Tkadleček: vernakularizace filozofického myšlení

Daniel Soukup

Klíčová slova:
Středověká literatura, konsolační literatura, vernakularizace, genologie, *Tkadleček*, Jan ze Žatce, *Der Ackermann aus Böhmen – Oráč z Čech*, Mistr Eckhart, laická zbožnost, pastorální teologie, stoicismus.

Key words:
Medieval Literature, Consolatio, Consolatory Rhetoric, Vernacularization, Literary Genres, *Tkadleček*, Johannes von Tepl, *Der Ackermann aus Böhmen – The Ploughman from Bohemia*, Meister Eckhart, Lay Piety, Pastoral Theology, Stoicism.

Abstract:

Tkadleček: philosophical thinking turning vernacular

In the Old Czech composition *Tkadleček* (*The Weaver*; after 1407) the late medieval Bohemian literature achived its pinnacle; it is considered one of the most important works of Czech literary canon. The origin of this anonymous work can be traced back to an extraordinary German text *Ackermann aus Böhmen* (*The Ploughman from* Bohemia; around 1400) by Johannes von Tepl. Both compositions are linguistically sublime and present compelling problems, aspiring to more than mere linguistic artistry. The paper focuses on a genre analysis of the text, demonstrating that *Tkadleček* belongs to the tradition of consolatory rhetoric, drawing special attention to the context of lay piety and pastoral care in Late Middle Ages.

1. Úvod

Za jedno z kanonických děl české literatury pozdního středověku bývá považována skladba *Tkadleček*, kterému byla díky jeho genetické spojitosti s německojazyčným *Oráčem z Čech* (*Ackermann aus Böhmen*) věnována relativně značná badatelská pozornost. Předložená esej není ani vyčerpávající kompilací současných poznatků tkadlečkovského bádání, ani přelomovou a originální interpretací tohoto díla, jako spíše zamyšlením nad žánrovým zařazením *Tkadlečka*, nad jeho funkcí a společenským kontextem, ve kterém vznikl. Bez náležité analýzy a genologické identifikace působí totiž staročeský *Tkadleček* izolovaně a jeho interpretace je značně znesnadněna.

S počátky domácího filozofického myšlení v českých zemích bývá obvykle spojován Tomáš Štítný ze Štítného (zemř. po 1401), který jako první vernakularizoval scholastickou filozofii, zprostředkoval ji i českým čtenářům a posluchačům neznalým latiny, tedy prostředí nižší šlechty a měšťanstva. Významná úloha *Tkadlečka*, kterou mohl sehrát v procesu laicizace filozofického myšlení, byla bohužel z větší části opomíjena a toto dílo bylo vnímáno více jako prozaický text vyhrazený k analýzám a intepretacím literárních vědců, méně pak filozofů a teologů. Snad k tomu částečně přispěla anonymnost skladby, které chybí záštita autority či konkrétní myšlenkové školy. Na následujících řádcích bych rád představil dílo samotné, poukázal na stav současného bádání a různé interpretační modely a v neposlední řadě na místo této staročeské skladby v dobovém nábožensko-filozofickém diskurzu. Zvlášť bych chtěl akcentovat jednak málo probádané sepětí *Tkadlečka* s žánrem útěšných textů (consolationes, Trostliteratur), na který objevně upozornila Jana Nechutová (NECHUTOVÁ 1995), jednak na jeho souvislost s pastorální literaturou a namátkově jej konfrontovat se stoickými myšlenkami a s dílem M. Eckharta (1260–1327). Vernakulární mravně výchovná literatura ve službách oficiální církevní politiky totiž vyrůstala z potřeby formovat laiky a vernakularizaci lze právem pokládat za jedno ze zásadních stanovisek pozdně středověké teologie (BLUMENFELD-KOSINSKI 2002, zde zvlášť WIBERG PEDERSEN).

2. Zachování staročeského *Tkadlečka* a kodikologický kontext[1]

V současné době jsou známy dva opisy tohoto díla z druhé půlky 15. století uložené v Královské kanonii premonstrátů na Strahově, z toho první je součástí papírového kodexu (sign. DG III 7), jenž obsahuje *Kroniku Trojánskou*, *Cestopis tzv. Mandevilla* v překladu Vavřince z Březové (zemř. asi 1437), veršovaný rytířský epos *Tristram a Izalda* a několik úryvků z *Dalimilovy kroniky*. Samotný text *Tkadlečka* je zapsán na konci kodexu na foliích 224r–268v.[2] Na předním přídeští je vepsaná raněnovověká vlastnická poznámka, podle níž byl rukopis součástí knihovny minoritského kláštera u sv. Jakuba v Praze a později patřil administrátoru hradčanských uršulinek P. Josephu Bartschovi (zemř. 1803). Kodex je psán třemi písaři jedním typem písma, a to bastardou, s několika ornamentálními iniciálami. Mírná kaligrafická výzdoba, původní řemeslná vazba a světské zaměření sborníku umožňují předpokládat, že rukopis mohl vzniknout jak na zakázku vzdělaných vrstev městského patriciátu, tak pro potřeby nižší šlechty. Podle provenienční poznámky na konci *Trojánské kroniky* (fol. 116r) byla tato část rukopisu zapsána na hradě Petrsburce (Petrohrad v okrese Louny) roku 1475, jenž tehdy patřil pánům z Janovic, a pořízena byla podle rukopisu náležejícího rytíři Václavovi z Baštku, který si nechal kroniku opsat roku 1437. Kodex je tedy spjatý s původně šlechtickými majiteli.

Druhý strahovský rukopis (sign. DG IV 68), jemuž chybí původní vazba, obsahuje pouze staročeského *Tkadlečka* (fol. 2r–117r).[3] Text začíná v druhé půlce první promluvy, je psán černým a červeným inkoustem trojí písařskou rukou, není zdobený, nicméně jsou vynechána místa pro případné ornamentální iniciály.[4] Podoba knihy tedy neprozrazuje, v jakém prostředí vznikla, ani pro jakou sociální skupinu byla určena.[5] Krom zmíněných se v Knihovně Národního muzea nachází ještě jednolistový zlomek *Tkadlečka* z 15. století, dále úplný opis díla z poč. 19. století (sign. I H 15), který vlastnil Josef Dobrovský (1753–1829),

1) Podrobněji viz BERTAU 1994: XXXIV–XXXVII.
2) Faksimile rukopisu je k dispozici v digitální knihovně Manuscriptoria na adrese http://www.manuscriptorium.com/. Současný digitalizovaný text však neobsahuje kompletního *Tkadlečka*, ale začíná až druhou promluvou (srov. ŠIMEK 1974: 28, začíná ř. 27) a chybí konec poslední šestnácté promluvy (tamtéž: 172, končí ř. 484).
3) Ve fondech strahovské knihovny se však zachovaly fragmenty této vazby. Za informace děkuji Janu Pišnovi.
4) Faksimile rukopisu je k dispozici v digitální knihovně Manuscriptoria na adrese http://www.manuscriptorium.com/. Při komparaci se Šimkovou edicí začíná text až řádkem 44 (viz ŠIMEK 1974: 26).
5) Gabriele Heidenreichová se domnívala, že oba rukopisy náležely Strahovské knihovně již ve středověku, a že by autorem *Tkadlečka* tudíž mohl být člen premonstrátského řádu. Vlastnické poznámky kodexu DG III 7 tuto hypotézu vyvracejí. Mylné vývody Heidenrechové opravil již František Šimek. Srov. HEIDENREICHOVÁ 1937: 87–98.

a rukopis se dvěma exemply, jež z *Tkadlečka* strahovského (respektive minoritského) kodexu roku 1795 vyňal P. Athanasius Wanka z Hradce Králové (sign. I E 4). Text *Tkadlečka* byl prvně vydán roku 1824 zásluhou Václava Hanky (1791 až 1861), který pravděpodobně upravoval některé iniciály strahovského rukopisu DG III 7 (do tří je vtištěno jeho příjmení).[6] Hankovu nespolehlivou edici, do níž zasáhl jak editor, tak i soudobá cenzura, nahradila kritická edice Františka Šimka a Hynka Hrubého z roku 1924 (HANKA 1824; HRUBÝ 1923).

3. Základní charakteristika *Tkadlečka*

Staročeský *Tkadleček* vznikl v době, kdy ve výtvarném i slovesném umění rostl sklon k intimitě, jinotajům a vícevýznamovým alegoriím (ŠIMEK 1974: 8). Samo dílo bylo sepsáno na počátku 15. století, jistě po roce 1407, a řadí se mezi texty exkluzivní literatury, které vznikaly v blízkosti dvora Václava IV. (1361 až 1419) či královny Žofie Bavorské (1376–1425). V případě *Tkadlečka* nelze vyloučit ani vliv urbánního prostředí, které se již v této době dožadovalo textů vyšší umělecké úrovně a intelektuálních nároků. Jak si ještě ukážeme, rezonance potřeb a očekávání soudobé spirituality v *Tkadlečkovi* mohla souviset s otázkou teologické, politické a sociální nestability, která se dotkla rovněž městských tříd pozdního středověku. Alegorická skladba mohla nabídnout útěchu a odpovědi na palčivé otázky, které si kladly relativně nepočetné intelektuální vrstvy obyvatel Českého království. *Tkadleček* jako by zrcadlil „rozsáhlejší gnozeologickou krizi pravdy ve společnosti, která je rozdělena mezi nároky a protinároky ortodoxní víry a náboženského nonkonformismu“ (THOMAS 2005: 202).

Obsahem skladby je hádka Milence (Ludvíka, Tkadlečka) s personifikovaným Neštěstím, jemuž je vyčítáno, že jej připravilo o lásku jeho bývalé milenky Adličky. Metafora tkalcovství (textor, textum) jakožto básnictví byla oblíbeným toposem ve středověké literatuře. Za tkalce se označoval např. dvorský básník Michael Beheim (zemř. asi 1474), který se skutečně naučil tomuto řemeslu od svého otce (ROSENFELD 1955: 6), tkalcem byl původně i německý básník Jörg Preining (zemř. 1526/27; RETTELBACH 2001: 686) či Lienhard Nunnenpeck (zemř. před 1526; BARTSCH 1887: 55). Přirovnání literárního umění k řemesl-

6) Srov. přední předsádka rkp. DG III 7, Ir.

né práci a obchodu, popularizované již ve 13. století Konradem von Würzburg (zemř. 1287; WALLICZEK 1979: 554–557), podnítilo básníky identifikovat se s tkalci a krejčími, kteří vyrábějí „kleit" nebo „tichtes kleit" (MCDONALD 1981: 33), a podobně tomu bylo i v případě *Tkadlečka*.

Svou literární formou bývá *Tkadleček* řazen mezi žánr *sporu* neboli *sváru* (certamina, altercationes). Každý spor totiž odráží mimetické dilema alegorickou formou, kde proti sobě stojí dvě antagonistické strany a každá reprezentuje jednoznačné hledisko. Takřka vždy je ve *sporu* zřejmé, že jedna strana je nadřazena druhé. Vliv na rozvoj tohoto žánru měla sama scholastická metoda, rétorika, dialogická cvičení ve školách a univerzitní disputace (disputatio), avšak žádná ze známých staročeských skladeb tohoto žánru neměla tak jednoznačně filozofický náboj a potenciál jako *Tkadleček*, který se obsahově ostatním *svárům* vymyká. Spory duše s tělem či Člověka se smrtí řešily více otázky etické nebo teologické, zejména eschatologické a soteriologické a výlučně filozofickým problémům nezatíženým teologickým diskurzem nevěnovaly tak velkou pozornost. Jiné typy sporů (*Svár vody s vínem, Podkoní a žák*) pak satiricko-alegorickou formou reprezentují diskuze sociálně-kritické. Krom sporu (conflictus) má *Tkadleček*, který je typickou pozdně středověkou žánrovou směsicí, svým elegickým rozměrem rovněž blízko k planktům (srov. svatojiřský planktus v *Pasionálu abatyše Kunhuty*; NECHUTOVÁ 1995: 106–109).

Na podobu *Tkadlečka* mohly mít rovněž vliv pekelné romány, které na rozdíl od veršovaných sporů mají prozaický tvar. Také pekelné romány (např. *Solfernus, Beliál* či *Súd Astarotóv*) variují při ďábla s Bohem o duši člověka. *Tkadleček* podle Františka Šimka kombinuje dialogický spor s prozaickou výstavbou pekelných románů, přičemž využívá motiviku a slovní zásobu staročeské milostné lyriky a rytířské prózy. S těmito závěry lze souhlasit jen částečně. Zařadíme-li totiž tuto staročeskou skladbu do množiny útěšných textů, zmizí i ono zdánlivé napětí mezi veršovanou formou sporu a prozaickou podobou *Tkadlečka*. Nejde tedy o text výlučně náboženský, ale ani o text sekulární – využití kurtoazie zde totiž slouží především jako kulisa, popř., jak si ještě ukážeme, jako součást žánrové polemiky s *Ackermannem*.

Přítomnost milostného tématu mohla některé badatele zmást, což je nejvíce patrné na studii Alfreda Thomase (THOMAS 2005: 200–210). Ten pokládá tento text za obranu dvorské lásky a kurtoazní etiky – dle něj Neštěstí reprezentuje maskulinní ctnosti učence, naopak Tkadleček je zástupcem femininních argumentů kurtoazního diskurzu. Neštěstí vystupuje proti dvorské lásce ve jménu mizogynie; Tkadleček pak odmítá scholastickou argumentaci, obhajuje výsostné postavení ženy, a je tedy přívržencem dvora. Domnívám se, že Thomas touto

interpretací zastiňuje mnohem podstatnější funkce tohoto díla.[7] *Tkadlečka* nelze pokládat za skladbu časovou, přestože reaguje na potřeby soudobé společnosti, jelikož zkušenost literárních postav zde má univerzální zobecňující hodnotu. Nelze tedy tvrdit, že *Tkadleček* oproti *Ackermannovi* postrádá metafyzický ráz, že mu chybí ono *cri de coer,* jež je nahrazeno „pouhou" rozpravou o negativních a pozitivních hodnotách dvorské kultury a o morálce.

Thomasův komentář sice přináší mnoho pozitivních podnětů, je nutné však zdůraznit, že z větší části oklešťuje tento text a zbavuje jej nadčasové naléhavosti. Např. erotický výklad symboliky v *Tkadlečkovi* sice není scestný, nicméně podružný a nevystihuje zdaleka podstatu díla. Pokud se zde opravdu vyskytují obscénní slovní hříčky (např. topička, tedy ta, co rozpaluje mužské genitálie; pec, kamna, vápenice = vagína; pero a brko = penis; perníkářka = prostitutka; stránka knihy = ženské tělo; inkoust = sperma apod.), jsou pouze oživením stylistickým a pro samotnou funkci textu jsou víceméně nepodstatné.

Překvapující je, že obdobný, byť podstatně umírněnější názor zastával i největší znalec tohoto staročeského díla, jeho editor František Šimek. Také on se domníval, že *Ackermann*, v němž vystupuje Vdovec – Oráč oplakávající smrt své choti a obviňující Smrt, vede primárně spor o důstojnost člověka, zatímco *Tkadleček* pouze o pojetí lásky. Toto tvrzení však mírně zpřesnil: „Na první pohled se téma být opuštěn milou jeví méně tragické, méně závažné než smrt manželky. Ale jak jsme již naznačili, téma sloužilo jen jako záminka k rozvedení obratného dialogu" (ŠIMEK 1974: 13).

Podstatu *Tkadlečka* nejvýstižněji uchopil předčasně zesnulý medievista a literární historik Jan Vilikovský: „Dílo samo třeba celkově chápati jako **meditaci** [zvýraznil DS] o významu Neštěstí pro lidský život a o svobodě člověka, o jeho schopnosti utvářeti svobodně a bez omezení svůj život" (VILIKOVSKÝ 1948: 222). Také Vilikovský pojmenovává lyrické prvky *Tkadlečka*, které jsou vypůjčeny z dvorského básnictví (typologie lásky, láska jako zušlechťující služba, neopětovanost lásky, symbolika barev), poněkud neprávem však v díle vidí restituci staršího kurtoazního pojetí, zatímco *Ackermann* je pro něj projevem měšťanské lásky. Dichotomie dvorské a měšťanské citovosti na poč. 15. století je částečně konstruktem. Domácí patricijské prostředí zcela záměrně napodobovalo dvorskou kulturu, a to již od konce 13. století. Aristokratické sebepojetí nejvyšších měšťanských vrstev se projevilo ve sfragistice a heraldice s rytířskými atributy,

7) Nelze však popřít, že kritika dvorské kultury, která v této době nalezla svůj ohlas i v patricijském prostředí, může být v *Tkadlečkovi* obsažena v druhém plánu, podobně jako ji nacházíme např. v *Nové radě* Smila Flašky z Pardubic (zemř. 1403).

v oblékání a přejímání dvorské módy, luxusní výzdobou a vybavením patricijských domácností, velkorysými náboženskými fundacemi či pořizováním nákladných náhrobků (MUSÍLEK 2008: 475–505). Pozdně středověká literatura zacílená i mezi vzdělanější měšťany přirozeně přebírala i milostnou kurtoazní motiviku, která byla populární po celé 15. století (STANOVSKÁ 2008: 5–14) – v německém prostředí lze zmínit např. sborník milostných skladeb členky augšburské patricijské rodiny Clary Hätzlerin (zemř. 1476), u nás pak sborníky třeboňského augustiniána Oldřicha Kříže z Telče (zemř. 1504). Literární texty s rytířskou topikou tedy byly atraktivní jak pro aristokracii, tak pro městské vrstvy, a to jak ze světských, tak i duchovních kruhů. Na stranu druhou nelze přeceňovat intelektuální schopnosti diferencované měšťanské společnosti, která ani na počátku 16. století nebyla připravena k výraznější konzumaci literatury a tíhla ke stravitelnějším textům s prakticko-morálním apelem a náboženskou didaxí (srov. VOIT: 163–183).

4. Atribuce staročeského *Tkadlečka*

Autorství staročeského *Tkadlečka* nebylo doposud uspokojivě zodpovězeno a s vysokou pravděpodobností ani nebude. Atribuci se věnovaly generace badatelů: Josef Gebauer, František Michálek Bartoš, Gabriele Heidenreichová, František Šimek, Rudolf Urbánek, Jan Vilikovský či Dušan Třeštík. Podle některých závěrů, vycházejících z toho, co o postavě Tkadlečka říká samo dílo, byl autor ztotožněn s Ludvíkem, mladým nižším šlechticem a literátem, jenž měl působit na královnině dvoře v Hradci Králové. Pokud ovšem autora spojíme raději s postavou Neštěstí, které se vůči Ludvíkovým obžalobám účinně vymezuje, dojdeme spolu s F. M. Bartošem k závěru, že se jednalo spíše o kazatelského vzdělance, možná spirituála královny Žofie Bavorské. Bartoš spolu s Urbánkem dokonce navrhuje hypotézu, že původcem *Tkadlečka* je Vavřinec z Březové (asi 1370 – asi 1437), česko-latinský spisovatel a historik husitského hnutí, který až do smrti Václava IV. roku 1419 působil v blízkosti dvora (BARTOŠ 1939: 205–208; URBÁNEK 1951: 1–38).

Na základě nových poznatků o *Ackermannovi*, které rozbily domněnky o jeho autobiografičnosti a o nichž ještě bude řeč, a s přihlédnutím k obecným charakteristikám středověkého písemnictví je však nutné konstatovat, že „faktografické údaje“ uvedené v *Tkadlečkovi* mají čistě alegorický význam bez nutného konkrétního

ohlasu autorovy životní zkušenosti. „Jediné nesporné, co můžeme o autorovi říci, je to, že byl literátem, člověkem se školním vzděláním, snad ještě žákem-klerikem" (TŘEŠTÍK 1956: 5). Dušan Třeštík rovněž varoval přeceňovat stupeň autorova vzdělání, jelikož většina jeho citátů je převzata z různých florilegií, zejména ze sbírky *De vita et moribus philosophorum antiquorum* anglického scholastického filozofa Waltera Burleye (zemř. 1344/5), jejíž latinskou bohemikální podobu lze snad označit za původní českou a která rovněž byla přeložena již na konci 14. století do češtiny (VIDMANOVÁ 1962: 14–41; TÁŽ 1975: 235–246). Autor podle Třeštíka ani nemusel mít univerzitní vzdělání a mohl je získat na nějaké městské škole. Že byl s vysokou pravděpodobností klerikem, svědčí jeho obeznámenost s kazatelskou literaturou. Podobně skepticky je též vysloven názor, že by byl *Tkadlečkův* autor členem dvora – využití kurtoazních motivů a slovníku nemuselo ani souviset s kritikou dvorského života, jak jsme již dříve uvedli.

Na základě vymezení vůči předchozímu bádání nabídl Třeštík hypotézu postavenou na analýze formulářové sbírky Jana ze Žatce (autora *Ackermanna*), jež se zachovala ve dvou rukopisech v Žatci a ve Freiburgu. V Janově rétorickém formuláři se totiž nachází dopis zaslaný do Říma, v němž je zmíněn jistý „Johannes celericus textor", což by snad mohl být autor našeho staročeského spisu. Tento muž putoval do Věčného města za duši pisatelova strýce. Žatecký klerik uvedený v latinském listě jako „Tkadlec" by tedy mohl být autorem *Tkadlečka*. Inspirativní hypotéza, která ztotožňuje *Tkadlečkova* autora s klerikem Janem, žákem Jana ze Žatce, působícím na žatecké městské škole, která byla v té době dvojjazyčná, a umožňovala tudíž vznik díla jak ryze německého, tak i českého, však vzbuzuje množství otázek. Mimo jiné i tu, proč je v samotném sporu žalobce Tkadleček pojmenován jako Ludvík? Přestože Třeštíkova atribuce není dostatečně průkazná, pokládám za konstruktivní tezi, že samotný text *Tkadlečka* mohl vzniknout v městském prostředí a být určen jazykově českému měšťanstvu a nižší šlechtě.

5. *Tkadleček* a jeho poměr ke skladbě *Ackermann aus Böhmen*

Roku 1982 proslovil Walter Schamschula, dnes emeritní profesor University of California, Berkeley, přednášku na téma *Oráč z Čech a Tkadleček*, v níž se mu

přesvědčivým způsobem podařilo shrnout dosavadní poznatky o vztazích mezi středohornoněmeckým dílem *Ackermann aus Böhmen* a staročeským *Tkadlečkem* (SCHAMSCHULA 1990: 824–833; ke vztahu *Tkadlečka* a *Ackermanna* v domácí literární vědě připomeňme HEIDENREICHOVÁ 1936; TÁŽ 1937: 87–98; ZATOČIL 1938: 144–160; STANOVSKÁ 1999; DINZL-RYBÁŘOVÁ 2006; ŠAFÁŘOVÁ 2012).

Na rozdíl od *Tkadlečka* není *Ackermann* dílem anonymním. Jak již bylo naznačeno, autorem skladby byl Jan ze Žatce (Johannes von Saaz), známý též jako Johannes von Schüttwa (Jan ze Šitboře) či Johannes von Tepl (Jan z Teplé). Jan pocházel z pohraniční západočeské Šitboře, kde se narodil asi kolem roku 1350, vychován byl v tepelském klášteře, do roku 1411 byl městským písařem v Žatci, pronotářem a rektorem místní školy, roku 1411 odešel jako městský písař do Prahy, kde asi roku 1414 zesnul (v dubnu 1415 je jeho choť Klára označena jako vdova). Samotného *Ackermanna* sepsal po roce 1401, jak napovídají údaje uvedení přímo v textu (viz BOK 2007).

Obsahem *Ackermanna*, který se zachoval v šestnácti rukopisech (nejstarší 1449, které se od sebe značně liší) a sedmnácti tiscích (1460–1547), je oplakávání úmrtí Oráčovy ženy Markéty, jež zesnula v šestinedělí, a vyostřený spor se Smrtí. Schamschula trefně poznamenal, že „každý z obou partnerů dialekticky přestřeluje cíl: oráč si přeje, aby smrt zmizela ze světa, vzpírá se jí a neuznává ani její Bohem ustanovenou moc. Smrt se chová panovačně, očerňuje lidskou rasu jako červy, znevažuje sexuální lásku jako zkázonosnou chlípnost a musí si nechat říci od oráče, že člověk byl stvořen k obrazu božímu a že veškeré tvorstvo má svůj původ v Bohu […]“ (SCHAMSCHULA 1990: 825). Oproti Tkadlečkovi vstupuje do hádky Bůh jakožto rozhodčí, jenž přiznává sice Oráčovi udatnost, nicméně vítězství náleží Smrti – dochází zde tedy k tripartitní obměně standardní bipartitní formy (srov. THOMAS 2005: 201). *Tkadleček* naopak více připomíná středověkou disputaci, v níž teze a antiteze jsou konfrontovány ve smyslu aristotelovské dialektiky a dovedeny k syntéze, kterou závěrem vyslovuje vítěz sporu, aniž by bylo potřeba třetí osoby k jeho vyřešení.

Někteří němečtí badatelé, včetně Schamschuly, v textu vidí již ohlas raného humanismu, kde jde o vzpouru, nikoli proti božímu řádu, ale proti výkladu zjevení, který ohrožuje život. Rovněž Šimek nalézá u *Ackermanna* prvky protohumanismu a oslavu smyslného světa a ideálu humanistického pohledu na svět (srov. ŠIMEK 1974: 11; BOK 1989: 180–189). Tuto tezi, kterou někteří badatelé vztahují i na náš staročeský text, lze pokládat za diskutabilní. Bez ohledu na skutečnost, že dílo řeší otázku lidské svobody, ba dokonce stojí na samé hranici kritiky Boha a božího řádu, jde více o projev teologicko-filozofického

skepticismu, který byl jako spodní proud přítomen v literatuře a myšlení po celý středověk, a souvisí především s topologickými parametry žánru *consolatio*. Humanismus je kulturou svobodnou a zároveň radikálně antischolastickou a nemá s našimi texty mnoho společného (srov. ALESSIO 2008: 664–675).

Mylná charakteristika *Ackermanna* byla též ovlivněna po generace opakovanou domněnkou, že se jednalo o dílo autobiografické, vyrůstající z vnitřního utrpení Jana ze Žatce (tedy Oráče) nad ztrátou jeho první manželky Markéty. Toto tvrzení rozbil objev německého badatele Konrada Josefa Heliga roku 1933, který zveřejnil z již zmíněné formulářové sbírky z Freiburgu latinský dedikační list Jana ze Žatce, kterým roku 1404 věnoval *Ackermanna* příteli z mládí Petrovi Rothirschovi z Prahy (Epistola oblata Petro Rothers, civi Pragensi, cum libello Ackerman de novo dictato).[8] V něm Jan přiznává, že je jeho dílko v první řadě stylistickým, rétorickým cvičením, učenou ekvilibristikou. Německý text označuje za „nepěstěnou a venkovskou slátaninu, splácanou z německých žvástů" (SCHAMSCHULA 1990: 830). I přes nezbytný topos skromnosti nelze pochybovat, že se skutečně nejedná o dílo vzešlé z tragiky Janova života, naopak je tu podtržen především řemeslný aspekt díla a o jiných motivacích se ani nezmiňuje.

Schamschula částečně tento objev problematizuje a domnívá se, že dedikační dopis nemluví o tom *Ackermannovi*, jak ho známe dnes (dnešní kritická edice textu totiž vychází ze znění, která jsou o víc jak 50 let mladší).[9] Rétorickému cvičení dle něj odpovídá spíše *Tkadleček*, kdežto v dnes dostupném *Oráčovi*, jenž je o desítky let mladší než původní protoverze, nachází více „elementární emocionality, která se vůbec nedá zaobalit do rétorických figur", nejde tedy jen o „chladnou kalkulaci rétora, akademického krasořečníka". Tím je implicitně naznačeno, že uvedené „negativní" charakteristiky jsou vlastní *Tkadlečkovi* (respektive původnímu *Ackermannovi*). Na základě této anachronické, nicméně podnětné estetické analýzy možno dojít k názoru, že jak autor *Tkadlečka*, tak i adaptátor

8) Zde bych rád zmínil málo reflektovanou studii Albrechta Hausmanna z Univerzity v Göttingenu, který spojuje text *Ackermanna* s prostředím pražské židovské komunity. Při přípravě jedné z edic *Ackermanna* a zkoumání formulářové sbírky Jana ze Žatce v roce 1994 zjistil Karl Bertau, že K. J. Heilig roku 1933 kvůli politické situaci zamlčel skutečnost, že nad dopisem Petru Rothirschovi stojí nadpis Littera curiosior directa pictori iudeo. Z toho Bertau usoudil, že Rothirsch byl malířem židovského původu. Hausmann však nabídl jiné čtení tohoto nadpisu, a to Littera curiosior directa Victori iudeo, a tvrdí, že dopis byl určen významnému představiteli aškenázské komunity, dajanovi a pražskému rabínovi Avigdoru ben Jicchaku Karovi (zemř. 1439; Victor je polatinštělá podoba hebrejského vlastního jména Avigdor). Dle něj tedy dílo, které značně potlačuje a upozaďuje novozákonní teologii a arsenál křesťanských autorit, a naopak akcentuje starozákonní motivy, bylo určeno pražským Židům (mohlo mít snad i misijní funkci). Zajímavým argumentem bylo spojení Petra Rothirsche s královským podkomořím Zikmundem Hullerem, ochráncem pražské židovské komunity (srov. latinskou skladbu Johanna Lang von Wetzlar: *Dialogus super Magnificat* z roku 1427), který je v jistém prameni označen jako Siegmund Rothirsch (viz HAUSMANN 2003: 292–323; BERTAU 1994, BOK 2007).

9) Úplný text, použitý pro edici, se totiž opírá o inkunábule z let 1460 a 1463 vytištěné v Bamberku.

Ackermanna z pol. 15. století měl k dispozici dnes nezvěstný rukopis *Ackermanna* skutečně sepsaný Janem z Teplé (SCHAMSCHULA 1990: 831). „Současný" *Ackermann* má tedy být dílem „geniálního dramaturga, činného ve 40. letech 15. století, který seškrtával a natahoval a z dlouhodeché akademické disputace učinil vybroušený divadelní dialog". Tak Schamschula vysvětlil explozi popularity tohoto díla až v druhé půlce 15. století, jelikož teprve úpravou se stalo toto dílo čtenářsky stravitelným (SCHAMSCHULA 1990: 833). *Tkadleček* podobnou metamorfózou tedy neprošel a mohl by být paradoxně mnohem blíže původnímu znění *Ackermanna* a přímo na něj reagovat. Že lze tento text pokládat za důmyslnou filozofickou či výstižněji žánrovou polemiku s německým originálem, si představíme v následujících odstavcích.

6. *Tkadleček* jakožto filozofická polemika?

Jak jsme ukázali, většina badatelů pokládala *Ackermanna* za dílo, které řeší zásadnější a naléhavější otázky než *Tkadleček*, libující si v květnatosti, v kurtoazních motivech, mnohomluvnosti a významové mnohoznačnosti. Lamentace zhrzeného milence Ludvíka se při srovnání s Oráčovým planktem zlomeného vdovce jeví jako banální. Čtyřikrát delší *Tkadleček* svou rétorickou marnotratností jakoby rozmělňoval podstatu sporu a ubíral na jeho naléhavosti. Obliba výčtů je vysvětlitelná jednak autorovým vzděláním, speciálně pak scholastickým nominalismem, jednak jeho zájmem o kazatelský žánr. Nejde mu ani tak o pojmové distinkce, jako o bohatost výrazu, o rétorickou akribiia citaci autorit. Autorovi jako by nezáleželo na výrazové zřetelnosti, ale spíše na jeho plnosti (srov. VILIKOVSKÝ 1948: 230–231). Všechny tyto charakteristiky nahrávají Schmaschulovu tvrzení, že *Tkadleček* je více rétorickým cvičením než hlubokým poselstvím o důstojnosti člověka a jeho svobodě. Neuplatňují se zde však dnes překonané ahistorické soudy a estetická měřítka, která nemusela odpovídat dobovému vnímání? Nevyplývá naše neporozumění z chybné genologické klasifikace textu?

Limity Schamschulovy teze ve svých krátkých, ale hutných statích vystihl germanista Pavel Trost: *Tkadleček* sice začíná milostným nářkem a žalobou (Minneklage), ta však vyúsťuje do filozoficko-teologické disputace a přechází od neštěstí v lásce k neštěstí obecně, k pohromám v lidském životě, k existenci

zla na světě. V tomto zorném úhlu již nepůsobí *Tkadleček* jen jako stylistické cvičení či rozvláčná nápodoba *Ackermanna*. Trost si jako jeden z mála badatelů položil mimořádně závažnou otázku: „Proč se *Tkadleček* na rozdíl od *Ackermanna* vyhnul motivu smrti?" Je možné uvažovat, že hádka s Neštěstím je oslabením blasfemického tématu, které kritizuje řád světa? (TROST 1995a: 402–406). Trost takto upozornil, že jak Oráčovy, tak i Tkadlečkovy výtky jsou namířeny přímo proti Bohu, respektive řádu světa (TROST 1995b: 412–414). V *Ackermannovi* o sobě Smrt prohlašuje:

„Wir sein nichts und doch etwas. Deshalben nichts, wann wir weder leben noch wesen noch gestalt noch understand haben." (Nejsme nic, a přece jsme něco. Nic proto, že nemáme život, ani bytí, ani podobu, ani podstatu. – Srov. JAN ZE ŽATCE 1985: 38).

Tu samou repliku opakuje i Neštěstí:

„My sme nic a smy nětco. […] Tak sme nic, neb sme ani živi ani mrtvi, ani tělo máme ani kterú podstatú tělestnú, ani máme byt, ani máme duchu, ani sme k vidění zpósobeni, ani k omakání, ani k držení zjednáni, aniž jíme, aniž pijeme, aniž spieme, aniž odpočíváme, aniž kdy ustanem […] Ale takéť sme nětco, nebť sme všeho stvoření protivnost a protivenstvie […]" (ŠIMEK 974: 139–141)

Líčení Smrti v *Ackermannovi* a Neštěstí v *Tkadlečkovi* jakožto osob, tedy jejich personifikace, je důležitým literárním postupem, který je obranou proti herezi vyvěrající ze zoufalství. Kdyby zde bylo veřejně verbalizováno, že umírání a utrpení lidí způsobuje Bůh, potom by obžaloba mířila přímo proti jeho řádu, což by mohlo být pokládáno za rouhání. Literární *Tkadleček* má však před hříchem bránit. Zde je potřeba upozornit, že staročeská skladba je relativně chudá na náboženské motivy, rovněž explicitních invokací směřovaných k Bohu zde nacházíme málo. Objeví-li se, stojí na samé hraně pravověří, jelikož obžaloba Neštěstí místy splývá s oslovením samého Boha. Autor si tohoto prvku mohl být vědom, a proto boží postavu eliminoval, pravděpodobnější však je, že pouze plnil kritéria žánru *consolatio*. Střídající se Tkadlečkův dialog tu s Bohem, tu s Neštěstím stírá zřetelné hranice mezi oběma protagonisty, v některých pasážích jako by na lavici obžalovaného namísto Neštěstí seděl sám Bůh: „Ach, ach, zlé Neščestie! […] Ej, ty všemohúcí, mocný Bože!"

„Ach, mocný, všemohúcí Bože! Kterak sem já tak náramně a převelice tvú milost rozhněval, žes mě z své kázni a z svých rukú jinam poddal, v kázen toho neješitného Neščestie! Však sem to, Hospodine milý, často slýchal od rozumných tvých úředníkóv, že hřiechu neb zlého účinku dvakrát nemstíš. Dostiť bych já měl na tvé kázni, což bych proti tvé svaté milosti shřešil; poddals mě i v ká-

zen toho zlého a mrzutého Neščestie. Buď, Hospodine milý, vuole tvá!" (ŠIMEK 1974: 63–64)

Skutečnost, že Neštěstí jedná ve jménu božím, v zastoupení Boha či dokonce spolu s ním, je naznačena i stylistickými prostředky. Neštěstí důsledně používá *pluralis majestatis*. Ten byl ve středověku obvykle vyhrazen panovníkovi, vysokým církevním prelátům či univerzitním rektorům. Plurál tak avizoval, že daná osoba nehovoří jen sama za sebe, ale rovněž *in nomine Dei*. Toto sakrální „my" signalizuje, že Neštěstí koná přesně podle božích pokynů.

Podobně jako v deváté kapitole obrací se ve třinácté promluvě Tkadleček k samotnému Bohu, jemuž adresuje litanickou modlitbu, kterou lze vyložit zároveň jako opatrnou obžalobu a výtku:

„Ach, Hospodine, mocný Bože Pane všeho stvořenie na nebi i na zemi, ty útěcho všech smutných a žalostivých srdce, nahraditeli všie ztráty! Nahraď mi mój přesmutný smutek a mú ztrátu svú nevýmluvnú dobrotú a svú božskú milostí, jenž ji mám od zlého a hanebného Neščestie! […] Ve všem svém stvoření, cos ho na světě stvořil, nestvořils tak mrzutého, tak protivného, tak škodlivého, jakož jest to zlé Neščestie; nic, milý Pane, mně se nezdá škodlivějšieho, nic náramnějšieho ke všemu zlému, jakož jest to zlé Neščestie […] Jestliže jest to tebú stvořeno, já, stvořenie tvé lehké a mrzuté, v tvú tajnú radu a v tvú vuoli sahati dále nechci a proti tvéj vuoli mluviti nesmiem aniž mohu aniž mám aniž chci" (ŠIMEK 1974: 135–136).

Může být v rámci středověkého myšlení ještě explicitnějšího útoku proti boží autoritě a řádu než právě Tkadlečkovo obvinění? Vidíme zde pregnantně zformulovanou kritiku božího plánu a jeho stvořitelské práce, která je však vzápětí usměrněna rozšafnou replikou Neštěstí tlumící Tkadlečkovy výpady a harmonizující jím narušený řád. Bylo by liché a anachronické interpretovat tyto pasáže v duchu moderní kritiky náboženství, naopak se jedná o projev konzervativního myšlení středověku, které rozumovými argumenty scholastiky boří pochybnosti, stírá skepticismus a nastoluje univerzální smíření. I z tohoto důvodu patří poslední slovo Neštěstí, které z pozice asketické učenosti vyhrává celý spor nad emotivními výroky zhrzeného milence.

Vraťme se však k otázce, proč autor *Tkadlečka* nahradil postavu Smrti postavou Neštěstí. V celkové kompozici *Tkadlečka* totiž představuje Neštěstí mnohem větší ohrožení lidské integrity než sama Smrt. Smrt se týká jen tělesné schránky, kdežto Neštěstí zabíjí v člověku naději, vůli k životu, ba dokonce duši. Smrt je Tkadlečkem vnímána v určitém kontextu jako pozitivní hodnota, jelikož vysvobozuje ze spárů Neštěstí. V sedmé kapitole je Tkadlečkem dokonce

obhajován akt sebevraždy („divť by žádný nebyl, bychť pro ni sobě život ukrátil") a k tomu jsou uvedena četná exempla: např. „onen pohan Platius, o němž také Veliký Valerius praví, že když on slyšal, ano chot jemu umřela, teskností pravú a žalostí velikú, sedě mezi svými přáteli, nožem svým sobě u prsi dal a sám se žalostí chtěl zahubiti." Podobně „syn Katenóv slyšav, že chot jemu unesena [...] z velikého smutka [...] živého uhlé sobě v hrdlo toliko nasul, až i skonal". Naposledy vzpomíná na mýtickou dvojici nešťastných milenců Pýrama a Thisbé, kteří se dobrovolně připravili o život (ŠIMEK 1974: 52).

V jedenácté promluvě, v níž hovoří milenec Ludvík (rozuměj Tkadleček), se opět vrací motiv toho, že Neštěstí je horší než Smrt. Jedná se o důležité tvrzení, na jehož základě lépe porozumíme důležitosti obsahové, tematické, ba i žánrové distinkce mezi *Ackermannem* a *Tkadlečkem*. Autor staročeského textu záměnou Smrti za Neštěstí signalizuje, že zpracovává téma závažnější a obecnější, neboť neštěstí je (na rozdíl od smrti) každodenní součástí života.

„Neščestie [...] ze mne viece nežli vdovce, viece nežli sirotka, viece nežli ztracence učinilo. Vdovec každý, když útěchy své pozbude a ji ztratí, vida to, že to již jinak býti nemóž a že se chot jeho vrátiti nemóž, ten jie opyče a jie jako pozapomene, ač ne věčně, ale druhdy. Ale mně kterak jest méj zmilitké, méj převýborné, méj předrahé topičky opykati, ana ješče jest živa, ana ješče jest zdráva, ana ješče jest v nejlepší sílu, ana ješče v největšie kratochvíli, ač ne mně, ale jinému? A tiem většie hoře a smutek a tesknost!" (ŠIMEK 1974: 103)

Nejedná se tu ve své podstatě o polemiku s vdovcem Oráčem, s *Ackermannem* jakožto literárním dílem? Pokud tomu tak je, lze pokládat staročeského *Tkadlečka* za dílo zcela autonomní, v němž nejde jen o nápodobu nebo rozvití *Oráče*, nýbrž o vnitřní dialog s německým textem, o vymezení se, o učenou repliku. To, že staročeský autor demonstruje téma neštěstí a svobodné lidské vůle na tématu milostném, je dáno skutečností, že reaguje přímo na německý vzor a rozvíjí jeho žánrovou strukturu v duchu předchozí literární tradice konsolačních spisů. Pouze v tomto kontextu dvojic vdovec/zesnulá manželka a zhrzený milenec/bývalá milenka je funkční i sama polemika se Smrtí, respektive s Neštěstím.

Jak *Tkadleček*, tak i *Ackermann* však nejsou pouze úvahami nad povahou zla a utrpení v lidském životě – jsou to především texty (a pro *Tkadlečka* to platí dvojnásob), které mají recipienta ukotvit v jistotách scholastiky, v bezpečí filozofie, v náruči stoicismu. O tom, že *Tkadlečka* a *Ackermanna* je třeba zařadit do skupiny útěšné literatury, pojednáme v následujícím oddíle.

7. *Tkadleček* jakožto consolatio Philosophiae

Z dnešního pohledu se zdá být *Tkadleček* těžko čitelným, je však nutné si uvědomit, že nejde o dílo, které mělo být recipováno bez rozjímavé průpravy. Naopak máme před sebou text záměrně komplikovaný, strojený, nutící zastavit se u jednotlivých pasáží a pokládat spolu s tou či onou stranou otázky a hledat odpovědi. *Tkadleček* je vlastně souborem několika různorodých traktátů, v nichž je využita amplifikace a kumulační rétorika, dekorativnost a mnohomluvný patos. Místy lze hovořit až o plýtvání stylistickými prostředky (např. interpretace, dvoj a vícečlenná kumulace slov, slovních řetězců, obrazů a metafor, cirkumlokuce, komparace, paralelismus, enumerace apod.), které však nutí čtenáře zpomalit, usebrat se a především – ztišit se, utišit se. V tom tkví jedna z hlavních funkcí staročeského *Tkadlečka*, na kterou dříve upozornila Jana Nechutová a která by měla být nadále pokládána za klíč k porozumění tomuto textu (NECHUTOVÁ 1995: 109).[10]

Vilikovského předpoklad, že v *Ackermannovi* „některé prvky díla naznačují i vztah k literatuře náboženské a připouštějí také možnost vlivu mystického písemnictví německého" (VILIKOVSKÝ 1948: 225), pokládám nejenom za správný, ale zároveň za centrální.[11] Opakované motivy stoické filozofie, zvlášť markantní v *Tkadlečkovi,* ukazují, že inspiračním zdrojem *proto-Ackermanna* byl okruh textů, který měl k tomuto filozofickému směru blízko. Jelikož imperativem stoické etiky byl ctnostný život, nepřekvapí nás, že její ohlas nalezneme i ve středověké mystické a asketické literatuře, jež se ve svých vernakulárních formách podílela na rozvoji tzv. „teologie zbožnosti" čili „praktické scholastiky" (srov. WILLIAMS-KRAPP 2007: 239–241). Spisy asketicko-mystické byly nástrojem pastorální péče pozdního středověku, jimiž se církev starala o duchovní život laiků (cura animarum) a pomáhal jim také vypořádat se s utrpením a smrtelností (RITTGERS 2012). Mezi pastorální spisy, které však měly své kořeny v antice a jež později čerpaly rovněž z eschatologické teologie, je třeba zmínit žánr útěšných textů (consolatio, Trostliteratur; nejpodrobněji MOOS 1971; dříve CURTIUS 1998: 92–94; u nás NECHUTOVÁ 1995). Tento starobylý rétorický

10) Je ovšem potřeba podotknout, že na možné paralely mezi *Tkadlečkem* a útěšnou literaturou bylo upozorněno již dříve. Za zmínku stojí teze romanisty Prokopa M. Haškovce, který poukázal na podobnost latinské elegie *De diversitate fortunae et philosophiae consolatione* od Henrica di Settimello (Henricus Septimellensis, italský básník pozdního 12. století) s *Tkadlečkem*.

11) Již Jan Menšík doložil, že v *Tkadlečkovi* nalezneme ohlasy staročeského sborníku *Ráj duše* zachovaného v několika rukopisech, který vznikl mezi roky 1350–1383 a jehož latinská předloha je připisována Albertu Velikému. *Ráj duše* není jen textem mystickým, ale i pastorálním, nábožensky a mravně výchovným, což jsou charakteristiky vlastní samotnému *Tkadlečkovi* (MENŠÍK 1943/44: 97–107; TÝŽ 1946: 345–455; TÝŽ 2006).

žánr měl původně podobu útěšné řeči (Trostrede) určené pro pozůstalé a truchlící ke zmírnění jejich smutku a k oslavě ctností a života zesnulého (laudatio funebri). Později však zahrnoval i jiné formální útvary, jako např. dopis (epistola consolatoria, Trostbrief), útěšný traktát či knihu (Trostbuch), báseň, ale také dialog (Trostdialog) respektive spor, ve kterém vystupují dvě strany reprezentující lamentatio a consolatio.

Jedním z prvních autorů útěšného žánru byl řecký filozof, platonik Krantor ze Soloi (zemř. 376 př. n. l.), autor knihy *O zármutku*, který pokládal oplakávání zesnulých za přirozené a pozůstalým dočasný smutek doporučoval. Prostřednictvím Cicerona vstoupila do klasické literatury filozofická útěcha, tedy argumentativní návod jak obstát v obtížných životních situacích. Marcus Tullius Cicero (zemř. 43. př. n. l.) po smrti své dcery Tullie shrnul osobní consolationes do *Tuskulských hovorů* – zvláště do *Knihy II. O snášení bolesti* a *Knihy III. O zmírňování zármutku* (CICERO 1976). Toto dílo, které četl Augustin, Jeroným, Isidor ze Sevilly či Boethius, však bylo ovlivněno stoickou filozofií, která za znak moudrosti považovala duševní klid a potlačení nežádoucích vášní, tedy opak toho, co doporučoval Krantor. Tuto filozofickou praxi formuloval ve své *Rukojeti* (*Encheiridion*) stoik Epiktétos (zemř. asi 135; EPIKTÉTOS 1972). Ideálem stoiků byla *apatheia*, tedy netečnost, schopnost přijímat rány osudu bez nežádoucích emocí. Úkolem filozofa-utěšitele bylo, aby po opadnutí první přirozené vlny žalu a smutku (tj. umírněná bolest, tzv. metriopatheia) přiměl truchlícího neupadnout do zoufalství. Filozofova řeč měla poskytnout remedium, ona jediná mohla léčit (srov. RITTGERS 2012: 38–41; KRANÁT 2013: 43–49).

Peter von Moos se ve svém rozsáhlém díle věnuje převažujícímu typu útěšného žánru, jímž je *consolatio mortis* související s funerální kulturou (tj. konsolace v užším smyslu, srov. NECHUTOVÁ 1995: 105). Přestože útěšné texty nezřídka obsahovaly filozofické pojednání o smutku, zdá se, že méně častou žánrovou variantou bylo *consolatio Philosophiae*, které nemírnilo pouze utrpení vyvolané ztrátou blízkého člověka, ale také způsobené zlou Fortunou (Fortuna Mala). Vzorovým textem, který mohl mít svou dialogickou formou vliv i na staročeského *Tkadlečka*, byla latinská skladba *Consolatio Philosophiae – Filozofie utěšitelkou* raně křesťanského teologa a filozofa Boethia (zemř. 524/25; BOËTHIUS 2012). Ten v pěti knihách vede dialog se zosobněnou Filozofií, jež mu ukazuje, že svět neovládá Fortuna, nýbrž boží prozřetelnost. Lidské štěstí nelze hledat v nahodilostech, pomíjivosti, pozemské rozkoši. I špatné a těžké věci mohou člověka přivést blíž k Bohu, v němž spočívá veškerá blaženost. Boethius, jehož autor *Tkadlečka* cituje výslovně čtyřkrát, patřil ve středověku k jednomu z nejčtenějších autorů,

byl přeložen do řady vernakulárních jazyků a v němčině se zachovalo dokonce sedm překladů (srov. RITTGERS 2012: 48; NECHUTOVÁ 1995: 29–31).

Obě žánrové varianty pomocí různých stylistických postupů (např. exaggeratio, captatio benevolentiae atd.) vyjevují jednak příčinu bolesti (causa doloris), jednak nabízejí útěchu prostřednictvím historických a biblických příkladů (consolatio per exempla). Žánr útěšných textů měl krajně persvazivní a manipulativní funkci s potenciálem pohnout (movere) posluchačovým nitrem a skrze ordo et ars consolationis jej zdokonalit v umění umírněného truchlení a obrátit pozornost lkajícího k přesahujícímu kosmu, k prospěšnosti utrpení pro dobro člověka a pro jeho vlastní růst, v křesťanském myšlení pak k pravé lásce a poznání Boha. Zatímco *Ackermann* má blíže k žánrové variantě „fiktivního" consolatio mortis, *Tkadleček* naopak splňuje parametry consolatio Philosophiae a má blízko k stoicismu.[12]

Výše zmíněné stoické představy včetně ideálu *apatheia* formovaly dobové křesťanské etické myšlení a jedním z jeho středověkých představitelů byl např. německý dominikán Mistr Eckhart (1260–1327), teolog, filozof a autor mystických traktátů. Jeho mravně-výchovná kázání měla velký vliv na měšťanskou spiritualitu přelomu 13. a 14. století a stala se inspirací pro hnutí devotio moderna, které reprezentuje myšlení mimoscholastické a mimocírkevní (srov. ALESSIO 2008: 672). Jak si však na následujících řádcích ukážeme, vazby mezi *Tkadlečkem* a dílem M. Eckharta jsou velmi volné a spojovat je byť jen v náznacích s hnutím devotio moderna by bylo nesprávné. Současná diskuse o pojmu „devotio moderna v českých zemích" naopak zřetelně ukazuje, že *Tkadleček* odporuje ideálům nizozemských devótů (potažmo bigotního proudu roudnické kanonie augustiniánů), které se naopak vymezovaly proti spekulativnímu filozoficko-teologickému myšlení (srov. SOUKUP 2011: 25nn). *Tkadleček* také plně neodpovídá dobově aktuální religiozitě pozdně středověkých Čech, opomíjí např. christocentrické tendence (imitatio Christi), a lze jej pokládat spíše za doklad konzervativní scholastické učenosti aplikované na individuální rovině v každodenní praxi, avšak bez výraznějšího pietistního akcentu.

Sám Mistr Eckhart v době, kdy působil v Čechách, někdy po roce 1308, sepsal jednak *Knihu božské útěchy* (*Buch der göttlichen Tröstung*), jednak traktát

12) Klasické consolatio mortis a consolatio Philosophiae se sbližují v dialogu *Consolatio de morte amici* Lorenze von Durhama (vznik kol. 1141) – k něčemu podobnému dochází i u *Ackermanna*. Peter von Moos dílo Jana ze Žatce mezi útěšnou literaturu počítá a upozorňuje na jeho současníka a autora útěšné skladby *De contemptu mundi* Heinricha von Langenstein (zemř. 1397), představitele tzv. Vídeňské školy, na jehož dílo mohl Jan ze Žatce myšlenkově navázat. Srov. Peter von Moos, Bd. 1, s. 415, 456 (odst. 1060, 1157). K traktátu či lépe dopisu Heinricha von Langensteina, který byl určen opatu Jakobu von Eberbach a stavěl proti sobě marnost vědění reprezentovanou Egyptem a nebeskou moudrost zastoupenou Jeruzalémem (SOMMERFELDT 1906: 483–486).

O vznešeném člověku (*Von edlen Menschen*). Německojazyčná díla věnoval uherské královně vdově Anežce Habsburské (1281–1364). Tato pozoruhodná žena, těžce zkrušená násilnou smrtí svého manžela, posledního Arpádovce Ondřeje III. (zemř. 1301), i otce Albrechta I. (zemř. 1308), žila pak téměř padesát let v chudobě za zdmi kláštera v Königsfeldenu. Oba texty, které se na základě obdobných žánrových pravidel nabízejí ke komparaci s *Tkadlečkem,* měly královnu utěšit v jejím zármutku, jenž je v Eckhartových asketických očích známkou nedokonalosti a duchovní povrchnosti. Eckhartovo učení je v mnoha směrech více stoické než křesťanské a zdá se, že alespoň v některých motivech mohl být autor *Tkadlečka* tímto myšlenkovým zázemím osloven. Eckhart nabízí habsburské královně consolatio v podobě ideálu dobrého čili duchovního člověka, který je sám k sobě tvrdý a který pokládá utrpení za důsledek své osobní imperfectio.

V prvním oddílu své *Buch der göttlichen Tröstung* například píše:

> „A teď říkám: když se dobrému a spravedlivému člověku stane nějaká vnější škoda a on přitom zůstane nepohnutý s vyrovnanou myslí a v míru svého srdce, pak je pravda, co jsem řekl, že spravedlivého nemůže zarmoutit nic, co se mu stane. Je-li to však jinak, totiž že ho vnější škoda zarmoutí, jen je dobré a správné, že ho Bůh tou škodou postihl“ (SOKOL 2000: 163).

Podobně Neštěstí ve dvanácté kapitole obšírně vysvětluje Tkadlečkovi, že zármutek, jenž ho stravuje, je způsoben přílišnou zálibou v pomíjivosti. Neštěstí zbavilo Ludvíka milenky proto, aby jej naučilo dokonalejší lásce k Bohu:

> „Ej, dobrý, ctný Tkadlče! Ej, sobě-múdrý žáčku! Ej, chytráčku! Ba, poslechni a slyš a pomni, zdá-liť se, by ty tomu lépe urozuměl, měl by dobře a rozumně z čeho Bohu děkovati, nežli ty tomu chceš rozuměti. Neb slyš pilně a beř na mysl dobře to rozváže! I nenie-liť to lépe, žeť sme my tě zbavili téj tvéj jistéj kuchometice a pecopalky, ješto svú chytrostí pec dobrým, mnohomúdrým, sličným tajnú milostí zapalovala, je jako z smysla přirozeného vyražovala, nežli by ty byl pro ni také zbaven Boha, svého Stvořitele, jenž jsa v Trojici v jednom božství učinil tě k sobě podobna, chtě tobě v tom dáti znáti, že jeho viece nad se sám i nade vše stvořenie milovati máš?“ (ŠIMEK 1974: 110)

Nebo v samém závěru, který je zároveň disputačním vítězstvím Neštěstí, zaznívá moralisatio:

> „Protož mlč a Bohu pilně děkuj, že jest tě té, před Bohem dosti lehkého stvořenie, té tvé jisté zbavil, pro niž by ty se byl Boha zbavil a jej ztratil“ (ŠIMEK 1974: 182).

Mistr Eckhart ve své kazatelsko-asketické přísnosti v třetím oddílu své knihy útočí dokonce na svědomí trpícího člověka, který by se měl za svůj zármutek stydět a nedávat jej veřejně najevo:

„[...] znamením nemocného srdce je, když se člověk raduje nebo truchlí kvůli pomíjivým věcem tohoto světa. Za to by se člověk měl velice a od srdce stydět před Bohem a jeho anděly i před lidmi, když se při tom přistihuje" (SOKOL 2000: 186).

S motivem studu se setkáme i v staročeském textu, v němž Neštěstí zvolává:

„Slyš, coť praví Plato: „Ze všech lidí jsú ti najsilnější, ješto hněv svój na své mysli přemoci mohú." Toť se již ukazuje, kteraks medl a nesilen, poněvadž horlivost svú a ten hněv proti nám přemoci nemůžeš; neb na sobě ukazuješ kakús řeč dětinskú a takúžto řečí kakés telecie rozumy na sobě znáti dáváš a sváry dětinské nadhlas ukazuješ. Však nám to jest divno do tebe, že se nestydíš" (ŠIMEK 1974: 77).

M. Eckhart ve svém consolatiu využívá s oblibou metafory z oblasti finančnictví a místy s trochou fantazie a nadhledu připomíná židovského úvěrového obchodníka:

„Ale představ si ještě toto: ztratil jsi tisíc marek. Nemáš bědovat kvůli těm tisíci markám, které jsou pryč. Máš děkovat Bohu, který ti dal tisíc marek, abys je pak mohl ztratit a cvičit se tak v trpělivosti a zasloužit si věčný život, což tisíce jiných nemohou. [...] A tak říkám, že je-li všechno dobré, co člověka těší, vždycky jen půjčeno na úvěr, na co si má co stěžovat, když si to Bůh zase vezme nebo chce vzít zpátky?" (SOKOL 2000: 174)

Četné motivické shody s *Tkadlečkem* tak doplňuje dokonce využití obdobného exempla:

„Pusť, Tkadlečku, z srdce i z úmyslu i z mysli milé zpomínanie a milost srdečnú zastaralú, hned a uplně všeho smutka a všeho hoře se vší žalostí pozbudeš. [...] Když co ztratíš, ačť jest bylo velmi mílo, a toho zase se nenaděješ mieti, hned to z mysli pusť a čiň, jako by se to tebe nic nedotklo, jedno žes to někde jinde u někoho vídal aneb žes to ve sně měl; hned tě také všechno mine, hned tvá žalost sejde, jako by ji teplú vodú smyl" (ŠIMEK 1974: 170).

Utrpení tedy vždy vyrůstá z lásky k pomíjejícímu a nedokonalému, jediné, co stojí za opravdové milování, je dokonalé dobré. V *Tkadlečkovi* teprve v závěru vyplyne, že oním dokonalým dobrým je Bůh, nikoli jeho milenka. Milencovou

chybou bylo, že všechen smysl života, všechno své vnímání světa postavil na vratkých nohách pozemské lásky. Mistr Eckhart je ve svém traktátu explicitnější, od samého počátku je zřejmé, že jediný, kdo je hodný milování, je Bůh a vše ostatní působí zármutek a škodu. Autor *Tkadlečka* tak nechává čtenáře, aby se nechal vést učenými promluvami Neštěstí a citáty filozofů (zde právě Boethia) ke stejné odpovědi, ale přišel na ni do určité míry sám:

> „Slyš pilně a znamenaj, coť praví Boec, ten mudřec: ‚To, což slove vše dobré, o něž člověk stojí, má býti beze všech nedostatkóv tak, aby dojda toho i o nic viece nestál aniž čeho viece potřeboval; a jestli pak, žeť čeho nad to dobré potřebuje aneb oč o jiné k tomu stojí, tehdyť nenie vše dobré.' A nadhlas praví Aristotileš a řka v svých třetích knihách Physicorum: ‚To vše, což vše aneb dokonalé slúti má, toť má také býti, aby bylo bez nedostatku'" (ŠIMEK 1974: 90).

Na tomto místě se Neštěstí příhodně ptá, zda Tkadlečkova milenka byla jako vše postačující dobré či nikoli. Jediným lékem je opět oproštění se od emocí, od pomíjivosti a nedokonalosti světa:

> „Uposlechni, Tkadlečku, múdrých, a beř na paměť rozličné řeči! Nekvap kvieleti, nehorli a pusť přeč, coť jest preč; věz, coť jest tam, toť jest tam, co preč, to tam, co tam, buď preč! Pusť po vodě led s sněhem jako jinú vodu! Nepyč toho, čehož kdy dojíti móžeš!" (ŠIMEK 1974: 99)

Slovy Mistra Eckharta:

> „A dále říkám, že všechno utrpení pochází z lásky k tomu, oč jsem tou škodou přišel. Znamená-li však škoda na vnějších věcech pro mne utrpení, ukazuje to, že miluji vnější věci, a tedy vlastně miluji utrpení a bezútěšnost. Jaký potom div, že upadnu do utrpení, když přece utrpení a bezútěšnost miluji a vyhledávám?" (SOKOL 2000: 164)

Nelze samozřejmě s jistotou tvrdit, že Jan ze Žatce či autor *Tkadlečka* znali dílo Mistra Eckharta, je však nepopiratelné, že se oba inspirovali podobnými duchovními proudy, které byly v některých kruzích soudobé společnosti populární, a využili společnou topiku útěšného žánru. Určitým pojítkem mezi Eckhartovým učením a staročeskou skladbou mohl být text *De consolatione theologie* dominikána Jana z Dambachu (de Tambaco, 1288–1372), v němž vystupuje personifikovaná Teologie nabízející životní útěchu v následování Krista (srov. NECHUTOVÁ 1995: 120). Jan z Dambachu, regent generálního studia kazatelského řádu v Praze, kam jej povolal císař Karel IV., a později profesor teologie na Karlově univerzitě, byl

nejen Eckhartovým žákem, ale dokonce svědkem během inkvizičního procesu roku 1327, kde hájil učení svého mistra (SENNER 2013: 67). Teprve podrobná komparace děl dominikánské školy s *Ackermannem* a *Tkadlečkem* by mohla více prozradit o případném poměru těchto skladeb.

Bez ohledu na přímé inspirační vazby však můžeme konstatovat, že Eckhart, Jan ze Žatce a také autor *Tkadlečka* promlouvali primárně k laikům[13] a formovali jejich zbožnost. Poptávka po duchovní literatuře psané vernakulárním jazykem se celoevropsky zvyšovala (srov. WOGAN-BROWNE 1999) a také *Tkadleček* chtěl předat „slova útěchy" česko-jazyčným kruhům, reprezentantům nižší šlechty a měšťanstva. Soudobá potřeba po duchovní formaci, kterou lze označit za pastorální revoluci, je výslovně formulována v Eckhartově *Knize útěchy* a nachází svůj ohlas i v staročeském *Tkadlečkovi*. Eckhart si byl dobře vědom skutečnosti, že jeho argumenty nemusí být dostatečně přesvědčivé, že dokonce mohou odporovat „selskému rozumu". Patrné to je v závěru jeho díla, v němž píše: „mnohý nevzdělaný člověk může říci, že co jsem v této knize i jinde napsal, není pravda." Mistr Eckhart dokonce, podobně jako Neštěstí oponuje: „Mohu já za to, že to někdo nechápe?" Přesto není primárně proti tomu, aby se s obyčejným laikem vedl dialog, i kdyby nepřinesl viditelné plody:

> „Seneca, jeden pohanský mistr, říká: ‚O velkých a vysokých věcech se má mluvit s velkým a vysokým smyslem a s povznesenou duší.' Mohlo by se také říci, že takové nauky se nemají říkat ani psát neučeným. Na to já říkám: kdyby neučené lidi nikdo neučil, nikdy by se nemohli nic naučit a nikdo by nemohl číst ani psát: právě proto učíme neučené, aby se z nich stali učení" (SOKOL 2000: 187–188).

S podobnými pastýřskými ambicemi pravděpodobně vznikal i text *Tkadlečka*. To, že zde hlavní literární postavu zastupuje právě učený laik, ukazuje, že také české laické prostředí dychtilo po vzdělání a náboženském formování. Ten, kde na tuto výzvu odpovídá, je pravděpodobně klerik, asketa, kazatel a vzdělanec, zástupce církve, který se svým jazykově českým dílem již neobrací do intelektuálních církevních kruhů, ale k nižší šlechtě, k měšťanům, laikům a ženám. Překvapivě promlouvá ústy literární figury Neštěstí a nabízí takřka recept na harmonický život:

> „Tak praví mudřec Ipokras tobě i každému milovníku řka: ‚Ktož chce býti svoboden a bez tesknosti na své mysli, nestój o to, což mieti nemůžeš, aniž miluj to, cožť s nesnázi přicházie; a pakli co kto mieti chce, oč stojí, stój o to, což mieti móže, a to miluj, co jemu přijíti móže' (ŠIMEK 1974: 128).

13) Nemůžeme opomenout ani vlivnou skupinu zbožných žen – bekyň, kvůli kterým se dostal Eckhart do sporu s inkvizicí. Obecněji viz WIETHAUS 2002.

Samo Neštěstí vychovává obecný lid k dobru a učí pokoře, je spirituálem, zpovědníkem a duchovním průvodcem, „neboť by se žádný druhého nebyl bál, nebť by žádný o pokoře a o nízkém stavě nebyl věděl, aniž by byl uměl seznati, co dobrého, co jest zlého, co prostředek mezi jich oběma“ (ŠIMEK 1974: 56). *Tkadleček* chce být svéráznou odpovědí na intelektuální a duchovní potřeby středně vzdělaného laika poč. 15. století (semilitterati), která je do určité míry protikladem nábožensky vypjatých imperativů českého reformního hnutí. Staročeská skladba sice předpokládá gramotného recipienta, ten však nemá dosahovat ani znalostí Ludvíka Tkadlečka, ani akademické průpravy Neštěstí. Ono samo opakovaně Tkadlečkovi vytýká, aby mluvil aspoň jednou „bez Písma a bez okrášlené řeči, jako by laik s laikem mluvil.“ Autorský hlas jako by sám sobě připomínal, že je toto dílo určeno širší veřejnosti – zdá se však, že ne zcela úspěšně. Nadměrný rozsah a intelektuální náročnost díla, stejně jako rukopisné zachování *Tkadlečka* totiž napovídá, že se asi nejednalo o dílo široce rozšířené a obecně recipované a že se pravděpodobně i minulo svým účinkem a ambicím autora. Teprve podrobnější sondou do čtenářských zvyklostí 15. století by se osvětlilo, zda *Tkadleček* vůbec mohl rezonovat v pragmaticky zaměřených kruzích středověkého měšťanstva.

8. Závěr

V předchozím výkladu jsme naznačili jen několik nesoustavných poznámek k tématu, kterému se věnovaly generace literárních historiků a medievistů. Přinést tedy originální výklad *Tkadlečka* a poopravit jeho čtení by bylo troufalé a takřka nemožné. Přesto jsme se snažili postihnout zhruba tři hlavní teze: (1) *Tkadlečka* lze interpretovat jako text plně autonomní, který se snažil zobecnit užší zkušenost literárních postav v *Ackermannovi*. Z tohoto hlediska tedy fungoval částečně jako žánrová i myšlenková polemika s prototextem. (2) Na genezi *Tkadlečka* měl víc než žánr sporu, planktu a pekelného románu vliv starobylý žánr consolatia, v němž se často uplatňovala stoická filozofie. Lze také tvrdit, že *Tkadleček* splňuje parametry žánrové varianty consolatio Philosophiae s obecnější platností, než měl *Ackermann aus Böhmen* charakterizovaný zde jako consolatio mortis. Paralely mezi dílem M. Eckharta a *Tkadlečkem* jsou sice velice volné, vyrůstají však ze stejných potřeb a se stejnou funkcí. Stoické myšlenky fungovaly jako náročná, ale účinná odpověď na otázky laického prostředí, s nimiž se potýkalo nejen v dobách

duchovní a sociální krize přelomu 14. a 15. století. (3) S tím souvisí i třetí teze: *Tkadleček* byl primárně sepsán pro potřeby laiků, jako pastorální nástroj určený šlechtickým a městským vrstvám. Jeho tematická spojitost s dvorským prostředím a kurtoazní kulturou je jen formální. Další výzkum vernakulární literatury pozdně středověkých Čech by mohl ozřejmit, zda naše identifikace modelového čtenáře není mylná, jak dalece byla snaha autora *Tkadlečka* naplněna a zda vůbec vyhovovala spirituálním preferencím soudobých recipientů. Analyzovanému dílu totiž nelze upřít nadčasovou účinnost, která spočívá ve skutečnosti, že utrpení, neštěstí a zármutek je nedílnou součástí každého života. Lidé po staletí hledají smysl utrpení, útěchu, ale i způsob, jak se mu vyhnout. K tomu předkládá prorocká slova i samo Neštěstí staročeského *Tkadlečka*:

> „Též i podnes jsú jiných mnoho nerozumných a nesmyslných a zpupných, jenž v téj nerozumnosti, v téj nesmyslnosti, v téj zpupnosti nás znáti nechtie, nás poznati netbají aniž nás se v čem strachují. Ale těm všem my učiníme, jako činí řezník praseti: rozchovaje prase a to dobře rozpasa na najvýše i dá jemu v hlavu; mnohým sme to učinili“ (ŠIMEK 1974: 58).

Prameny

BERTAU, Karl (ed.)
1994 *Johannes de Tepla, civis Zatensis, Epistola cum Libello Ackermann und Das Büchlein Ackermann: nach der Freiburger Hs. 163 und nach der Stuttgarter Hs. HB X 23* (Berlin: Walter de Gruyter)

CICERO, Marcus Tullius
1976 *Tuskulské rozhovory* (Praha: Svoboda)

DINZL-RYBÁŘOVÁ, Agáta (ed.)
2006a *Tkadleček* (Klagenfurt/Celovec: Wieser)

EPIKTÉTOS
1972 *Rukojeť – Rozpravy* (Praha: Svoboda)

HANKA, Václav (ed.)
1824 *Starobylá skládanie: Památka XIV. věku: VI* (Praha: Antonín Kronberger)

HRUBÝ, Hynek – ŠIMEK, František (eds.)
1923 *Tkadleček* (Praha: Česká akademie věd a umění)

JAN ZE ŽATCE
1985 *Oráč z Čech* (přel. Jaromír Povejšil) (Praha: Vyšehrad)

SOKOL, Jan (ed.)
2000 *Mistr Eckhart a středověká mystika* (Praha: Vyšehrad)

ŠIMEK, František (ed.)
1940 *Tkadleček: hádka milence s Neštěstím, které ho připravilo o jeho milenku* (Praha: Česká grafická unie)

ŠIMEK, František – KUBÍKOVÁ, Ludmila (eds.)
1974 *Tkadleček: Hádka milence s Neštěstím* (Praha: Odeon)

Literatura

ALESSIO, Franco
2008 „Scholastika", in *Encyklopedie středověku* (Praha: Vyšehrad), s. 664–675

BARTOŠ, František Michálek
1939 „Kdo jest autorem Tkadlečka?", *Listy filologické 66*, s. 205–208

BARTSCH, Karl
1887 „Nunnenpeck, Lienhard", in *Allgemeine Deutsche Biographie 24* (Leipzig: Duncker & Humblot), s. 55

BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate – ROBERTSON, Duncan – BRADLEY WARREN, Nancy (eds.)
2002 *The Vernacular Spirit: Essays on Medieval Religious Literature* (New York: Palgrave)

BOËTHIUS
2012 *Filosofie utěšitelkou* (Praha: Vyšehrad)

BOK, Václav
1989 „Zwei Beiträge zu Johannes von Tepl", *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 118*, s. 180–189
2007 „Jan z Teplé, staré otázky a nové a starší odpovědi k jeho životu a dílu", in *Der Ackermann aus Böhmen. Deutsch-tschechische Konferenz über den Tod und das Sterben (Tagungsband)* (Praha: Sdružení rodáků a přátel města Žatce), s. 18–25

CURTIUS, Robert
1998 *Evropská literatura a latinský středověk* (Praha: Triáda)

DINZL-RYBÁŘOVÁ, Agáta
2006b *Der Ackermann aus Böhmen und der alttschechische Tkadleček* (Göppingen: Kümmerle)

HAUSMANN, Albrecht
2003 „Der Ackermann aus Böhmen und die Prager Juden um 1400", *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 125, Heft 2*, s. 292–323

HEIDENREICHOVÁ, Gabriele
1936 *Der altčechische Tkadleček in seinen Beziehungen zum Ackermann aus Böhmen* (Vídeň) – diplomová teze
1937 „Staročeský Tkadleček a poměr jeho stylu k německé skladbě Ackermann aus Böhmen", *Slovo a slovesnost III*, s. 87–98

KRANÁT, Jan
2013 Filozofie a neštěstí, *Psychosociální krizová spolupráce* (Praha: Grada Publishing), s. 43–49

MCDONALD, William C.
1981 *'Whose Bread I Eat:' The Song-Poetry of Michel Beheim* (Göppingen: Kümmerle)

MENŠÍK, Jan
1943/44 „Ohlas Albertova Ráje duše v Tkadlečkovi, *Český časopis filologický II/1,* s. 97–107
1946 K českým překladům „Ráje duše", *Sborník filologický XII*, 1946, s. 345–455
2006 *Počátky staročeské mystiky* (Praha: Dauphin) (původně 1948, Praha: Orbis 1948)

MOOS, Peter von
1971 *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trost-literatur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer. 4 svazky* (München: Wilhelm Fink)

MUSÍLEK, Martin
2008 „Odraz dvorské kultury v městském prostředí ve 13. a 14. století", in *Dvory a rezidence ve středověku 2. Skladba a kultura středověké společnosti = Supplementum Mediaevalia Historica Bohemica 2* (Praha: Historický ústav), s. 475–505

NECHUTOVÁ, Jana
1995 *Úděl a útěcha* (Heršpice: Eman)

RETTELBACH, Johannes
2001 „Preining, Jörg", *Neue Deutsche Biographie 20* (Berlin: Duncker & Humblot), s. 686

RITTGERS, Ronald K.
2012 *The Reformation of Suffering: Pastoral Theology and Lay Piety in Late Medieval and Early Modern Germany* (Oxford: Oxford University Press)

ROSENFELD, Hellmut
1955 „Beheim, Michael", in *Neue Deutsche Biographie 2* (Berlin: Duncker & Humblot), s. 6

SCHAMSCHULA, Walter
1990 „Oráč z Čech a Tkadleček: Nový pohled na jejich vztah", *Český časopis historický 88, č. 6*, s. 824–833

SENNER, Walter
2013 „Meister Eckhart's Life, Training, Career, and Trial", *A Companion to Meister Eckhart* (ed. Jeremiah Hackett) (Leiden, Brill), s. 7–84

SOMMERFELDT, Gustav
1906 „Zu Langensteins *De contemptu mundi*", *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, 31*, s. 483–486

SOUKUP, Pavel
2011 *Reformní kazatelství a Jakoubek ze Stříbra* (Praha: Filosofia)

STANOVSKÁ, Sylvie
1999 *Vergleichende stilistische Untersuchungen zum „Ackermann aus Böhmen" und „Tkadlec"* (Brno: Masarykova universita)
2008 „K milostné alegorii lovu ve vybraných dílech německé pozdně středověké literatury a ve staročeském Tkadlečkovi", in *Sborník prací filozofické fakulty Masarykovy univerzity V 11, č. 11* (Brno: Masarykova univerzita), s. 5–14

ŠAFÁŘOVÁ, Sylvie
2012 *Tkadleček a Oráč z Čech,* bakalářská diplomová práce (Brno: Masarykova univerzita)

THOMAS, Alfred
2005 *Čechy královny Anny: Česká literatura a společnost v letech 1310–1420* (Brno: Host)

TROST, Pavel
1995a „Tři poznámky k staročeské literatuře", *Studie o jazycích a literatuře* (Praha: Torst), s. 402–406
1995b „Poznámky k Oráči z Čech", *Studie o jazycích a literatuře* (Praha: Torst), s. 412–414

TŘEŠTÍK, Dušan
1956 „K otázce autorství staročeského Tkadlečka", *Zápisky katedry československých dějin a archivního studia* (Praha: F-HF UK), s. 3–10

URBÁNEK, Rudolf
1951 „Satirická skládání budyšínského rukopisu M. Vavřince z Březové z r. 1420 v rámci ostatní jeho činnosti literární", *Věstník Královské české společnosti nauk,* č. 3, s. 1–38

VIDMANOVÁ, Anežka
1962 „Burleyovy Životy starých filosofů a jejich české překlady", *Rozpravy ČSAV 72, řada SV, seš. 7*, s. 14–41
1975 „Středolatinská beletrie a Čechy", in *Classica atque mediaevalia Jaroslao Ludvíkovský octogenario oblata* (Brno: Universita J. E. Purkyně), s. 235–246

VILIKOVSKÝ, Jan
1948 „Tkadleček", in *Písemnictví českého středověku* (Praha: Universum), s. 220–236

VOIT, Petr
2014 Česká knižní kultura doby Václava Hájka z Libočan: na okraj jednoho badatelského vakua, *Česká literatura 2*, s. 163–183

WALLICZEK, Wolfgang
1979 „Konrad von Würzburg“, in *Neue Deutsche Biographie 12* (Berlin: Duncker & Humblot), s. 554–557

WIBERG PEDERSEN, Else Marie
2002 „Can God Speak in the Vernacular? On Beatrice of Nazareth's Flemish Exposition of the Love of God“, in *The Vernacular Spirit: Essays on Medieval Religious Literature* (New York: Palgrave), s. 185–208

WIETHAUS, Ulrike
2002 „Thieves and Carnivals: Gender in German Dominican Literature of the Fourteenth Century“, in *The Vernacular Spirit: Essays on Medieval Religious Literature* (New York: Palgrave), s. 209–238

WILLIAMS-KRAPP, Werner
2002 „The Erosion of a Monopoly: German Religious Literature in the Fifteenth Century“, in *The Vernacular Spirit: Essays on Medieval Religious Literature* (New York: Palgrave), s. 239–259

WOGAN-BROWNE, Jocelyn – WATSON, Nicholas – TAYLOR, Andrew – EVANS, Ruth (eds.)
1999 *The Idea of Vernacular: An Anthology of Middle English Literary Theory: 1280–1520* (Exeter: University of Exeter Press)

ZATOČIL, Leopold
1938 „Poznámky o slohu stč. Tkadlečka a jeho poměru k Ackermannovi“, *Časopis pro moderní filologii 24*, s. 144–160

PhDr. Daniel Soukup, Ph.D., soukup@ucl.cas.cz, Ústav pro českou literaturu AV ČR, Centrum judaistických studií Kurta a Ursuly Schubertových / Institute of Czech Literature AS CR, Kurt and Ursula Schubert Centre for Jewish Studies, Czech Republic