŠIL, J. *Oráč z Čech*. 1. vyd.; Praha: Vyšehrad, 1985.

216 O výstavbě kapitol podrobně pojednává HAHN (1984, s. 39–42).

217 Při zkoumání dialogických prvků v *Oráčovi z Čech* bezpochyby stojí za povšimnutí způsob interakčního navazování na předchozí repliky. Používání konkrétního výrazu či obratu jakožto východiska protistrany pro její následné zesměšnění lze současně interpretovat jako zdůraznění pozorného naslouchání dialogického soupeře (TSCHIRCH, 1968, s. 497). TSCHIRCH, F. *Kapitelverzahlung und Kapitelrahmung durch das Wort im „Ackermann aus Böhmen“*. In SCHWARZ, E. Ed. *Der Ackermann aus Böhmen des Johannes von Tepl und seine Zeit. Wege der Forschung*; Bd. CXLIII; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, s. 490–525.

218 Srov. TSCHIRCH, 1968, s. 493: „*Es kann (...) heute keinen Zweifel mehr daran geben, daß sich ein folgerichtiger Aufbau des Streitgesprächs als eines geordneten Ganzen wie ein sinnvolle Geschlossenheit der einzelnen Kapitel erkennen läßt.*“

pasáže proloženy pasážemi lyrickými. V obou dílech však na sebe jednotlivé řeči explicitně navazují a hovoří stále stejné lyrické subjekty.

Z hlediska dialogičnosti a případné nadřazenosti komunikujících je patrný dominantní a asymetrický prvek verbální agrese, invektiv, urážek, sarkasmu a ironie, které Smrt užívá ve vztahu k Oráčovi.²¹⁹ Celkově zde převládá agresivní rétorický postoj:

„Tvá žaloba je nanic; nepomůže ti, pochází z tupé hlavy.“ (cit. dílo, s. 27)

„Poznat tě dřívě, byli bychom tě poslechli; tvou ženu a všechny lidi bychom nechali žít; učinili bychom tak již tobě na počest: protože jsi velemoudrý osel.“ (cit. dílo, s. 43)

„Žádáš, aby [děti] za matku dostaly náhradu. Sveděš-li navrátit minulé roky, vyřčená slova a zmarněné panenství, pak navrátíš svým dětem matku. Dost jsem ti radila. Pochopils, motyko tupá?“ (cit. dílo, s. 51)²²⁰

V závěrečné kapitole *Oráče z Čech* se navíc vyskytuje hlas soudce, Boha, jehož úkol spočívá ve vyřčení rozsudku. Tento výstavbový a sémantický element v díle staroegyptském přítomen není, což souvisí s výše uvedeným odlišným náboženským pozadím komparovaných děl.

Pakliže budeme určovat míru shody mezi oběma díly v souvislosti s naplněním komparativního kritéria *přerušení dialogu exemplem s obecnou funkcí podpory argumentačního působení*, zjišťujeme, že v *Oráčovi z Čech* se vyskytují exempla s cílem podpory tvrzení o:

➤ odvěké nenávisti mezi člověkem a smrtí:

„Liška řala do tlamy spícího lva: byl jí za to rozedrán kožich; zajíc hryzl vlka: dodnes proto běhá bez ocasu; kočka sekla drápkem psa, který si právě zdrímal: bez ustání musí snášet jeho zášť. Ty se chceš o nás otírat stejně.“ (cit. dílo, s. 18)

➤ nevyhnutelnosti skonu každé živé bytosti:

„Všimni si, jak zářivé růže a omamné lilie v zahradách, jak kořenné byliny a potěšlivé květy na lukách, jak nehybné kameny a vzrostlé stromy na divokých pláních, jak statní mědvoďi a silní lvi v drsných pustinách, jak urostlí, udatní hrdinové, jak bystří, znamenití, vysoce učení a všeli-

219 K významu ironie uvádí KRAUS (2004, s. 31) následující výrok: „Prostřednictvím ironie (...) čtenář nebo posluchač objevuje víceznačnost textu, napětí mezi jeho složkami, a tedy i výzvu k nacházení různých interpretačních možností. Klasické rétoriky rozlišují ironii jako tropos řeči (ironia verbi), jako způsob vykladu světa (ironia vitae) a jako způsob chápání lidské existence (ironia entis).“

220 Rovněž Oráč užívá ve vztahu ke Smrti invektivy (např. „Fuj, ty ohavná nestydo.“, cit. dílo, s. 56), avšak z celého díla je patná komunikativní dominance a povýšenost Smrti, což se – z hlediska teorie zdvořilosti – projevuje i ve vykání, které Oráč ve vztahu ke Smrti užívá.

kých změn znali lidé a jak všichni pozemští tvorové, ať jakkoli vzdělaní, jakkoli důvtipní, jakkoli silní, ať jakkoli dlouho se drží, jakkoli dlouho jsou činní, jak všichni se obrátí v nic a hynou.“
(cit. dílo, s. 26)

► Živé podstatě výroků Smrti o jejím spravedlivém konání:

„Stařec novou zkazku, učelec neznámou zkazku, muž zcestovalý a ten, jemuž se nikdo neodvážá říci ne, si troufnou vykládat smyšlenou zkazku, protože pro věci neslychané se trestem nestíhá. Poněvadž jste rovněž bytost letitá, můžete bájit.“ (cit. dílo, s. 40)

V obou komparovaných dílech se setkáváme se shodným výstavbovým prvkem – narativní tok sledovaných textů byl narušen vložení „cizorodé“ pasáže, přičemž cíl tohoto narušení spočíval v argumentační podpoře tvrzení jednoho z účastníků literárního dialogu. Na základě zjištění této skutečnosti lze konstatovat, že i druhé komparativní kritérium v rovině výstavbové je splněno.

Z hlediska obsahu díla lze za ústřední téma označit vinu smrti,²²¹ kterou Oráč obviňuje z nespravedlivého konání. Alegoricky zpodobněná Smrt Oráčovo obvinění radikálně odmítá a napříč celým dílem své činy ospravedlňuje. Dle personifikované Smrti představuje smrt jedinou spravedlnost na světě; v případě Oráčovy ženy šlo navíc o formu záchrany před vyhasnutím tělesné krásy a před neduhy stáří. Oráč do budoucnosti cílené úvahy příliš nezajímají, zaobírá se zejména dobou přítomnou, jež pro něj po odchodu milované ženy představuje bezbřehou bolest a utrpení. Akt smrti vykonaný na jeho ženě Oráč označuje jako přímou příčinu životního pesimismu: *„Ano, paní, byl jsem jí mužem, ona mně ženou. Vzala jste si ji, potěchu mého oka; je pryč můj ochranný štít proti strážníkům; je pryč můj prorocký kouzelný proutek.“* (cit. dílo, s. 16) Oráč sám sebe lituje domnívá se, že *„nikdy už nevzejde má zářivá denice, její třpyt zhasl, nemám, co mě uchrání žalu: před mými zraky je všude temná noc.“* (cit. dílo, s. 16) Následně Oráč vyjadřuje hluboký životní pesimismus a nevíru v budoucí radostné dny: *„Nemyslím, že by něco mi mohlo přinést skutečnou radost, vždyť skvoucí praporec mé radosti žalostně klesl.“* (cit. dílo, s. 16) Přestože Oráč explicitně zdůrazňuje, že život po smrti jeho milované pozbyl smyslu a že v současné situaci jde o pouhé živoření, s *myšlenkami na ukončení života* se nesetkáváme. Oráč snáší svůj těžký životní úděl a smíří se s tím, že v žalu musí *„čekat na svůj skon, zbaven vší radosti.“* (cit. dílo, s. 24) Křesťanský podtext díla vyloučil – stejně jako v případě *Knihy Jobovy* – možnost sebevražedného úmyslu. V *Dialogu zoufalce* i v *Oráčovi z Čech* oba hrdinové explicitně přiznávají, že současný život jim již nepřináší žádné potěšení, avšak z hlediska doposud komparovaných děl byl pouze ve staroegyptském *Dialogu zoufalce* hluboký životní pesimismus překonán sebe-

221 Vymezením dílčích témat v *Oráčovi z Čech* se podrobně zabývala NATT (1978). Jako hlavní téma zde označuje *vinu smrti*, k dalším tématům patří: *prokletí smrti*; *povaha smrti*; *fakta obžaloby*; *hodnota zemědělských; situace pozůstalých* ad. (NATT, 1978, s. 47–48).

vraždou. Jedná se o markantní rozdíl, který v rámci daného sémantického kritéria znemožňuje konstatování komplexní komparativní shody.

Přejdeme-li k vyhledávání výskytu druhého sémantického komparativního kritéria (*úvahy o dočasnosti a pomíjivosti života*)²²² a k následnému určování míry jeho splnění, je možno konstatovat naprostou shodu – Smrt ve svých výrocích o lidstvu hovoří o pomíjivosti lidského konání:

„Všichni lidé se vším svým konáním jsou plni marnosti. Jejich tělo, žena, děti, čest, statky a veškerá jejich síla se rozplyne, v mžiku zmizí, větrem se rozptýlí: nezbude ani záblesk, ani stín. Pozoruj, zkoumej, dívej se a hled, co teď mají na zemi lidské dítky: jak se plahočí po horách dolinách, cestou necestou, lesem a polem, po horských lukách a divokým krajem, po mořském dně, v hlubinách země za vezdejšími statky, v dešti, větru, bouři, nečase, sněhu a všelijaké slotě, jak kopou do země šachty, stoly a hluboké chodby, jak přetínají zemské žíly, hledají lesklou rudu, již mají pro vzácnost nade vše rádi, (...) mají mnoho sluhů a služek, pyšně jezdí na koních, mají plné domy a truhlice zlata, stříbra, drahého kamení, vzácných rouch a mnoho jiného jmění, holdují rozkošim a slastem, po nichž ve dne v noci dychtí a prahnou – co je to všechno? Všechno je marnost, úhona duše, pomíjivost, jako ten včerejší den, jenž minul. (...) Když je pak pozdě, chtějí být všichni řádní. To všechno je marnost nad marnost a obtížení duše.“

(cit. dílo, s. 70–72)

U třetího komparativního kritéria (*odvrat nejbližších + negativní nahlížení na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností*) nastává shoda pouze částečná – v textu se nevyskytuje žádná zmínka o odvratu nejbližších, tematizován je výlučně sémantický okruh spojený se smrtí Oráčovy ženy.

Aspekt *negativního nahlížení na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností* je v *Oráčovi z Čech* doložen na několika místech. Lidstvo je odsuzováno a káráno, a to výlučně z úst Smrti, dialogické protistrany. Smrt spatřuje v lidské existenci jen to nejhorší, poukazuje na:

➤ negativní jevy spojené se stářím:

„Myslíš si možná, že stáří je vznešený poklad. Ne, je chorobné, obtížné, ohyzdné, zimničné a všem lidem protivné; nestojí za nic a k ničemu není.“ (cit. dílo, s. 47)

222 Tématem *pomíjivost pozemského* se podrobně zabývala NATT (1978, s. 57), jež zdůrazňuje jednostrannou převahu těchto výroků u Smrti. Z tohoto důvodu nelze dle NATT (1978, s. 58) dané téma považovat za téma diskusní. Autorka dále upozorňuje na to, že z celkového počtu devíti výroků o *pomíjivosti pozemského* se vlastně vyskytují pouze dvě výpovědi, které jsou v ostatních sedmi pouze variovány. Smrt na lidské konání nahlíží deziluzivně, zdůrazňuje nesmyslnost věčného lidského pachtění a snažení se o získání hmotných statků. Z pohledu Smrti bude veškeré úsilí zapomenuto, vše zapadne v toku času a udalostí.

➤ špatné vlastnosti ženského pokolení:

„Žena se den co den snaží, aby se stala mužem: táhne-li on nahoru, ona táhne dolů; chce-li on takhle, chce ona jinak; chce-li on tam, chce ona jinam – den co den je syčen touto hrou a vrchu nenabude. Klamat, chytračit, lichotit, kout pikle, laskat, hartusit, smát se a plakat snadno dokáže naráz; je jí to vrozeno. Chabá na práci, na rozkoš zdatná, přitom je krotká i divoká, jak se jí hodí. Na výmluvy nepotřebuje rádce. Příkázané věci nedělat, dělat zakázané má napilno ustavičně.“ (cit. dílo, s. 62–63)

➤ hrabivost a ješitnost:

„Tělesná žádost tíhne k slastem, chtivost očí k statkům a jmění, pýcha života k počtám. Statky s sebou nesou lakotu a hrabivost, slast plodí vilnost a necudnost, počty přinášejí zpupnost a chlubitost. Ze statků vchází vždy troufalost a strach, z rozkoše špatnost a hřích, z počty ješitnost a chvástavá slova.“ (cit. dílo, s. 66)

➤ sklon lidstva ke konání zla:

„Celý lidský rod jsem zašlapala do stálosti plamenů ohňových: polapit paprsek je na zemi stejně možné jako nalézt dobrého, věrného, nápomocného druha. Každý člověk má sklon spíš ke zlu než k dobru. Učiní-li někdo něco dobrého, učiní to ze strachu před námi.“ (cit. dílo, s. 70)

Pokud srovnáme pasáže z *Oráče z Čech*, v nichž je na lidské pokolení nahlíženo s despektem, se zvoláními v *Dialogu zoufalce*, shodný element spatřujeme v artikulaci otázek, vyjadřujících beznaděj z nemožnosti nalezení věrného přítele, člověka, jemuž bychom mohli věřit. V *Dialogu zoufalce* jde o výrok následující: „S kým mám mluvit dnes? Od věrného se utíká; bratr, jenž byl u něho, stává se mu nepřítelem.“ (LEXA, 1947, s. 72), sémantickým ekvivalentem je úryvek z *Oráče z Čech*: „Polapit paprsek je na zemi stejně možné jako nalézt dobrého, věrného, nápomocného druha.“ (cit. dílo, s. 70) Ve staroegyptském textu takto běduje protagonista, zoufalý muž, který nakonec spáchá sebevraždu. V *Oráčovi z Čech* obdobnou myšlenku vyslovuje Smrt, dialogická protistrana, jež je přesvědčena o nemožnosti lidí nalezení opravdového a nezištného přítele. Přes shodu ve formulacích téže myšlenky lze shledat významný rozdíl – zatímco v *Oráčovi z Čech* protagonista díla věří v lidskou dobrotu a ohrazuje se proti výtkám Smrti, v *Dialogu zoufalce* je situace zcela opačná.

V souvislosti s určováním shody ve stylistickém komparativním kritériu s názvem *výskyt výrazů evokujících nelibé smyslové asociace* je nutno na prvním místě zmínit kapitolu č. 24, v níž hovoří Smrt a uvádí zde dlouhou řadu výroků o morální a fyzické nečistotě lidského pokolení. Smrt vyjadřuje odpor k lidskému tělu, odsuzuje princip plození a zrození lidí, primitivnost principů fungování lidského těla a další nedokonalosti, maskované oděvem:

„Člověk je počat v hříchu, v mateřském lůně se sytí nečistou, nepopsatelnou břečkou, rodí se nahý a je obmazaný jako včelí úl, odpornost sama, nečistý výkal, nádoba s lejny, žrádlo pro červy,

smrdutý záchodek, odporná putna pomyjí, páchnoucí mršina, plesnivá almara, bezedný žok, dřevá mořna, bachoř, chtivý chřtán, smradlavá žumpa, džběř čpící moče, škopek nechutností, klamlivý panák, raubířský hrad slepený z prachu, nedosyté vědro a obílený hrob. Zaznamenej, kdo chce: každý člověk, není-li vadný, má na svém těle devět děr, z nichž vytéká tak nečistý kal, že nic nečistšího není. Nikdy bys neviděl člověka tak krásného, kdybys měl oči rysa a mohl jsi nahlédnout dovnitř, zhrzil by ses toho. Chytni a strhni z nejkrásnější ženy ozdoby krejčích, spatříš nestoudnou figuru, rychle vadnoucí květ a mžik trvající lesk a záhy drolivou hroudu hlíny.“ (cit. dílo, s. 54–55)

Naturalistické spojení aktu lidského zrození a další existence s nevábností tělesných tekutin, s exkrementy, páchnoucí mršinou apod. silně připomíná básně z *Dialogu zoufalce*, v nichž nešťastník své jméno, svou existenční podstatu, přirovnává k zápachům ryb a ptáků. V obou dílech je podstata člověka připodobňována k nejhörším zápachům a jevům. Shoda ve sledovaném stylistickém kritériu tedy je úplná, avšak v *Oráčovi z Čech* na lidskou podstatu negativně nahlíží obžalovaný (Smrt), nelidská bytost, hanobící lidstvo a zastupující nehmotný element, zatímco protagonista (žalobce) se lidského pokolení zastává. V *Dialogu zoufalce* zoufalý muž (žalobce), hmotný element z říše lidí, očerňuje sám sebe; protistrana (i zde jde o nehmotný element nepocházející z lidské říše) se o lidském životě vyjadřuje v superlativech.

Poslední komparativní kritérium ve formě *metaforických přirovnání událostí a procesů v lidském životě k procesům v přírodě* je rovněž splněno. V *Oráčovi z Čech* je daný typ metaforických přirovnání použit ve funkcích obrazného vyjádření:

➤ aktu smrti:

„Vždyť jsme na pastvu za mez už vyhnali tolik učenných, urozených a krásných, mocných a zdatných lidí, z čehož vdovám a sirotkům, zemím i lidem vzešlo nemálo žalu.“ (cit. dílo, s. 10)

„Slunce mé blaženosti se uložilo k odpočinku; už nikdy nevyjde! Nikdy už nevyjde má zářivá denice, její třpyt zhasl.“ (cit. dílo, s. 16)

„Bez upozornění jste mne tak zle obeslala, zpusťošila můj přeslastný palouk.“ (cit. dílo, s. 36)

➤ věčného koloběhu lidského života:

„Všimni si, jak zářivé růže a omamné lilie v zahradách, jak kořenné byliny a potěšlivé květy na lukách, jak nehybné kameny a vzrostlé stromy na divokých pláních, jak statní medvědi a silní lvi v drsných pustinách, jak urostlí, udatní hrdinové, jak bystří, znamenití, vysoce učení a všelikých uměn znalí lidé a jak všichni pozemští tvorové, ať jakkoli vzdělaní, jakkoli důvtipní, jakkoli silní, ať jakkoli dlouho se drží, jakkoli dlouho jsou činní, jak všichni se obrátí v nic a hynou.“ (cit. dílo, s. 26)

➤ nadvlády Smrti nad lidstvem:

„Jako nemůžeš slunci vzít jas, měsíci chlad, ohni žár a vodě vlhkost, právě tak nemůžeš nám vyrvat naši moc.“ (cit. dílo, s. 35)

8.2 Výběr děl ke komparaci na základě intertextových odkazů na *Knihu Jobovu*

V rámci literárního okruhu *Knihy Jobovy* je na toto dílo nahlíženo jako na průsečík komparovaných textů, vztahujících se k *Jobovi* zejména existenciálním obsahem (a někdy také dialogickou formou) bez nedoložení přímého kontaktu mezi texty (typologický přístup). U textů sepsaných po *Knize Jobově* však může nastat situace zcela odlišná. Pakliže existuje relevantní důkaz o meziliterárním vztahu mezi starozákonním textem a mezi jiným dílem, a to například ve formě přímých intertextových odkazů na *Knihu Jobovu*, jedná se již o druhý základní přístup literární komparativistiky, o přístup kontaktologický (genetický).

Třetím možným vztahem mezi *Knihou Jobovou* a mezi mladšími texty je předpokládaný meziliterární vztah, například ve formě aluzí, tematických a dějových paralel apod. Spektrum možných literárních vztahů mezi staroorientálními díly, *Knihou Jobovou* a mezi díly vzniklými po *Knize Jobově* můžeme sumarizovat v následujícím přehledu:

Volba literárněkomparatistických přístupů pro účely komparace staroorientálních textů s *Knihou Jobovou* a s dialogickými spory vzniklými po *Knize Jobově*

(staroegyptské a mezopotámské) texty vzniklé před *Knihou Jobovou*

↓
předpokládané, avšak neprokázané působení (staroegyptských a mezopotámských) textů, vykazujících s *Knihou Jobovou* paralely v rovině žánrové, výstavbové, stylisticko-poetologické a sémantické

⇒ nutnost volby literárněkomparatistického přístupu **typologického**

↓
***Knihu Jobova* (400–450 př. n. l.)**
↑

literární díla (dialogické existenciální spory) datovaná do doby po vzniku *Knihy Jobovy*

předpokládané, avšak neprokázané meziliterární působení *Knihy Jobovy* a starších textů na mladší literární díla

⇒ literárněkomparatistický přístup typologický

prokazatelné působení *Knihy Jobovy* na mladší texty (intertextové odkazy na *Knihu Jobovu* apod.)

⇒ literárněkomparatistický přístup kontaktologický

Schéma č. 2 Volba literárněkomparatistických přístupů pro účely komparace dialogických textů s *Knihou Jobovou*

Za předpokladu nalezení identických komparativních shod jako v případě srovnávání textů vzniklých před *Knihou Jobovou* i u textů sepsaných po tomto starozákonním textu by bylo možno uvažovat o terminologickém rozšíření sémantického pole termínu *Hiob-Literatur* směrem k mladším textům, opírajícím se o biblický vzor. Do okruhu *Hiob-Literatur* by po terminologickém rozšíření mohly být zařazovány další dva okruhy textů: (1) díla s doloženým meziliterárním vztahem s *Knihou Jobovou* a (2) díla vykazující stejné typologické shody s *Knihou Jobovou* jako v případě děl starověkých. Návrh rozšíření termínu *Hiob-Literatur* znázorňuje níže uvedené schéma:

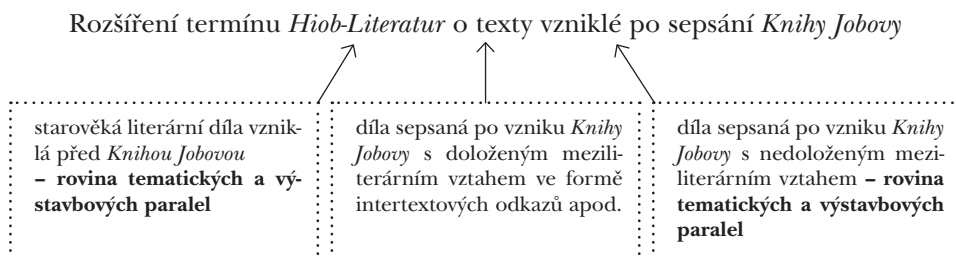


Schéma č. 3 Rozšíření termínu *Hiob-Literatur* o texty vzniklé po sepsání *Knihy Jobovy*

Při zkoumání literárních paralel mezi staroegyptskými a mezopotámskými dialogickými existenciálními spory a mezi *Knihou Jobovou* musel být volen literárně-komparatistický přístup typologický. Pro účel vyhledávání a následnou komparaci *Dialogu zoufalce* se středoevropskými dialogickými existenciálními spory vzniklými po *Knize Jobově* bude moci být využito obecné známosti *Joba* a vybírat ta díla, jež se ke starozákonnímu textu explicitně hlásí. Obecná známost starozákonního textu a jeho rozšíření i mimo okruh křesťanské kultury by zároveň mohlo umožnit nalézání dalších přímých odrazů *Knihy Jobovy* v dílech celého světa.

S ohledem na vyhledávání paralel k *Dialogu zoufalce* vzniklých po sepsání *Knihy Jobovy* zejména ve středoevropském areálu budou další komparativní analýzy prováděny u literárních děl s doloženým přímým vztahem ve formě intertextových odkazů na *Knihu Jobovu*, a to s cílem nalezení takových středoevropských děl, v nichž bude ve všech čtyřech rovinách komparativního zkoumání (žánrové, výstavbové, stylisticko-poetologické a sémantické) prokázán co největší stupeň shody s *Dialogem zoufalce*.

8.2.1 Staročeský spor *Tkadleček*

Na základě předchozího začlenění *Oráče z Čech* do okruhu komparovaných textů se nabízí výběr staročeského dialogického textu *Tkadleček*, a to ze dvou důvodů: (1) většinovým odborným diskursem uznávané působení *Oráče z Čech* na *Tkadlečka* a (2) průkazný meziliterární vztah s *Knihou Jobovou* ve formě intertextových odkazů.

Pro *Tkadlečka* jsou citáty z *Bible* příznačné, jejich funkce spočívá v argumentační a myšlenkové opoře:

„Tkadleček cituje velmi často a rád místa ze Starého a Nového Zákona, jakož i z legend o svatých. Setkáváme se u něho se jmény: Šalomún (24), Adam, Christus (nebo spasitel), David, Isaiáš, Isák, Jeremiáš, Job a s mnoha jinými. Tak jako citáty musíme chápat četně zastoupená přísloví a přirůpovědi, totiž jako nositele těžce stilistické funkce, t. j. snahy vzbudit dojem větší hodnověrnosti.“ (HEIDENREICOVÁ, 1937, online)²²³

„Izaiáš i Šalomoun, Job i David, Ezechiel a Jeremiáš, Augustin, Řehoř a Bernard, Cato, Seneca, Ovidius, Vergilius, Horatius, Aristoteles, Sokrates, Pythagoras, Plato, Diogenes a jiní, bájky, přísloví a pořekadla, vtipy a narážky pomáhají utvrzovat i vyvracet nesčetné důvody a protidůvody hádajících se soupeřů.“ (VLČEK, 1960, s. 51)²²⁴

Na principu vkládání citátů autorit je vystavěn celý *Tkadleček*, neboť „*uvádění citátů autorit patřilo k věci; výrok se dal ,přebít‘ zase jen výrokem*“.²²⁵

V kapitole 6. je výrok z *Knihy Jobovy* užit jako podpora myšlenky o nutnosti *Tkadlečka* přijmout současný posměch bližních, neboť on sám se v dobách štěstí taktéž ostatním posmíval: „*Praviš, žeš se posmievájí; a kolikrát si ty se jiným posmieval? (...) Slyš Joba, coť praví: ,Skutkové jich je následují.*““ (cit. dílo, s. 45)²²⁶ S druhým výskytem citátu z *Knihy Jobovy* se setkáváme v 10. kapitole, opět zde hovoří Neštěstí s cílem dokládání tvrzení o nutnosti vážit si lidského života a každého dne, který je nám dán. Neštěstí za pomoci výroku z *Knihy Jobovy* *Tkadlečkovi* vyhrožuje možností uskutečnění slov o bídě a krátkosti lidského života, pokud se *Tkadleček* bude rouhat a pokud bude neposlušný: „*Ale nezachováš-li toho, strach, byl tě zase nepotkalo slovo onono, jenž je praví Job v čtrnáctém rozdielu: ,Dnové vaši jako stien nebo jako mhla mýjejí.*““ (cit. dílo, s. 96) Třetím výrokiem převzatým z *Joba* (41, 15, s. 504 – „*Srdce*

223 HEIDENREICOVÁ, 1937, online.

224 VLČEK, J. *Dějiny české literatury I.* 5. vyd.; Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1960.

225 KUBÍKOVÁ, L.; ŠIMEK, F. K problematice *Tkadlečka*. In *Tkadleček. Hádka milence s Neštěstím*. 3. vyd.; Praha: Odeon, 1974, s. 15.

226 Veškeré citáty ze staročeského *Tkadlečka* budou vycházet z následujícího vydání: *Tkadleček. Hádka milence s Neštěstím*. 3. vyd.; Praha: Odeon, 1974.

jeho tuhé jest jako kámen, tak tuhé, jako úlomek zpodního žernovu.“) Nešťestí kárá Tkadlečka za jeho zatvrzelost, zařatost, zatemněnost srdce negativními emocemi a za jeho neschopnost rozumového uchopení stavu věcí: „*Job v čtrnáctém rozdielu svých knih praví: ‚Srdce jeho ztvrdne jako kámen, i speklo a svařilo se v hromadu jako nákovadlem hrubostí svú.‘“* (cit. dílo, s. 111) Ve čtvrtém případě výskytu citátů z *Joba* (1, 19 a 20, s. 478 – „*A aj, vítr veliký strhl se z té strany od pouště, a udeřil na čtyři úhly domu, tak že se obořil na děti, i zemřeli, a utekl jsem toliko já sám, abych oznámil tobě. Tedy Job ustav, roztrhl roucho své, a oholil hlavu svou, a padna na zem, poklonu učinil.“*) je jich ve 12. kapitole užito za účelem marginalizace Tkadlečkových projevů zoufalství a nešťestí po odloučení od své milované. Nešťestí nepopírá možnost nepředstíraného lidského smutku, avšak zdůrazňuje, že Tkadleček žádnou opravdovou příčinu k pláči a k řalu nemá: „*Ano Job slyšav smrt synův svých, nemoha jinak ukázati žalosti toho přirození, ztrhal napoly sukni svú na sobě a popelem hlavu svú posul; žalost v tom a slitování své ukázal. (...) Ale ti všichni měli toho dobrú a podobnú a počestnú příčinu, a čeho plakali, toho sú želeli, ale s podobnú řeči a příčinú. Ty příčiny ješče žádné nemáš, proč by túžil.“* (cit. dílo, s. 117–118)

Jako podporu svých argumentů užívá myšlenek z *Knihy Jobovy* (6, 12 – „*Zdali síla má jest síla kamenná? Zdali tělo mé ocelivé?‘“*) i Tkadleček i ve 13. kapitole: „*Aniž se zdaj, hanebné Nešťestie, byť se také mne nepřidrželo slovo ono, ješto je povědel Job a řka: ‚Síla naše nenie síla ani tvrdost kamenná, anižto tělo naše ocelivé jest.‘“* (cit. dílo, s. 134) Tímto pátým intertextovým odkazem na *Knihu Jobovu* se Tkadleček ohrazuje proti nabádání k tvrdosti ducha a zdůrazňuje, že člověk není z kamene ani z oceli, že není správné potlačovat své city a snažit se být za každých okolností nezlomný.

Posledním, šestým, výskytem intertextového citátu z *Joba* (14, 2, s. 486 – „*Jako květ vychází a podřát bývá, a utíká jako stín a netrvá.‘“*) v 16. kapitole vybízí Nešťestí Tkadlečka k užívání mladické svobody bez jakýchkoliv závazků a povinností:

„Mnozí mnohé pótky mají, avšak vždy toho hledají, aby svobodni ostali; ty pak, byv svoboden, volně si vnikl u vězenie a vyniknutí moha, želeš toho, čehožs' zbyl, a již, chceš-li, jsi vynikl. Popřej raděje jinému své přhody a sám svoboden ostaň! (...) Zdali želeš ty toho, že se do smrti neskonává na tobě slovo onono Jobovo, ješto praví: ‚Člověk častokrát mladý vynde na svět jako květ, svoboden, ale uschne brzo jako otava a zetřien bude a zmizie jako stien, a nikdy v jednom mieste ustavičen nenie.‘“ (cit. dílo, s. 163)

Přestože pravidelná výstavba *Tkadlečka* v podobě střídání replik stejnojmenného protagonisty se zosobněným Nešťestím na první pohled připomíná strukturu *Oráče z Čech*, vyvstal mezi oběma díly a zároveň mezi *Dialogem zoufalce* rozdíl. Tento rozdíl – jak uvádí STANOVSKÁ (1999, s. 21)²²⁷ – spočívá ve výstavbě řeči: „*Obvyklé čle-*

227 STANOVSKÁ, S. *Vergleichende stilistische Untersuchungen zum „Ackermann aus Böhmen“ und „Tkadlec“*. Spisy Masarykovy univerzity v Brně. Filozofická fakulta; č. 321; 1. vyd.; Brno: Masarykova univerzita, 1999.

nění na *exordium*, *narratio*, *argumentum* a *peroratio* je v *Oráčovi z Čech* dodrženo. Autor *Tkadlečka* toto členění nepřejímá důsledně.“ V této souvislosti upozorňuje STANOVSKÁ zejména na prodlužování některých řečí v kapitolách *Tkadlečka*, na pozměnění mnohého, co bylo v *Oráčovi z Čech* pouze naznačeno, a to dle vlastní schopnosti představ, přičemž právě tato rozvíjení „zprostředkovávají české medievistice přístup k tradičním představám a myšlenkovému světu, stejně jako k literárním znalostem českého autora v předhusitské době.“ (STANOVSKÁ, 1999, s. 21)

Přestože je *Tkadleček* označován jako čistá forma dialogického literárního sporu, jako „*dialektická hádka mezi milencem, hořekujícím nad nevěrnou milou, a neštěstím, které žaloby jeho vyvrací*“ (VLČEK, 1960, s. 51), není v díle přítomen soudce a konečné stanovisko není explicitně vyřčeno. Ve *Tkadlečkovi* je obsažen pouze návod obžalované strany k řešení těžké životní situace v podobě započetí milostného vztahu s jinou ženou či k bezstarostnému užívání svobody bez ženy lehké a vychytralé:

„Týmž rozumem a týmž smyslem, jenžs' ji k těm obyčejóm přivedl a jí ku pocti návod dal a zpravenie, týmž uměním a týmž rozumem lehce a dobře jinú počestnú, šlechetnú pannu neb pani navedeš.“ (cit. dílo, s. 98)

„I nenie-liť to lépe, žeľ sme tě zbavili tej tvé tobě milé, než bychom tě byli jí osidlali? Anebo poně vadz si té své utěšené zbaven, věz, že jsi zbaven i všie jejie chytrosti a jejie lsti, již si byl od nie jako svázán a jako vězněm jejím. Mnozí mnohé pótky mají, avšak vždy toho hledají, aby svobodni ostali; ty pak, byv svoboden, volně si vníkl u vězenie a vyniknutí moha, želeš toho, čehožs' zbyl.“ (cit. dílo, s. 163)

„Protož mlč a Bohu pilně děkuj, že jest tě té, před Bohem dosti lehkého stvoření, té tvé jistě zbavil, pro niž by ty se byl Boha zbavil a jej ztratil. Raduj se, žes' jie prázden. (...) A děkuj Bohu, žes' té prázden, pro nižs' ty sám nikdy a na své mysli prázden nebyval i mnoho jiných nechutí byl dočekal.“ (cit. dílo, s. 183)

Přes tuto odlišnost jde v případě *Tkadlečka* o klasickou žánrovou formu literárního dialogického sporu: „*Tkadleček*, dialogický spor opuštěného mládence se zosobněným neštěstím, které způsobilo nevěru jeho milé. Formou náleží *Tkadleček* mezi sváry neboli spory.“ (KUBÍKOVÁ – ŠÍMEK, 1974, s. 9–10)

Budeme-li stanovovat míru naplnění prvního komparativního kritéria v rovině výstavbové (*dialogická povaha díla – úzký a konstantní okruh fiktivních mluvčích*), je možno konstatovat naprostou shodu. Dílo je dialogicky vystavené, diskutuje *Tkadleček* (protagonista díla, žalobce) s dialogickou protistranou (zosobněné Neštěstí, obžalovaný). Jiní mluvčí se ve *Tkadlečkovi* nevyskytují.

Při určování shody v oblasti komparativního kritéria s názvem *přerušení dialogu exemplum s obecnou funkcí podpory argumentačního působení* je třeba zdůraznit, že „ve srovnání s *Oráčem* je na první pohled nápadný velký rozsah *Tkadlečka*, vyplývající ze

způsobu vyjádření a z hojného užívání *exempel*“ . (KUBÍKOVÁ – ŠIMEK, 1974, s. 14) Exempla v *Tkadlečkovi* názorně ilustrují výroky o tom, jaké neblahé následky může mít odporování mocnějším silám; lidské chování je zde demonstrováno na říši zvířecí:

„Opice všetečná přišedši ke lvu, an spí a odpočívá u pokoji, davši mu poliček i chtieše utéci; lev procítiv, ujem opici i utrhl jie ocas, i podnes jest opice kusá a bez ocasa. Zajiec rychlý přišed ke lvu, uštnuv jej, chtieše utéci, a lev ho chtě uhoniti a postihnúti, za hlavu ho lapi a uši mu přitíehne; i podnes jest zajiec s dlúhýma ušima. Kočka hrajíc se psem i udržla ho, i podnes nenávidí pes kočky. Těž ty také činíš, Tkadlče! Chceš se o nás otříeti a nás jako svú řeči povaliti, jako by nás moci poraziti chtěl a jako by nás mocen byl.“ (cit. dílo, s. 42)

Řady exemplárních příkladů z životů slavných mužů, jež po odloučení od svých milovaných žen spáchali sebevraždu, užívá *Tkadleček* k podpoře relevantnosti své myšlenky na provedení téhož skutku:

„A sobě tež učinil jako onen pohan Platius, o němž také Veliký Valerius praví, že, když on slyšal, ano хот jemu umřela, teskností praví a žalostí velikú, sedě mezi svými přátely, nožem svým sobě u prsí dal a sám se žalostí chtěl zahubiti. Ale nebylo jemu to dopuščeno v ty časy, by se zahubil. Však potom dálež dálež túhy jeho podšedše a on se roztkav a rozváživ sobě na myslí milost tu, ještě ji k nie měl vždy, se sám zabil a zahubil. Těž také syn Katenóv slyšav, že хот jemu unesena a přeč vzata, z velikého smutka, ješto pro ni měl, a z té žalosti srdečné nemohla dojíti, čím by se zahubil, ni nože ni meče ni jiné věci, jímž by sobě smrt učinil, živého uhlé sobě v hrdlo toliko nasul, až i skonál. Těž mnoho jiných, jakožto Pyram sobě učinil sám svým vlastním mečem smrt pro Thisbu, хот svú, o nichž ty, hanebné Neščestie, dobře samo lépe nežli já vieš.“ (cit. dílo, s. 52)

Na příkladu všem známého zakrývání nepříjemné skutečnosti o vážné nemoci útěšnými a optimistickými slovy *Tkadleček* v dalším *exemplu* poukazuje na neupřímné chování *Neščestí*:

„Činíš i také jako lékař: když přijde k nemocnému, a vždy on u bolestech svých sobě stýská a se zamucuje, ledacos jemu rozprávie a dvorně věci jemu vypravuje, chtě jeho svěsti s toho, aby sobě neteskl, aby se nemútil, aby se veselil; a častokrát nemocný u veliké bolesti, slyše o svém zdraví praviti anebo něco jiného kratochvilného, své nemoci zapomene. Taks', Neščestie, chytro: toť sem již seznal, že rozličnými řečmi zamlúváš a mě z mého úmysla odviedi chceš proto, abych více nelkal na tě, abych více na tě nekřičel.“ (cit. dílo, s. 62)

V *exemplu* následujícím *Neščestí* zpochybňuje a relativizuje vyzdvihování ctnosti a počestnosti *Tkadlečkovy* milé; dle *Neščestí* šlo o pouhou nutnost adekvátního přizpůsobení lidského chování v souladu s danou situací, stavem a společenskými imperativy:

„A zdali nevieš, že jeptišky, vejduce v klášter, v ohradu, musia dobre činiť, nez zle činiť nemohú a druhdy nesmējú, netoliko pro Buoh, jakožto pro lidi a pro kázen? Ale byť vuoli jměly, snad by se druhá zapomamula. Ano vlk boje se, by v jámu neb v rokli neupadl, nechá husi přivázané u kólku s pokojem; ne pro svú počest jie nechá, ale pro škodlivé puotky se jie častokrát netkne. A chě vlk býti počestně čtěn od lidí, vzal kápi na sebe před lidmi, a za to jeho ctili, avšak bez lidí vyl jako jiný vlk.“ (cit. dílo, s. 87)

Taktéž dvě níže uvedená exempla z úst Nešťestí o lidské lenosti zjistit si do předu, před zahájením léčby, sporu apod., relevantní informace a jejich následné urychlené získávání při nepříznivém vývoji situace, a o lidské snaze vyhnout se slibům proneseným v těžkých chvílích, neztratila nic ze své aktuálnosti:

„Činíš právě, jako činie zlí lékaři a neučení, jenž neuplně zvedúce nemoc člověčí anižto jeho nedostatk, i dávají lidem lékařství, traňky, syropy a jiné věci; a když ho dlouho hojie, teprv tieze nemocného, kde ho bolí a co jemu škodí, kde mu najtížejí.“ (cit. dílo, s. 139)

„Vlk, byv jednu nemocen, a velmi stonal; než chě zdrav býti, stíbil v nemoci masa nejěsti do smrti. A zhojiv se a byv zase zdrav, nemoha sobě jednu nic uhoniti u veliké vodě k snědku, pojide ku potoku, hledaje ryb, a osel mu se nahodí, bředa skrze potok od mlýna, pytel múky na sobě nesa. Vlk mu vece: ‚Pomáhajz Buoh, milá vyzinko! Oj, co sem tebe dnes celý den hledal, až sem se s tebu i potkal!‘ Osel jemu vece ‚Milý vlče! Jáť sem osel, zvíře hlupé a robotné, a nejsemť vyzina.‘ Vlk mu vece: ‚A zdalis’ neslychal, že liška v lese, myš v dúpěti a ryba u vodě ráda bývá? Jáť masa ved nejíem, jedno to, což jest u vodě. Tys’ vždy vyzina aneb sumovina.‘ Osel jemu vece: ‚Mylíš se a zles’ se zeptal.‘ Vlk vece: ‚Prav tu řeč tomu, ktožl’ ryb nezná! Ty si vždy rybové maso, jáť tě vždy sníem; mluv sobě sem i tam, cožl’ já znám, toľ já znám!‘ Tkadlečku, slyš řeč a znamenaj úmysl, kamť se chýlí! Ty nás takúžto řečí právě potýkáš, leda ty nás proti sobě zbudil a popudil k protivné řeči.“ (cit. dílo, s. 158)

Obecně je možno konstatovat, že tematickou rovinu exemplu v *Tkadlečkovi* lze rozdělit do dvou základních oblastí: (1) výběr okruhů z každodenní životní reality a (2) ilustrace lidské povahy na antropomorfovaných zvířatech.

Staročeský *Tkadleček* představuje další dialogický spor, v němž je prezentována sféra každodennosti, okruh všelidské životní zkušenosti, s níž se dodnes běžně setkáváme. Z hlediska sémantického se *Tkadleček* od *Oráče z Čech* liší závažností tragické životní situace – u *Tkadlečka* je tragika životní situace – v porovnání s *Oráčem z Čech* – oslabena; příčinou životního pesimismu je také ztráta milované osoby, v *Tkadlečkovi* je však slovo „ztráta“ rovnítkem pro nevěru jeho milé. Tematiku jednostranné rozluky s milovanou osobou v důsledku nevěry lze bezpochyby sloučit s aspektem existenciální úzkosti, s archetypálním pocitem jdoucím napříč podstatou lidského pokolení.

Ve *Tkadlečkovi* představuje nevěra jeho milé natolik závažné narušení podstaty protagonistova citového života, že jej přivádí k *myšlenkám na ukončení života jakožto východiska z vyhraněné životní situace*. V kapitole páté se protagonista obrací k Neštěstí a žádá o seslání smrti; s myšlenkou na sebevraždu se v této pasáži nesetkáváme, jde o touhu podobnou té v *Knize Jobově* a v *Oráčovi z Čech*:

„Slyš! Onať jest již proti mně zahynula, jako by jie nebylo, ale jáť sem živ, ale smrti žádám. Ach, Neščestie, cos' mi tak učinilo! Smluv se asa s Smrtí, ať mě asa spieše k sobě vezme, ať tihú nevadnu dále po nie, a mra umřieti nemohu; neb k smrti na každý den tiehnu, avšak duše vystúpiti nechce. Ej, Neščestie, nemuč mne, oddaj mě Smrti, ať mě zatratí, ať mě ta zahladí! Onať se mnú skoná, nemnoho mi činiaci protivensvie.“ (cit. dílo, s. 41)

Vzhledem k tomu, že – narozdíl od *Oráče z Čech* – *Tkadleček* „*není psán na téma náboženské*“ (KUBÍKOVÁ – ŠIMEK, 1974, s. 10), bychom dokonce mohli očekávat přítomnost elementu sebevražedného aktu ve shodě se staroegyptským textem. Zde dochází – ve srovnání s předchozími komparovanými texty – k největší shodě s *Dialogem zoufalce*; *Tkadleček* pomýšlí na sebevraždu, na smrt z nešťastné lásky. Objevuje se prvek citového vydírání, nátlaku na Neštěstí, aby změnilo své rozhodnutí a navrátilo *Tkadlečkovi* jeho milovanou ženu, jinak dojde k nejhoršímu: „*Hanebné Neščestie, rozumiemť tomu dobre, divť by žádný nebyl, bychť pro ni sobě života ukrátil, a ty na to hlediš, nebo to učinil bez tebe – žeť by se tebe vždy doneslo, zes' mě k tomu pripravilo.*“ (cit. dílo, s. 52) K podpoře svého úmyslu *Tkadleček* vybírá exemplární případy vykonání sebevražedného aktu u slavných mužů, kteří se ocitli bez svých milovaných žen. Po výčtu sebevražedných úmyslů a aktů u slavných mužů se však *Tkadleček* ve své řeči navrácí k přání rychlého seslání smrti na svou osobu: „*Ale mně jest zle a nesnadno mlčeti, ano srdce mé vždy lká, nesnadno veselu býti, a já jedno o smrti myslím, by ta brzy přispěla pro tu převelikú žalost, pro tu nepřevýmluvnú tesknost.*“ (cit. dílo, s. 52)

Ve všech doposud komparovaných dílech byla konstatována shoda u kritéria *úvahy o dočasnosti a pomíjivosti života*. Taktéž v *Tkadlečkovi* dochází ke splnění tohoto komparativního bodu. V prvním případě jsou úvahy o dočasnosti obsaženy na konci 6. kapitoly a hovoří o nich Neštěstí, zdůrazňována je nutnost duševní přípravy lidí na rychlý příchod stáří a úbytku sil. *Tkadleček* se má dle doporučení Neštěstí smířit s krátkostí života: „*Neúfaj v svú mladost, v svú bujnost, v své jinoštvie! Mnozí v to úfajíce jsú oplynuli, tak za tvých časov jakožto před tvými časy.*“ (cit. dílo, s. 47)

Navrátíme-li se ke konstatování shody u komparativního kritéria *odvrat nejbližších + negativní nahlížení na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností* u doposud komparovaných textů a srovnáme-li tyto pasáže s úryvky následujícími: „*Radost má všechna zhynula, posmievanie lidské mě múti, klam a světské utrhanie mě tak hrubě obklíčilo, že sobě pokoje nemám.*“ (cit. dílo, s. 52), „*Po ztrátě posmievanie častokrát člověk mievá. Cizie hoře mnohými časy lidem smiech bývá.*“ (cit. dílo, s. 100), lze za nápadný sémantický prvek všech komparovaných textů považovat přítomnost úvah

o dopadu jedincova osobního neštěstí na širší okolí. V případě *Tkadlečka* se setkáváme s kritickými výroky o způsobu lidského myšlení a jednání; Tkadleček nestojí v jasné pozici obhájce všeho dobrého u lidí, jako tomu bylo v případě *Oráče z Čech*, lidstvo neodsuzuje, spíše se snaží o jakési ospravedlnění lidského chování s odkazem na přirozenou podstatu daných myšlenkových pochodů a skutků: „*A zda ty nevieš, že jest to člověku přirozeno, jedno žeť to přikázanie božie ruší, že člověk toho želé, co mu se křivdy stane, a kde může, rád se mstí, a netolik ihned, ale i po času?*“ (cit. dílo, s. 32) Tkadleček si je vědom lidských slabostí a útěšně řečí Neštěstí, které se snaží přimět Tkadlečka k opětovné životní radosti, přirovnává k chování pokrytců:

„Těž ty mně činíš; zbavilos' mě mé všie útěchy, jenž se mnú byla jako v jedné myslí, i činíš, jako by mne velmi želelo. Takť činie také ti lidé, ještoť slovú pokrytci: mnoho dobrého jiným lidém v oči rozprávějí a je z druhých kusuov, ješto nejsou velmi škodliivi, vstříehají, ale bez nich a kromě očí o vše o zlé jich stojie a rozličnými kusy to jednajíce počestnú řečí a postavú zříezenú to přikrývají.“ (cit. dílo, s. 132)

V další části, jež se obsahově vztahuje ke kritériu *negativního nahlížení na lidské pokolení*, se setkáváme s typickým prvkem textů z okruhu *Hiob-Literatur* – jde o výroky dialogické protistrany (obžalovaného) o obecných tendencích posmívat se druhým a pomlouvat je: „*Posmievatí a zhrzeti jeden druhým jest již obecno, tak svůj svému jako cizí ciziemu.*“ (cit. dílo, s. 45); „*Neboť druhý člověk jest té povahy, že nikdy o žádném nic dobrého nepovie.*“ (cit. dílo, s. 76) Objevuje se rovněž upozornění dialogické protistrany na lidskou chamtivost, a to i ve smyslu narůstající touhy po uznání, stálém zdraví a delším životu:

„Člověk viece žádá, nebť mu se vždy málo zdá, což ho koli má, aniž tolik má aniž tolik mieti móż, byť viece nepotřeboval, ač ne podlé potřeby tělesné, ale podlé vuole a chtěníe. A tak žádný člověk nikdy nebyl aniž bude, by kdy dosti měl zde na světě; a mienímť člověka podlé světského vysazenie, ne podlé běhu nad lidský řád, jakož sú lidé svrchovaní neb tací, ješto jsú zvláště někak Bohem ode všech světských věcí odchýlení a oddělení a odvedení. Druhá věc jest čest světská. Těť člověk nikdy do konce dojíti nemůže k svéj vuoli a k svéj libosti; neb čím jie viece má podle světa, tiem jie viece žádá a o ni viece stojí. Třetí věc jest dluhé zdravie; toť se pak říedko komu skoná s jeho vuolí, neb čím kto jest déle živ, vždy se mu ješče déle živu býti chce a viece zdravie hledá, a dlúho živ jsa, vždy jest umřieti.“ (cit. dílo, s. 81–82)

Myšlenku, že se člověk se rodí zcela nepoznamenaný vědomostmi, zcela hloupý, rozvádí Neštěstí v pasáži následující: „*Ještě, milý Tkadlečku, znamenaj toho, že člověk ten od přirozenie jest se hlúp narodil i jest sám o sobě hlúp a bez smysla se jest narodil.*“ (cit. dílo, s. 89) Aspekt negativního nazírání na lidstvo je však vzápětí oslaben – Neštěstí připouští možnost popsání prázdné desky: „*Člověk, když se narodí, nenie jinak než jako dcska hoblovaná, vystrúhaná, na niežto nic psáno ani*

malováno jest, ale psáno býti mŕž i malováno. Též člověk každý jest beze všeho rozumu a bez smysla, když se narodí, od přirození, ale může smysl k sobě přijieti, jako dcška písmo neb barvu, i rozum taký, ješto tiem smyslem a tiem rozumem může seznati a srozuměti, co jest dobré a co jest zlé.“ (cit. dílo, s. 89) Ze strany Neštěstí je dále kárána lidská neschopnost objektivního posouzení skutečnosti, resp. záměrně převráceného hodnocení: „Častokrát lidé sobě v obyčej vezmú, že to chválé, ješto jest zlé a k ničemuž se druhdy nechýlí k dobrému, a to, což jest častokrát zlé, to oni jmenují dobré.“ (cit. dílo, s. 137)

Vzhledem ke stylistické rozmanitosti staročeského *Tkadlečka* upozorňuje STANOVSKÁ (1999, s. 7) na málo pokusů českých medievistů zabývat se stylistickými výkony autora *Tkadlečka*, což je v protikladu s významnými zásluhami německých medievistů při zkoumání stylistické různorodosti *Oráče z Čech*.

Při stanovování shody u komparativního kritéria *výskyt výrazů evokujících nelibé smyslové asociace* bylo zastoupení tohoto stylistického prvku zjištěno v pasáži, v níž Neštěstí ideál služby ženě (Frauendienst) a cenu ženy srovnává s touhou Židů po masu s cibulí, se smradlavým pŕrkem a česnekem, namísto chvály božské many, což STANOVSKÁ (1999, s. 43) chápe jako vysoce ironickou urážku:

„Tož jsú též učinili Židé, jenž byli na púšči, kdy byli poddání v sírobu; miesto téj síroby krmil je Buoh chlebem nebeským, totížto mannú, však toho vděčni nebyli, než vždy reptali a odmítvali tůžéce po své zemi, v niežto maso s cibulí a s porem a s česnekem sediece nad hrnci jedli, takže, což bylo dobré, to jsú hyzdili, a což bylo mrzuté a zlé, to sú oni chválili a po tom vždy tůžili.“ (cit. dílo, s. 137)

Takto nevděčný je podle Neštěstí i Tkadleček, neboť si neváží daru rozumu a touží po marnostech: „Chválíš česnek a chválíš cibulí, chválíš por smrdutý, a mannú, nebeským darem, hrdáš, jenž v sobě má všech jiných krmí vóni rozkošnú. Ej, neslušie to na múdrého, neslušie to na rozumného takáž řeč!“ (cit. dílo, s. 137)

Nelibé smyslové asociace a pocity úzkosti, odporu a strachu vzbuzuje přirovnání, v němž Neštěstí popisuje svou pseudoexistenciální podstatu: „Myť sme také šachta hluboká nevětrná, mnohými hnilými štemflemi podsazená, v nižto kdy kto nepořádně upadne, nebrzo se sám z nie vyběře.“ (cit. dílo, s. 141)

V souvislosti s posledním komparativním kritériem *metaforická přirovnání událostí a procesů v lidském životě k procesům přírodě* je možno konstatovat jeho splnění. Ve *Tkadlečkovi* se vyskytuje metafora slunce, které bez rozdílu svítí na vše živé. Jde o obrazné přirovnání k působení Neštěstí, které stejným způsobem zasahuje do životů lidí všech stavů. Je patrné, že metafora slunce představuje – stejně jako v předchozích komparovaných dílech – obvyklý metaforický obraz, ilustrující nezměnitelný vliv:

„Činíme jako slunce; to všemu světu svietí a samo v sobě jest světlo, též mladému jakžto starému, též pohanu jakžto židu, též křesťanu jako Řeku, též dobrému jako zlému, též chudému jako bohatému. Též také žádný z těch není, by někdy našich puotek neokusil.“ (cit. dílo, s. 44)

V dalším metaforickém přirovnání událostí a procesů v lidském životě k procesům v přírodě jde o ilustraci náhlého porušení pevně stanoveného předsevzetí či úmyslu: „A zdalís' nevídal, že jablon veliká stojiec hluboko v zemi a silně se držíec, ovoce s sebe upustí, a někdy ji vietr ostrý vyvrátí, a pakli ostane, že jie nevyvrátí, ale ratolesti jie sem i tam oblomi?“ (cit. dílo, s. 114) Akt milosti je metaforicky přirovnán k vlastnostem lýka:

„Neb milost jest podobně k lýku přirovnávána: lýko, to jest zanova ohnuto a pevno, též každá milost na počátku sobě rozpránie nedá; než dás-li se lýku zastarati a milosti budeš netbati, potom lýko bude mdló a nepevno, a milost netráti bude, jestliže ji z obyčeje vypustíš; než jakž opěť lýko u vodě rozmočís a milost zase k srdci a k mysli připustíš, tak zase lýko se hoditi bude, a milost opěť tesknosti přičiní.“ (cit. dílo, s. 125)

8.2.2 Komenského *Truchlivý*

V souvislosti s literárními texty, jež vznikly ve střední Evropě a jež by mohly být – podobně jako díla staroorientální – řazeny do okruhu literatury *Knihy Jobovy*, nalézáme další dílo, které je (1) protkáno intertextovými odkazy na *Knihu Jobovu*, (2) je psáno formou dialogu, (3) má charakter literárního sporu a (4) vystupuje v něm úzký a konstantní okruh fiktivních mluvčích. Tímto dílem je *Truchlivý* od J. A. KOMENSKÉHO. Znamé jsou zejména první dva dialogické díly *Truchlivého*: první díl asi z roku 1623 se nazývá *Truchlivý, to jest Smutné a tesklivé člověka křesťanského nad žalostnými vlasti a církve bídami naříkání*, díl druhý z roku 1624 nese název *Truchlivého druhý díl, to jest Rány obnovující a jitrící se v člověku tesknosti v čas dlouho trvajících božích metel a těžkostí*.²²⁸ Tyto dvě části KOMENSKÝ označil jako ‚dialogi animae‘ a jsou koncipované „jako dialogy – spor *Truchlivého* s *Rozumem*, *Vírou* a s *Kristem*, jenž jediný je s to vyvrátit lidské pochybnosti“. (KOMENSKÝ, 1978, s. 131)²²⁹

Relevantní paralely se staroegyptským *Dialogem zoufalce* vyvstávají již při prvním prolístování *Truchlivého*, textu, v němž KOMENSKÝ „hledá odpovědi na vlastní

228 Kromě první a druhé části dialogické části *Truchlivého* známe také díl III. z roku 1650 (*Truchlivého třetí díl, v němž se zdržuje Řvání hrdlíčky v rozsedlinách skálních a skryší příkré dlouho zastávající*) a díl IV. z roku 1660 (*Truchlivého díl čtvrtý a ostatní, to jest Smutný hlas zaplášeného hněvem božím pastýře k rozplášenému hynoucímu stádu. Ostatní již rady dáním se všechněmi se žehnající*). Vzhledem k tomu, že tyto poslední dva díly *Truchlivého* již nejsou psány ve formě dialogu, nebyly do komparace zahrnuty.

229 KOMENSKÝ, J. A. *Dílo Jana Amose Komenského. 3, Truchlivý. Listové do nebe. Přemýšlování o dokonalosti křesťanské. Nedobytný hrad. Labyrint světa a ráj srdce. Pres boží. O sirobě. Centrum securitatis. Remuniatio mundi. Bazuine des genaden jaar. Kšaft umírající matky, jednoty bratrské*. 1. vyd.; Praha: Academia, 1978.

otázky o vztahu jedince k národu, jedince k vlasti. Jeho zoufalství nad ztrátou politické samostatnosti země nese s sebou i pochybnosti o smyslu víry, ba o existenci boží prozřetelnosti“ (KOMENSKÝ, 1978, s. 131)

Pakliže budeme brát – stejně jako u *Dialogu zoufalce* – v potaz odraz v podobě literární reakce na neutěšené poměry ve společnosti, u *Truchlivého* šlo o literární vylíčení „těžkosti, v nichž se ocitli čeští bratři po bitvě na Bílé hoře“, které „přiměly Komenského k tomu, aby se ještě aktivněji zabýval společenskými vztahy té doby“ (KOMENSKÝ, 1978, s. 131) Z hlediska zkoumání odrazu mimoliterárních faktorů do procesu literární tvorby a komunikace lze za velice cenný a průkazný pramen o přímém vztahu mezi společenským děním a tvůrčím procesem považovat KOMENSKÉHO vzpomínky na koncipování *Truchlivého* v tzv. *Listu Montanovi*, v němž je popsána motivace vzniku díla:

„Když temnoty béd houstly (r. 1623) a zdálo se, že není už naděje na žádnou lidskou pomoc či radu, zmítán úzkostmi a pokušeními bez konce, volal jsem v hluboké noci (kterou jsem už s několika předešlými trávil beze sna) k Bohu s nezvyklou horoucností; vyskočil jsem z lože, popadl bibli a modlil jsem se, aby mi Bůh neodpíral svou duchovní útěchu, když už nepostačuje žádná lidská. Namátkou jsem otevřel Izaiáše, čel jsem jej se vzdycháním dál a dále, a jakmile jsem pocítil, že se zármutek rozptýluje, popadl jsem pero a začal jsem zapisovat (ať už pro budoucí potřebu vlastní, kdyby se ty hrůzy vrátily, anebo pro jiné věřící) svoje předešlé úzkosti i ty božské protileky, ona božská slunce vycházející k rozptýlení temnot. (...) Na sklonku roku (1624) se sklíčenost ducha (od béd poznovu propukajících) vracela, a tak se zrodila těže knížky část druhá; ličila zas nové zápasy se zoufalstvím, i vítězství s pomocí Kristovou.“

(KOMENSKÝ, 1969, s. 21)²³⁰

List Montanovi nám poskytuje přímý důkaz o mimoliterárním pozadí *Truchlivého*, což v případě staroegyptského textu (zatím) doloženo není. U *Dialogu zoufalce* jde – narozdíl od *Truchlivého* – o zpětnou rekonstrukci vstupu společenských událostí do procesu literární komunikace, lze však s velkou mírou pravděpodobnosti předpokládat, že duševní rozpoložení autorů mohlo být v mnohém podobné a že jak neznámý autor staroegyptského *Dialogu zoufalce*, tak i autor *Truchlivého* vyjadřovali pomocí dialogické formy své nitěrné prožitky, své rozhovory s „druhým já“.

Truchlivý obsahuje intertextové odkazy na *Knihu Jobovu*, ale i na další starozákonní texty. KOMENSKÝ pečlivým výběrem různých pasáží z *Bible* vytvářel citátové mozaiky, jež při čtení vytvářejí souvislý celek. Obecný cíl jejich výběru spočívá v argumentační opoře výroků jednotlivých postav *Truchlivého*, podobně jako tomu bylo u *Tkadlečka*.

230 KOMENSKÝ, J. A. *Dílo Jana Amose Komenského. I, Epistula ad Montanum. Problemata miscellanea. Sylloge quaestionum controversarum. Theatrum universitatis rerum. Amphitheatrum universitatis rerum. O vycházení a zapadání přednějších hvězd oblohy osmé. Mapa Moravy. Moudrost starých Čechů*. 1. vyd.; Praha: Academia, 1969.

U postavy Truchlivého je citátů z *Knihy Jobovy* v počátečních pasážích prvního a druhého dílu užito zejména ve funkci odkazu na starozákonní autoritu při vyjadřování nesouhlasu s božími skutky, a to konkrétně se skutky v podobě seslání krvavé války. Truchlivý se odvolává na slova z 30. kapitoly *Joba* (v. 20, s. 496)²³¹, v nichž Job vyslovuje své rozhořčení nad odvratem Boha. Truchlivý se ocitá v téže beznadějně situaci s identickým pocitem nemožnosti dovolat se pomoci shora: „*Voláme-li k němu, neslyší, hledáme-li tváři jeho, odvrací ji od nás, obrátil se nám v ukrutného nepřítele, silou ruky své proti nám bojuje, k hrobu nás odkládá (Job 30), takže daremné jest obracet se k němu.*“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 15)²³² Z pohledu současného čtenáře se s bezmocností dovolat se pomoci v těžkých případech setkáváme rovněž, v tomto směru je dílo vysoce aktuální a jeho výpovědní hodnota je všeplatná. Truchlivý by – stejně jako Job – chtěl slyšet příčinu neštěstí přímo z úst původce a dovolává se možnosti přímého rozhovoru: „*O kéž jest aspoň s ním samým mluvit a zeptati se jeho, jaký na tom má užitek, že se nesnadní s námi. Kéž jest k trůnu jeho přijíti a od něho slyšeti, proč nás trápí a míní-li kdy obměkčiti své srdce k nám a slitovati se nad námi.*“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 18–19)²³³ Na výzvu a naléhání Truchlivého k rozhovoru reaguje Kristus řadou výroků z *Knihy Jobovy*, v nichž je kárána lidská opovázlivost; lidská slova jsou označena negativními přívlastky, lidé jsou pyšní a jejich slova povětrná: „*I kdož jest to, jenž zatemňuje radu řečmi neumělými (Job 38, v.2)?²³⁴ Kdo se to proti všemohoucímu staví a odpovídá Bohu silnému tak pyšně? Tak-liž blíkají oči tvé, neužitečný člověče (Job 15, v. 13.16.25)?²³⁵*“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 19) Ve stejné replice se vyskytuje i další řada citátů z *Knihy Jobovy* – jde o citáty, jež mají podporovat slova o vševědoucnosti a nedotknutelnosti mluvčího.²³⁶ Replika je zakončena výzvou k odpovědím: „*Povstaň, přepaš se jako muž, odpovídej mi.*“ (*Job 38, v. 3.*)²³⁷ (KOMENSKÝ, 1998, s. 20) Po této řadě výroků dochází v díle k obratu, Truchlivý se v jedné větě „*Porozumívám, Hospodine, že ruka tvá učinila a činí všecko.*“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 20) sklání před autoritou a nechává Krista dále hovořit. Citáty z *Knihy Jobovy* zde plní další funkci – pokorné sklonění před autoritou Boha. Kristus vyjadřuje údiv nad lidskou troufalostí a nabádá k po-

231 Srov. *Job 30, v. 20–21, s. 496*: „*Volám k tobě, ó Bože, a neslyšíš mne; postavuji se, ale nehleďš na mne. / Obrátils mi se v ukrutného nepřítele, silou ruky své mi odporuješ.*“

232 KOMENSKÝ, J. A. *Truchlivý*. Česká knižnice; Praha: Lidové noviny, 1998.

233 Srov. *Job 10, v. 2–3, s. 484*: „*Dím Bohu: Neodsuzuj mne, oznam mi, proč se nesnadníš se mnou?; Jaký máš na tom užitek, že mne ssuzuješ, že pohrdáš dílem rukou svých, a radu bezbožných osvěcuješ?*“

234 Srov. *Job 38, v. 2, s. 502*: „*Kdož jest to, jenž zatemňuje radu řečmi neumělými?*“

235 Srov. *Job 15, v. 13, 16, 25, s. 487*: „*Že smíš odpovídati Bohu silnému tak pyšně, a vypoušteti z úst svých ty řeči? / Nadto ohavný a neužitečný člověk, kterýž pije, nepravost jako vodu. / Nebo vztáhl proti Bohu silnému ruku svou, a proti Všemohoucímu postavil se.*“

236 Odkazováno je zde na 26., 12. a 13. kapitolu *Knihy Jobovy*, dále na *Joba 5, v. 9*.

237 KOMENSKÝ, 1998, s. 20. Srov. *Job 38, v. 3, s. 502*: „*Přepaš nyní jako muž bedra svá, a nač se tebe tázati budu, oznam mi.*“

koře, k mlčení a respektu, hovoří o své všemohoucnosti, čímž se opakuje funkce podpory výroků o vševědoucnosti a nedotknutelnosti mluvčího. KOMENSKÝ (1998, s. 20) pro tento účel volil pasáže z *Joba* 13, v. 11;²³⁸ *Joba* 21, v. 22;²³⁹ *Joba* 36, v. 23;²⁴⁰ *Joba* 34, v. 13.33;²⁴¹ *Joba* 37, v. 14²⁴² a *Joba* 11, v. 7.²⁴³ Truchlivý pod tíhou Kristových výroků skládá své argumentační zbraně a uchyluje se k pokornému mlčení, kaje se, přiznává vědomí lidské bezbožnosti a žádá Krista, aby zcela nezanevřel na lidské pokolení, a to stejně jako tomu bylo v *Knize Jobově* (*Job* 39, v. 34).²⁴⁴ Kristus pro svou odpověď vybírá další citát z *Knihy Jobovy* a zdůrazňuje, že život na Zemi může pokračovat i bez lidí: „*Co pro vás mi zpustne země*“? (*Job* 18, v. 4).²⁴⁵ (KOMENSKÝ, 1998, s. 25) Z úst Krista jsou uvedeny další přímé odkazy na *Knihu Jobovu* (*Job* 9, v. 12), a to v úvahách o nemožnosti udělení výtky ohledně jeho způsobu nakládání s lidstvem; on je tím nejvyšším, kdo o všem rozhoduje, není síly, která by jeho plány mohla zhatit: „*A kdo by se na odpor postavil soudu mému a řekl: Proč tak činíš*“? (*Job* 9, v. 12).²⁴⁶ Pro Truchlivého není tato argumentace dostačující a – stejně jako *Job* – pokorně žádá o vyslechnutí, o zodpovězení otázek, které ho trápí: „*Vyslychejž mne, když bych mluvil, a když bych se tázal, oznamuj mi* (*Job* 42, v. 4),²⁴⁷ *v čem bych bloudil, posluž mi k srozumění, čeho nevím, pouč mne*.“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 27) Kristus v odpovědích na otázku příčiny udělování ran vinným i nevinným užívá známého verše z *Knihy Jobovy* o nemožnosti úplné nevinnosti každého jednotlivce: „*Mezi tím zdaž kdo přede mnou nevinný jest* (*Job* 4, v. 17)?“²⁴⁸ (KOMENSKÝ, 1998, s. 30) Otázka utrpení nevinného v českém národě zmítaném válkou se na tomto místě intertextově propojuje s *Knihou Jobovou*, setkáváme s metatextovým odkazem na *Joba* a na další starozákonní texty: „*Nejste vy nyníjší první, kteříž se nad šěstím bezbožných pálíte, závidějice jim ho. I Jeremiáš, i Job, i Azaf, i jiní se tím trápivali* (*Jer. 12; Job 21; Žalm 73 a 37*).“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 32) Citáty z *Knihy Jobovy* posloužily v *Truchlivém* také jako argumentační opora pro výroky o konečném potrestání bezbožných, čímž Kristus vyvrací výroky Truchlivého o nespravedlivém božím

238 Srov. *Job* 13, v. 11, s. 486: „*Což ani důstojnost jeho vás nepředěšuje, ani strach jeho nepřikvačuje vás*?“

239 Srov. *Job* 21, v. 22, s. 491: „*Zdali Boha silného kdo učiti bude umění, kterýž sám vysokosti soudí*?“

240 Srov. *Job* 36, v. 23, s. 501: „*Kdo jemu vyměřil cestu jeho? Kdo jemu smí říci: Činíš nepravost*?“

241 Srov. *Job* 34, v. 13, s. 499: „*Kdo svěřil jemu zemi? A kdo zpořádal všecken okršlek*?“

242 Srov. *Job* 37, v. 14, s. 501: „*Víš-li, kdy Bůh ukládá co o těch věcech, aneb kdy chce osvěcovati světlem oblaky své*?“

243 Srov. *Job* 11, v. 7, s. 484: „*Zdaliž ty stížitelnosti Boží dosáhneš, aneb dokonalost Všemohoucího vystihneš*?“

244 Srov. *Job* 39, v. 34, s. 503: „*Aj, chaternýl jsem, což bych odpovídal tobě? Ruku svou kladu na ústa svá*.“

245 Srov. *Job* 18, v. 4, s. 488: „*Ó ty, jenž hubíš život svůj zářením svým, zdaliž pro tebe opuštěna bude země, a odsedne skála z místa svého*?“

246 Srov. *Job* 9, v. 12, s. 483: „*Tolikéž jestliže co uchvátí, kdo mu to rozkáže navrátiti? Kdo dí jemu: Co činíš*?“

247 Srov. *Job* 42, v. 4, s. 504: „*Vyslychejž, prosím, když bych koli mluvil; když bych se tebe tázal, oznamuj mi*.“

248 Srov. *Job* 4, v. 17, s. 480: „*Zdaliž může člověk spravedlivějším býti než Bůh, aneb muž čistším nad toho, kterýž ho učinil*?“

jednání: „*Smečky zajisté jejich při zemi skryté jsou a léčky jejich na stezkách jejich; než se nadějí, zamotání bývají krokové jejich a nohy jejich podraženy (Job 18, v. 7)*“.²⁴⁹ (KOMENSKÝ, 1998, s. 33) V dalších částech *Truchlivého* se opakují výroky z *Knihy Jobovy* artikulující ústřední myšlenku o nadvládě a všemohoucnosti Boha: „*Nebo zdaliž Bůh silný člověka potřebuje? (Job 22, v. 2)*“²⁵⁰ / „*A já jsem ten, kterýž lapám v chytrostech moudré a v nic obracím myšlení chytráků, aby nemohli k skutku přivesti, což by chtěli, ničehož, a působím, aby bláznové rady, od nichž sami časem svým zkaženi budou, skládali.*“ (*Job 5, v. 12*)²⁵¹ Poslední citát z *Knihy Jobovy* je vyřčen z úst Rozumu a vyjadřuje nesmyslnost strachu o ztrátu hmotných statků: „*Nebo čeho se medle lékáš, obloupení a znuzení? Budeš tedy chudý. Což na tom? Takoví se na svět rodíme, nazí a nic nemající*“ (*Job 1, v. 21*).²⁵² (KOMENSKÝ, 1998, s. 86)

KOMENSKÝ se v I. a II. díle *Truchlivého* explicitně hlásí k biblickému odkazu *Knihy Jobovy* s obecným cílem podpory argumentů jednotlivých postav díla. *Kniha Jobova* zde vystupuje jakožto kanonický a autoritativní text, jehož váhu není možno zpochybňovat. Společným elementem u *Dialogu zoufalce*, u *Knihy Jobovy* a u *Truchlivého* je dialogické nařikání nešťastného hrdiny, jenž nevěří v lepší zítřky a jenž pátrá po příčině svého utrpení.

Z hlediska naplnění prvního kritéria v rovině výstavbové (*dialogická povaha díla – úzký a konstantní okruh fiktivních mluvčích*) již byla shoda konstatována. První a druhý díl *Truchlivého* je vystaven na bázi dialogu, dochází k pravidelnému střídání replik jednotlivých mluvčích. V *Truchlivém I. a II.* vedou dialog Truchlivý s Rozumem, Vírou a Kristem. Jiní mluvčí se v *Truchlivém* nevyskytují. Ve výše zmíněném *Listu Montanovi* KOMENSKÝ popisuje funkci přidávání podpory fiktivních mluvčích s cílem zvýšení účinku dějové gradace:

„*Když jsem pak přešel k jiným prorokům a ostatním knihám božského Zákona (lahodnějšího pokrmu jsem v životě neokusil, než bylo tenkrát ono sbírání božích útěch), shledal jsem v něm přemnoho myšlenek napomáhajících k upokojení mysli v Bohu a začal jsem je pořádat v dialogy. Napřed to byl rozhovor zkormoucené Duše s Rozumem vlastním, který se jí pokouší rozličným utěšováním vzpružit (to hlavně podle Lipsiových knížek O stálosti), které jsem právě v těch dnech marně pročítal). Pak přišla na pomoc Víra, přikládajíc náčinky z Písma; leč i ona přišla s malým účinkem. Nakonec přicházel Kristus: vysvětloval tajemství svého kříže; vykládal, jak je pro člověka spasitelné být před zrakem božím strádáními ponížen, zkrúšen, potřen, univeč obrácen; a tak navracel duši konečně úplný pokoj, potěšení a veselí.*“ (KOMENSKÝ, 1969, s. 21)

249 Srov. *Job 18, v. 7*, s. 489: „*Ssouzení budou krokové síly jeho, a porazí jej rada jeho.*“ Ke stejnému účelu jsou zde užity i citáty z *Joba 15, v. 20.21 a 20, v. 5*.

250 KOMENSKÝ, 1998, s. 38. Srov. *Job 22, v. 2*, s. 491: „*Zdaliž Bohu silnému co prospějný může býti člověk, když sobě nejmoudřeji počíná?*“

251 KOMENSKÝ, 1998, s. 48.

252 Srov. *Job 1, v. 21*, s. 478: „*A řekl: Nahý jsem vyšel z života matky své, nahý se také zase tam navrátím. Hospodin dal, Hospodin též odjal. Buď požehnáno jméno Hospodinovo.*“

První komparativní kritérium v rovině výstavbové je tudíž zcela naplněno. V souvislosti s druhým komparativním kritériem *přerušení dialogu exemplum s obecnou funkcí podpory argumentačního působení* se v *Truchlivém* setkáváme s výskytem řady těchto demonstrativních příběhů, a to opět především z okruhu každodenní zkušenosti. Exemplární příběhy v *Truchlivém* podporují výroky o:

➤ trestání jakožto důkazu přetrvávající boží lásky:

„Když vás tresci, tudy lásky dokazují. Nebo pro vaše upamatování se v hřších a obracení ku pokání to činím (Job 36). Oněch pak nechávám choditi po radách jejich, až by se v pekle co hovada octli (Žalm 81, v. 13 a 45, v. 15). Kterému nemocnému lékař lékařství dávati přestává, že od něho pouští, ukazuje: tak koho já hřšícího trestati přestávám, zlé jest znamení.“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 34)

➤ nutnosti konkrétního vnějšího impulsu k realizaci určitého činu:

„Jakož zajisté sekera nepodtíná, kterého chce stromu, než na který sekáč zavede: a pila nepřerezuje, v kolivěk chce, než v kolikero ji řezáč táhne: a metla nemrská ani hůl nebije, dokud chce, než dokud ten, kterýž napřáhne, přikládá.“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 35)

➤ nadvládě Krista nad vším živým, jeho kontrole nad vším živým:

„Roztahuje ptáčník sítky své, jak rozumí, a strojí lep, jak nejchytřejší umí, ale aby mu ptáci vázli neb nevázli, to ode mne jest, protože všechny ty vrabce v počtu mám.“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 35–36)

➤ rychlosti šíření hněvu mezi lidmi:

„Nejsilnější zajisté lidská síla jest jako koudel, do níž uvrhu-li jen jedinou jiskru hněvu svého, hned všechno hoří, aniž kdo uhasiti může.“
(KOMENSKÝ, 1998, s. 49)

➤ archetypálním vydáváním osobního žalu, bolesti a neštěstí za hluboký smutek z neutěšených poměrů ve společnosti:

„Slibnát jsou slova: Truchlím nad vlastní. Ale jdou-li z srdce, přihlédnouti potřebí. Polus, slovoutný na onen čas komediantník, když v Athenách tragedii strojil, žalostný způsob prokázati měl, dal sobě málo před tím umrlého syna svého tělo tajně přiněsti, na nějž hledě a roztouže se opravdovým pláčem a nařikáním theatrum naplnil. Podobně činíte vy napořád téměř, svého dobrého toužíte a obecným to jménem přikrýváte. Vyjde-li kdy v městě oheň, udělá se pokřik, sbíhají se chromí téměř i slepí, hasiti chtějí vsickni. Proč? Pro milost-li vlastní? Zeptej se každého, najdeš, že se každý o svou chalupu bojí, buď že již hoří, aneb by se k ní dohořeti mohlo. A jakož když hrom na někoho udeří, rána na jednoho padá, strach na oko stojící všechny: tak v válce, moru a jiných těch neřestech každý, jehož se nedotýká, léká se, protože se každý za svou kůži bojí.“
(KOMENSKÝ, 1998, s. 68)

➤ lidské neupřímnosti:

„*Postav mi medle člověka, kterýž by se, na břehu mořském stoje, na troskotající se lodí a potopující se lodí díval; že sic litostiti bude, ale ne bez jakési z divádra toho libosti, protože cizí nebezpečenství vidí bez svého. Ale dej ho mezi ně na tu tonoucí lodí, platí, že v sobě jinačejší truchlost ucítí. A protož toto nejprv pravím: Neupřímně s Bohem i lidmi vy nařikavci zacházíte, svého nepohodlí pod jménem vlasti a církve oplakávající.*“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 69)

➤ zbytečnosti trápit se nad tím, co nelze vlastními silami změnit:

„*Piši o jakéms Kreontovi, že když dcera jeho hořela, on lítostí do ohně skočiv, jí objímal; ale tím ji nepomohl nic a sobě uškodil, protože spolu s ní shořel. Tak ty spíše shoříš v hoři svém, nežli slzami svými uhasíš oheň tento; tím jist bud.*“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 76)

➤ smyslu velkých válek (redukce populace):

„*Tak lidé, když jich na světě mnoho, tlačí se a tisknou: jsou vespolek nesvorní, neupřímní, nevěrní, neřádů mezi nimi plno, ale když se přetříbí, že pátý neb desátý sotva zustane, hned lepší v světě svornost, věrnost a přátelství. Čítal-tis, jak Homerus trojanskou valku vypisovati začíná? Praví, že bohové v nebi sněm měli, když prý bohyně Země předstoupic sobě naříkala, že mnoho neschetných lidí na sobě nositi musí. (...) Tu však jeden tak, jiný jinak se přimlouvali, naposledy Mars vystoupiv, ukázal k tomu nejbližší cestu válku, aby mu jen ztropiti jí povolili: nebo prý tu všecka neužitečná chasa odevšad poběhne a vespolek se tříbiti budou.*“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 85)

➤ povaze bázlivých lidí:

„*Děti mají obyčej, když koho v maškaře vidí, báti se: odlož-li maškary, strach jich pomíjí. A taková jest vás bázlivých povaha; chřestu se více bojíte než samé věci. Ale kdybyste na ní bez larvy zdravým soudem hleděli, nebylo by opravdu přílišné se čeho lekati.*“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 86)

➤ výskytu ještě závažnějších válek v dobách minulých:

„*V které nynější bitvě sto tisíc, dvakrát sto tisíc lidu padne, jako v starých (izraelských třebas) jednoho dne? Najdeš toho v biblí několik příkladů; Izraelští jeden den zbili 120 tisíc Judských (2. Par. 28) a zase jiným časem Judští Izraelských pětkrát sto tisíc (2. Par. 13). Zerach pak, mouřeninský král, veda tisíc tisíců v vojsťe svém, se vším tím množstvím od Judských potřín jest (2. Par. 14). Nyní když 4 000 padnou, za hrozné sobě krve proliti počítáte; což by u starých ničímž bylo.*“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 88–89)

Přestože přesný význam exempla v *Dialogu zoufalce* je zastřen, v obou komparovaných dílech sloužila exempla ke shodnému účelu – měla funkci persvazivní s cílem získání partnera v dialogu na svou stranu. I v současné době platí přísloví *Verba docent, exempla trahunt.*, proto lze předpokládat, že vkládání krátkých ilustrativních příběhů do souvislého vyprávění a dialogů navždy zůstane metodou živou a přitažlivou.

V *Dialogu zoufalce* bylo první sémantické kritérium (*myšlenky na ukončení života jakožto východisko z vyhraněné životní situace*) spojeno s aktem sebevraždým, s touhou po dobrovolném odchodu do pozemské říše, a to formou vlastního přičinění (upálení). Vzhledem ke křesťanskému kontextu *Truchlivého* je – stejně jako v *Knize Jobově* – takto radikální útěk z krutého světa dopředu vyloučen.

Z hlediska recepční údernosti daného komparativního kritéria je velice působivý jeho výskyt v začátku *Truchlivého*, kde vznesena myšlenka na smrt jakožto na východisko z neutěšené životní situace: „*Ach, kéž jest za moře někam zaletěti, a neb se do hrobu skryti, a neb kde jest smrt, aby těm neřestem konec učinila?*“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 9)

Životní pesimismus nejhlubší je takto vyjeven již na počátku, s čímž jsme se v žádném z předchozích děl nesetkali. Komparativní kritérium je splněno, přestože výsledek úvah o smrti je – vzhledem k nemožnosti připustit sebevraždu v křesťanském kontextu – podobný jako v *Knize Jobově*. I v *Truchlivém* jde nakonec o jakýsi „povinný optimismus“, o nutnost vyrovnat se s nepřízní osudu pevnou vírou a odhodláním k dalším bojům o místo na světě. V *Truchlivém* se jedná o pouhé *po-hrávání si s myšlenkou na sebevraždu*, nikoliv o uvažování o jejím provedení. V reálné podstatě se u *Truchlivého* v následujících úryvcích jedná o aspekt touhy po smrti v přirozené podobě, o boží zásah, zásah shora:

„*Ó kéž ale smrt přijde a zaškrtní!*“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 10)

„*Bezpochyby po smrti sobě tanec slibujme, když meč a oheň všechno sžije, když od nepřátel, od hlady a strachu, hořem a žalostí vyhyne, aneb když v žaláři, neb u vyhnání, neb pod ukrutným jhem nešťastný život trávit musíme, bude pak dobře.*“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 11)

„*Smrt milejší jest nežli takový život, v němž není než hrůza, strach, úzkost, svírání, pláč a žalost.*“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 14)

„*Bdím-li, v ustavičném jest mysl kolotání: spím-li, snové mne děsí, takže ani starosti zaspáti, ani se z ní nijakž vyraziti nemohu, že by sobě již zaškrceání a smrt nad život zvolovala duše má.*“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 67)

„*O sobě já pravím, že bych se někdy rád za mořem viděl, a ještě raději někdy do té země zakopatí dať, jen aby se jednou již aspoň nešťastnému tomu životu konec učinil.*“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 70)

Z hlediska komparace splnění kritéria *myšlenek na ukončení života jakožto východiska z vyhraněné životní situace* v *Dialogu zoufalce* a v *Truchlivém* je možno konstatovat následující shody: (1) jak Truchlivý, tak Zoufalec ze staroegyptského díla si přejí ukončení života, (2) oba na smrt nazírají jako na východisko (jediný možný útěk z hrozivých poměrů ve společnosti), (3) v obou dílech je explicitně vyřčeno

existenciální poselství, dle něhož nám v těžkých chvílích pomůže již jen smrt. Z díla vysvítá nejhlubší beznaděj a nevíra ve zlepšení poměrů. Tyto aspekty díla sice významně sblíží, avšak současně je nutno vzít v potaz i roli odlišných náboženských kontextů, což se odrazilo v aspektu implicitního „povinného křesťanského optimismu“ a implicitního zákazu spáchání sebevraždy v analyzovaném díle KOMENSKÉHO.

Pokud se zaměříme na druhé komparativní kritérium v rovině sémantické (*úvahy o dočasnosti a pomíjivosti života*), dochází i zde k jeho splnění. Racionální složka Truchlivého, Rozum, argumentuje dočasností a pomíjivostí lidského života, lidského konání, sporů a událostí. Dle Rozumu se vše ztratí v prachu času a jen málokterá událost či osoba zůstane zaznamenána v obecném povědomí lidstva:

„Co od lidí vzděláno aneb spořádáno, rovně tak pomínutelné jest jako oni sami. Jak každý člověk své narození má, svůj zrust, sílu, sešlost a smrt: tak i ty věci začínají se, rostou, stojí, silí; vše k tomu cíli, aby padly. Každé město a každé království, věč, má svůj period, to jest tajným božím osudem odměřený svůj čas, kterýž když přejde, padnouti musí, by všecken svět bránil. Kde jest slavná Troja, již hluk národů za deset let vybojovati nemohl? (...) Všecko v rumu leží: ba některých ani rumů již neznati: některých sotva v knihách památka zůstává.“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 74)

S touto pseudoútěchou se Truchlivý neztotožňuje a hovoří o tom, že *„Tvrde jsou to řeči: aniž smutku ujímají, alebrž přidávají.“* (KOMENSKÝ, 1998, s. 76) Ke konci II. části *Truchlivého* však sám protagonista své stanovisko mění a zdůrazňuje, že *„Marnost jest člověk, jakkoliv pevně stojící.“* (KOMENSKÝ, 1998, s. 107–108) Přestože mezi oběma komparovanými díly došlo k absolutní shodě ve formě výskytu *úvah o dočasnosti a pomíjivosti života*, při bližším porovnání vychází najevo i dílčí rozdíly. V případě *Dialogu zoufalce* o dočasnosti a pomíjivosti života mluví protagonista díla s cílem přesvědčit duši o souhlasu se sebevraždou, v *Truchlivém* slouží argumentace o pomíjivosti a dočasnosti ze strany Rozumu k uvědomění si malichernosti a zbytečnosti zármutku nad událostmi, jež nemůžeme ovlivnit a jež beztak brzy upadnou v zapomnění. V *Dialogu zoufalce* byla ze strany protagonisty zdůrazněna malá cena života vezdejšího, v *Truchlivém* je dočasností a pomíjivostí poukazováno na odměřený čas měst, krajin a království a na nemožnost odvrácení jejich zániku:

„I Konstantinopoli, i Paříži, i Benátkám, i Římu, tomu novému, také jejich čas přijde: věčného na zemi nic není. O městech ještě mluvím, krajin a království tentýž los jest. Kvetly kdys východní strany, Asyria, Ejipt, Židovstvo, v umění válečném i literním předčily: přestěhovalo se potom do Evropy oboje to, tam pak barbarie všecko přikryla.“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 75–76)

Přes odlišnou funkci úvah o dočasnosti a pomíjivosti lidského života je i toto komparativní kritérium zcela naplněno.

V souvislosti s literárním okruhem *Knihy Jobovy* byl shledán konstantní sémantický prvek *negativního nahlížení na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností*. S tímto pesimismem ve věci lidské povahy a lidských vlastností jsme se – krom samotné *Knihy Jobovy* – setkali v dialogických sporech staroegyptských, mezopotámských i středověkých. Identická tendence pokračuje i v *Truchlivém*; na špatnosti lidského pokolení je poukazováno dialogickou protistranou (Kristus), zatímco Truchlivý se lidstva – stejně jako v případě *Oráče z Čech a Tkadlečka* – zastává:

„Zdaž nejste všickni zespolka národ hříšný, lid obtížený nepravostmi, synové zpurní? (...) Nýbrž projděte pohany, najdou-li se kde podobné bezbožnosti jako v mém křesťanstvu, pýcha, nádhernost, lakomství, ukrutnost, ožralství, nečistota, ošemetnost etc.“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 22)

„Ale když jste vy se ve všelikou světskou bujnost, pejchu, lakomství, ožralství a jiné marnosti, kteréž mezi vámi na vrch vzešly, pustili, mlčeti-liž jsem k tomu měl?“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 28)

„I vždyt ještě jsou, milý Pane, kteříž upřímým srdcem hněvu tvého čitelnost mají a v milosrdenství tvém naději skládají.“
(KOMENSKÝ, 1998, s. 30)

„Chrámů co se dotýče: však se jich mnohým způsobem zle užívalo, nerádi jste do nich chodívali aneb z obyčeje to činívali, aniž vám byli domové kázně a cvičení božího jako někdy za první církve: ale nadělali jste sobě z nich peleší pochlebnictví, jen v evanjelistské svobodě, rozmarilosti, jalovosti v křesťanství svém v nich sobě sloužívo.“
(KOMENSKÝ, 1998, s. 42)

„Tak lidé, když jich na světě mnoho, tlačí se a tisknou: jsou vespolek nesvorní, neupřímí, nevěrní, neřádů mezi nimi plno.“
(KOMENSKÝ, 1998, s. 85)

Negativní pohlížení na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností se však v tomto díle netýká pouze poměrů ve společnosti, nýbrž i samotného Truchlivého. Rozum zpochybňuje proklamovaný důvod k hlubokému pesimismu u Truchlivého a domnívá se, že protagonista artikuluje v první řadě zármutek osobní, který je maskován rouškou žalu nad současnou společenskou situací:

„Nebo vím jistotně, že se tu šalba a faleš provodí a mnozí bolest svou za obecnou vydávají, ona jejich vlastní a domácí bude. Slibnát jsou slova: Truchlím nad vlastní. Ale jdou-li z srdce, přihlédnouti potřebí. (...) Můj milý, kdyby ti někdo zaručil, že přes tuto válku tvá chalupa, rolí, peníze, a cokoli máš, i s tebou v pokoji zustane, ty jen aby se bezpečně na všechno díval, také-li by tak jako nyní bolestil? (...) To vím jistotně, že by se lidé našli, kteříž by nejen nebolestili, alebrž s chutí nad

cizím neštěstím oči páslí. Ta jest přirozená lidská převrácenost. (...) Neupřímně s Bohem i lidmi vy nařikavci zacházíte, svého nepohodlí pod jménem vlasti a církve oplakávající.“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 68–69)

Rozdíl mezi *Truchlivým* a *Dialogem zoufalce* v ohledu *negativního nahlížení na lidské pokolení* spočívá v následujícím: ve staroegyptském díle na lidskou špatnost upozorňuje protagonista díla, zástupce lidských bytostí, přičemž chce duši dokázat, že nestojí za to v tomto nehezkém pozemském světě dále setrvávat. V *Truchlivém* relativizují dialogické protistrany (Rozum a Kristus) upřímnost a hloubku lidského žalu hlavního hrdiny. *Truchlivý* se takto více přibližuje *Knize Jobově*, v níž je funkce sémantického kritéria *negativní nahlížení na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností* v mnohém identická (jde zejména o shodný prvek poukazování na zaslouženost lidského utrpení). Komparativní kritérium je však splněno.

Při stanovování paralelnosti *Truchlivého* s *Dialogem zoufalce* v rovině stylisticko-poetologické byl shledán shodný výskyt *metaforických přirovnání událostí a procesů v lidském životě k procesům v přírodě*. Tyto četné metafory plní v *Truchlivém* následující funkce obrazného vyjádření:

➤ rychlosti náhlé přeměny štěstí v neštěstí:

„A byloť se začalo, ale jako sníh v létě, tak se nám rozplynulo to naše štěstí.“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 16)

➤ strachu ze silných jedinců:

„Když hladovitý lev zvěř dáví, kdo jej odžene?“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 21)

➤ strachu o vlastní život při vstupu do nebezpečné situace s cílem jejího zvratu:

„Když se oheň rozhoří v slámě, kdo jej uhasí?“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 21)

➤ neutuchající a snadno se vynořující lidské hříšnosti:

„A proč vy nechcete přestatí hřešiti? Jak oheň má zhasnouti, když mu se dříví dodává? Hněv pak můj jest oheň a hříchové vaši sláma.“
(KOMENSKÝ, 1998, s. 29)

➤ obtížnosti zastavení proudu lidské zlosti:

„Pozorujit' já a poslouchám, byl-li by kdo, že by želel zlosti své, ale nenalézám žádného. Každý jest jako kuň v běhu svém, zastaviti se nedá.“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 29)

➤ neodlučitelnosti pozitivní a negativní stránky komplexního jevu:

„Jakož zajisté věci dobré bezbožným, když jich spolu s pobožnými užívají, nic neprospívají: tak věci zlé pobožným, když jich spolu s bezbožnými okoušeti musejí, nic neuškodí. Zrna spolu s plévyami na jednom humně jedním větrem se zmítají.“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 31)

➤ nespravedlivosti v otázce osobního růstu a úpadku, štěstí a neštěstí:

„Proč se pak cestě bezbožníků předce šťastněji vede nežli nám? Že nepřátelé tvojí, nemajíce tě před očima, takové štěstí mají, že jim všechno plyne podle vůle? Nýbrž se zdá, že ty je sám štěpuješ a vzděláváš, a oni se vkořeňují a rostou, kvetou, zelenají se, slávy a rozkoši nazbyt mají, ježto mezi tím pobožní jako smetl a ohryzek býti musejí.“

(KOMENSKÝ, 1998, s. 31–32)

➤ zklamání z marného očekávání příchodu šťastných dnů:

„Nýbrž očekáváme-li na světlo, větší tma nás přikvačuje, ohlédáme-li se, brzo-li se nám nějaký blesk vyskytne, čím dál tím větší mrákoty nás obstupují: mumleme jako nedvědi a jako holubice lkáme, čekáme na vysvobození, ono se od nás vzdaluje.“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 38)

➤ snadnosti lidské zranitelnosti v době ohrožení:

„Běda množství lidí puntujících se proti mně. Nebo je okřiknu a budou všichni jako pléva v čas vichřice.“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 49)

➤ nutnosti redukce počtu lidí a lidských statků vnějšími zásahy v podobě neštěstí (hladomor, války, požáry apod.) k zachování rovnováhy v přírodě:

„Vyměřil Stvořitel jedné každé v světě věci jisté cíle a meze, z nichž vystupuje-li co, ruší se harmonie světa a věc ta zkrocena býti musí. Má nebe své meze, má moře, má země, mají životičkové, mají lidé, mají města, mají krajiny a království; kteréž meze obzvláště ti tvorové, jímž ploditi se dáno jest, rádi přestupují. Na lidech to vidíme, že se hustěji rodí, než mrou, přirozeně, jakž to i na počátku, po potopě, i potom několikrát stále rychle rozplození ukazuje. Dobytek, zvěř, ptactvo, ryby kdyby se netřbily, v nesmírná by také stáda zrostly.“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 84)

Obecné kritérium vyjádření událostí a procesů v lidském životě pomocí metaforických přirovnání k procesům v přírodě je v díle *Truchlivý* rovněž splněno. Na základě doposud zjištěných závěrů z předchozích komparací je zřetelné, že jevy z oblasti přírodních jevů jsou často užívány ve funkci výstižného obrazného vyjádření každodenních okruhů ze života lidského.

Posledním komparovaným okruhem je kritérium výskytu výrazů evokujících nelibé smyslové asociace. Zatímco prvek výskytu výřtů evokujících nelibé smyslové asociace v *Dialogu zoufalce* dominoval a byl vyřčen ústy protagonisty s cílem pohánění své osobnosti, příbuzných i osob ostatních, v *Truchlivém* se s těmito výrazy setkáváme pouze na třech místech. V prvním případě hovoří Kristus o způsobech, jakými snášel na lidstvo utrpení: „Bil sem také vás ranami lehčejšími, mokry, suchy, neurodami, housenkami, myšemi i morem.“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 23) Další řada výrazů evokujících nelibé smyslové asociace je obsažena v pasáži, v níž Rozum chválí velikost lékařských božích skutků. Snadná porušitelnost a nakazitelnost lidského těla je dávana do souvislosti s možností Boha navrátit lidem ztracené zdraví a síly a odvrátit je od smrti:

„Nechť jest hořké, když jen užitečné. O kdyby tobě neb mně viděti možné bylo, jak mnoho sobě vyvolených svých Pán Bůh tímto trpkým lékařstvím na duši jejich uzdraví! Jak mnohým bujný svrab hříšného těla jejich zažene, jak z nich mnoho porušených, shnilých, jedovatých humorů, kteříž by věčnou smrt přivolati byli mohli, vypudí.“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 80)

S posledním místem výskytu výrazů *evokujících nelibé smyslové asociace* se v *Truchlivém* setkáváme ve výrociích Víry o spatření divů a zázraků, které mají být svědectvím o přípravě velkých božích skutků k oslavě církve:

„Viděli jsme pomínulého léta neobyčejné zázračné žízaly, zvláště dvojce: jedny, co v zlatých pancířích s lidskými obličejí vnůř plné krve, druhé, housenky černé.“ (KOMENSKÝ, 1998, s. 102)

Na žádném místě nejsou výrazy s negativními smyslovými konotacemi obsaženy ve slovech Truchlivého, Truchlivý sám o sobě, resp. o dalších lidech, v žádné pasáži nehovoří záporně a nikde neoznačuje sebe a ostatní stylově příznakovými výrazy. Shoda mezi oběma díly spočívá výlučně v samotném aspektu výskytu slov, jež v recipientovi vyvolávají pocit odporu, znechucení a nelibosti. Motivace pro jejich artikulaci je však v obou dílech zcela odlišná.

Přestože v současné době je žánr literárního sporu ve své nejjistší podobě útvarem neproduktivním,²⁵³ při zamýšlení nad jeho několik tisíciletí dlouhým výskytem a vývojem,²⁵⁴ počínaje fragmentárními texty spadajícími do nejstarších údobí literárního vývoje přes středověk až do renesance, (snad) můžeme s dostatečným časovým odstupem – byť pouze do určité míry – zkusit proniknout do podstaty tohoto žánru a osvětlit tak jeho velkou oblíbenost, význačnost a četný výskyt v různých kulturách a obdobích.

Při hledání prvků archaična a neustálého zesoučasňování v literárních sporech²⁵⁵ se do popředí dostávají dva „okruhy“, obecné principy, na jejichž podkladě

253 Srov. SCHÄFER (2001, s. 12): „Po staletí životný žánr je dnes jak v ústních, tak v písemných formách žánrem vymřelým.“ Srov. originál: „Die über Jahrhunderte überaus lebendige Gattung sei sowohl in schriftlichen als auch in mündlichen Formen heute ausgestorben.“ Zároveň však autorka na témže místě dodává, že se tento žánr – byť jen ve formě „subliterárního fenoménu“ – může opětovně objevit.

254 Dlouhá časová linka jiného prvku genologického systému, orientální kasídy, podobně fascinovala GUILLÉNA (2008, s. 118), jenž se zmiňuje o úžasu, který v něm vzbudilo „zjištění, že kasída, klasický žánr arabské poezie, překonala i tak hluboké změny, jakými prošel arabský svět během dobovačné expanze islámu. Jak je možné, že se předislámský žánr mohl udržet, a dokonce rozvíjet ve dvanáctém a třináctém století (...)?“ Jako jedno z možných vysvětlení přetrvávání žánrového modelu nabízí autor (2008, s. 119) tezi o myšlenkovém paradigmatu založeném „většinou na několika kanonických dílech, zatímco jednotlivé imitace tohoto modelu mají svůj vlastní rytmus vývoje“.

255 „Literární žánry už ze své podstaty v sobě odrážejí nejstabilnější, ‚odvěké‘ tendence literárního vývoje. V literárních žánrech se vždy konzervují nesmrtelné elementy archaična. Toto archaično se v nich ovšem uchovává jedině proto, že se zde neustále obnovuje, takřkajíc zesoučasňuje.“ (BACHTIN, 1971, s. 144)

by snad bylo možno podat uspokojivé vysvětlení oné po staletí a tisíciletí trvající žánrové produktivity.

Vzhledem k tomu, že žánr literárního sporu byl pěstován již v literárních prvopočátcích a že jeho formální stránka se – narozdíl od obsahové – v průběhu věků podstatně ne(z)měnila, lze za onen hledaný prvek literární „archaičnosti“ a prapůvodnosti označit neopakovatelné a esteticky i řečově pragmaticky velice působivé sloučení dvou stěžejních principů: dialogičnosti a lidské soutěživosti. Tyto dva aspekty by mohly vysvětlovat značnou oblíbenost literárních sporů v dřívějších dobách společně s jejich poutavostí a živostí pro recipienty současné.

Vznik literárních sporů v archaické době, v nám známých a dochovaných literárních prvopočátcích, může být – pokud bude na tento útvar nahlíženo nejen z žánrového a literárněteoretického, ale také z psychologického, filozofického a antropologického hlediska – chápán jako jedinečný odraz a hmatatelné promítnutí takto definované dialogické podstaty člověka do oblasti kultury, onen BACH-TINŮV „*element archaična*“.

Důvod pro takto nastíněné bažení po komunikačnu však – v duchu filozofických náhledů na podstatu lidské komunikace, vycházející zejména z přístupů evropského fenomenologicko-hermeneutického a amerického sémioticko-pragmatického, zdůrazňující interaktivní formu komunikace a kladoucí důraz na dialogičnost a interaktivnost lidské řeči/komunikace – v drtivé většině případů nelze spatřovat v touze po nesobeckém a nanejvýš empatickém naslouchání druhému (druhých) a v následném sdělování vlastních prožitků, znalostí, pocitů, emocí, dojmů apod. *Opravdovným* komunikačním motivem v procesu dialogu bývá – ať již je v něm obsažen různě intenzivní stupeň komunikační agrese, bezohlednosti či „pouze“ nerozvinuté sociální inteligence a komunikačního taktu – potřeba a snaha vyniknout nad druhým, často nemalé úsilí, které může být ve své podstatě, ať již jsou výsledky jakékoliv, vynaloženo právě a jedině v průběhu vedení dialogu, resp. rozhovoru.

Literární spory, písemná ztvárnění dialogické podstaty člověka, se tak současně stávají jedním z nejranějších dokumentů dalšího všelidského prvku – hravosti a soutěživosti, aspektu, který v dialogickém procesu může nabývat brilantní podoby.

Spojitosť podobného elementu lidského chování, agrese, se vznikem literárních sporů se v nedávné době zabývala SCHÄFER. Literární spory jsou v jejím pojetí žánry, které – zdá se – úzce souvisejí s fenoménem lidské agrese (SCHÄFER, 2001, s. 9)²⁵⁶ a jejichž kořeny lze spatřovat „*ve verbálním zoládání konfliktů, v bojích o přednost a ve hře*“. V žádném případě se zde nehovoří o agresii ve smyslu lidského násilí

256 Srov. originál: „*Das Interesse (...) gilt Vertretern einer Gattung, die mit dem Phänomen menschlicher Aggression in ursächlichem Zusammenhang zu stehen scheint: Gemeint ist die sog. ‚Streitdichtung‘.*“ (SCHÄFER, 2001, s. 9)

a krutého jednání, nýbrž jde o tzv. „*agresi ritualizovanou*“ o „*mechanismy, které řídí ritualizované řešení konfliktů*“. (SCHÄFER, 2001, s. 9–10)

„Dialog (...) není jen přímý kontakt dvou konkrétních lidí; jde o debatu, diskusi celých kulturních vrstev, ale zásady této komunikace jsou v podstatě podobné nebo stejné. Jestliže v této obecné poloze je dialog vítaným uvolněním napětí a hledáním nových poloh, ve funkci instrumentální je především prostředkem názorového střetu, který nakonec vede k prosazení jiných hledisek a koneknců k nastolení nové situace, jaká před dialogem nebyla. Je tedy dialog ve své instrumentální podobě především nástrojem změny, změny poměru mezi účastníky dialogu, změny vnitřní, tedy v jejich myšlení, ale i změny vnější – v jejich existenciální situaci. Dialog má tedy v sobě potenci být nejen mírumilovným výměníkem názorů, ale také zbraní, nástrojem boje. (...) Dialog chápeme jako prostředek lidské strategie, jako normu komunikace a také útoku, jako skrytou formu agrese, jako snahu dotýkat se jinakosti toho druhého a zkoušet jeho schopnosti. (...) Jde často o sílu dialogu, o sílu argumentace, ale také sílu reálnou, existenciální, schopnost adaptace: přetrvává obvykle to, co je silnější, větší a jednodušší, jednostrannější, složité struktury přetrvávají jen stěží, neboť jsou citlivější k napadení. (...) Dialog je tedy v rovině komunikace – verbální, ale i nonverbální – podobným projevem jako fyzický střet.“
(POSPÍŠIL, 2006, s. 7–8)

Při chápání dialogických literárních sporů jakožto archetypálních uměleckých zobrazení, písemného zrcadlení dvou antropologických konstant, dialogičnosti a soutěživosti, tedy za předpokladu přijmutí myšlenky, že literární spory vzhledem ke svému původu v základním principu života musí nutně představovat konstantu, se z pohledu literární komparatistiky nabízí usouvztažnění této hypotézy se snahou Veselovského osvětlit „*psychologicky podmienenú analogickosť niektorých literárnych javov*“ na základě vymezení sféry „*tzv. samovzniku a migrácie motívov*“. (ĎURIŠIN, 1975, s. 219)

9. „ZA HRANICEMI TVARU“ (VYBRANÉ TEXTY)

V předchozích kapitolách bylo vymezeno tzv. „tvrdé jádro“ textů, na které bychom mohli nazírat jako na příklady naplnění požadavku na shodný výskyt kritérií v rovinách výstavbové, stylisticko-poetologické a sémantické a které jsou zde chápány jako žánrová varianta literárního sporu: *dialogický spor existenciální*.

Do tohoto okruhu byly – s vědomím odlišného náboženského a kulturního kontextu – zařazeny texty následující:

- staroegyptský *Dialog zoufalce a jeho duše*,
- biblická *Kniha Jobova*,
- středověké literární spory *Oráč z Čech* a *Tkadleček*,
- KOMENSKÉHO *Truchlivý* (1. a 2. díl).

Pokud bychom k tomuto „tvrdému jádru“ chtěli přičleňovat literární texty další, mohli bychom míru vzájemné blízkosti určovat na základě stupně shody v jednotlivých rovinách:

Rovina výstavbová/ kompoziční	dialogická povaha díla – úzký a konstantní okruh fiktivních mluvčích	přerušení dialogu exemplem s funkcí podpory argumentačního působení	
Rovina stylisticko-poetologická	výskyt výrazů evokujících nelibé smyslové asociace	metaforická přirovnání událostí a procesů v lidském životě k procesům v přírodě	
Rovina sémantická	myšlenky na ukončení života jakožto východisko z vyhraněné životní situace	úvahy o dočasnosti a pomíjivosti života	odvrat nejbližších + negativní nahlížení na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností

V úvahách o aktuálnosti a „živosti“ vymezeného okruhu dialogických existenciálních sporů bychom mohli vyhledávat například texty z okruhu existencialismu, u nichž lze očekávat shodné prvky v rovině sémantické. Také bychom mohli jednoduše konstatovat, že sémantické kritérium zaobírání se otázkami spojenými se smysluplností života a s rozhodováním se, zda jej ukončit, či nikoliv, je natolik *lidsky příznačné*, že k identifikování sémanticky příbuzných textů by nestačilo ani několik lidských životů a že tento směr uvažování nic nového nepřinese. Tato případná námitka je jistě oprávněná, nám však v závěrečném pojednání o *komunikátech na periferii tvaru* nepůjde o vyčerpávající přehled všech jakkoliv příbuzných textů, nýbrž o nastínění možného způsobu uvažování o dílčích shodných momentech u literárních děl, která rezonují v kulturním a literárním rámci a která tvoří nedílnou součást kulturního a myšlenkového bohatství současného člověka.

9.1 Kochanowského *Treny* – otázka spřízněnosti s vymezenou skupinou

S vědomím širokého spektra textů, jež by do vymezeného okruhu mohly spadat zejména v rovině sémantické, bylo – z hlediska dodržení zaměření na díla vzniklá ve středoevropském areálu – pro demonstraci určování stupně shody zvoleno dílo světové literatury *Treny* (čes. *Žalozpěvy*) polského básníka KOCHANOWSKÉHO, významného představitele polské renesance.²⁵⁷

Pokud se rozhodneme brát v potaz biografické údaje o autorovi, je dílo označováno jako přímá literární reakce na osobní neštěstí (smrt dcery). V tomto ohledu *Treny* na první pohled mohou – v rovině sémantické – evokovat *Oráče z Čech*, v němž lyrický subjekt lká nad smrtí své ženy. Přistoupíme-li však k bližšímu zkoumání textu, je zřejmé, že dílo se od všech předchozích liší v zásadním aspektu – nemá převažující dialogickou povahu, nedochází zde ke střídání replik jednotlivých mluvčích (vyskytuje se pouze monologická řeč zemřelé matky hlavního hrdiny). Výpověď matky má vysvětlující ráz, přináší odpovědi na existenciální otázky lyrického subjektu:

„Chvilíčku vyčkávám, pak matka řekne mi: ‚Spíš, Jene? Nebo tě budí tvé trápení?‘ Těžce jsem vydechl a přitom se mi zdálo, že jsem se probudil. – Pak pomlčívši málo, znovu se ozvala: ‚Tvůj bezútešný žal mne k tobě, synáčku, zdaleka přivolal, neboť tvůj hořký pláč a usedavé štkání až

257 WOLLMAN, F. (2012, s. 131) komentoval významnost literární tvorby tohoto polského básníka následujícími slovy: „Chorovod Jan Kochanowski (1530–1584) stal se právem kochankem polské obce čtenářské. Polský Ronsard, samým Ronsardem v Paříži povzbuzený k národní poezii, dosáhl ve svém Psalterzi vrcholu duchovní lyriky před Mickiewiczem, jako v Trěnech nad smrtí dcerušky dosáhl vrcholu v osobní lyrice.“ WOLLMAN, F.; POSPIŠIL, I.; ZELENKA, M. Eds. *Slovesnost Slovanů*. 2. vyd.; Brno: Tribun EU, 2012.

k sídlům zemřelých pronikly temnotami. Já jsem ti přinesla na ruce dcerku tvoji, abys ji spatřil zas a žal svůj upokojil.“ (KOCHANOWSKI, 1984, s. 66)²⁵⁸

V tomto ohledu je zřejmé, že ke splnění kritéria *dialogická povaha díla – úzký a konstantní okruh fiktivních mluvčích* nedochází, tudíž dílo nemůže být zařazeno do okruhu komparovaných textů. Současně není možné, aby – vzhledem k monologičnosti – bylo přítomno kritérium druhé (*přerušení dialogu exemplem s funkcí podpory argumentačního působení*).²⁵⁹

Pokud se pokusíme o stanovení míry podobnosti v rovinách dalších, nalézáme shodu ve stylisticko-poetologickém kritériu *metaforických přirovnání událostí a procesů v lidském životě k procesům v přírodě* (např.: „*Násilím, Smrti zlá, jsi oči přinutila hledět, jak umírá dceruška naše milá, vidět, jak setřásáš jablíčko sotva zralé, zatímco rodičům pukalo srdce žalem.*“, cit. dílo, s. 16; „*Můj klásku jediný, ještě jsi nedozrál a já už do hlíny smutné tě mnohem dřív jak zrnko zahrabávám a všechny naděje tam s tebou pochovávám: neb ty už nevzklíčíš, nevzkvetíš před mýma na věky věkoucí smutnými očima.*“, cit. dílo, s. 37 ad.). Kritérium *výskytu výrazů evokujících nelibé smyslové asociace* v díle zastoupeno není, což lze chápat jako další významnou odchylku.

V souvislosti s rovinou sémantickou vyvstává částečná shoda v podobě *úvah o dočasnosti a pomíjivosti života* – relativizován je samotný smysl lidského života: „*Pro Boha živého, což svět náš marný není? Nadarmo tápeme, toužíme měkce žítí, všude však těsno je! Klam – to je lidské bytí!*“ (cit. dílo, s. 16) Dočasnost bytí se v *Trenech* přetvořila v argument fiktivního mluvčího (zesnulé matky lyrického subjektu) pro nutnost vyrovnání se se smrtí malého dítěte; dané výroky zde plní funkci útěchy nešťastného otce.

„Smrtná jako ty i tvá dceruška byla: jak bylo souzeno, tak dlouho ona žila. Já vím, že nedlouho! Zde nezmůžem nic sami a marné, marné je veškeré nařikání.“ (cit. dílo, s. 76)

V rovině sémantické dochází k naplnění kritéria *negativního nahlížení na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností* – v *Trenech* je na lidské pokolení negativně nahlíženo v pasážích, obsahujících úvahy o nepřipouštění si myšlenek na neštěstí, nemoci a smrt v bezstarostných dobách:

„Chválíme bídu, když žijeme v blahu, v pohodě berem žal na lehkou váhu, přadlena dokud nit souká nám v tichu, smrt je nám k smíchu. Když ale nouze a žal na nás padne, žítí jak hlásáš už není tak snadné. Smrt teprv tehdy nás děsí a tíží, když se k nám blíží.“ (cit. dílo, s. 45–46)

258 KOCHANOWSKI, J. *Žalozpěvy*. 1. vyd.; Praha: Odeon, 1984. Veškeré citace budou vycházet z tohoto vydání.

259 Krátké exemplární přirovnání se v díle vyskytuje a plní argumentační funkci, není však dodržen požadavek přerušení dialogičnosti textu: „*Maličká oliva vyraší na zahrádce, vzpíná se od země nahoru ke své matce, nemajíc lístečků, haluzky jediné, jen útlý prouteček po boku matčině: jestli ji podetne nedosti opatrný sadař, když seká tam kopřivy, plevel, trny, pozbude rodných šláv a nenávatně vadne a k nohám matčiny bez dechu mrtva padne. Právě tak bylo to i s naší holčičkou.*“ (cit. dílo, s. 18–19)

„My, Pane, Tvoje neposlušná dítko, ve šťastných dobách zřídka na Tebe vzpomínáme, jen radosti svých světských užíváme. Nedbáme, že z Tvé lásky všechno plyne a také rychle mine, nečekej, Pane, díky za náklonnost svou od nás smrtelníků.“ (cit. dílo, s. 61)

Z pohledu zesnulé matky hlavního hrdiny, která svému nešťastnému synovi přináší útěšná slova z říše mrtvých, je na lidské rozkoše nahlíženo s despektem: „Ó bědné, jalové, jsou vaše rozkoše, neboť jsou takové, že více trápení je v nich a více ran.“ (cit. dílo, s. 61) Lidský život zesnulá matka charakterizuje jako bědný a plný soužení bez konce; pasáž významně připomíná stejný úhel pohledu Smrti v *Oráčovi z Čech*, což je znázorněno níže:

Komparace pasáží o bezútěšnosti lidského života s cílem útěchy nešťastníků, jimž zemřel nejbližší člověk (rovina sémantická) v *Oráčovi z Čech* a v *Trenech*

Oráč z Čech

„Neušla radostem; ušla však soužení, práci a trampotám, slzám a trápení, a těch je v životě časném, ach běda, tolik, že ať zde na zemi přilnete čemukoli, pokaždé kápne vám do vašich radostí pelyněk loučení a hrůza marnosti.“ (cit. dílo, s. 70)

Treny

„Ó, smrtelné lidstvo neustálé souží strach, tíseň, žal starosti, děs, hrůza, dny bolesti, dny nemoci, smutek, svízeľ, sklíčenost, hoře, rmut a jiná protivienství; a čím víc má člověk pozemských statků, tím víc ho stíhá protivienství.“ (cit. dílo, s. 71–72)

Aspekt *negativního nahlížení na lidské pokolení* je v *Trenech* i v *Oráčovi z Čech* dáván do přímé souvislosti s chválou stavu posmrtného. V tomto ohledu byla mezi oběma díly zjištěna další významná shoda:

Komparace pochvalných výroků o radostném životě posmrtném v *Oráčovi z Čech* a v *Trenech* – protiklad k tvrzením o bezútěšnosti života pozemského (rovina sémantická)

Oráč z Čech

„Vznášíš žalobu, že jsme ti skrze tvou převelice milou ženu ublížili. Bylo s ní naloženo laskavě a milostivě: v radostné mladosti, s tělem nepovadlým, v nejlepších dnech života, v nejvyšším důstojenství, v nejlepších letech, s netknutou ctí jsme ji pojali do své milosti. (...) Toho roku (...) přikázali jsme blažené mučedníci při narození dítěte, aby opustila souživou dočasnost a v milosti po zásluze vešla v dědictví božím do věčné radosti, života trvalého a nekonečného pokoje. Ačkoliv k nám planeš záštím, chceme ti přát a dopřát, aby tvá duše dlela s její tam v nebeských prostorách, aby tvé tělo leželo společně s jejím zde v pozemském hrobě.“ (cit. dílo, s. 34–35)

Treny

„V nebi je blaženost věčná a přecíná, žije si v bezpečí a strach tě nesotrá; nepoznáš starosti, bez práce čas tu kvapí, a žádné neštěstí tě tady nepřekvapí, strasti a nemoci nejsou tu pražádné, smrt plácem sycená tu u nás nevládne. (...) Svou mysl obrať včas, můj synu, už se chystej na onu blaženost, co čeká tě v těch místech.“ (cit. dílo, s. 71–72)

I v *Treneh* nalézáme *myšlenky na ukončení života ve funkci východiska z vyhrané životní situace*, avšak přikláníme se spíše k výkladu tohoto výroku ve smyslu vznesené emfatické řečnické otázky, a to i vzhledem k dobovému kontextu díla:

„*Snad abych také já se vydal po stezce té za milou dceruškou ke břehu řeky Léthé, přes kterou převozník převáží stíny bledé a v háje cypřišů smutných je potom vede?*“ (...) *A kdyby ten bůh měl své srdce z tvrdé žuly a zármutek a žal jim vůbec nepohnuly, co počít? Raději zůstanu pod zemí a z duše odvalím ten balvan soužení.*“ (...) *Proč, smrti, neskončíš můj usedavý pláč?*“ (cit. dílo, s. 40–43)

Shrňeme-li výsledky našich úvah, je míra shody následující:

Rovina výstavbová/ kompoziční	dialogická povaha díla – úzký a konstantní okruh fiktivních mluvčích nesplněno	přerušení dialogu exemplum s funkcí podpory argumentačního působení nesplněno <i>(exemplum plní funkci argumentace, avšak nenarušuje dialogický tok)</i>	
Rovina stylisticko- poetologická	výskyt výrazů evokujících nelibé smyslové asociace nesplněno	metaforická přirovnání událostí a procesů v lidském životě k procesům v přírodě splněno	
Rovina sémantická	myšlenky na ukončení života jakožto východisko z vyhrané životní situace splněno pouze formálně <i>(z hlediska hlubší analýzy je přání smrti řečnickou otázkou)</i>	úvahy o dočasnosti a pomíjivosti života splněno	odvrat nejbližších + negativní nahlížení na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností splněna pouze 2. část kritéria

9.2 Anonymní pozdněstředověká moralita *Everyman*

Další z *komunikátů na periferii tvaru* by mohla představovat anonymní středověká staroanglická moralita *Everyman* (čes. *Kdokoliv*), „*pojednání o tom, jak Nejvyšší Otec nebeský posílá smrt povolovat každého tvora, aby přišel a složil přísný počet ze svého života,*

a je ve způsobě naučné hry“ (DRÁBEK, 1997, s. 79),²⁶⁰ a její následné modifikace a inscenace v kontextu současném. Zařazení právě tohoto díla do okruhu textů částečně se vztahujících k dialogickým existenciálním sporům považujeme za důležité nejen z toho důvodu, že s látkou o Everymanovi se setkáváme ve známé divadelní hře *Jedermann* od HOFMANNSTHALA, která je tradičně hraná na festivalu v Salzburgu; k *Everymanovi* se vztahují také další moderní dramatická díla (IONESCOVA moralita *Král umírá*; *Pan Jedermann* od F. MITTERERA) a ROTHŮV román *Jako každý člověk*. (STEHLÍKOVÁ, 1997, s. 75)

Everyman je zásadní i ve vztahu k literárněkomparatistickému bádání, neboť anglická verze a jeho nizozemský ekvivalent *Elckertijc* (*Elckerlyc*) „nebyly osamoceny, (...) kolovaly a byly adaptovány“ (STEHLÍKOVÁ, 1997, s. 75) i v areálu středoevropském. Výběr tohoto textu byl rovněž podpořen aluzí na boží zkoušku z *Knihy Jobovy*, neboť v *Everymanovi* je protagonist – bez jakéhokoliv varování – vystaven těžké boží zkoušce, která má prověřit hodnotu jeho dosavadního života. Stejně jako Job žije *Everyman* ve světské hojnosti, avšak zatímco Job je již na počátku díla charakterizován jako člověk „sprostný a upřímný, boje se Boha, a vystřihaje se zlého“ (*Job* 1, v. 1, s. 478), *Everyman* je člověkem rozmařilým, jehož kniha dobrých „činů a skutků (...) leží pod nohama v prachu“ a jehož mysl je „na choutkách těla a svém jmění“ (DRÁBEK, 1997, s. 81, 92). K tomuto zástupci nevďečného lidského pokolení přichází Smrt, kterou *Everyman* zpočátku nepoznává:

„[Smrt] však nepřichází jen jako posel smrti, ale – a to je převratná změna – jako *Everymanův* učitel, neboť umírání tu není představeno jako stav, ale jako proces. Pro *Everymana* není smrt bodem, je cestou, na níž člověk musí projevit svou aktivitu. Je Smrtí vyučován a veden k poznání. Z hříšného a nevědomého člověka se stává člověk plně zodpovědný, chápající situaci a schopný ji přijmout. Musí jen učinit zásadní krok – obrátit se ke svým Dobrým skutkům, které, třebaš hubené a spoutané *Everymanovými* hříchy, mohou jej doprovodit až ke hrobu. Tomuto obratu předchází marná *Everymanova* snaha nalézt spojence mezi těmi, s nimiž byl zadobře – v Přátelství, v Příbuzných, v Bohatství. Je-li tato etapa soustředěná vně člověka, pak v druhé etapě alegorické postavy (Rozum, Krása, Síla, Pět smyslů) reprezentují vlastně různé aspekty lidského nitra.“ (STEHLÍKOVÁ, 1997, s. 77)

S takto vymezeným prvkem zásahu do spokojeného života jsme se – krom *Knihy Jobovy* – v žádném doposud zkoumaném textu nesetkali; hrdinové *Dialogu zoufalce*, mezopotámských děl, *Oráče z Čech*, *Tkadlečka* i *Truchlivého* započali svůj dialog v hlubokém osobním neštěstí a pesimismu, hledající jednak odpověď na příčinu utrpení, jednak návod na jeho překonání.

V *Everymanovi* je – v porovnání s doposud komparovanými texty – přítomen větší počet lyrických subjektů; kromě stabilní postavy *Everymana* jde např. o: Od-

260 DRÁBEK, P. Kdokoli. *Divadelní revue*. 1997, 8, 4, s. 79–104.

povědníka, alegorizované postavy Smrti, Přátelství, Příbuzenstva, Svaka, Jmění, Dobrých skutků, Poznání, Zpovědi, Kráasy, Síly, Rozumu, Pěti smyslů, Anděla a Doktora. Postavy se v díle střídají, objevují se postupně, a to vždy pouze na krátký časový úsek jim vymezený. Z důvodu takto velkého počtu lyrických subjektů nelze hovořit o shodě v kritériu *úzký a konstantní okruh fiktivních mluvčích*. Dialogičností, resp. sérií dialogických rozprav, a výskytem alegorizovaných postav se dílo okruhu analyzovaných textů významně přibližuje. Pohlédneme-li na možnou paralelnost *Everymana* s *Dialogem zoufalce* a s ostatními texty, jimž je v této práci věnována pozornost v rovině stylisticko-poetologické, můžeme konstatovat, že s výskytem *výrazů evokujících nelibé smyslové asociace* se v *Everymanovi* nesetkáváme,²⁶¹ což lze chápat jako významnou odchylku od textů, jež zde nazýváme dialogickými existenciálními spory. *Metaforická přirovnání událostí a procesů v lidském životě k procesům v přírodě*, typický literární prostředek v okruhu sledovaných děl (topos), je však v *Everymanovi* obsažen:

*„Here shall you see how Fellowship and Jollity,
Both Strength, Pleasure, and Beauty,
Will fade from thee as flower in May.*

*Zde spatříte, jak družnost a veselost,
i síla, krása a radost
nám zvadnou jak květ květině.“ (DRÁBEK, 1997, s. 79)*

Nejvýraznější paralela s *Dialogem zoufalce*, s mezopotámskými texty, s Oráčem z Čech, s Tkadlečkem a s Truchlivým byla zaznamenána v sémantickém kritériu odvrát nejbližších + negativní nahlížení na lidské pokolení ve formě výtčtu špatných lidských vlastností. Bůh, který na *Everymana* vysílá Smrt, si stěžuje na lidskou špatnost a pranýřuje lidstvo za páchání sedmi hříchů smrtelných:

*„I perceive, here in my majesty,
How that all creatures be to me unkind,
Living without dread in worldly prosperity.
Of ghostly sight the people be so blind;
Drowned in sin, they know me not for their God.
In worldly riches is all their mind;
They fear not my righteousness, the sharp rod. (...)
And now I see the people do clean forsake me.*

261 Poněkud nelibě působí pouze pasáž, v níž je líčena konečnost lidského života v podobě pohřbení těla do hrobu. Srov. DRÁBEK, 1997, s. 100; MENHARD, Z. *Starší anglická literatura: s výběrem ukázek v překladech*. 1. vyd.; Praha: Karolinum, 1995, s. 109.

*They use the seven deadly sins damnable,
As pride, covetise, wrath, and lechery
Now in the world be made commendable.“*

*„Poznávám zde ve své výsosti,
jak všichni tvoří nedbají mne tak,
že žijí bez bázně, v světské hojnosti.
A lidem oslepnul duchovní zrak;
topí se v hříchu a za svého Boha mne neznají.
Nezhrozí je ostrá hůl, mé spravedlnosti znak –
světskými statky jen se zaobírají. (...)
Teď vidím, jak mě lidé opouští zcela.
Holdují sedmi hříchům smrtelným,
jako by pýcha, zloba, smilstvo, chamtivost
na světě byly čímsi chvalebným.“ (DRÁBEK, 1997, s. 79–80)*

Motiv odvratu nejbližších je motivem převažujícím. K Everymanovi se otáčí zády jak jeho přátelé, kteří odmítají vykonání společné pouti do říše smrti, tak i jeho Svak, Příbuzenstvo a Jmění:

*„Fellowship:
In faith, then will not I come there!
Who hath you these tidings brought? (...)
If Death were the messenger,
For no man that is living today,
I will not go that loath journey!
Not for the father that begat me! (...)
Ah, Lady, help! – without any more comfort?
Lo, Fellowship forsaketh me in my most need.
For help in this world whither shall I resort?“*

*„Přátelství:
Ani za nic s tebou nepůjdu!
Kdo ti tu zprávu doručil? (...)
Jestli byl ten posel Smrt,
pak kvůli žádnému člověku
na tu hrůznou pouť nepůjdu!
Ani kvůli otci, co mě zplodil.
Ó, Panno, pomoz – jsem bezútešně sám
v krajní nouzi. Přátelství opouští mě.
Kam pro pomoc se v tomto světě dám?“ (DRÁBEK, 1997, s. 86–87)*

„*Cousin:*

*Trust not to me, for, so God me speed,
I will deceive you in your most need.*“

„*Svak:*

*Při Bohu, nespolehej na mě, radím,
v největší nouzi já tebe zradím.*“ (DRÁBEK, 1997, s. 88)

Okruh komparovaných děl sbližuje i další sémantické kritérium – *úvahy o dočasnosti a pomíjivosti života*. Podobně jako v *Knize Jobově Smrt* zdůrazňuje Everymanovi, že život není darem, nýbrž pronájmem,²⁶² který má svá pravidla:

„*What, weenest thou thy life is given thee?*

And thy worldly goods also? (...)

Nay, nay, it was but lent thee.

„*Máš za to, že ti život daroval,*

i tvé světské jmění? (...)

Ne, ne, vše ti jen pronajal.“ (DRÁBEK, 1997, s. 83)

Stejně jako v *Dialogu zoufalce* si hrdina klade otázku s cílem nalezení věrného přítele: „*To whom were I best my complaint to make?*“ / *Komu nejlépe si mám postěžovat?*“ (DRÁBEK, 1997, s. 84)

Pokud bychom se pokusili o shrnutí uvedených poznatků o *Everymanovi*, je zřetelné, že dílo zasahuje do okruhu dialogických existenciálních sporů, jež jsou předmětem této práce, byť pouze částečně. Přes dialogičnost textu, výskyt alegorických postav, částečnou paralelnost v rovině stylisticko-poetologické a výstavbové, je mezi *Everymanem* a dalšími komparovanými texty značný ideový (sémantický), výstavbový, stylisticko-poetologický i žánrový rozdíl.

V *Everymanovi* nejsou dialogy přerušovány *exemplis s funkcí argumentačního působení*. Nepřítomnost exemplu souvisí s rozdílem v rovině žánrové – v případě *Everymana* se nejedná o klasický literární spor s cílem přesvědčit druhého, převládá zde složka didaktická (mravoličná). Everyman není zpupným hrdinou, hledajícím argumenty pro možnost setrvání na tomto světě, nevstupuje se Smrtí do hádky a snadno se podvoluje jejímu příkazu. Celková umírněnost a uhlazenost díla je podpořena absencí výskytu výrazů *evokujících nelibé smyslové asociace*; zatímco hrdi-

262 Srov. s následující pasáží z *Knihy Jobovy*: „*Zdaliž nemá vyměřeno času člověk na zemi? A dnové jeho jako dnové nájemníka.*“ (Job 7, v. 1, s. 482) Další sémantická shoda s *Knihou Jobovou* spočívá v prokletí dne zrození: v *Knize Jobově* vznáší Job výrok následující: „*Ó by byl zahynul ten den, v němž jsem se narodil!*“ (Job 3, v. 3, s. 479). Kdokoliv hovoří v podobném duchu: „*I would to God I had never be get!*“ / „*Kéž bych se nebyl nikdy zrodil!*“ (DRÁBEK, 1997, s. 84)

nové *Dialogu zoufalce*, *Knihy Jobovy*, *Tkadlečka*, *Oráče z Čech* a *Truchlivého* povolávali Smrt v dobách svého nejhroššího utrpení jako poslední možné řešení překonání pesimismu, Everyman, ač byl jejím rychlým a neočekávaným příchodem zaskočen, poznává, že vše „*kromě Boha pomine – Krása i Síla s Rozumem. Když Smrt na troubu zatroubí, všichni mě kvapem opouští*“ (DRÁBEK, 1997, s. 101), odvrací se od všeho světského a pozemského a rád vkládá svou duši do rukou Boha. Nejedná se o dialog zoufalce, nýbrž o středověkou demonstraci boží síly pro masové publikum, přičemž Smrt (resp. Bůh) zde vítězí bez nutnosti vedení jakéhokoliv sporu, čímž je dějové napětí značně oslabeno. Přes shodu v náboženské intenci všech analyzovaných středověkých dialogických děl je v tomto textu patrná ještě větší prvoplánovitost s cílem demonstrace pomíjivosti pozemského života a všech hmotných statků a nutnosti žít v souladu s mravními a křesťanskými zásadami.

9.3 Shakespearův Sonet č. 66

Prudké vyjádření nejhlubšího životního pesimismu je přítomno v dalším významném a bezpochyby stále „živém“ textu světové literatury – jedná se o SHAKESPEARŮV Sonet č. 66. Pro srovnání volby jazykových prostředků uvádíme překlad HILSKÉHO a HRONA:

*Znaven tím vším, já chci jen smrt a klid,
jen nevidět, jak žebrá poctivec,
jak pýchou dme se pouhý parazit,
jak pokříví se každá čistá věc,
jak trapně září pozlátka všech poct,
jak dívčí cudnost brutálně rve chťič,
jak sprostota se sápe na slušnost,
jak blbost na schopné si bere bič,
jak umění je pořád služkou mocných,
jak hloupost zpupně chytrým poroučí,
jak prostá pravda je všem prostě pro smích,
jak zlo se dobru chechtá do očí.
Znaven tím vším, já umřel bych tak rád,
jen nemuset tu tebe zanechat.* (SHAKESPEARE, 2012, s. 34)²⁶³

*Mám všeho dost, chci umřít, ať mám klid,
když zásluhy jdou o žebrácké holi
a holý zadek smí se honosit*

263 SHAKESPEARE, W. *Sonety. Sonety*. Verše; 9; 2. vyd.; Praha: Vyšehrad, 2012.

*a pravá víra sebe zapřít svolí
a zářící čest zpupně pokořující
a dívčí cudnost zprznil bez pomoci
a ryzí dokonalost pranýřují
a sílu chromí starci zlomí mocí
a úřad umlčí hlas umění
a blbost schopné drze poučuje
a sprostí prostou pravdu podcení
a dobrý v poutech zlému posluhuje.
Mám toho dost, chci všemu sbohem dát,
ale když umřu, zradím, co mám rád! (SHAKESPEARE, 2001, s. 70)²⁶⁴*

Na základě aplikace komparativních kritérií na uvedený sonet je zřejmé, že i zde je možno vypořovat částečné shodné momenty s vymezenou žánrovou variantou existenciálního dialogického sporu, avšak tyto paralely se týkají pouze roviny sémantické. Identické je *negativní nahlížení na lidské pokolení* a – pouze počáteční – přítomnost *myslenek na ukončení života jakožto východiska z vyhraněné životní situace*. Myšlenka na sebevraždu v SHAKESPEAROVĚ *Sonetu* č. 66 je zapuzena konvenčně vyjádřeným citem – lásce k dítěti, pro které stojí za to žít a které má lidem zaručit nesmrtnost. V *Sonetu* č. 66 plní tento výrok funkci argumentu, jde o pádný důvod pro překonání hlubokého životního pesimismu a pro setrvání v životě pozemském.

Otázka ne/ukončení života se objevuje také v dalším proslulém SHAKESPEAROVĚ textu, v *Hamletovi*, v němž je existenciální aspekt myšlenky na dobrovolnou smrt spojován s lidskou zbabělostí – vymýšlíme si různé „výmluvy“ (láska ke svým blízkým apod.) a současně máme strach z toho, co nás čeká na druhé straně:

*„Být, nebo nebýt – to je otázka:
je důstojnější zapřít se a snášet
surovost osudu a jeho rány,
anebo se vzeprít moři trápení
a skoncovat to navždy? Zemřít, spát –
a je to. Spát – a navždy ukončit
úzkost a věčné útrapy a strážně,
co údělem jsou těla – co si můžem
přát víc, po čem toužít? – Zemřít, spát –
spát, možná snít – a právě v tom je zrada.
Až ztichne vřava pozemského bytí,
ve spánku smrti můžeme mít sny –*

264 SHAKESPEARE, W. *Sonety*. 2. vyd.; Přel. Z. HRON; Praha: BB art, 2001.

to proto váháme a snášíme
tu dlouhou bídu, již se říká život.
Neboť kdo vydržel by kopance
a výsměch doby, aroganci mocných,
průtahy soudů, znesvěcenou lásku,
nadutost úřadů a ústrky,
co slušnost věčně sklízí od lumpů,
když pouhá dýka srovnala by účty,
a byl by klid? Kdo chtěl by nést to břímě,
úpět a plahočit se životem,
nemít strach z toho, co je za smrtí,
z neznámé krajiny, z níž poutníci
se nevracejí. To nám láme vůli –
snášíme radši hrůzy, které známe,
než abychom šli vstříc těm neznámým.“ (SHAKESPEARE, 2002, s. 66)²⁶⁵

9.4 Vybrané české texty

Pojednání o strukturách a poetikách dialogů zoufalců zakončíme krátkým exkurzem do českého kulturního kontextu.

Z hlediska moderního navázání na tradici středověkých dialogických sporů můžeme určitou míru podobnosti s texty řazenými do okruhu dialogických existenciálních sporů spatřit v písňovém zpracování staročeského *Sporu duše s tělem*,²⁶⁶ ve zlomku starobylé písně, který je zapsaný u SUŠILA (1860, s. 16–17).²⁶⁷ Znění písně je následující:

„A když bylo před kostelem.
Hádala se duše s tělem:
Tělo, tělo, cos dělalo,

265 SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. Souborné dílo Williama Shakespeara v překladu Martina Hilského; sv. 13; 1. vyd.; Přel. M. HILSKÝ; Praha: Euromedia Group–Knižní klub: Evropský literární klub, 2002.

266 „Skladba je značně samostatným básnickým zpracováním oblíbeného středověkého motivu literárního, hádky mezi tělem a duší o to, kdo z nich je odpověden za hříchy, kterých se člověk v životě dopustil. Přitom se obyčejně koná spor až po smrti člověka (tak v nejrozšířenější skladbě latinské na toto thema, ve *Vidění Filibertově*), v naší skladbě však spor mezi duší a tělem je veden již za života, nedlouho před smrtí; po smrti, jež je připomenuta jen stručně, zakročí P. Maria proti ďáblům, činícím si nárok na duši, a soud před Kristem, kterého se zúčastní i alegorické postavy Spravedlnost, Pravda, Milosrdenství a Pokoj, končí bezpochyby milostí pro duši, jejím spasením.“ (HRABÁK – HAVRÁNEK, 1957, s. 217)

267 SUŠIL, F. Ed. *Moravské národní písně s nápěvy do textu vřaděnými*. Brno: Tiskem a nákladem Karla Winikera, 1860. Text je zde součástí písně č. 13 *Umrtí* (s. 16–17). Text tohoto zlomku je využit v písni *Hádala se duše s tělem* současného folklórního hudebníka Hutky.

*O duši jsi nic nedbalo.
Cos vidělo, všecko s chtělo,
Na hřichy jsi nepomnělo,
Do kostela s nechodilo.*

*Tělo, tělo, tělo hříšné,
Bývalo jsi v světě pyšné,
Chodilo jsi v stříbře, zlatě,
A já duše trpím za tě.*

*Tys chodilo po muzikách,
A já musím v těžkých mukách.*

*Nedávej mně, duše, viny,
Byla s se mnú v každé chvíli.*

*Bylali sem já kdy s tebú,
Neuládla jsem sama sebú. (SUŠIL, 1860, s. 16–17)*

Toto moderní zpracování tematiky hádky duše, která člověka označuje za hříšníka, se vymezené skupině textů přibližuje pouze v souvislosti se sémantickými okruhy *negativního nahlížení na lidské pokolení a vyhraněné životní situace*. „Živost“ tohoto motivu můžeme chápat jako přímý doklad recepční přitažlivosti textů, vycházejících z tradic klasických středověkých sporů, pojednávajících o nejhlubších otázkách lidského bytí, o jeho smysluplnosti a pomíjivosti.

Navážeme-li na hamletovskou otázku „být, či nebýt“, můžeme si jako příklad význačného českého literárního díla vzniklého ve 20. století, díla, jež je pokládáno za „jedno z největších děl moderní české poezie vůbec“ (BLAŽÍČEK, 2011, s. 127),²⁶⁸ uvést HOLANOVU *Noc s Hamletem*, která „vznikala postupně od přelomu čtyřicátých let do poloviny padesátých let, v době pro hrdě osamělého, z literatury exkomunikovaného a existenčně téměř nezajištěného básníka velmi těžké“ (KŘIVÁNEK, 2010, s. 167).²⁶⁹

268 BLAŽÍČEK, P. *Knihy o poezii Holan–Toman*. Paprsek; sv. 22; 1. vyd.; Praha: Triáda, 2011.

269 KŘIVÁNEK, V. *Vladimír Holan básník*. 1. vyd.; Praha: Aleš Prstek, 2010. Charakter *Noci s Hamletem* je KŘIVÁNKEM (2010, s. 172) vymezen následovně: „Skladba obsahuje nejen (...) mnohdy proklamativní a kategorické reflexivní soudy, ale i jednotlivé epické elementy, drobné mikropříběhy, situace či momentky, které ustavičně přecházejí z reálné roviny do roviny symbolické a slouží jako podobenství ozřejmující převážně tragický úděl člověka. (...) Kompozičně jsou provázány různé prvky skladby – lyrické a úvahové pasáže, situace a příběhy, gnómičká rčení – právě uplatněním dramatických postupů, dialogičností a střídáním monologických promluv, existencí dramatických postav i gestickým, divadelním způsobem předvádění příběhu, takže je možno celou skladbu vnímat jako specifickou tragédii moderního lidství.“

O aktuálnosti díla svědčí nejen fakt, že *Noc s Hamletem* řadu let tvořila nedílnou součást repertoáru pražské Violy, v níž byla v roce 1963 poprvé uvedena,²⁷⁰ ale také neutuchající zájem literárních vědců o analýzu a interpretaci této skladby.²⁷¹

Noc s Hamletem se vymezenému okruhu dialogických existenciálních sporů přibližuje nejvíce v rovině sémantické. Negativní náhled na lidskou existenci, výčet špatných lidských vlastností, úvahy o dočasnosti a pomíjivosti života a myšlenky na ukončení života jsou přítomny například zde:

*„A také život naléhal,
ale naléhal s nebezpečím, že přežijeme,
třebaže bychom chtěli ještě také umřít...“* (cit. dílo, s. 13)²⁷²

*„I kdyby nebylo Boha, i kdyby nebylo lidské duše,
i kdyby duše byla, ale byla smrtelná,
i kdyby nebylo zmrtnýchvstání,
i kdyby nebylo pak už nic, opravdu nic,
moje, stejně jako tvoje účast na takové komedii
byla by zas jen soucitem, soucitem s žitím,
které je jenom dech a žízeň a hlad
a páření a nemoc a bolest...“* (cit. dílo, s. 30–31)

*„Když pohlednu na trnitý keř a vidím v něm ptačí hnízdo,
začínám naslouchat.
Ale když poznávám člověka,
dávám se znovu do nářku...“* (cit. dílo, s. 30)

*„Představ si někoho,
kdo už dávno hledá svého přítele
a dozví se, že leží v té a té nemocnici...
Co udělá? Vezme s sebou hrst nejmilejších dárků
a pospíší si ho navštívit...
Ale když zjistí, že jde o omyl
a že jeho přítel je nadále nezvěstný,
zeptá se prvního chorého, kterého potká
na chodbě špitálu, zda neví o někom,
jehož nikdo nenavštěvuje...“*

270 Zdroj: VIKLICKÁ, M. Historie divadla Viola. *Divadlo Viola* [online]. [cit. 2016-02-13]. Dostupné z: <http://www.divadlovioala.cz/index.php?p=txt&ID=2&SID=0>

271 Srov. např. výčet studií k HOLANOVU dílu uvedený u KRIVÁNKA (2010, s. 321–330).

272 Veškeré citace *Noci s Hamletem* vycházejí z tohoto vydání: HOLAN, V. *Noc s Hamletem*. Malá edice poezie; 2. vyd.; Praha: Československý spisovatel, 1969.

*„Ale to jsem já,‘ řekne nemocný, ‚to jsem já,
mne už nenavštěvuje nikdo celých patnáct let!“*

*Návštěvník ho podaruje,
ale na špitální chodbě nestojí už sami dva,
neboť v téže chvíli byli i závistivě i lačně
obklopeni skoro všemi chorými,
kteří až s mstivou, ne-li pravdivou urputností tvrdí,
že také je už dávno nikdo nenavštěvuje...“ (cit. dílo, s. 31–32)²⁷³*

„Každá představa je lákavá... I představa sebevraždy.“ (cit. dílo, s. 47)

Dílo však obsahuje i myšlenky optimistické, životní pesimismus je zde překonán; „vědomí smrtelnosti člověka (...) vede k přilnutí k životu, k pochopení jeho jedinečnosti a zázračnosti.“ (KŘIVÁNEK, 2010, s. 175)

*„A přece zatím všechno, všechno zde
je zázračné jen jednou:
jen jednou krev Ábelova,
která měla zničit všechny války,
jen jednou neopakovatelnost a nevědomí dětství,
jen jednou mladost a jen jednou zpěv,
jen jednou láska a současně být ztracen,
jen jednou všechno proti dědičnosti a zvyku,
jen jednou rozvázání smluvených uzlů, a tedy osvobození,
a jen jednou tedy podstata umění
jen jednou všechno proti žaláři,
ledaže by sám Bůh chtěl na této zemi
vystavět si dům.“ (cit. dílo, s. 16)*

*„Jen když se smíříš se smrtí,‘ řekl Hamlet,
pochopíš, že všechno pod sluncem je skutečně nové...“ (cit. dílo, s. 17)*

V rovině výstavbové a stylisticko-poetologické je podobnost s vymezeným jádrem textů oslabena. *Noc s Hamletem* obsahuje dialogické prvky, avšak „čistá“ forma dialogu, rozhovor dvou postav Orfea a Eurydiky, je součástí monologické řeči Hamletovy.²⁷⁴

273 Současně se jedná o *exemplum* s funkcí argumentačního působení, o další „dotyk“ s vymezeným jádrem dialogických existenciálních sporů.

274 Splněno je však kritériem *výskytu úzkého a konstantního okruhu fiktivních mluvčích* (lyrický subjekt, Hamlet, Orfeus a Eurydika).

„Dialogičnost Holanovy básně *Noc s Hamletem* lze sledovat na dvou úrovních: na úrovni vnější jako replikovou dialogičnost dvou zobrazených a promlouvajících subjektů a na úrovni vnitřní jako různohlasí vepsané do Hamletových monologů. Vnější dialogičností tedy rozumím výměnu replik mezi dvěma zobrazenými mluvčími: Hamletem a básníkem, který má v textu rovněž roli vypravěče. (...) Hned na počátku je třeba podotknout, že při takto zúženém pohledu na dialogičnost se tato skladba nutně jeví jako text spíše monologický – poměrná účast mluvčích na dialogu je totiž značně nerovnovážná: z celkových 1025 veršů promlouvá básník v pouhých 197, zbytek textu tvoří Hamletovy monology. Postava Hamleta si v dialogu buduje a brání superiorní pozici, neusiluje o dialog, chce být vyslechnuta, chce se „vymluvit“ Jeho promluvy působí jako transmise poznání od toho, kdo jím disponuje, k tomu, kdo neví. Básníkova přímá řeč je vždy reakcí na Hamletovy promluvy, Hamlet naopak na básníkovy repliky většinou nereaguje, neurazí se ani po ironické invektivě, ale také nepřizpůsobí téma své následující repliky, básníka bere jako posluchače, ne jako partnera v dialogu.“ (PIORECKÝ, 2006, s. 170)²⁷⁵

Dílčí shodu v rovině stylisticko-poetologické lze pozorovat v souvislosti s výskytem výrazů *evokujících nelibé smyslové asociace*. V porovnání se staroegyptským *Dialogem zoufalce* a s *Oráčem z Čech* je však zřetelné, že tyto výrazy zde nejsou tolik „šokující“ a že se nejedná o odpor k vlastní osobě či tělesnosti, o *zhnusenost sebou samým*:

„Při přecházení z přírody do bytí
zdi nejsou právě vlídné,
zdi pomočené talenty, zdi poplivané
vzpourou kleštěnců proti duchu, zdi o nic menší,
jsou-li snad dosud nezrozené,
a přece zdi zaokrouhlující už plody...“ (cit. dílo, s. 11)

„Takovým byl i on... Hamlet!
Měl utrženou ruku a večer se valil
prázdným rukávem jeho kabátu
jako pohlavím slepce, které by vykousala hudba...“

Příroda sdružovala naše pohrdání městem
se skalní močí podvrácených mechů
při celé zlaté výšce schopnosti
a čekala, až housenka vína se promění v motýla,
ale nedočkala se,

275 PIORECKÝ, K. Holanova *Noc s Hamletem*. Poznámky k dialogičnosti básně. In FÄRBER, V. Ed. *Hodnoty a hranice: svět v české literatuře, česká literatura ve světě: sborník příspěvků z III. kongresu světové literárněvědné bohemistiky*, Praha 28. 6.–3. 7. 2005. Vladimír Holan a jeho souputníci. Edice K; sv. 12; Vyd. 1.; Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR, 2006, s. 170–179.

*neboť on pohrdal vínem od jistého dne,
kdy z žízňě musil otevřít koni tepnu
a píti krev...“ (cit. dílo, s. 12)*

Jako poslední příklad *komunikátu na periferii tvaru* ze současného českého kulturního kontextu byla zvolena básnická sbírka O. MIKULÁŠKA *Agogh* z let 1969–1971, která v České republice vyšla až v roce 1989. MIKULÁŠKOVA „*katarzní, homocentrická*“ poetika, která „*zůstává především totální veřejnou zpovědí člověka prožívajícího ‚strašný balanc‘ a opětovně hledajícího kód své přítomnosti, důvod své existence, své drcené těžišťe*“ (PETERKA, 1989, s. 81–82),²⁷⁶ je – v rámci našeho literárněkomparatistického uvažování – jedním z hlavních důvodů pro zařazení tohoto díla do okruhu textů „vzdáleně příbuzných“. Styčné momenty pozorujeme v rovině sémantické a stylisticko-poetologické;²⁷⁷ pro příklad uvedme podobnost:

a) ve výskytu *výrazů evokujících nelibé smyslové asociace* (rovina stylisticko-poetologická):

*„Stačilo odvalit kámen,
tu zdánlivou kryptu –
a nebožkou zřel jsem smrt!
Neboť: hromadným pářením
šílenou sloužili mši hrobařící
v ornátech rudočerných,
ohnivě nůtila se tma
a neslyšná panika nejistého bytí
byla v tom celém hmyzím zlézání. (cit. dílo, s. 12)²⁷⁸
„Ty však jen mlč a pij,
pak uzříš
ve škvírách pórů svých
pátrajícího štíra,
moučného červa flanelové duše
v hebkosti kůže své,
pod kůží přičinlivý hmyz,
jak sosáčkem se vtírá
i za ni – za osud –
už všemu osudu vstříc těla rozzeleho,
ach, rozzeleho v nic.“ (cit. dílo, s. 22)*

276 PETERKA, J. Ještě žije – kdo pláče. In MIKULÁŠEK, O. *Agogh: verše z let 1969-1971*. Vyd. 1.; Praha: Československý spisovatel, 1989, s. 81–85.

277 Vzhledem k tomu, že jde o soubor „monologických“ básní, není kritérium dialogičnosti naplněno.

278 Veškeré citace vycházejí z tohoto vydání: MIKULÁŠEK, O. *Agogh: verše z let 1969–1971*. 1. vyd.; Praha: Československý spisovatel, 1989.

- b) a ve výskytu *úvah o dočasnosti a pomíjivosti života a o negativním nahlížení na lidské pokolení* (rovina sémantická):

*„A někde na nebi přibitý pták
třepotem křídel udeptává blankyt
(turzením velmi křehkým),
že možno utkvít ve vyvátém čase
jen na vzácnou chvíli,
na nevolnost krátkou
znovu a zběsile se rozbušivšího srdce.*

*K čemu však, paní a pánové,
k čemu?
To je můj povzdech nad životem širým,
který je sám jen pouhým povzdechem.“* (cit. dílo, s. 26–27)

*„Mlátíme přes hlavu starší paní,
topíme děti, znásilňujeme sestry,
vháníme si slznými bombami do očí
umělý žal,
neumějíce už plakat.“* (cit. dílo, s. 28)

Motiv pláče se však vrací i v podobě elementárního projevu lidství, dokladu lidské senzitivity a příznaku vnímání „opravdovosti“ života, čímž je celkové pesimistické vyznění významně oslabeno:

*„Odpusť, já pláči.
vím, že se to nemá,
když téměř spotřebovány
jsou slzy naše.
ale jsou květiny noční,
nezřené, chvějící se –
a schytávající pláč.*

*A žije! Ještě žije –
kdo pláče.“* (cit. dílo, s. 38)

10. ZÁVĚREČNÉ SHRNUÍ

Jeden z hlavních cílů této publikace spočíval v ustavení skupiny tvarově příbuzných děl – *dialogických existenciálních sporů*.

Po pečlivém metodologickém zvážení možnosti práce s překladovým textem byl za jádro takto zaměřených textů – vzhledem ke svému stáří, tvarové archetypálnosti, tematické závažnosti a recepční působivosti – zvolen staroegyptský text *Dialog zoufalce a jeho duše*.

Přítomnost archetypálních prvků (dialogičnost, filozoficko-existenciální závažnost tématu, element sporu a jazyková obraznost) v *Dialogu zoufalce a jeho duše* se staly předpokladem pro formulování hypotézy o výskytu podobně zaměřených textů i ve zcela odlišných geografických i kulturních podmínkách.

Pro účely komparace *Dialogu zoufalce a jeho duše* s texty dalšími byl text tvarově vymezen a byla – v souladu s TODOROVÝM modelem literární analýzy – stanovena následující komparativní kritéria:²⁷⁹

1. Rovina výstavbová

- *dialogická povaha díla – úzký a konstantní okruh fiktivních mluvčích*
- *přerušení dialogu exemplem s funkcí podpory argumentačního působení*

2. Rovina stylisticko-poetologická

- *výskyt výrazů evokujících nelibé smyslové asociace*
- *metaforická přirovnání událostí a procesů v lidském životě k procesům v přírodě*

279 Podle TODOROVA názoru je „*toto dělení přítomno v oblasti našeho zájmu již odedávna (...) stará rétorika členila své pole na elocutio (verbální aspekt), dispositio (syntaktický aspekt) a inventio (sémantický aspekt), ruští formalisté dělili oblast literárního výzkumu na stylistiku, kompozici a tematiku*“ (TODOROV, 2000, s. 25)

3. Rovina sémantická²⁸⁰

- *myšlenky na ukončení života jakožto východisko z vyhraněné životní situace*
- *úvahy o dočasnosti a pomíjivosti života*
- *odvrat nejbližších + negativní nahlížení na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností*

Při studiu sekundární literatury k *Dialogu zoufalce a jeho duše* bylo zjištěno, že dané dílo bývá – byť primárně dle sémantických paralel – zařazováno do *literatury okruhu Knihy Jobovy (Hiob-Literatur)* a že do tohoto okruhu jsou řazeny i další staroorientální texty. Na základě tohoto poznatku vyvstala základní literárněkomparatistická otázka, zda literární texty z okruhu *Knihy Jobovy* působily na biblickou *Knihu Jobovu*. Při hledání odpovědi se ozřejmilo, že dle dosavadních výsledků bádání nemáme k dispozici žádný přímý doklad o působení staroorientálních „Jobových“ textů na starozákonní text a že přes domněnky literárních vědců o přímém vztahu mezi těmito díly a mezi hebrejským okruhem, musíme brát v potaz literárněkomparatistický přístup typologický. Zde byl patrný značný rozkol mezi připouštěním kontaktologického vztahu u literárních historiků a naopak jeho odmítání u badatelů zaměřených teologicky.

Vzhledem ke kulturní a literární významnosti paralely mezi *Knihou Jobovou* a mezi *Dialogem zoufalce a jeho duše* byl proces komparativní analýzy započat právě u těchto dvou textů. Problematickou oblastí se ukázalo být samotné žánrové vymezení *Knihy Jobovy*, neboť jde o text natolik specifický, že se zdá být nemožné jej jednoznačně žánrově definovat, udělit mu *žánrovou nálepkou*. V souvislosti s převahou dialogičnosti (rovina výstavbová), s výskytem aspektů sporu a s celkovým existenciálním vyzněním *Joba* byla konstatována žánrová shoda v přiřazení tohoto textu mezi existenciální dialogické spory. Úplná shoda mezi oběma texty byla zjištěna v rovině výstavbové (*převaha dialogičnosti, výskyt úzkého a konstantního okruhu fiktivních mluvčích, přerušování dialogického toku exempli*) a v rovině stylisticko-poetologické (*výskyt výrazů evokujících nelibé smyslové asociace, přítomnost metaforických přirovnání událostí a procesů v lidském životě k procesům v přírodě*). V rovině sémantické byla konstatována významná shoda v kritériu *odvrat nejbližších + negativní nahlížení na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností*. Motiv zobrazení izolace nešťastníka (STRAUSS, 2000, s. 11) je v *Knize Jobově* a v *Dialogu zoufalce a jeho duše* totožný. Další důležitá shoda mezi oběma texty spočívá v přítomnosti aspektu vyhraněné současné životní situace. Přestože oba zoufalci si přejí vlastní smrt, v *Knize Jobově* nemohlo být toto přání – vzhledem k náboženské intenci díla – literárně ztvárněno, což popisují i odborné prameny. Obsahové jádro se shoduje pouze v myšlence na sebevraždu, v aspektu touhy po sebevraždě. Je tedy patrné, že jedi-

280 K sémantickému aspektu literárního textu a k hypotéze obecné literární tematiky srov. TODOROV, 2000, s. 23–31.

ná, avšak významná sémantická odchylka mezi oběma díly souvisí s mimoliterárním faktorem radikálně odlišného náboženského pozadí, zatímco jazyk a výstavba děl zrcadlí společnou touhu po barvitěm líčení a po zvolení recepčně poutavé dialogické formy. V rovině stylisticko-poetologické se *Knihou Jobova* shoduje v obou vymezených okruzích – vyskytují se četná *metaforická přirovnání událostí a procesů v lidském životě k procesům v přírodě* (mj. přirovnání krátkosti života k životnímu cyklu rostlin) i *výrazy evokující nelibé smyslové asociace* (zejm. naturalistické popisy Jobova utrpení a vzhledu jeho tělesné schránky zasažené nemocí). Volba konkrétních jazykových prostředků evokujících nelibé smyslové asociace souvisí v *Dialogu zoufalce a jeho duše* především s prostředím vzniku textu (rozšířenost rybolovu, krokodýlů a vodního ptactva ve starém Egyptě), zatímco podobenství s červy, moly (symbol zkázy a rozpadu), lvy (symbol síly a krutosti) apod. v *Knize Jobově* souvisí zřejmě s častým výskytem daných živočichů v biblickém kontextu.

Další část publikace obsahuje konfrontaci *Dialogu zoufalce a jeho duše* s vybranými mezopotámskými díly (*Člověk a jeho bůh*, *Babylónská theodicea*, *Chci chválit pána moudrosti*), taktéž řazenými do literatury okruhu *Knihy Jobovy*. U *Člověka a jeho boha*, díla označovaného jako „sumerská verze Jobova motivu“, byla konstatována významná odchylka v rovině výstavbové – dílo je monologickým nářkem trpícího, přičemž dialogický tok není přerušen vložením exemplárního příběhu. Paralela s *Dialogem zoufalce a jeho duše* nastala u sémantického kritéria *negativní nahlížení na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností* (nářek nad nepřátelským a nepřímým chováním jeho přátel), avšak v kritériu *odvrat nejbližších* byl zjištěn další významný rozdíl: v *Dialogu zoufalce a jeho duše* se od nešťastníka jeho bližní odvrátili, v *Člověku a jeho bohu* se zoufalcova nejbližší rodina trápí. Další dvě sémantická kritéria rovněž splněna nebyla – z hlediska výskytu kritéria *myšlenek na ukončení života jakožto východiska z vyhraněné životní situace* se v díle vyskytuje pouze jakási „výhruška“, poslední a nejhorší varianta v případě přetrvávání trápení i po vyčtení modlitby směrem k osobnímu bohovi. Smrt zde není chápána – v protikladu k *Dialogu zoufalce a jeho duše* – jako úleva a vysvobození, nýbrž jako útěk do možná stejně nesnesitelného stavu. U třetího sémantického kritéria (*úvahy o dočasnosti a pomíjivosti života*) nebyla zjištěna žádná shoda, tento okruh literárních úvah není v díle obsažen. V rovině stylisticko-poetologické došlo ke shodě u obou kritérií (*výskyt výrazů evokujících nelibé smyslové asociace; metaforická přirovnání událostí a procesů v lidském životě k procesům v přírodě*), každé z nich se však v díle vyskytuje pouze jednou a v porovnání s jejich příznakovostí a barvitostí v *Dialogu zoufalce a jeho duše* lze stěží hovořit o stejné míře recepční působivosti.

Při určování míry literární příbuznosti *Babylónské theodicey*, sporu-dialogu, s *Dialogem zoufalce a jeho duše* je již při tomto označení zřetelné naplnění ústředního výstavbového kritéria – *dialogičnosti*. Vzhledem k tomu, že v díle hovoří dva přátelé, je splněna i shoda v kritériu *úzkého a konstantního okruhu mluvčích*. Dialogický tok *Babylónské theodicey* je – s cílem argumentačního působení na protistranu

– přerušen řadou řečnických otázek, které na chování zvířat a lidí demonstrují nevděčnost lidí ve stavech blaženosti. *Babylónská theodicea* má tudíž – na pozadí vymezených komparativních kritérií – totožnou výstavbu nejen s *Dialogem zoufalce a jeho duše*, ale i s *Knihou Jobovou*, na což je upozorňováno i v německém *Úvodu do starého zákona* (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, in ZENGER 2008, s. 339). V rovině sémantické byla zjištěna podstatná odchylka od *Dialogu zoufalce a jeho duše*, a to v kritériu *myšlenek na ukončení života jakožto východiska z vyhraněné životní situace*. Tón myšlenky na smrt – přes vyřčení nejhlubšího životního pesimismu – v *Babylónské theodicee* nezaznívá. V ostatních kritériích v rovině sémantické (*úvahy o dočasnosti a pomíjivosti života, odvrát nejbližších + negativní nahlížení na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností*) je *Babylónská theodicea* totožná s *Dialogem zoufalce a jeho duše*, shoda mezi oběma díly je výrazná především ve výrocích o celkové nespravedlnosti v lidském životě, ve formulování odvěkých paradoxů, spojených s podstatou lidské existence. Zatímco tato sémantická paralela obě díla značně sblížuje, absenci výskytu *výrazů evokujících nelibé smyslové asociace* (rovina stylisticko-poetologická) a jediný výskyt *metaforických přirovnání událostí a procesů v lidském životě k procesům v přírodě* chápeme jako další významnou odchylku od *Dialogu zoufalce a jeho duše* i od *Knihy Jobovy*. V porovnání s výrazným zastoupením obou stylisticko-poetologických kritérií v díle staroegyptském i starozákonním vyznívá *Babylónská theodicea* méně živelně, expresivita textu je značně oslabena a celková recepční přitažlivost díla se zdá být výrazně nižší.

U třetího komparovaného mezopotámského textu z *okruhu literatury Knihy Jobovy*, tzv. *Babylónského Joba*, byla zaznamenána shoda pouze ve dvou kritériích – ve vylíčení *odvrátu nejbližších a negativního nahlížení na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností* (rovina sémantická) a ve výskytu *výrazů evokujících nelibé smyslové asociace* (rovina stylisticko-poetologická). Zejména podobnost pasáží *Babylónského Joba* a *Knihy Jobovy*, v nichž je líčeno ničivé působení choroby na lidské tělo, dává podnět k úvahám o možné obeznámenosti autora *Knihy Jobovy* s tímto mezopotámským dílem.

V dalším oddílu publikace jsme se zaměřovali na vyhledávání tvarově příbuzných děl s *Dialogem zoufalce a jeho duše* ve středoevropském areálu. Pro účel relevantního výběru textů byly zohledněny dva aspekty: a) žánrový (rozšířenost sporu ve středověké literatuře) a b) sémantický – oblíbenost motivu smrti, existenciální tematiky, ve středověké literatuře. Pro komparaci byly v první fázi zvoleny dva dialogické literární spory z prvního desetiletí 15. století, jež jsou označovány za vrcholná díla pozdního středověku: německý *Ackermann aus Böhmen* (čes. *Oráč z Čech*) a staročeský *Thadleček*.

Pravidelná dialogická výstavba *Oráče z Čech* a výskyt *úzkého a konstantního okruhu fiktivních mluvčích* je jasným signálem pro zařazení tohoto textu do okruhu komparovaných děl. Pro středověk typická přísná kompoziční výstavba díla sice není shodná s vícevrstevnatým členěním *Dialogu zoufalce a jeho duše*, avšak dialo-

gická povaha (rozmluva lyrického subjektu s fiktivním, alegorickým dialogickým partnerem) je pro obě díla společná. Můžeme hovořit o možném literárním ztvárnění vnitřního monologu, vnitřní rozpolcenosti, neboť funkce obou imaginárních dialogických protistran (alegorizované duše v díle staroegyptském, zosobněné Smrti v *Oráčovi z Čech*) spočívala v hledání odpovědi na existenciální otázky, s nimiž si lyrické subjekty nevěděly rady a k jejichž zodpovězení bylo třeba důkladné zvážení různých úhlů pohledu na aktuální životní situaci. Přítomnost vnitřního protihlasu protagonistům díla přinesla prozření, pochopení příčiny utrpení v širších souvislostech. Výstavbová rovina *Dialogu zoufalce a jeho duše* a *Oráče z Čech* je, co do *výskytu exempl s obecnou funkcí podpory argumentačního působení*, obdobná, exempla několikrát narušují tok literárních rozhovorů a obsahují mj. výroky o odvěké nenávisti mezi člověkem a smrtí, o nevyhnutelnosti skonu každé živé bytosti, o lživé podstatě výroků Smrti o jejím spravedlivém konání, přičemž exempla pro podporu svých názorů užívají jak žalobce (Oráč), tak i obžalovaný (Smrt).

Předpoklad nemožnosti literárního ztvárnění sebevražedného úmyslu v *Oráčovi z Čech* ve spojitosti s křesťanským podtextem díla byl splněn – přestože v *Dialogu zoufalce a jeho duše*, v *Knize Jobově* i v dílech mezopotámských jsou hrdinové nešťastní a zoufalí, hovoří tom, že život za současných okolností jim nepřináší žádné potěšení a radost, pouze v díle staroegyptském bylo zoufalství – podle vybraných interpretací – překonáno odchodem do posmrtné říše.

V rovině sémantické vykazuje *Oráč z Čech* vysokou míru komparativní shody – zastoupeny jsou *úvahy o dočasnosti a pomíjivosti života* (s převahou a cyklickým navracením úvah o *pomíjivosti pozemského*) i *negativní nahlížení na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností*. Dialogická protistrana, Smrt, spatřuje v duševní i fyziologické podstatě lidské existence jen to nejhorší. Tento vysoce odmítavý postoj ke všemu lidskému je krom výčtu negativních stránek lidské povahy (hrabivost, ješitnost, obecný sklon ke zlu, negativní vlastnosti žen ad.) spojen s vysokou expresivitou výroků o primitivnosti principů fungování lidského těla a všech jeho nedokonalostí. V tomto směru je patrná významná shoda s *Dialogem zoufalce a jeho duše* – v obou textech je podstata člověka s vysokou mírou expresivnosti a recepční působivosti srovnávána s nejodpudivějšími zápachy a fyziologickými procesy. Pokud bychom se zamysleli nad motivací autorů obou komparovaných textů pro výběr výše uvedených stylisticky příznakových obrátů, snad by tato významná a výrazná shoda mohla souviset s odvěkou snahou po literární neotřetlosti, po intenzivním estetickém ztvárnění, po snaze šokovat a esteticky vybudit recipienty. Paralelnost mezi oběma díly je podpořena shodným výskytem *metaforických přirovnání událostí a procesů v lidském životě k procesům v přírodě*.

Při srovnávání *Thadlečka* s *Dialogem zoufalce a jeho duše* vstoupil do procesu komparativní analýzy aspekt přítomnosti intertextových odkazů na *Knihu Jobovy*. Skupina komparovaných děl, která jsou dáována do množiny s *Knihou Jobovou* zprvu na základě zjištění sémantických paralel bez doloženého přímého vztahu (texty

starověké), by tudíž mohla být rozšířena také o ta díla, vztahující se k *Jobovi* přímo, na základě přítomnosti citátů, čímž by došlo k terminologickému rozšíření sémantického pole termínu *Hiob-Literatur*. Do *literatury okruhu Knihy Jobovy* by mohla být zařazována jak díla vykazující stejné typologické shody s *Knihou Jobovou* jako v případě děl starověkých, tak díla s doloženým meziliterárním vztahem.

Výroky z *Knihy Jobovy* slouží v *Tkadlečkovi* k argumentační a myšlenkové opoře výroků obou partnerů v dialogu – jeden z výroků Neštěstí i závěrečná pasáž *Tkadlečka* (rozřešení sporu) připomíná výzvu k užívání si bezstarostného života z úst dialogické protistrany v *Dialogu zoufalce a jeho duše*. *Tkadleček* je stejně jako *Dialog zoufalce a jeho duše*, *Babylónská theodicea*, *Knihy Jobova* i *Oráč z Čech* vystavěn ve formě dialogu, v němž lyrický subjekt hovoří s fiktivním (antropomorfizovaným) partnerem a v němž se vyskytuje *úzký a konstantní okruh fiktivních mluvčích*. Shoda v rovině výstavbové je patrná i v přítomnosti velkého rozsahu *exemplárních příběhů narušujících narativní tok*, které jsou pro *Tkadlečka* příznačné. Přestože neznáme přesný význam exempla v *Dialogu zoufalce a jeho duše*, je zřejmé, že tvar tohoto staroegyptského textu potvrzuje současná přesvědčení o archetypálnosti narativního dialogického myšlení:

- S myšlením příběhem (*narativní racionalita*)²⁸¹ se setkáváme již od nejstarších dob.
- Užívání krátkých příběhů z okruhu každodenního života k podpoře konkrétního tvrzení lze chápat jako jeden ze základních uměleckých prostředků ke znázornění a vysvětlení.

V sémantickém kritériu *myšlenky na ukončení života jakožto východiska z vyhraněné životní situace* je toto artikulováno v podobném duchu jako v *Knize Jobově*. *Tkadleček* pomýšlí na smrt, avšak místo spáchání aktu sebevraždy žádá – stejně jako Job – své usmrcení rukou boží. Shoda *Tkadlečka* s *Dialogem zoufalce a jeho duše* je patrná i u shodného výskytu *úvah o dočasnosti a pomíjivosti života* a v *odvratu nejbližších a negativním nazírání na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností*. Shrneme-li dosavadní zjištění o posledním jmenovaném sémantickém kritériu, je zřejmé, že většina protagonistů komparovaných textů poznává po velké osobní tragédii skutečnou tvář rodiny a přátel, setkávají se s posměchem, s opovržením a s vyvržením ze společnosti. Jde o příznakový moment opravdového prozření negativních stránek lidské povahy a reflexe náhlé osamocенosti, která je pro literaturu okruhu *Knihy Jobovy* příznačná. Paralelnost *Dialogu zoufalce a jeho duše* s *Tkadlečkem* nastává i v rovině stylisticko-poetologické, v první řadě však je

281 Pojem zavedený postmoderním filozofem LYOTARDEM. LYOTARD dával do kontrastu logiku vědy, (vědecká racionalita – vědecké vědění) a běžné tradiční lidské rozumění světa (narativní racionalita – narativní vědění). Srov. LYOTARD, J.-F. *O postmodernismu: postmoderno vysvětlované dětem: postmoderní situace*. Základní filosofické texty; Sv. 3; 1. vyd.; Praha: Filozofický ústav Akademie věd České republiky, 1993, s. 119–125.

den z výskytů těchto výrazů evokuje líčení tělesné podstaty v *Oráčovi z Čech* – jedná se o přirovnání pseudoexistenciální podstaty Neštěstí ke smradlavé šachtě. Krom jiných *metaforických přirovnání událostí a procesů v lidském životě k procesům v přírodě* je do *Tkadlečka* začleněna, jako locus communis, obvyklá metafora slunce, které bez rozdílu svítí na vše živé.

Posledním dílem, zařazeným do skupiny komparovaných textů, je *Truchlivý* (první a druhý díl) od J. A. KOMENSKÉHO, a to z několika důvodů: 1. v díle jsou obsaženy intertextové odkazy na *Knihu Jobovu*, 2. dílo je psáno ve formě dialogu, 3. jde o literární spor, 4. vystupuje v něm úzký a konstantní okruh fiktivních mluvčích a 5. obsahuje řadu exemplárních příběhů. Dle této charakteristiky je patrné, že shoda s *Dialogem zoufalce a jeho duše* v rovině výstavbové je úplná a že i toto dílo by bylo možno zařadit do *okruhu literatury Knihy Jobovy*. V odborných pramenech, pojednávajících o pozadí vzniku *Truchlivého*, se setkáváme se zmínkou o mimoliterárním pozadí sepsání tohoto díla. Jde o *List Montanovi*, v němž KOMENSKÝ vylíčil motivaci vzniku díla. U *Truchlivého* tedy máme jistotu, že jde o přímou literární reakci na neutěšené poměry ve vlasti, v případě *Dialogu zoufalce a jeho duše* pouze předpokládáme, že autor textu v podobném duševním rozpoložení jako KOMENSKÝ literárně reagoval na situaci po tzv. Prvním přechodném období ve starém Egyptě a že oba autoři vyjadřovali v dialogické literární formě rozhovory se svým druhým „já“ a pomáhali si tak s hledáním odpovědi na příčinu zla ve světě. Tuto hypotézu potvrzuje i svědectví KOMENSKÉHO v *Listu Montanovi*, v němž je uvedeno, že při koncipování *Truchlivého* to zpočátku byl „rozhovor zkormoucené Duše s Rozumem vlastním“. (KOMENSKÝ, 1969, s. 21) Vidíme, že literární ztvárnění vnitřních dialogických úvah nalézáme v nejrůznějších dobách a že u některých děl může jít o přímý odraz mimoliterárních faktorů, např. o dopad neutěšené společenské situace, na tvůrčí proces spojený s genezí jednoho konkrétního díla.

V *Truchlivém* jsou přítomny intertextové odkazy nejen na *Knihu Jobovu*, ale i na jiné starozákonní texty, čímž KOMENSKÝ vytvářel četné citátové mozaiky. Jejich obecná funkce spočívá – stejně jako ve *Tkadlečkovi* – v argumentační opoře výroků literárních postav, přičemž u samotné postavy Truchlivého je citátů z *Joba* užito s cílem odkazu na autoritu při artikulaci nesouhlasu s božími skutky (krvavá válka); Kristus jich užívá s cílem zdůraznění své všemohoucnosti a nedotknutelnosti.

V rovině sémantické pokračuje nastíněná tendence proklamace tzv. povinného křesťanského optimismu. Přestože již v samotném začátku *Truchlivého* je vyřčena *touha po vlastní smrti*, jde opět o touhu po smrti z rukou Boha. I přes tento rozdíl lze za shodný element označit přítomnost existenciálního poselství, dle něhož nám v nejtěžších chvílích smrt přinese vysvobození:

„Můžeme hledat útěchu, *consolatio*, v tom, že budeme shlížet na lidský život jako na přechodnou dobu plnou utrpení, z níž nás vysvobodí smrt k blažené nicotě (lepší je vůbec se nenarodit), nebo k věčné blaženosti (to vyvolá *contempus mundi*, pohrdání světem).“ (STEHLÍKOVÁ, 1997, s. 75)

Splněno bylo i kritérium přítomnosti *úvah o dočasnosti a pomíjivosti života a negativního nahlížení na lidské pokolení*. V *Truchlivém* hanobí lidstvo dialogická protistrana, zatímco Truchlivý se lidstva – podobně jako v *Oráčovi z Čech* a ve *Tkadlečkovi* – zastává. V rovině stylisticko-poetologické byla shoda zaznamenána v obou kritériích. Je zřetelné, že *metaforické přirovnání událostí a procesů v lidském životě* je pro zkoumaný okruh děl typický a hojně užívaný. Shoda v oblasti výskytu *výrazů evokujících nelibé smyslové asociace* spočívá pouze ve výskytu slov, vyvolávajících odpor; motivace pro jejich začlenění do *Truchlivého* je však odlišná od té v *Dialogu zoufalce a jeho duše*.

Kniha je zakončena komparací staroanglické středověké morality *Everyman*, *Žalozpěvů* J. KOCHANOWSKÉHO, SHAKESPEAROVA *Sonetu* č. 66 a vybraných českých básnických děl s *Dialogem zoufalce a jeho duše* i s texty dalšími.

Pokud bychom měli shrnout hlavní myšlenky publikace, domníváme se, že:

- Dialogické existenciální spory představují písemné ztvárnění archetypální dialogické podstaty člověka, neboť veškeré myšlení vždy probíhá v dialogickém toku a právě dialog je člověku již od nejstarších dob vlastní.
- Příčina vzniku existenciálních dialogických literárních sporů tkví v nepřekonatelně působivém a neopakovatelném sloučení dvou esteticky, filozoficky i řečově pragmaticky stěžejních principů lidství: dialogičnosti a přirozené lidské soutěživosti;
- Výskyt podobně zaměřených existenciálních dialogických literárních sporů lze chápat jako v dobách se proměňující aktualizaci obecného existenciálního modelu (vyrovnávání se s nepřízní osudu ve formě válek, nemocí, smrti blízkých, ztráty majetku apod.).
- Okruh zkoumaných textů zrcadlí jednu z dominant lidského myšlení, jež spočívá v přesvědčení o neúplnosti člověka v jeho soudobém stavu, jeho bezmoci a hledání oporných míst, jistě i strachu z neznáma, o němž má určitou povědomost, o hrozbách, jež periodicky přicházejí.

Na základě uvedených skutečností lze konstatovat, že zkoumaná literární díla mohou být v mnoha směrech a ohledech recepcně sdělná a ideově a esteticky působivá i pro kultivovaného recipienta v 21. století.

SUMMARY

One of the main objectives of this publication lies in determining the group of works related in form – dialogical existential disputes.

Following the careful methodological consideration of possibilities of working with the text of translation, the ancient Egyptian text called the *Dispute of a man with his Ba* was selected as a core of the similarly focused texts – given its age, archetype of form and thematic seriousness and impressiveness from the recipient's viewpoint. Especially this text may be considered the oldest known dialogical text with the predominant position taken by existential themes.

The presence of archetypal elements (dialogism, philosophical and existential importance of the topic, the element of dispute and the language imagery) in the *Dispute of a man with his Ba* became the presumption for formulating the hypothesis on occurrence of the similarly oriented texts even under totally different geographical and cultural conditions.

To compare the *Dispute of a man with his Ba* with other texts, the text was defined as to its form and the following comparative criteria were – in line with the TODOROV's model of literary analysis – determined on the construction, stylistic & poetological and semantic planes:

1. Construction plane

- *Dialogical nature of the work – narrow and constant group of fictional speakers*
- *Dialogue interrupted by the exemplum promoting the argumentation influence*

2. Stylistic and poetological plane

- *Occurrence of expressions evoking unpleasant sensual associations*
- *Metaphorical similes of events and processes in human life to those occurring in nature*

3. Semantic plane

- *Thoughts on termination of life as a way out of the escalated situation in life*
- *Reflections on temporality and transience of human life*
- *Abandonment by the closest people + a negative view of the human race by way of the list of bad human characteristics*

The study of secondary literature for the *Dispute of a man with his Ba* has revealed that this work is primarily classified according to semantic parallels as one of the *Book of Job* circle literature (*Hiob-Literatur*) and that also other ancient oriental texts belong to this circle of literature. Based on this knowledge, the fundamental literary comparative question has been raised – whether the literary texts from the *Book of Job* circle affected the biblical *Book of Job* or not. When finding the answer to the above question, the results of so far research make it clear that we have no direct evidence on the influence of ancient oriental “Job” texts on the Old Testament text, and that despite the literary scientists’ hypotheses about the direct relationship between these works and the Hebrew circle the typological literary-comparative approach needs to be taken into account. Here, a considerable disension was apparent between the literary historians admitting the contactological relation and the theologically oriented researchers who rejected this.

With respect to the cultural and literary importance of the parallel between the *Book of Job* and the *Dispute of a man with his Ba*, the process of comparative analysis started from these two texts. The very genre definition of the *Book of Job* proved to be difficult, as the text is so specific that it seems to be impossible to unambiguously define its genre and to give it a *genre label*. In the context of predominance by dialogues (construction plane), occurrence of dispute aspects and overall existential impression of *Job*, the genre conformity in allocating this text to the existential dialogical disputes was noted. The full conformity of both texts was revealed on the construction plane (*predominance by dialogues, occurrence of a narrow and constant group of fictional speakers, interruption of narrative flow by exempla*) and the stylistic and poetological plane (*occurrence of expressions evoking unpleasant sensual associations, presence of metaphorical similes of events and processes in human life to those occurring in nature*). On the semantic plane, a considerable conformity in the criterion of *abandonment by the closest people + a negative view of the human race by way of the list of bad human characteristics* was observed. The motif for portraying isolation of an unfortunate man in the *Book of Job* and the *Dispute of a man with his Ba* is identical. Another important conformity between both texts is the present aspect of the current situation insolvability. Although both desperate men wish their own death, in the *Book of Job* this wish, given the religious intention of the work, could not be, as described by the professional sources, represented in a literary way. The substantive core coincides in the idea of suicide only, or more precisely, an aspect of desire for suicide. Apparently, the only but significant semantic deviation between both works is associated with an extra-literary factor of the radically different religious background, whilst the language and construction of works reflect the common desire for the full-blooded description and selection of the impressive dialogical form from the recipient’s perspective. On the stylistic and poetological plane, the *Book of Job* coincides in both defined criteria – *frequent metaphorical similes of events and processes in human life to those occurring in nature* (simile of shortness of human life to the life cycle of plants, among others) as well as the *expressions evoking unpleasant sensual associations* (especially, naturalistic description of the Job’s tribulations and appearance of his body suffering from the disease). The selection of specific linguistic means evoking the unpleasant sensual associations in the *Dispute of a man with his Ba* is related especially to the environment of the text origin (widespread fishing, crocodiles and water fowl in the ancient Egypt), while the parable using the worms and moths (as a symbol of destruction and decay) and lions (as a symbol of power and cruelty) in the *Book of Job* apparently relates to the frequent occurrence of given animals in the biblical context.

The next part of the publication confronts the *Dispute of a man with his Ba* with the select Mesopotamian works (*Man and His God, Babylonian Theodicy, I Want to Praise the Lord of Wisdom*), also classified as *the literature of the Book of Job circle*. In case of the *Man and His God*, a book referred to as “a Sumerian version of the Job’s motif”, an important deviation on

the construction plane has been noted since the work is monologic lamentation of a sufferer, while the narrative flow is not interrupted by inserting any exemplary story. A parallel with the *Dispute of a man with his Ba* can be seen at the semantic criterion of *negative view of the human race by way of the list of bad human characteristics* (lament over hostile and insincere behaviour of his friends), however, an important difference was observed in the criterion of *abandonment by the closest people*: In the *Dispute of a man with his Ba* the fellow men abandon the unfortunate person, while in *Man and His God*, the family members of a desperate man eat their hearts out. The other two semantic criteria were not met, either – as to the *desire for suicide*, only a sort of “threat” as the last and the worst variant occurs in case the worries linger on even after saying a prayer to the personal god. Unlike the *Dispute of a man with his Ba*, the death is not interpreted here as a relief and rescue but as an escape to perhaps the same unbearable conditions. In terms of the third semantic criterion (*reflections on temporality and transience of human life*), no conformity was observed, as this circle of literary reflections is not included in the work. On the stylistic and poetological plane, there was the conformity in both criteria (*occurrence of expressions evoking unpleasant sensual associations; metaphorical similes of events and processes in human life to those occurring in nature*); however, each of them occurs only once in the work and, as compared to their indicativeness and vividness in the *Dispute of a man with his Ba*, we can hardly talk about the same degree of impressiveness from the recipient’s perspective.

When determining the degree of literary affinity of *Babylonian Theodicy*, i.e. dispute of the dialogue, with the *Dispute of a man with his Ba*, the name already clearly implies that the central construction criterion – *dialogism* – is met. Since two friends are talking to each other in the work, also the criterion of a *narrow and constant group of fictional speakers* is fulfilled. In order to have an influence on the counterpart with arguments, the dialogical flow of *Babylonian Theodicy* is interrupted with a number of rhetorical questions that demonstrate ungratefulness of people in their state of bliss using the behaviour of animals and people. *Babylonian Theodicy* thus has – on the background of defined comparative criteria, the same construction as not only the *Dispute of a man with his Ba* but also *Book of Job*. On the semantic plane, a substantial deviation from the *Dispute of a man with his Ba* was found in the criterion “*thoughts on termination of life as a way out of the escalated situation in life.*” Despite pronouncing the deepest life pessimism, the suicidal idea tone does not resonate in the *Babylonian Theodicy*. As far as other semantic criteria are concerned (*reflections on temporality and transience of human life, abandonment by the closest people + a negative view of the human race by way of the list of bad human characteristics*), *Babylonian Theodicy* is identical with the *Dispute of a man with his Ba*; conformity between both books is significant especially in the statements of overall injustice in human life, i.e. in formulating traditional paradoxes associated with the essence of human existence. Whilst this semantic parallel brings both works closer together, absence of *expressions evoking unpleasant sensual associations* (the stylistic and poetological plane) and the only occurrence of *metaphorical similes of events and processes in human life to those occurring in the nature* are understood as an important deviation from both the *Dispute of a man with his Ba* and *Book of Job*. As compared to the distinctive representation of both stylistic and poetological criteria in the ancient Egyptian and Old Testament texts, *Babylonian Theodicy* appears to be less unrestrained; the text expressiveness is considerably reduced and the overall attractiveness for readers seems to be significantly lower.

On the third compared Mesopotamian text coming from the *literature of the Book of Job circle*, so-called *Babylonian Job*, the conformity in two criteria only was observed – in the portrayal of *abandonment by the closest people and a negative view of the human race by way of the list of bad human characteristics* (semantic plane) and in the occurrence of *expressions evoking unpleasant sensual associations* (on the stylistic and poetological plane). Especially the similar

passages in *Babylonian Job* and *Book of Job* that describe a destructive impact of disease on the human body initiate reflections on the possible acquaintance of the author of *Book of Job* with this Mesopotamian work.

The next part of the publication is focused on searching for the works from the Central European area, whose form is related to that of the *Dispute of a man with his Ba*. For the purpose of relevant selection of texts, the following two aspects were considered: a) Genre aspect (currency of dispute in the medieval literature) and b) semantic aspect – popularity of death motif and existential themes in the medieval literature. For the comparison purposes, two dialogical literary disputes from the first decade of 15th century, referred to as the top works of the Late Middle Ages, were chosen, namely the German work *Ackermann aus Böhmen (Ploughman from Bohemia, in Czech: Oráč z Čech)* and the Old Bohemian work *Weaver (Tkadleček)*.

A regular dialogical construction of *Ploughman from Bohemia* and the occurrence of a narrow and constant group of fictional speakers is a clear indication for ranking this text in the group of compared works. Although the strict composition construction of the work, so typical for the Middle Ages, is not identical with the multilayer structuring of the *Dispute of a man with his Ba*, the dialogical character (*conversation between a lyrical entity and the fictional allegorical partner in dialogue*) is a common feature of both works. We may talk about the possible literary representation of internal monologue and internal ambivalence, as the function of both imaginary counterparts in dialogue (allegorized souls in the ancient Egyptian work, personified death in *Ploughman of Bohemia*) has consisted in looking for answers to existential questions that the lyrical entities founded it hard to answer and answering of which required thorough consideration of various viewpoints of the current life situation. The presence of inner ambivalence opened the eyes of the characters and enabled them to understand the cause of their misery in a wider context. The construction plane of the *Dispute of a man with his Ba* and *Ploughman from Bohemia* is similar as to the occurrence of *exempla with a general function promoting the argumentation influence* that interrupt the flow of literary dialogues several times and contain, among others, statements about the man's eternal hatred for death, about the inevitability of every living creature's decease, false essence of statements made by the Reaper on its fair doing, while the exempla are used by both the plaintiff (*Ploughman*) and defendant (*Reaper*) to support their opinion.

Assumption of impossible literary portrayal of the suicidal intention in *Ploughman from Bohemia* in connection with the Christian background of the work was fulfilled – although the heroes in the *Dispute of a man with his Ba*, *Book of Job* and the Mesopotamian works are unhappy and desperate, noting that their life in current circumstances does not make them happy in any way, only in the ancient Egyptian work despair – based on selected interpretations – was overcome by leaving to the next world.

On the semantic level, *Ploughman from Bohemia* demonstrates a high degree of comparative conformity – both *reflections on temporality and transience of human life* (with predominance by and cyclic return of reflections on transience of everything terrestrial) and a *negative view of the human race by way of the list of bad human characteristics* are present. The counterpart in dialogue, the Reaper, sees only the worst in the spiritual and physiological essence of human existence. Except for the list of negative sides of human nature (money-grubbing, conceit, general predisposition to evil, negative properties of women, etc.), this highly disapproving approach to all what is human is related to high expressiveness of statements on primitivism of principles of human body functioning and all of its imperfections. In this direction, a significant conformity with the *Dispute of a man with his Ba* is apparent – in both texts, the essence of human being with a high degree of expressiveness and impressiveness from the recipients' viewpoint is compared with the most repulsive odours and physiological processes. If we consider what motivated authors of both compared texts

to select the above stylistically indicative expressions, this important and distinctive conformity might relate to the traditional efforts for literary originality and intensive aesthetic portrayal as well as for shocking and aesthetical excitement of the recipients. Parallelism between both works is promoted by the consistent occurrence of *metaphorical similes of events and processes in human life to those occurring in nature*.

When comparing *Weaver* and the *Dispute of a man with his Ba*, the comparative analysis process was extended with the aspect of intertextual references to *Book of Job* that were present in *Weaver*. The group of compared books that have been initially classified upon the found semantic parallels without any proven direct relation (ancient texts) as belonging to the circle of *Book of Job* literature, may thus be extended by those works that directly relate to *Job* on the basis of present quotations, whereby the semantic field of the term *Hiob-Literatur* would be terminologically extended. As a result, both works demonstrating the same typological conformity with *Book of Job*, such as the ancient works, and the works with the proven interliterary relation may be classified as the *literature of Book of Job circuit*.

The statements from *Book of Job* are used in *Weaver* for argumentation and intellectual support of both partners in the dialogue – one of the Misfortune’s statements and the final passage of *Weaver* (dispute resolution) serve as a reminder of the call to enjoy the untroubled life, taken from the mouth of the counterpart in dialogue in the *Dispute of a man with his Ba*. As the *Dispute of a man with his Ba*, *Babylonian Theodicy*, *Book of Job* and *Ploughman from Bohemia*, also the *Weaver* is structured in the dialogue form where the lyrical entity talks to a fictional (anthropomorphized) partner and a *narrow and constant group of fictional speakers occurs*. The conformity on the construction plane is also apparent in the presence of a variety of *exemplary stories that interrupt the narrative flow*, which are typical of *Weaver*. Although we do not know the exact meaning of the exemplum in the *Dispute of a man with his Ba*, the form of this ancient Egyptian text clearly acknowledges the current belief in the archetypalness on the narrative dialogic thinking:

- We have encountered thinking through a story (narrative rationality) since the earliest times.
- Use of short stories from the every-day life to support a specific statement may be interpreted as one of the fundamental artistic means of portrayal and explication.

In the semantic criterion “*thoughts on termination of life as a way out of the escalated situation in life*” the life termination idea is formulated in the same spirit as in *Book of Job*. *Weaver* is thinking about his death, but instead of committing suicide he asks – as *Job* – for being killed by the God’s hand. The conformity of *Weaver* and the *Dispute of a man with his Ba* is also apparent in the identical occurrence of *reflections on temporality and transience of human life, abandonment by the closest people and a negative view of the human race by way of the list of bad human characteristics*. If we sum up the so far findings as to the last semantic criterion, it is apparent that the majority of characters in the compared texts get to know the true face of their family members and friends after a great personal tragedy, as they face mockery, contempt and cast out by the society. It is an indicative moment of a real insight in the negative sides of human nature and reflections of the sudden isolation that is typical of the literature of *Book of Job* circle. The parallelism between the *Dispute of a man with his Ba* and *Weaver* may also be seen on the stylistic and poetological plane. At first, however, one occurrence of these expressions evokes the description of corporeity in *Ploughman from Bohemia* – it is a parable of pseudo existential essence of Misfortune and a stinking pit. Apart from other *metaphorical similes of events and processes in human life to those occurring in the nature*, *Weaver* includes, as *locus communis*, a usual metaphor of the sun that shines, without exception, on every living thing.

The last work included in the group of compared texts is *Mournful (Truchlivý)* (volume I & II) by J. A. COMENIUS, for the following reasons: 1) The work includes intertextual references to the *Book of Job*, 2) the work is written in the form of a dialogue, 3) it is a literary dispute, 4) there is a narrow and constant group of fictional speakers in the work and 5) the work contains a number of exemplary stories. The above description clearly shows that the conformity with the *Dispute of a man with his Ba* on the construction plane is full and that also this work may be ranked in the *circle of Book of Job literature*. The sources dealing with the background of *Mournful* creation refers to the extra-literary background of this work origin. It is the *Letter to Montan (List Montanovi)* in which COMENIUS described his motivation to write this work. In case of *Mournful* we can be sure that it is a direct literary reaction to the difficult conditions in the country, while in case of the *Dispute of a man with his Ba* we only expect that the author of the text reacted, in the similar mood as COMENIUS, to the situation after the so-called First Transition Period in ancient Egypt and that both authors expressed interviews with their alter ego in the dialogical literary form and help themselves to find the reason of evil in the world. This hypothesis was also confirmed by the COMENIUS testimony in *Letter to Montan*, which reads that in conceiving *Mournful*, the initial reason was “*an interview of downcast Soul with Mind*”. Literary representation of inner dialogical reflections can be found in various periods of time. In certain works, it can be a direct reflection of extra-literary factors, such as the impact of the difficult social situation on the creative process associated with the genesis of one specific work.

Mournful includes intertextual references to not only *Book of Job*, but also to other Old Testament texts, whereby COMENIUS created a number of quotation mosaics. Their general function lies – as in *Weaver* – in argumentation support of statements made by literary characters, whereas in case of the *Mournful* character, the quotations taken from *Job* are used to refer to the authority in formulating disagreement with the God’s acts (blood war); Christ uses them to emphasize His omnipotence and sanctity.

On the semantic plane, the outlined trend of proclamation of so-called mandatory Christian optimism continues. Although the *desire for one’s own death* is uttered at the very beginning of *Mournful*, it is also desire for death by the hand of God. Despite this difference, the presence of existential message upon which the death brings rescue for us in the hardest times may be considered an identical element.

The criteria of presence of *reflections on temporality and transience of human life* and a *negative view of the human race* are also met. In *Mournful* the counterpart in dialogues defames mankind, whilst *Mournful* takes the mankind’s part – as *Ploughman from Bohemia* and *Weaver*. On the stylistic and poetological plane, the conformity was observed in both criteria. Apparently, the *metaphorical similes of events and processes in human life* are typical and frequently used in the group of analysed works. Conformity in the field of occurrence of *expressions evoking unpleasant sensual associations* lies only in the occurrence of words that produce antipathy; motivation for their inclusion in *Mournful* is, however, different from that in the *Dispute of a man with his Ba*.

The publication is closed by the comparison of the Old English medieval morality *Everyman*, *The Laments of J. KOCHANOWSKI*, SHAKESPEARE’S Sonnet 66 and selected works of Czech poetry with the *Dispute of a man with his Ba* and other texts.

If we had to summarize the main ideas of publication, we believe that:

- Dialogical existential disputes represent the written portrayal of archetypal dialogical essence of human being, as all thinking always goes in the dialogical flow and it is just the dialogue that is a typical feature of a man since the earliest time.
- Reason for existential dialogical literary disputes lies in the invincibly impressive and inimitable amalgamation of two aesthetically, philosophically and speech prag-

Summary

matically fundamental principles of humanity: dialogism and natural human competitiveness.

- Occurrence of similarly focused existential dialogical literary disputes may be viewed as an update of the general existential model changing in time (coming to terms with ill fortune in the form of wars, diseases, death of the closest ones, loss of property, etc.).

Based on the above facts, it can be concluded that the analysed existential dialogical disputes are aesthetically impressive and culturally informative even for a recipient in the early 21st century.

SEZNAM TABULEK A SCHÉMAT

Tab. č. 1: Vybrané překlady <i>Dialogu zoufalce</i> – 1. část	42
Tab. č. 2: Vybrané překlady <i>Dialogu zoufalce</i> – 2. část	42
Tab. č. 3: Vybrané překlady <i>Dialogu zoufalce</i> – 3. část	43
Tab. č. 4: Vybrané překlady <i>Dialogu zoufalce</i> – 4. část	44
Tab. č. 5: Vybrané překlady <i>Dialogu zoufalce</i> – 5. část	45
Tab. č. 6: Vybrané překlady <i>Dialogu zoufalce</i> – 6. část	46
Tab. č. 7: Vybrané překlady <i>Dialogu zoufalce</i> – 7. část	47
Tab. č. 8: Vybrané překlady <i>Dialogu zoufalce</i> – 8. část	48
Tab. č. 9: Vybrané překlady <i>Dialogu zoufalce</i> – 9. část	48
Tab. č. 10: Vybrané překlady <i>Dialogu zoufalce</i> – 10. část	49
Tab. č. 11: Vybrané překlady <i>Dialogu zoufalce</i> – 11. část	50
Tab. č. 12: Vybrané překlady <i>Dialogu zoufalce</i> – 12. část	51
Tab. č. 13: Vybrané překlady <i>Dialogu zoufalce</i> – 13. část	52
Tab. č. 14: Vybrané překlady <i>Dialogu zoufalce</i> – 14. část	52
Tab. č. 15: Vybrané překlady <i>Dialogu zoufalce</i> – 15. část	54
Tab. č. 16: Vybrané překlady <i>Dialogu zoufalce</i> – 16. část	55
Tab. č. 17: Vybrané překlady <i>Dialogu zoufalce</i> – 17. část	55
Tab. č. 18: Vybrané překlady <i>Dialogu zoufalce</i> – 18. část	58
Tab. č. 19: Vybrané překlady <i>Dialogu zoufalce</i> – 19. část	61
Tab. č. 20: Vybrané překlady <i>Dialogu zoufalce</i> – 20. část	63
Tab. č. 21: Vybrané překlady <i>Dialogu zoufalce</i> – 21. část	68
Tab. č. 22: Vybrané překlady <i>Dialogu zoufalce</i> – 22. část	72
Tab. č. 23: Sémantická paralela mezi <i>Dialogem zoufalce a jeho duše</i> a <i>Knihou Jobovou</i>	92
Tab. č. 24: Stylisticko-poetologická paralela mezi <i>Dialogem zoufalce a jeho duše</i> a <i>Knihou Jobovou</i>	98
Tab. č. 25: Sémantická paralela mezi <i>Babylónským Jobem</i> , <i>Dialogem zoufalce a jeho duše</i> a <i>Knihou Jobovou</i>	110

Schéma č. 1: Žánrové vymezení *Dialogu zoufalce a jeho duše* (rovina výstavbová, stylisticko-poetologická a sémantická) 40

Seznam tabulek a schémat

Schéma č. 2 Volba literárněkomparatistických přístupů pro účely komparace dialogických textů s <i>Knihou Jobovou</i>	121
Schéma č. 3 Rozšíření termínu <i>Hiob-Literatur</i> o texty vzniklé po sepsání <i>Knihy Jobovy</i>	122

BIBLIOGRAFIE

- ALBERTZ, R. *Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels*. Berlin: Walter de Gruyter, 2003. ISBN 3-11-017633-5.
- ALLEN, J. P. *The debate between a Man and his Soul: a Masterpiece of Ancient Egyptian Literature*. Leiden–Boston: Brill, 2011. ISBN 978-90-04-19303-1.
- ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. Eds. *Mudrosloví v archaických kulturách*. Svět archaických kultur; 4; Vyd. 1.; Praha: Herrmann & synové, 2009. ISBN 978-80-87054-17-8.
- ASSMANN, J. [a] *Egypt ve světle teorie kultury*. 1. vyd.; Přel. L. Cejpková z německého originálu s přihlédnutím k španělskému překladu Egipto a al luz de una teoría pluralista de la cultura; Praha: OIKOYMENH, 1998. ISBN 80-86005-72-0.
- ASSMANN, J. A. [b] Dialogue between Self & Soul: Papyrus Berlin 3024. In BAUMGARTEN, A. I.; ASSMANN, J.; STROUMSA, G. G. *Self, Soul & Body in Religious Experience, Studies in History of Religion LXXVIII*. Leiden–Boston–Köln, 1998, s. 384–403.
- ASSMANN, J. *Egypt: theologie a zbožnost rané civilizace*. 1. vyd.; Přel. B. Krumphanzlová a L. Bareš z Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer früheren Hochkultur; Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-052-1.
- ASSMANN, J. *Smrt jako fenomén kulturní teorie*. 1. vyd.; Přel. R. Fialová z Der Tod als Thema der Kulturtheorie; Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-514-3.
- BAHR, E. *Dějiny německé literatury: kontinuita a změna: od středověku po současnost. Od středověku po baroko*. 1. vyd.; Praha: Karolinum, 2005. ISBN 80-246-0642-9.
- BACHTIN, M. M. *Dostojevskij umělec: K poetice prózy*. 1. vyd.; Praha: Československý spisovatel, 1971.
- BALL, C. J. *The Book of Job. A revised Text and Version*. Oxford: Clarendon Press, 1922.
- BARTA, W. Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba (Papyrus Berlin 3024). In *Buchreihe: Münchener Ägyptologische Studien (MÄS)*, 18, Berlin: Hessling, 1969, s. 1–60.

- BAÜML, F. H. *Rhetorical Devices and Structure in the ‚Ackermann aus Böhmen‘*. University of California Publications in Modern Philology; 60; Berkeley–Los Angeles: University of California, 1960.
- BAUSCHINGER, S. Hiob und Jeremias. Biblische Themen in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts. In *Akten des IV. Internationalen Germanistenkongresses Basel*. Bern–Frankfurt am Main: P. Lang, 1980, s. 466–472.
- BECKER, U. *Slovník symbolů*. 1. vyd.; Praha: Portál, 2002. ISBN 80-7178-612-8.
- BEER, K. Neue Forschungen über den Schöpfer des Dialogs ‚Der Ackermann aus Böhmen‘. In *Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 3 (1930–33)*. Prag: Verein f. Geschichte des Deutschen in Böhmen, s. 1–56.
- BERNT, A. Forschungen zum ‚Ackermann aus Bohmen‘. *Zeitschrift für deutsche Philologie*. 1930, 55, s. 160–207.
- Bible svatá aneb všechna svatá písmena starého i nového zákona. Podle posledního vydání Kralického z roku 1613*. Praha: Ekumenická rada církví ČSR, 1984.
- BIČ, M. *Jób*. 1. vyd.; Praha: Kalich, 1981.
- BÍŇA, D. *Literární komunikace v multimediální době*. České Budějovice: Pedagogická fakulta Jihočeské univerzity, 2009. ISBN 978-80-7394-184-0.
- BLASCHKA, A. Ackermann-Epilog. In *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen*, 73, Prag: Brockhaus, 1935, s. 73–87.
- BLAŽÍČEK, P. *Knihy o poezii Holan–Toman*. Paprsek; sv. 22; 1. vyd.; Praha: Triáda, 2011. ISBN 978-80-87256-39-8.
- BOK, V. Zwei Beiträge zu Johannes von Tepl. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*. 1989, 118, s. 180–189.
- BÖSWALD, R. Hiob in moderner Dichtung. In ZENGER, E. Ed. *Durchkreuztes Leben. Hiob, Hoffnung für die Leidenden*. 2. Ausgabe; Freiburg: Herder, 1982, s. 89–129.
- BURDACH, K. *Der Dichter des Ackermann aus Böhmen und seine Zeit*. Hälfte 1. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1926.
- BURKARD, G.; THISSEN, H. J. *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte. Altes und Mittleres Reich. Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie*. 2. Auflage; Berlin–Münster: LIT Verlag, 2007. ISBN 3-8258-6132-5.
- CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. 1. vyd.; Přel. D. Steinová z Mythe de Sisyphé; Praha: Svoboda, 1995. ISBN 80-205-0477-X.
- COL, R. *Biblická stilistika a poesie*. 2. rozš. vyd.; Olomouc: Velehrad, 1948.
- CORBINEAU-HOFFMANN, A. *Úvod do komparatistiky*. 1. vyd.; Praha: Akropolis, 2008. ISBN 978-80-86903-78-1.
- DAVID, A. R. *Náboženství a magie starověkého Egypta*. 1. vyd.; Praha: BB/art, 2006. ISBN 80-7341-698-0.
- DINZL-RYBÁŘOVÁ, A.; JAN ZE ŽATCE. *Der ‚Ackermann aus Böhmen‘ und der alttschechische ‚Thadleček‘*. Göppinger Arbeiten zur Germanistik; Nr. 738; Göppingen: Kümmerle, 2006. ISBN 3-87452-990-8.

- DOBROVSKÝ, J. *Geschichte der böhmischen Sprache und älteren Literatur*. Praha: G. Haase, 1818.
- DONNAT, S. Le dialogue d'un homme avec son ba à la lumière de la formule 38 des Textes des Sarcophages. In *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 104, 2004, s. 191–205.
- DOSKOČIL, K. K pramenům ‚Ackermanna‘. *Sborník historický*. 1961, 8, s. 67–101.
- DRÁBEK, P. Kdokoli. *Divadelní revue*. 1997, 8, 4, s. 79–104. ISSN 0862-5409.
- ĎURIŠIN, D. *Teória literárnej komparatistiky*. 1. vyd.; Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1975.
- ĎURIŠIN, D. *O literárnych vzťahoch: sloh, druh, preklad*. 1. vyd.; Bratislava: Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1976.
- ĎURIŠIN, D. *Systematika medziliterárneho procesu*. 1. vyd.; Bratislava: Veda, 1988.
- ENGLJÄHRINGER, K. *Theologie im Streitgespräch: Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2003. ISBN 3460049812.
- Epos o Gilgamešovi*. Mythologie; 1. vyd.; Praha: NLN, 2003. ISBN 80-7106-517-X.
- ERMAN, A. *Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*. Berlin: Verlag der Königlich Akademie der Wissenschaften, 1896.
- FAULKNER, R. O. The Man Who Was Tired of Life. *The Journal of Egyptian Archaeology*. 1956, 42, s. 21–40. DOI: 10.2307/3855119
- FISCHER, J. O. *Světová literatura I*. 1. vyd.; Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1985.
- FOHRER, G. *Studien zum Buche Hiob (1956–1979)*. 2. Auflage; Berlin–New York: de Gruyter, 1983. ISBN 3-11-008967-X.
- FOHRER, G. *Das Buch Hiob*. 2. Auflage; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1963. ISBN 3374007031.
- GADAMER, H.-G. Řeč jako médium hermeneutické zkušenosti. In SKOUMAL, A. Ed. *Překlad literárního díla: sborník současných zahraničních studií*. 1. vyd.; Praha: Odeon, 1970.
- GOEDICKE, H. *The Report about the Dispute of a Man with his Ba. Papyrus Berlin 3024*. Baltimore–London: The John Hopkins Press, 1970.
- GRONDIN, J. *Úvod do hermeneutiky*. Oikúmené; 1. vyd.; Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-43-7.
- GUILLÉN, C. *Mezi jednotou a růzností: úvod do srovnávací literární vědy*. 1. vyd.; Praha: Triáda, 2008. ISBN 978-80-86138-88-6.
- HAHN, G. *Die Einheit des Ackermann aus Böhmen. Studien zur Komposition*. München: C. H. Beck, 1961.
- HAHN, G. *Der Ackermann aus Böhmen des Johannes von Tepl*. Erträge der Forschung; Bd. 215; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984. ISBN 3-534-07575-7.
- HAMMERICH, L. L.; JUNGBLUTH, G. Eds. *Der Ackermann aus Böhmen. Bibliographie, Philologische Einleitung, Kritischer Text mit Apparat, Glossar*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1951.
- HANKA, V. *Starobylá skládanie Památka XIV. věku. Tkadleček*. Praha: Antonín Kronberger, 1824.

- HEIDENREICHOVÁ, G. Staročeský Tkadleček a poměr jeho stylu k německé skladbě Ackermann aus Böhmen. [online]. [cit. 2012-12-20]. *Slovo a slovesnost*. 1937, 3, s. 87–98. Dostupné z: <http://sas.ujc.cas.cz/archiv.php?art=191>
- HEILIG, K. J. *Die lateinische Widmung des Ackermanns aus Böhmen*. In *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 47, Wien: MIÖG, 1934, s. 414–426.
- HELLER, J. *Starověká náboženství: náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kanaanu*. Religio; 3. vyd.; Neratovice: Verbum, 2010. ISBN 978-80-903920-2-1.
- HERMANN, A. Das Gespräch Eines Lebensmüden Mit Seiner Seele. *Orientalistische Literaturzeitung*, 42.1–6, Münster: AKADEMIE VERLAG, 1939, s. 193–196.
- HOLAN, V. *Noc s Hamletem*. Malá edice poezie; 2. vyd.; Praha: Československý spisovatel, 1969. ISBN (váz.).
- HORST, F. *Hiob. I. Teilband*. Biblischer Kommentar. Altes Testament. Band XVI/I; 2., durchgelesene Auflage; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1969.
- HÖSLE, V. *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*. München: C. H. Beck Verlag, 2006. ISBN-10 3406542190.
- HRABÁK, J.; HAVRÁNEK, B. Eds. *Výbor z české literatury od počátků po dobu Husovu*. Práce Čs. akademie věd. Sekce jazyka a literatury; 1. vyd.; Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1957.
- HRABÁK, J. *Literární komparatistika*. 1. vyd.; Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1976.
- HRUBÝ, A. *Der ‚Ackermann‘ und seine Vorlage*. Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters; Bd. 35; München: C. H. Beck, 1971. ISBN 3-406-02835-7.
- HÜGELSBERGER, J. *Der Dulder Hiob in der deutschen Literatur*. Disertační práce. Universität Graz, 1930.
- HVIŠČ, J. *Problémy literárnej genológie*. 1. vyd.; Bratislava: Veda, 1979.
- JACOBSON, H.; FRANZ, M. L. von; HURWITZ, S. *Zeitlose Dokumente der Seele*. Studien aus dem C. G. Jung Institut Zürich III; Zürich: Rascher Verlag Zürich, 1952.
- JAN ZE ŽATCE; POVEJŠIL, J. *Oráč z Čech*. 1. vyd.; Praha: Vyšehrad, 1985.
- KÖHLMÖS, M. *Das Auge Gottes: Textstrategie im Hiobbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. ISBN 3-16-147140-7.
- KOCHANOWSKI, J. *Žalozpěvy*. 1. vyd.; Praha: Odeon, 1984.
- KOLÁR, J.; PRAŽÁK, E. *Barvy všecky: čtvero setkání se starou českou poezií*. 1. vyd.; Praha: Československý spisovatel, 1982.
- KOMENSKÝ, J. A. *Dílo Jana Amose Komenského. 1, Epistula ad Montanum. Problemata miscellanea. Sylloge quaestionum controversarum. Theatrum universitatis rerum. Amphitheatrum universitatis rerum. O vycházení a zapadání přednějších hvězd oblohy osmé. Mapa Moravy. Moudrost starých Čechů*. 1. vyd.; Praha: Academia, 1969.
- KOMENSKÝ, J. A. *Dílo Jana Amose Komenského. 3, Truchlivý. Listové do nebe. Přemýšlování o dokonalosti křesťanské. Nedobytný hrad. Labyrint světa a ráj srdce. Pres boží. O sirobě. Centrum securitatis. Renuntiatio mundi. Bazuine des genaden jaar. Kšaft umírající matky, jednoty bratrské*. 1. vyd.; Praha: Academia, 1978.

- KOMENSKÝ, J. A. *Truchlivý*. Česká knižnice; Praha: Lidové noviny, 1998. ISBN 80-7106-279-0.
- KRAMER, S. N. *Historie začíná v Sumeru*. Klub čtenářů; sv. 222; 2. vyd.; Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1965.
- KRAUS, J. *Rétorika a řečová kultura*. Učební texty Univerzity Karlovy v Praze; 5; 1. vyd.; Praha: Karolinum, 2004. ISBN 80-246-0898-7.
- KRAUS, J. *Jazyk v proměnách komunikačních médií*. Praha: Karolinum, 2008. ISBN 978-80-246-1578-3.
- KREJČÍ, K.; ZELENKA, M.; POSPÍŠIL, I. Eds. *Sociologie literatury*. 1. vyd.; Brno: Masarykova univerzita, 2001. ISBN 80-210-2759-2.
- KŘIVÁNEK, V. *Vladimír Holan básník*. 1. vyd.; Praha: Aleš Prstek, 2010. ISBN 978-80-9041644-4.
- KUBÍKOVÁ, L.; ŠIMEK, F. K problematice Tkadlečka. In *Tkadleček. Hádky milence s Neštětím*. 3. vyd.; Praha: Odeon, 1974.
- KUČERA, P. Germanobohemistické problémy středoevropských kulturních studií. In POSPÍŠIL, I. Ed. *Areálová slavistika a dnešní svět: monografie z filologicko-areálových studií*. Knihovnicka.cz.; 1. vyd.; Brno: Tribun EU, 2010. ISBN 978-80-7399-987-2.
- LAMBERT, W. G. *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1960.
- LANDGRÁFOVÁ, R. Jak se stát nesmrtelným: Mudrosloví a nepsaný zákon ve starém Egyptě. In ANTALÍK, D.; STARÝ, J.; VÍTEK, T. Eds. *Mudrosloví v archaických kulturách*. Svět archaických kultur; 4; Vyd. 1.; Praha: Herrmann & synové, 2009, s. 29–52. ISBN 978-80-87054-17-8.
- LANDSBERGER, B. Die babylonische Theodizee: (akrostichisches Zwiegespräch; sog. „Kohélet“). *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, 1936, 43, s. 32–76.
- LEPSIUS, C. K. *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien: nach den Zeichnungen der von seiner Majestät dem Koenige von Preussen Friedrich Wilhelm IV nach diesen Ländern gesendeten und in den Jahren 1842–1845 ausgeführten wissenschaftlichen Expedition*. Abth. 1–6 in 12 Bd; Berlin: Nicolaische Buchhandlung, 1849–1859.
- LEVÝ, J. *Umění překladu*. 3. upr. a rozš. vyd.; Praha: Ivo Železný, 1998. ISBN 80-237-3539-X.
- LEXA, F. *Staroegyptská rozmluva člověka odhodlávajícího se k sebevraždě s jeho duší*. Topičův sborník literární a umělecký; 9; Praha: Nakladatel F. Topič, 1922.
- LEXA, F. *Beletristická literatura staroegyptská*. Kladno: J. Šnajdr, 1923.
- LEXA, F. *Výbor ze starší literatury egyptské*. Praha: Šolc a Šimáček, 1947.
- LOHMANN, K. Das Gespräch Eines Mannes Mit Seinem Ba. In *Studien Zur Altägyptischen Kultur*, 25, Tübingen: Helmut Buske Verlag GmbH, 1998, s. 207–236.
- LYOTARD, J.-F. *O postmodernismu: postmoderno vysvětlované dětem: postmoderní situace*. Základní filosofické texty; Sv. 3; 1. vyd.; Praha: Filozofický ústav Akademie věd České republiky, 1993. ISBN 80-7007-047-1.
- LURKER, M. *Slovník biblických obrazů a symbolů*. 1. vyd.; Praha: Vyšehrad, 1999. ISBN 80-7021-254-3.

- MARKOVÁ, I. *Dialogičnost a sociální reprezentace: dynamika mysli*. 1. vyd.; Přel. H. Šolcová z *Dialogicality and social representations*; Praha: Academia, 2007. ISBN 978-80-200-1542-6.
- MATHIEU, B. *Le dialogue d'un homme avec son âme: un débat d'idées dans l'Égypte ancienne*. *Égypte, Afrique & Orient*. 2000, 19, s. 17–36.
- MENHARD, Z. *Starší anglická literatura: s výběrem ukázek v překladech*. 1. vyd.; Praha: Karolinum, 1995. ISBN 80-7184-000-9.
- Meyers Konversations-Lexikon*. 15. Band: *Sodbrennen-Uralit*. Vierte Auflage; Leipzig–Wien: Verlag des Bibliographischen Instituts, 1885–1892.
- MIKO, F. *Text a styl*. Bratislava: Smena, 1970.
- MIKULÁŠEK, O. *Agogh: verše z let 1969–1971*. 1. vyd.; Praha: Československý spisovatel, 1989. ISBN 80-202-0099-1.
- MOCNÁ, D. et al. *Encyklopedie literárních žánrů*. 1. vyd.; Praha: Paseka, 2004. ISBN 80-7185-669-X.
- MÜLLER, H. P. *Das Hiobproblem: seine Stellung und Entstehung im alten Orient und im alten Testament*. *Erträge der Forschung*; Bd. 84; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978. ISBN 3-534-07265-0.
- NATT, R. *Der ‚Ackermann aus Böhmen‘ des Johannes von Tepl. Ein Beitrag zur Interpretation*. Göppingen: Kümmerle Verlag, 1978. ISBN 3-87452-387-X.
- NECHUTOVÁ, J. *Úděl a útěcha*. 1. vyd.; Heršpice: EMAN, 1995. ISBN 80-900696-8-1.
- NIETZSCHE, F. *Zrození tragédie z ducha hudby*. *Estetická řada*; Praha: Gryf, 1993.
- 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. ISBN 978-80-7399-199-9.
- NÖMMIK, U. *Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs: eine form- und traditionsgeschichtliche Studie*. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2010. ISBN 978-3-11-022435-1.
- NÜNNING, A.; TRÁVNÍČEK, J.; HOLÝ, J. Eds. *Lexikon teorie literatury a kultury: koncepce – osobnosti – základní pojmy*. 1. vyd.; Brno: Host, 2006. ISBN 80-7294-170-4.
- OS'MAKOV, V. N. Ed. *Literaturnyje proizvedenija v dviženii epoch*. Moskva: Nauka, 1979.
- OS'MAKOV, V. N. Ed. *Russkaja literatura v istoiko-funkcionalnom osvješčenii*. Moskva: Nauka, 1979.
- PAVERA, V.; VŠETIČKA, F. *Lexikon literárních pojmů*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. ISBN 80-7182-124-1.
- PARKINSON, R. B. *On a proposed survival of the ‚Lebensmüder‘ into the Christian era*. *Chronique d'Égypte*. 1996, 71, s. 389–392. DOI: 10.1484/J.CDE.2.309031
- PARKINSON, R. B. *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems, 1940–1640 BC*. Oxford–New York: Clarendon Press, 1997.
- PARKINSON, R. B. *The Missing Beginning of ‚The Dialogue of a Man and His Ba‘: P. Amherst III and the History of the ‚Berlin Library‘*. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache*. 2003, 130, 1, s. 120–133. ISSN (Online) 2196-713X, ISSN (Print) 0044-216X.

- PEČÍRKA, J. et al. *Dějiny pravěku a starověku*. 3., přeprac. vyd.; Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1989.
- PETERKA, J. Ještě žije – kdo pláče. In MIKULÁŠEK, O. *Agogh: verše z let 1969-1971*. Vyd. 1.; Praha: Československý spisovatel, 1989, s. 81–85.
- PETRŮ, E. *Úvod do studia literární vědy*. 1. vyd.; Olomouc: Rubico, 2000. ISBN 80-85839-44-X.
- PIEPER, M. *Die ägyptische Literatur*. Potsdam: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, 1927.
- PIORECKÝ, K. Holanova Noc s Hamletem. Poznámky k dialogičnosti básně. In FÄRBER, V. Ed. *Hodnoty a hranice: svět v české literatuře, česká literatura ve světě: sborník příspěvků z III. kongresu světové literárněvědné bohemistiky, Praha 28. 6.–3. 7. 2005. Vladimír Holan a jeho soupeřníci*. Edice K; sv. 12; Vyd. 1.; Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR, 2006, s. 170–179. ISBN 80-85778-50-5.
- PLESNÍK, L. et al. *Tezaurus estetických výrazových kvalit*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, Filozofická fakulta, Ústav literárnej a umeleckej komunikácie, 2008. ISBN 978-80-8094-350-9.
- POPOVIČ, A. *Prehľad a výraz*. 1. vyd.; Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1968.
- POPOVIČ, A. *Teória umeleckého prekladu: aspekty textu a literárnej metakomunikácie*. 2. preprac. a rozš. vyd.; Bratislava: Tatran, 1975.
- POSPÍŠIL, I. *Genologie a proměny literatury*. Spisy Masarykovy univerzity v Brně. Filozofická fakulta; č. 319; 1. vyd.; Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, 1998. ISBN 80-210-1872-0.
- POSPÍŠIL, I. *Střední Evropa a Slované: (problémy a osobnosti)*. 1. vyd.; Brno: Masarykova univerzita, 2006. ISBN 80-210-4174-9.
- POSPÍŠIL, I. [a] Literární komparatistika: lákavá inovace, kvalitní tradice. *Stil*, 2009, 8, s. 189–208. ISSN 1451-3145.
- POSPÍŠIL, I. [b] Literární komparatistika, areálová/kulturní studia, teorie literárních dějin a problém hodnoty v současné literárněvědné praxi. *Opera Slavica*. 2009, 19, 1, s. 20–33. ISSN 1211-7676.
- PROSECKÝ, J. Ed. *Prameny moudrosti: mudroslovná literatura staré Mezopotámie*. Oikúmené; 1. vyd.; Praha: ISE, 1995.
- RENAUD, O. *Le Dialogue du Désespéré avec son ame. Une interprétation littéraire*. Genève: Cahiers de la Société d'Égyptologie, 1, 1991.
- SHAKESPEARE, W. *Sonety*. 2. vyd.; Přel. Z. Hron; Praha: BB art, 2001. ISBN 80-7257-512-0.
- SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. Souborné dílo Williama Shakespeara v překladu Martina Hilského; sv. 13; 1. vyd.; Přel. M. Hilský; Praha: Euromedia Group–Knižní klub: Evropský literární klub, 2002. ISBN 80-242-0886-5.
- SHAKESPEARE, W. *Sonety*. Verše; 9; 2. vyd.; Praha: Vyšehrad, 2012. ISBN 978-80-7429-304-7.

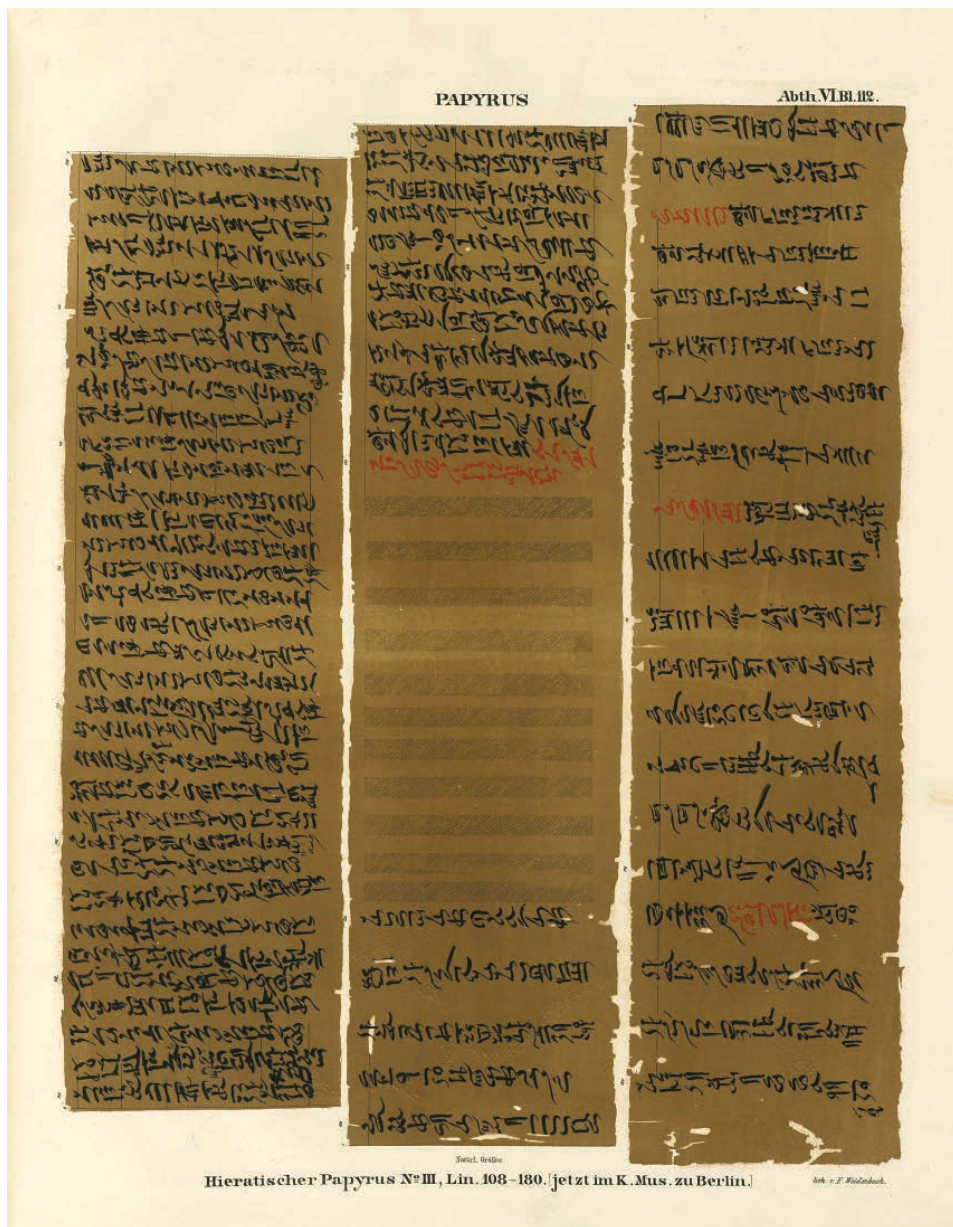
- SCHAEFFLER, R. *Filosofie náboženství*. Vyd. 1.; Praha: Academia, 2003. ISBN 80-200-1195-1.
- SCHÄFER, A. *Vergils Eklogen 3 und 7 in der Tradition der lateinischen Streitdichtung: eine Darstellung anhand ausgewählter Texte der Antike und des Mittelalters*. Studien zur klassischen Philologie; Bd. 129; Frankfurt am Main: Peter Lang, 2001. ISBN 3-631-37914-5.
- SCHARFF, A. *Der Bericht über das Streitgespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*. Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wissensch., Phil. hist. Abt.; 9; München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1937.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L. Das Buch Ijob. In ZENGER, E. *Einleitung in das Alte Testament*. 7. Auflage; Stuttgart: Kohlhammer, 2008, s. 335–347. ISBN 978-3-17-020695-3.
- SITZLER, D. „Vorwurf gegen Gott“: ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien). Wiesbaden: Harrassowitz, 1995. ISBN 3-447-03602-8.
- SPIEGEL, J. Das Gespräch des Lebensmüden. In *Soziale und Weltanschauliche Reformbewegung im Alten Ägypten*. Heidelberg: Kerle, 1950, s. 48–56.
- Spor duše s tělem: o nebezpečném času smrti*. Národní knihovna; sv. 4. S úvodní studií R. Jakobsona; Praha: Ladislav Kuncíř, 1927.
- STANOVSKÁ, S. *Vergleichende stilistische Untersuchungen zum „Ackermann aus Böhmen“ und „Thadlec“*. Spisy Masarykovy univerzity v Brně. Filozofická fakulta; č. 321; 1. vyd.; Brno: Masarykova univerzita, 1999. ISBN 80-210-2062-8.
- Starý zákon: knihy rozjímavé. 1, Job, Přísloví, Kazatel, Píseň písní*. Praha: Česká katolická charita, 1978.
- Starý zákon: překlad s výkladem: nový překlad Písma svatého. Jób*. 1. vyd.; Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1981.
- STEHLÍKOVÁ, E. Potkala ho Smrti. *Divadelní revue*. 1997, 8, 4, s. 75–78. ISSN 0862-5409.
- STEINDL, R. *Kontinuita života*. Praha: Mladá fronta, 1987.
- STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filozofie*. 2. vyd.; Přel. P. Rezek; Praha: Zvon, 1992. ISBN 80-7113-058-3.
- STRAUSS, H. *Biblischer Kommentar. Altes Testament: Hiob. 2. Teilband 19,1–42,17*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000. ISBN 3-7887-1454-9.
- SUŠIL, F. Ed. *Moravské národní písně s nápěvy do textu vřaděnými*. Brno: Tiskem a nákladem Karla Winikera, 1860.
- SUYS, E. Le dialogue du désespéré avec son âme. *Orientalia*, 1932, 1, s. 57–74.
- SYRING, W.-D. *Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004. ISBN 3-11-018102-9.
- Thadleček. Hádky milence s Neštěstím*. 3. vyd.; Praha: Odeon, 1974.
- TODOROV, T. *Poetika prózy*. 1. vyd.; Přel. J. Pelán a L. Valentová; Praha: Triáda, 2000. ISBN 80-86138-27-5.
- TSCHIRCH, F. Kapitelverzahnung und Kapitelrahmung durch das Wort im ‚Ackermann aus Böhmen‘. In SCHWARZ, E. Ed. *Der Ackermann aus Böhmen des Johannes von Tepl und*

- seine Zeit*. Wege der Forschung; Bd. CXLIII; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, s. 490–525.
- UEHLINGER, C. Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte. In KRÜGER, T.; OEMING, M.; SCHMID, K.; UEHLINGER, C. *Das Buch Hiob und seine Interpretation: Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2007, s. 97–163. ISBN 3-290-17407-7.
- ULBRICH, R. *Der alttschechische „Tkadleček“ und die anderen „Weber“*. Waldensliteratur in Böhmen um 1400. Berlin: R. Ulbrich Verlag, 1980. ISBN 3-9800354-0-9.
- VACHALA, B. Staroegyptský Rozhovor muže s jeho duší. *Nový Orient*. 1982, 37, s. 281–283.
- VACHALA, B. *Moudrost starého Egypta*. Praha: Knižní podnikatelský klub, 1992. ISBN 80-85267-28-4.
- VERNER, M.; BAREŠ, L.; VACHALA, B. *Encyklopedie starověkého Egypta*. 1. vyd.; Praha: Libri, 2007. ISBN 978-80-7277-306-0.
- VLAŠÍN, Š. *Slovník literární teorie*. 2. vyd.; Praha: Československý spisovatel, 1984.
- VIKLICKÁ, M. Historie divadla Viola. *Divadlo Viola* [online]. [cit. 2016-02-13]. Dostupné z: <http://www.divadloviola.cz/index.php?p=txt&ID=2&SID=0>
- VLČEK, J. *Dějiny české literatury I*. 5. vyd.; Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1960.
- WALTHER, H. *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*. München: Oskar Beck, 1920.
- WEILL, R. Le livre du Désespéré: le sens, l'intention et la composition littéraire de l'ouvrage. In *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 45, Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1947, s. 89–154.
- WESTERMANN, C. *Der Aufbau des Buches Hiob*. Calwer Theologische Monographien; 3. Auflage; Stuttgart: Calwer Verlag, 1978. ISBN 3-7668-0539-8.
- WILDE, A. de Ed. *Das Buch Hiob. Eingeleitet, übersetzt und erläutert*. Oudtestamentische Studien XXII; Leiden: E. J. Brill, 1981. ISBN 90 04 06372 2.
- WINSTON, C. A. *The „Ackermann aus Böhmen“ and the Book of Job*. Disertační práce. University of Kansas, 1979.
- WITTE, M. *Vom Leiden zur Lehre: der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches*. Berlin–New York: de Gruyter, 1994. ISBN 3-11-014375-5.
- WOLLMAN, F.; POSPÍŠIL, I.; ZELENKA, M. Eds. *Slovesnost Slovanů*. 2. vyd.; Brno: Tribun EU, 2012. ISBN 978-80-263-0223-0.
- WOLLMAN, S. *Česká škola literární komparistiky: Tradice, problémy, přínos*. Acta Universitatis Carolinae. Philologica, Monographia; 98/1987; 1. vyd.; Praha: Univerzita Karlova, 1989.
- ZBAVITEL, D. Ed. *Upanišady*. 1. vyd.; Praha: DharmaGaia, 2004. ISBN 80-86685-34-9.
- ZENGER, E. *Einleitung in das Alte Testament*. 7. Auflage; Stuttgart: Kohlhammer, 2008. ISBN 978-3-17-020695-3.

Bibliografie

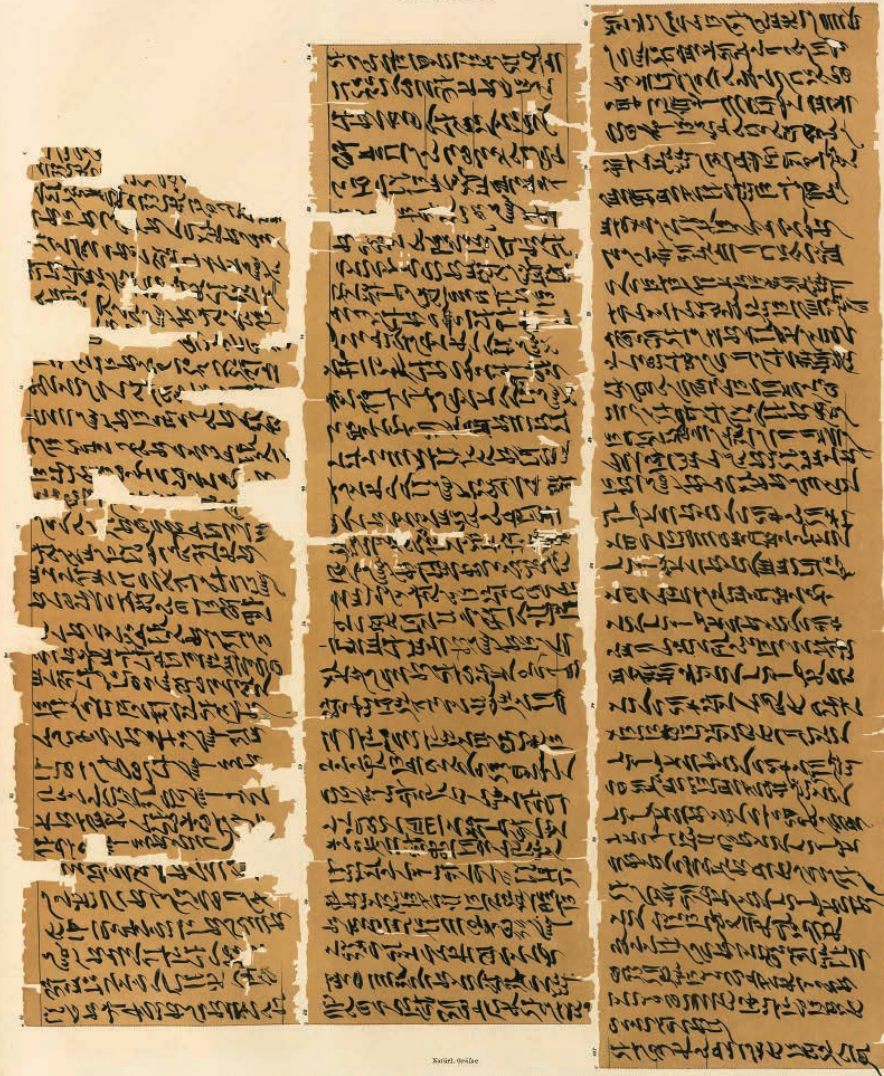
- ŽÁBA, Z. *Zpěvy Nilu: výběr z lyriky starého Egypta*. Malá knižnice Orientu; sv. 11; Přel. Z. Žába, přebásnila V. Kubičková; Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1957.
- ŽÁBA, Z. Egyptské vlivy v Pěti svitcích. In *Pět svátečních svitků: Píseň písní – Rút – Žalozpěvy – Kóhelet – Ester*. 1. vyd.; Praha: SNKLHU, 1958, s. 257–284.
- ŽILKA, T. *Vademecum poetiky*. 2. dopl. vyd.; Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Fakulta stredo európskych štúdií, Katedra areálových kultúr, 2011. ISBN 978-80-8094-963-1.
- Internetové rozhraní projektu „Lepsius-Projekt Sachsen-Anhalt“*. [online]. cit. [2011-01-31]. Dostupné z: <http://edoc3.bibliothek.uni-halle.de/lepsiustafelwa6.html>

PŘÍLOHA



PAPYRUS

Abth. VI. Bl. III.



Xa. 101. 102

Hieratischer Papyrus N° III, Lin. 1-107. [jetzt im K. Mus. zu Berlin.]

Bl. v. E. Vorderblatt.

VĚDECKÁ REDAKCE MASARYKOVY UNIVERZITY

prof. MUDr. Martin Bareš, Ph.D. (předseda)
Ing. Radmila Droběnová, Ph.D.
Mgr. Michaela Hanousková
doc. Mgr. Jana Horáková, Ph.D.
doc. PhDr. Mgr. Tomáš Janík, Ph.D.
doc. JUDr. Josef Kotásek, Ph.D.
Mgr. et Mgr. Oldřich Krpec, Ph.D.
prof. PhDr. Petr Macek, CSc.
PhDr. Alena Mizerová (tajemnice)

doc. Ing. Petr Pirožek, Ph.D.
doc. RNDr. Lubomír Popelínský, Ph.D.
Mgr. David Povolný
Mgr. Kateřina Sedláčková, Ph.D.
prof. RNDr. David Trunec, CSc.
prof. MUDr. Anna Vašků, CSc.
Mgr. Iva Zlatušková (místopředsedkyně)
doc. Mgr. Martin Zvonař, Ph.D.

EDIČNÍ RADA FILOZOFICKÉ FAKULTY MASARYKOVY UNIVERZITY

doc. Mgr. Lukáš Fasora, Ph.D.
prof. PhDr. Jiří Hanuš, Ph.D.
doc. Mgr. Jana Horáková,
Ph.D. (předsedkyně)
doc. PhDr. Jana Chamonikolasová, Ph.D.
prof. Mgr. Libor Jan, Ph.D.
prof. PhDr. Jiří Kroupa, CSc.

prof. PhDr. Petr Kyloušek, CSc.
prof. Mgr. Jiří Macháček, Ph.D.
doc. Mgr. Katarina Petrovičová, Ph.D.
(tajemnice)
prof. PhDr. Ivo Pospíšil, DrSc.
prof. PhDr. BcA. Jiří Raclavský, Ph.D.

Dialogy zoufalců: poetika a struktury

(Dialogické texty o smyslu lidské existence v nejstarších světových literaturách a v literaturách středoevropského areálu)

Eva Niklesová

Vydala MASARYKOVA UNIVERZITA roku 2016

v edici **Spisy Filozofické fakulty Masarykovy univerzity** / číslo 448

Odpovědná redaktorka / doc. Mgr. Jana Horáková, Ph.D.

Výkonná redaktorka / doc. Mgr. Katarina Petrovičová, Ph.D.

Grafická koncepce edice a návrh obálky / Pavel Křepela

Sazba / Dan Šlosar

Vydání první / 2016

Náklad / 200 výtisků

Tisk a knihařské zpracování / Reprocentrum, a.s., Bezručova 29, 678 01 Blansko

ISBN 978-80-210-8321-9

ISSN 1211-3034

DOI: 10.5817/CZ.MUNI.M210-8321-2016



#448