

JANA NECHUTOVÁ

KONSOLACE OD ANTIKY DO STŘEDOVĚKU GENOLOGICKÝ POKUS

Konsolační téma se už od antiky probíralo v různých literárních útvech – v listu, v dialogu, ve volných filozofických úvahách, v fečnickém vystoupení. Řeč byla patrně jeho původním žánrovým polem. Zde byla útešná řeč (παραμυθητικός λόγος) zvláštním druhem slavnostní výpravné řeči, přednášky, tzv. λόγος ἐπιδεικτικός. Boethius dal pak na počátku 6. stol. n. l. konsolaci nový vlastní tvar, ani ten však neustrnul. Postihnout všechny varianty tématu útěchy a jeho pohyb od žánru k žánru by prozatím bylo velmi náročné (srov. nejnověji P. von MOOS 1971-1972), omezím se na pokus načrtnout hlavní linie těchto proměn.

O antické a patristické konsolaci existuje dosti obsáhlá literatura. Kromě hesel ve speciálních slovnících psali o tomto tématu zejména B. RYBA 1928, Ch. FAVEZ 1937, R. KASSEL 1958 (u něho i další literatura) a naposled a nejdrobněji P. von MOOS 1971-1972. Bylo zjištěno a formulováno, že konsolační téma pěstovali filozofové; podle některých myšlenkově závažných rozdílů zde můžeme vystopovat výtvary stoické, akademické, peripatetické nebo epikurejské, někde pak, u méně vyhraněných autorů, aspoň jednotlivé různé smíšené prvky těchto nauk. Látka však byla záhy vzdělávána i na úrovni populární filozofie: zde se uplatnili sofisté jakožto učitelé aplikované filozofie a praktické psychologie (i jako psychoterapeuti) a filozofické antropologie. Jejich veřejná rétorická vystupování s útěchami všeho druhu a to, že se konsolace stala častým tématem školských rétorických cvičení, mělo mj. za následek, že se filozofická konsolační témata začala tradovat s podivuhodnou neměnností. Na první pohled překvapivé formální shody mezi nejrůznějšími časem i místem vzniku od sebe vzdálenými konsolacemi bývá možno vysvětlit (spíše než složitým vysledováním možných i nemožných styků a vlivů) příslušností k jedné a téže stylisticko-rétorické školské tradici (RYBA 1928, 40-41, CURTIUS 1948, 88-90, KASSEL 1957, 50).

Podle naprosto podstatné (podstatné především vzhledem k dalšímu vývoji) obsahové, tedy nikoli formální a v užším smyslu žánrové, tendence můžeme už v antické konsolaci dosti jasně odlišit dvojí typ. Autory prvního bývají nejčastěji stoikové, epikurejci nebo i peripatetikové s převážně psychologickými, imanentně etickými a antropologickými argumenty; mezi zásadami, které bývají v těchto

útěchách aplikovány na konkrétní případy, se nejčastěji vyskytuje apel na ctnost (u latinsky píšících autorů „*virtus*“) a hesla „poznej sám sebe“ a „ničeho přlíš“.

– Ve druhém typu konsolace je hlavním útěšným motivem poukázání na zakotvenost lidské bytosti mimo sebe samu, ústředním motivem je zde přesah individua do transcendentní oblasti, zdroj útěchy je mimo vlastnosti a možnosti člověka. I zde se jej dosahuje ctností (*virtus*), jejím dárcem je však člověku vyšší svět, nikoli jeho vlastní vnitřní zdroje. Je pravděpodobné, že toto druhé a vzácněji se objevující pojetí útěchy v antice zakládá Platón. Není známo, že by antické konsolace čerpaly pro odstraňování hrůzy ze smrti ať vlastní nebo někoho blízkého z dialogu *Faidón*, jak by se vzhledem k jeho obsahu nabízelo. Literárním zdrojem se pravděpodobně stal pseudoplatónský dialog *Axiochos* (SINKO 1932, 659): Sókratés v něm u lože umírajícího Axiocha vykládá nauku sofistů Prodiaka o životě a smrti, ilustruje ji historickými příklady a dochází ke známé tezi, že smrt se netýká živých ani mrtvých. To však Axiocha neuspokojí a Sókratés mu pak dokazuje, že v duši člověka je přítomen božský prvek, smrti nezníčitelný, a vykládá o osudech tohoto elementu po tělesné smrti. Axiochos nakonec prohlásí, že se jeho strach ze smrti změnil v touhu po ní. Z pseudoplatónského Axiocha čerpal snad i Cicero v Tuskulských hovorech a Plútarchos v *Consolatio ad Apollonium* (RYBA 1928, 51-52) – oba eklektikové, kteří se sice zejména v praktické filozofii, etice a psychologii drží spíše stoiků, ve většině metafyzických otázek se však hlásí k Akademii, s níž sdílejí též názor na nesmrtelnost duše a na posmrtný život. (Poznamenejme ovšem, že *Consolatio ad Apollonium* se většinou nepovažuje za pravý Plútarchův spis.)

Křesťanská útěšná literatura je přímou dědičkou této druhé linie antické konsolace. Za svou formální podobu přitom vděčí antické epistolografii a školské rétorické tradici. Ač je v ní vlastní útěšný motiv jednoznačně orientován k transcendentnu, je formální výbava – citace a argumentační materiál – nejen biblická, ale často převážně antická. B. RYBA (1928, 41, 45-47) se např. zabýval už dříve známými Hieronymovými výpůjčkami z Cicerona, problematice spojují mezi antickou a patristickou konsolací věnoval značnou část své práce Ch. FAVEZ.

Situaci křesťanské konsolace v tomto ohledu lze ukázat na dvou Hieronymových listech, *Ad Paulam de morte Blesillae* a *Ad Heliodorum epitaphium Nepotiani* (HIERONYMUS-HILBERG 1910, ep. 39, 293-308 a ep. 60, 548-575). Hlavní konsolační argumenty mají oba listy společné: 1) především není důvodu nad zesnulým naříkat, neboť ten již dosáhl blaženého věčného života (ep. 39 c. 3, 6, 7; ep. 60 c. 2, 7); v listu o Nepotianovi je tento argument ještě posílen poukazem na současné společenské a politické pohromy, které činí pozemský život naprosto nezavidělným (c. 15-17; „*Felix Nepotianus, qui haec non videt!*“). 2) Důležitou složkou obou konsolací je chvála zesnulého: v listu 60 (c. 8) Hieronymus mj. připomíná a odmítá rétorický úzus chválit nebožtíkovy ctnosti, zděděné po předcích a jim rozhojněné, neboť křesťanův život začíná teprve jeho křtem. Chvála v tomto smyslu pak ovšem zaujímá značnou část obou textů a má formální souvislosti s antickou oslavnou řečí (*enkomion*) i s předpisy

středověké rétoriky a poetiky. Zejména 10. a 12. kapitolu listu Heliodorovi tvoří výčet osobních předností a ctností, který již dokonce připomíná *loci communes* pozdějších legend o světcích nebo kronikářských oslav panovníků (ARBUSOW 1963, 107-108 – „Gemeinplätze des sogenannten patristischen Stils“; 117-118 – „Zum Schema der mittelalterlichen Personenschilderung“, „Topos *Fortitudo et Sapientia*“). 3) V obou útešných listech najdeme i známou spíše akademickou a peripatetickou než stoickou (RYBA 1928, 36) zásadu, že i ve smutku a nářku je třeba znát a dodržovat míru (ep. 60, c. 7, HIERONYMUS-HILBERG 1910, 556): „*Sed obsecro, ut modrum adhibeas in dolore, memor illius sententiae ne quid nimis*“, a (ep. 39, c. 6, HIERONYMUS-HILBERG 1910, 306) „*grandis in suos pietas impietas in deum est ... Detestandae sunt istae lacrimae plenae sacrilegio, incredulitate plenissimae, quae non habent modum*“.

Mezi oběma Hieronymovými listy je však dosti nápadný rozdíl, z našeho zorného úhlu však nikoli zásadní: list Heliodorovi zachází mnohem více s antic-kým literárním, historickým a mytologickým materiálem, zatímco v listu Paule, který užívá výlučně biblických autorit, se setkáme jen s jedinou naprosto nepodstatnou formální připomínkou Vergiliova verše. V listu Heliodorovi na to ostatně autor sám upozorňuje (ep. 60, c. 6, HIERONYMUS-HILBERG 1910, 555): „*Quidquid de scripturis super lamentatione dici potest, in eo libro, quo Paulam Romae consolati sumus, breviter explicavimus, nunc nobis per aliam semitam ad eundem locum perveniendum est, ne videamur praeterita et obsoleta quondam calcare vestigia*.“ Syntéza antického dědictví s křesťanskou myšlenkou je zjevná i na způsobu, jímž Hieronymus staví Heliodorovi před oči lidskou smrtelnost (ep. 60, c. 13-14, HIERONYMUS-HILBERG 1910, 564-566): „*Macte virtute!* (navazuje na chválu Nepotianových ctností) *Cuius talia principia, qualis finis erit? O miserabilis humana condicio et sine Christo vanum omne, quod vivimus...Platonis sententia est omnem sapientis vitam meditationem esse mortis. Laudant hoc philosophi et in caelum ferunt, sed multo fortius Apostolus 1. Cor. 15, 31...*“ Stojí zde vedle sebe nepostačitelnost lidských ctností (*virtus*), bídný úděl smrtelníků (*condicio humana*, častý termín Ciceronův a Senekův), a jedním dechem je pronášen odkaz na Platóna, antické filozofy a apoštola Pavla. – Patristická konsolace tedy navazuje na obě větve antické útechy: sofistické rétorické tradici vděčí především za svou formální výbavu a výstavbu, obsahově je bližší transcendentně směřované konsolaci akademiků. Co se týče jejího žánrového vývoje, jsou nejstarší fixované projevy tohoto obsahu epistolární, s rozvojem praktické teologie se brzy přidává homilie, zejména pohřební kázání, které se pak pro konsolaci vlastně stává nejlustnějším polem.

Novou epochu zahajuje nejslavnější výtvar v naší oblasti, *Consolatio philosophiae* Boethiova, která zde znamená další a vůbec nejvýraznější žánrový zlom. V prvé řadě je v ní nápadné vypravěčovo užití 1. os. singuláru, tzv. Ich-Form, ve starších útešných spisech nevidaná. Pokud jsou pojaty jako listy, určené skutečným či fiktivním adresátům (Plútarchos, Cicero, Seneca, křesťanští epistologra-

fové), je zde sice 1. osoby samozřejmě užíváno, nicméně předmětem útěchy je druhá osoba, té se dostává útěchy ve formě poučení či spíše poučování (nikoli soustrastí, jak je tomu u novodobé kondolence), je to literární projev objektivní, nikoli subjektivní. Boethius se s útěchou obrací k sobě sám. To připomíná *Hovory* Marka Aurelia, u nichž je skutečnost, že se autor 1. osobě patrně záměrně vyhýbá, pouze formální a z obsahového hlediska irelevantní: filozof na trůně píše tento deník sám sobě k ujasnění věcí, k uklidnění ducha, pro posilu a pro útěchu. Za první subjektivní literární výtvar antiky bývají sice obecně považovány až Augustinovy *Confessiones*, má však zřejmě oprávnění BACHTINOVA (1975, 265) poznámka, že stoický typ autobiografie a zejména konsolace už od Cicerona a Seneka přes Marka Aurelia až k Augustinovi představují novou formu vztahu člověka k sobě samému.

Boethiova *Consolatio philosophiae* je rozsáhlejší než starší výtvar, má dia-logickou formu, užívá prosimetra. Nová je i její expozice – příchod personifikované Filozofie v roli utěšitelky. V celém díle se neobjeví výslovná stopa autorova křesťanství, jeho teismus je artikulován čistě v rovině platónské filozofie. Nejen zde nenajdeme biblické a jiné křesťanské argumenty a autority. Prvořadou důležitost pro vývoj konsolace jako žánru zde má skutečnost, že u Boethia nenajdeme ani obligátní rétorickou výzbroj antických a patristických konsolací, řecké a římské autory, filozofy, historii, mytologii a realie. Máme před sebou dílo filozofické a nikoli rétorický projev, schémata školské rétoriky, pro dosavadní konsolace naprosto závazná a charakteristická, bychom hledali marně. Boethiova *Consolatio* překročila rámec žánru a vytvořila rámec a schéma nové. Její celková podoba i její jednotlivé skladebné prvky se staly vzory rétorice a poetice středověku. Jako příklad této ostatně známé skutečnosti lze uvést místo z *Ars versificatoria* Matthieu de Vendôme (12. stol.), který podává vzor, jak se má popisovat personifikovaná filozofie podle Boethia (FARAL 1924, 152-153); jako topos „Stařena a dívka“ zaznamenává toto Boethiovo místo také CURTIUS (1948, 110) a upozorňuje, že se dočkalo hojného následování ve středověké literatuře. Boethiova *Consolatio* byla povinnou četbou a studijní literaturou vyšších škol a jednou z nejčastěji komentovaných knih ve středověku vůbec. Pro nás je důležité, že svou formou, odlišnou od formy antického útěšného projevu, dala vznik novému žánru, prosimetrickému dialogu s typickou expozicí (personifikace; personifikace i prosimetrum byly ovšem obecnější formální tendenci pozdně antické populární filozofie – Lúkiános).

Takto budované skladby nemají však ve středověku vždy jen konsolační obsah. Tak *Liber de querimonia et conflictu carnis et spiritus seu animae*, jehož autorem je HILDEBERTUS CENOMANNENSIS (du Mans) de Lavardin, arcibiskup v Toursu (na přelomu 11. a 12. stol.), je co do obsahu nářkem duše nad nedostatečností těla a svárem duše s tělem, představuje tedy jiné běžné středověké žánry, *planctus* a *conflictus*. Jeho forma je však formou boethiovské konsolace. Žena, která se Hildebertovi zjeví v jeho tísni, je jeho vlastní duše. Obsah skladby je na rozdíl od Boethia explicitně křesťanský, morálně teologický, rozhodně nikoli

filozofický. Hildebertův styl je velmi blízký Boethiovi, hojně se zde ale objevují biblické autority i citáty z Augustina. Autor napodobil svou předlohu také užitím různých rozměrů vkládaných veršů, i když je jeho metrický rejstřík chudší než Boethiův. Básnických pasáží je v jeho skladbě pět: první je psána čistě metrickým elegickým distichem, druhou tvoří sdruženě rýmované a tedy rytmo-metrické verše, ve schématu, popsaném NORBERGEM (1958, 98) jako verše asklepiadské 6 + 5p, třetí báseň je rytmo-metrický daktylský hexametř (versus caudati), čtvrtá a pátá pasáž jsou složeny čistě metrickým daktylským hexametrem.

Pravým Boethiovým pokračovatelem a snad jediným reprezentantem středověké konsolace v Boethiově duchu i stylu je HENRICUS SEPTIMELLENSIS, řečený Pauper Henricus. Jeho básnická skladba asi z roku 1193 *Elegia de diversitate Fortunae et de Philosophiae consolatione* má 4 knihy, každou o 250 verších, a je složena elegickými distichy. Podrobný obsah skladby podává MANITIUS (1931, 937-938). První kniha je dlouhým a zdlouhavým nářkem Jindřichovým nad nepřizní Štěstěny, vedeným zcela v duchu dobových příruček poetiky, jak bychom si ověřili srovnáním s návody Galfreda de Vino Salvo v jeho *Poetria nova* asi ze začátku 13. století (FARAL 1924, 208) nebo Matthieu de Vendôme v *Ars versificatoria* z poloviny 12. stol. (FARAL 1924, 114), jak promlouvat v elegickém distichu nebo v daktylském hexametru o vrtkavé proradnosti Štěstěny; Galfredus podává i vzorový planktus („*Temporibus luctus his verbis exprime luctum*“ – FARAL 1924, 208). Jindřichův nářek je tak expresivní a mnohomluvný, že bývá někdy považován spíše za parodii planktu. – Ve 2. knize planktus pokračuje spíláním proradné Štěstěně; ta pak přichází na scénu sama a její výstupy se střídají s Jindřichovými. O své moci nad světem zde Štěstěna mluví podobně jako kdysi u Boethia Fortuna ústy Filozofie (2. metrum 2. knihy, BOETHIUS – WEINBERG 1934, 23-24; viz MANITIUS 1931, 938 pozn. 1). Tak i zde stejně jako u Hildeberta přijde ke slovu další žánr, conflictus. – Hned na počátku 3. knihy se objevuje sama moudrost (*Phronesis* – podle vzoru Martiana Capelly), doprovázená sedmi svobodnými uměními, a napomíná Jindřicha, aby nenařikal a nestěžoval si, a připomíná mu jiné, kteří nevině trpěli: Seneku, Boethia, Ovidia. Vytýká mu, že zapomněl, čemu se s její pomocí naučil kdysi na studiích v Bologni, že v praxi neumí využít svého filozofického a literárního vzdělání. Když si Jindřich dále stěžuje na nespravedlnost světa, ukazuje mu Moudrost na historických příkladech, jak ošidný a nestálý je úspěch a chvála mu chudobu jako jediný bezpečný stav. Předvádí mu postupný úpadek světa od zlatého věku až po současnost, kdy zkaženost zasáhla všechny oblasti včetně prodejné a svatokupecké církve a její hlavy, papeže; všude vládne korupce a konzumní způsob života, který ničí všechny pravé hodnoty a lidská srdce. Tato kritická nota, zejména vůči církevní instituci a jejím představitelům, je zcela ve shodě se sociální, kulturní a literární situací 12. století: se vzrůstem moci církve a jej provázajícím mravním úpadkem vzniká a sílí hlas odporu i volání po nápravě (SCHÜPPERT 1972, 13-14), který vlastně již neumlkne až do počátku reforma-

ce. – Ve 4. knize poskytuje Moudrost Jindřichovi zásady pro ctnostný a tudíž blažený život.

Více než šest staletí historického, duchovního a literárního vývoje, která dělí Jindřicha ze Settimello od Boethia, však znamená přes všechnu zdánlivou shodu a zřejmou literární filiaci velký rozdíl mezi oběma konsolačními projevy. U Chudého Jindřicha nemůže být řeči o subjektivním přístupu k látce. Už nářek 1. a 2. knihy nad vrtkavostí Štěstěny je tak poplatný schématům středověké topiky, povinným narážkám na antickou mytologii a historii, citacím předepsaných míst z římské literatury, že jakákoliv případná subjektivita je zcela zatlačena literární manýrou. Henricus da Settimello se tak v boethiovské formě vrací k podstatě pozdně antické sofistické konsolace tím, že stejně jako kdysi ona sešívá svou skladbu z předpisových loci communes. Je tomu tak i ve třetí knize, kde je tento artismus Jindřichovy tvorby ještě zvýrazněn nutností učinit zadost vloženému sporu, který má také svou víceméně závaznou topiku. Čtvrtá kniha je rovněž podstatně blíže než boethiovské pozdně antické subjektivitě sofistickému populárnímu poučování posluchače nebo čtenáře o blaženém životě (včetně poměrně vysoké frekvence výrazu „virtus“, běžného v latinsky vyjadřovaných etických systémech antiky). S tím souvisí i téměř úplná absence biblických citátů a narážek na starozákonní nebo novozákonní historii. Autor zde opouští soudobou skutečnost, středověk, křesťanský svět, a vystupuje v neautentickém antikizujícím rouše – artismus, který ho spojuje s jinými předními latinskými básníky západní Evropy jeho doby. Boethiovská subjektivní konsolace a rétorická tradice staršího antického a pozdně antického konsolačního výtvaru se u něho směšují a dávají vznik skladbě, typické pro tzv. renesanci 12. století.

LITERATURA

- ARBUSOW, L. 1963: *Colores rhetorici*. Zweite Auflage herausgegeben von H. Peter, Göttingen.
- BACHTIN, M. M. 1975: *Voprosy literatury i estetiki*, Moskva.
- BOETHIUS-WEINBERG, G. 1934: *Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae consolationis libri quinque*, Vindobonae-Lipsiae.
- CURTIUS, E. R. 1948: *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern.
- FARAL, E. 1924: *Les arts poétiques du XII et XIII siècles*, Paris.
- FAVEZ, C. 1937: *La consolation latine chrétienne*, Paris.
- HENRICUS SEPTIMELLENSIS, *Elegia de diversitate fortunae et philosophiae consolatione*, ed. G. Cremaschi, Bergamo (1949).
- HIERONYMUS-HILBERG, I. 1910: *Sancti Hieronymi Epistulae I*, Vindobonae - Lipsiae.
- HILDEBERTUS CENOMANNENSIS, MPL 171: *Venerabilis Hildeberti Liber de querimonia et conflictu carnis et spiritus seu animae*, Migne, Patrologia Latina 171, 989-1004.
- KASSEL, R. 1958: *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, München.
- MANITIUS, M. 1931: *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters III (Handbuch der Altertumswissenschaft IX. II. 3)*, München.

- von MOOS, P. 1971-1972: *Consolatio. (Studien zur mittelalterlichen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer)* 1-4, München.
- NORBERG, D. 1958: *Introduction à l' étude de la versification latine médiévale*, Stockholm.
- RYBA, B. 1928: *Dvě konsolace Senekovy a jejich prameny*, Praha.
- SCHÜPPERT, H. 1972: *Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts*, München.
- SZÓVÉRFY, J. 1970: *Weltliche Dichtungen des lateinischen Mittelalters*, I, Berlin.

DIE KONSOLATION VON DER ANTIKE BIS ZUM MITTELALTER

In der Antike lassen sich zwei Linien der Konsolationsliteratur unterscheiden. Die eine, mit Argumenten der stoischen, epikuräischen und peripathetischen Psychologie, Ethik und Anthropologie, war der sophistischen Rhetorik eigen, die andere, die aus dem Platonismus hervorging, suchte die Substanz des Trostes im Transzendenten. Von beiden geht die patristische Konsolation aus. – Wendepunkt in der Entwicklung ist die berühmte *Consolatio philosophiae* von Boethius, die an die platonische Orientierung der Antike anknüpft, formelle sophistische Schemen verläßt und schon Elemente subjektiver literarischer Äußerung trägt; es entsteht so ein neues literarisches Genre, das im Mittelalter häufig nachgeahmt wird. Die prosimetrische Struktur der Schrift *Liber de querimonia* von Hildebert von Lavardin ist ihrer Form nach Boethius sehr ähnlich, inhaltlich handelt es sich hier jedoch eher um *conflictus* als um *consolatio*. Höhepunkt der boethiusschen Nachahmung im Mittelalter ist Heinrichs von Settimelo *De diversitate fortunae et de philosophiae consolatione*, wo sich der Entwicklungskreis des Genres schließt; die Komposition ist zwar zum größten Teil ein Planktus in der Ich-Form, im tieferen Plan verläßt sie jedoch die subjektive Substanz der Boethiusschen Konsolation und mit der übertrieben künstlerischen Stilisierung (Zitationsapparat) sowie mit dem Gebrauch der von der mittelalterlichen Poetik vorgezeichneten stabilisierten Formen (u. a. Topoi) kehrt sie zum Formalismus der rhetorischen Konsolation der Sophisten zurück.

