

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, vsudyprítomné 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 alttschechische „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 dlouhou 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 I. 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 přiklání 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 *Dějepislu 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. Svedeš-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 zdríml: 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 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)

► lživé 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. Oráče 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 smířuje 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, hrdají 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, ohydzné, 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 poctám. Statky s sebou nesou lakotu a hrabivost, slast plodí vilnost a necudnost, pocty přinášejí zpupnost a chlubitost. Ze statků vchází vždy troufalost a strach, z rozkoše špatnost a hřích, z pocty 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 nejhorším 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, zpusťovala 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 komparatistiky, 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*

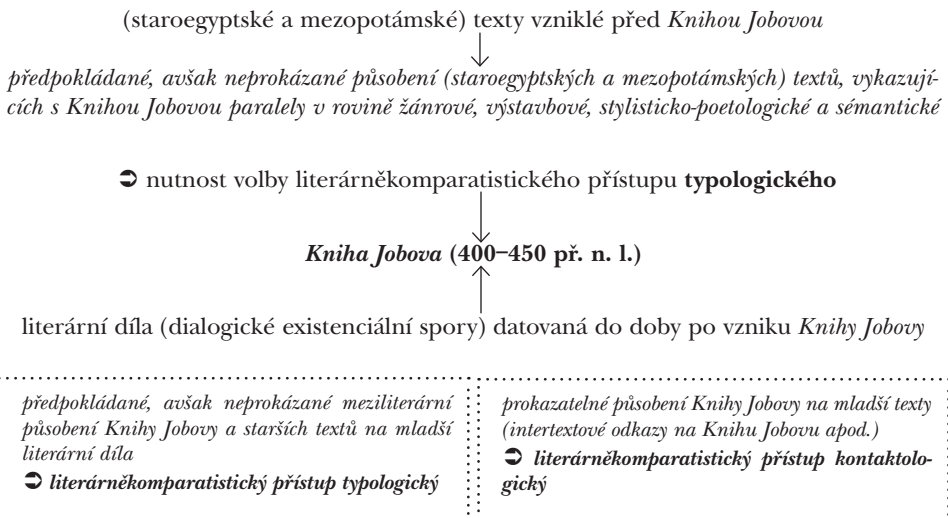


Schéma č. 2 Volba literárněkomparatistických přístupů pro účely komparace dialogických textů s *Knihou Jobovou*

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:

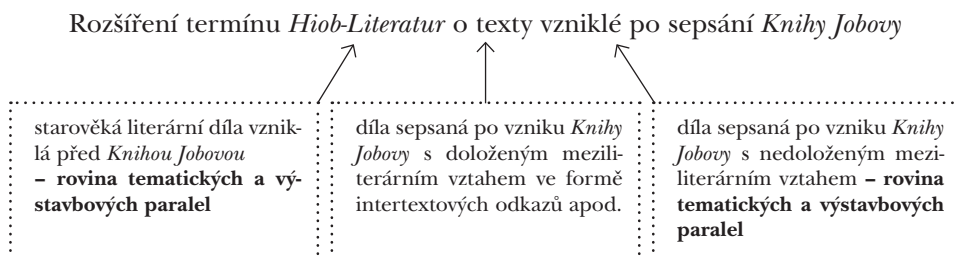


Schéma č. 3 Rozšíření termínu *Hiob-Literatur* o texty vzniklé po sepsání *Knihy Jobovy*

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 průpovědi, totiž jako nositele těžé 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: „*Pravíš, žeť se posmievají; a kolikrát si ty se jiným posmíval? (...) 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 mhra 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 Neščestie, 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 podlhat 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, byu 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 *přerušeni 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 rozčíkav 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, vejdúce v klášter, v ohradu, musia dobre činiť, nez zle činiť nemohú a druhdy nesmējú, netoliko pro Buoh, jakožto pro lidi a pro kázen? Ale byľ 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 následně 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, ktožľ ryb nezna! Ty si vždy rybové maso, jáť tě vždy sníem; mluv sobě sem i tam, cožľ já znám, toľ já znám!‘ Tkadlečku, slyš řeč a znamenaj úmysl, kamť se chýľ! 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 činioci protivienstvie.“ (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 sebevražděného 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 sebevražděného aktu u slavných mužů, kteří se ocitli bez svých milovaných žen. Po výčtu sebevražděných 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 žele, 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. Těj 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. Třetíe 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 cibuli, 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 prolistování *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 zápasý 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, Epístula 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 i 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 vševědouce 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 osvěćuješ?*“

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 vypouštěti 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. 13.²⁴¹ *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 zpusťne 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 vřtky 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, zamotáni 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 prospěšný 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 divadla 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 neshlechtných 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 tříbíti 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 třeba) 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 nehlubší 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 sblížují, 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)

„Chrámu 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 bývají 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 vnitř 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 zamyšlení 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. *Opravdovým* 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: přežívá obvykle to, co je silnější, větší a jednodušší, jednostrannější, složité struktury přežívají 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)