

Ludvíkovský, Jaroslav

Nechutová, Jana (editor)

Výbor z prací Jaroslava Ludvíkovského

In: Ludvíkovský, Jaroslav. *Antika, Čechy a evropská tradice*. Nechutová, Jana (editor). Vyd. 1. Brno: Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, 2002, pp. 69-169

ISBN 8021028041

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/123275>

Access Date: 03. 12. 2024

Version: 20220831

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

Výbor z prací Jaroslava Ludvíkovského

I jazyk ukazuje osobnost

(Ediční poznámka)

Texty prof. Ludvíkovského byly k vydání připraveny podle běžných edičních zásad, tj. bylo opraveno několik málo omylů a byl aktualizován pravopis, věc v psaném textu ryze formální; tím se zároveň soubor prací vzniklých v průběhu více než půlstoletí vnějškově sjednocuje. Zůstává však v plné míře zachován dobový kolorit textů s jejich infinitivy na –ti, s genitivem záporovým, občasnými knižnějšími variantami tvarů nebo s výrazy, které se už dnes nepoužívají. A také se složitější větnou stavbou, než je dnes, v době postmoderního uvolnění vyjadřovacích norem a modelů běžné. Díky poněkud archaickému jazyku získávají tak autorovy názory novou dimenzi: vnímáme napětí mezi velmi aktuálními myšlenkami a formou, již jsou tlumočeny. Nejnápadnější je to u textu prvního, jenž by se – nebyť dobového jazyka a několika málo argumentů předpokládajících jiné školní osnovy – mohl objevit na stránkách některého z noblesních časopisů počátku 21. století, aby inspiroval kulturní veřejnost v úvahách o směřování české vzdělanosti. V novějších zde zařazených studiích samozřejmě toto napětí slábně, protože Ludvíkovský vyjadřuje vždy své myšlenky s plnou úctou k vývoji mateřského jazyka, i když mu snad jako ctiteli živé tradice byly některé inovace proti mysli. Přesné a promyšlené užívání soudobého mateřského jazyka bylo tedy osobnosti tvůrce vlastní, nebylo důsledkem pouhého náhodného (ná)tlaku.

Čtenář znalý starších pravopisných zásad jistě přijme v edici dnešní způsob psaní již zdomácnělých slov (téma, ortodoxní, nivelizace, epizoda apod.), kde by lpění na podobě s -th- nebo -s- bylo sice teoreticky možné, ale nevhodně archaické, zřejmě bude plně souhlasit i s filozofie nebo univerzita, v nichž je -z- spisovně již skoro 40 let, i když zastánce tradice dosud znepokojuje. V zakončení -ismus (humanismus, biblis-mus aj.) jsme naopak volili starší podobu, neboť novější -izmus se teprve prosazuje.

Edičním problémem jsou podoby antických vlastních jmen; úzus jejich psané podoby, dlouhá léta podchycený jen neúplně, prodělal v 20. století značné proměny. Původně pouze transliterované řecké názvy se různou měrou adaptovaly, ale s nejednotným výsledkem. Kodifikace se těmto otázkám věnovala jen sporadicky a normou se stával úzus odborných a populárně odborných prací o této tematice, na jejichž základě si „správné“ psaní osvojovala i širší veřejnost, klasických jazyků stále méně znalá. Po delší dobu se stala vzorem Encyklopedie antiky (1973), dnes již těžko dostupná.

Obecně můžeme říci, že pro postupnou adaptaci antických jmen do češtiny byla podobně jako pro výrazy obecné rozhodující tendence sblížovat psanou a vyslovovanou

podobu, jež se odrážela zejména v psaní některých délek (starší Epikúros, Platón, Archimédes...). Dnes závazná Pravidla českého pravopisu z r. 1993, jejichž součástí je i seznam vybraných řeckých a latinských jmen, úzus sjednocují tak, že dlouhé samohlásky píší jen u jmen zcela zdomácnělých (Homér, Kartágo), zatímco u ostatních se délka neoznačuje. Dle těchto zásad jsme sjednotili texty i zde, neboť se obracíme k běžnému zájemci o tematiku, nikoli k úzkému okruhu znalců, kteří mohou dávat ve vědeckých pracích přednost podobám transliterovaným. Původní znění jsme ponechali jen u nečetných citací názvů knih, kde by změna psaní znesnadnila hledání v katalogích knihoven.

Jak je patrné, volili jsme při editaci z možných dublet. Úpravy jsou nejen daní vývoji kodifikace, ale odpovídají i tendencím vyjadřování, jež byly vlastní autorovi: ve svých nejmladších statích totiž užívá jazyka poměrně moderního, i když ho k tomu nemohl nutit žádný redaktor nebo korektor; k jeho rukám totiž texty nalezené v pozůstalosti nikdy nepřišly.

Marie Krčmová

Antika, Čechy, (parlament) a evropská tradice¹

I.

Pan autor váhá, má-li se omluviti se za to, že přichází s tématem, ve kterém se vyskytuje často pojem klasická filologie. Redakce se své strany tuto omluvu bez váhání pronáší, neboť je si vědoma, že veřejnost bývá k této otázce chladná jako led. Uvěřejňujeme-li přece tuto úvahu, tedy proto, že autor dovedl o svém tématu pojednati z vyššího a zajímavého stanoviska a že táž otázka je velmi aktuální přítomnou otázkou v Anglii, Francii a Americe. Nepochybujeme, že v odporu proti klasické filologii je mnoho povrchnosti. Snad není z klasické filologie užitek tak očividný a bezprostřední jako např. z matematiky a brambor, avšak psycholog kultury ví, že kultura často musí dělati věci, které bychom mohli nazvati obřadem, a jichž užitek neleží hned na dlani. Snad nesouhlasíme doslova se vším, co tu praví p. autor: ale v takové věci je dobře přispěti minoritě, která strážejí určitou část kulturní tradice, jež, o tom nečině býti pochyby, udělala Evropu Evropou.

Čekáte snad omluvu, že přicházím s tématem tak starým do týdeníku, jenž si učinil heslem přítomnost. Odpusťte, že nesplním vašeho očekávání. Jsem příliš přesvědčen o tom, že toto téma musí zajímati každého, kdo si poněkud uvědomil, že přítomnost stojí na minulosti a má odpovědnost za vývoj věcí budoucích.

Když se jednalo nedávno ve francouzském parlamentě o otázce klasických studií, byla z toho politická debata prvního řádu, debata sledovaná pozorně celou veřejností. Snad zanedlouho dojde k takové debatě i u nás a bylo by zlým znamením, kdyby úroveň parlamentního jednání byla u nás nižší a zájem veřejnosti menší. V prvním bodě mám vážné obavy. Myslím, že to není pesimismus, domnívám-li se, že političtí činitelé jsou o těchto otázkách většinou málo informováni. A přece jde o věc velikou, o naše postavení v kulturním světě.

Dosud se zdá, jako by byly na středoškolské reformě interesovány jen dvě politické skupiny, socialisté a lidovci, a obě velmi jednostranně. Lidovcům jde především o zachování náboženství v učebné osnově střední školy, socialistům o demokratizaci vzdělání, již si představují zpravidla jako nivelizaci. V Bechyňově-Haškově reformním plánu se projevila tato tendence způsobem tak nepřijatelným, že stačilo několik ostřejších kritik, a návrh – ostatně nedomyšlené torzo – byl uložen do archivu.

II.

Je příznačné pro naše těsné poměry, že u nás antika budila a budí zájem zpravidla jen v souvislosti se školskou reformou. Aby se český člověk zbavil obvyklého úzkého obzoru a odvážil se hledati na vlastní pěst věčné hodnoty v antické kultuře, to

¹ Slovo „parlament“ bylo do titulu dodáno redakcí *Přítomnosti* (srov. zde str. 19). Pokud J. Ludvíkovský tuto svou práci později uváděl, vždy tak činil s vynecháním „parlamentu“. (pozn. vyd.)

je velmi vzácná výjimka. Takovou úctyhodnou výjimkou, jež také vzbudila mimořádnou pozornost, byl, jak známo, případ Macharův.

Nejpopulárnější výsledek Macharova pojetí antiky je protiklad helénského slunce a jedu z Judeje, silného Římana a ustrašeného poddaného Habsburků. Básnický mluvčí realismu chápal antiku ironií osudu romanticky. Neboť jeho učitel Nietzsche je se svou vírou v krásnou a vykupitelsky silnou antiku pokračovatelem onoho romantického směru, jež zahájil Winckelmann a v něm pokračovali Schiller, Humboldt a další představitelé tzv. novohumanismu. Machar je ovšem příliš silná osobnost a příliš zakořeněná v české půdě, aby se byl mohl stát pouhým epigonem německého a převážně estetického hodnocení antiky. U něho vítězí zájem mravní a jeho antika má mnoho společného s antikou Drtinových univerzitních přednášek. Přesto dovedla realistická masa Macharova vytvořit z antické inspirace věci prosté, ryzí krásy. Přece však realistické češství se všemi kladnými i zápornými přívlastky přehlušovalo většinou ohlas „antické“ velikosti v duši básníkově. Především tragicky velká Nietzscheova nenávisť ke křesťanství přijala ryze českou formu protiklerikálního boje. Z toho vzniklo u nás nebezpečí, proti němuž se musí ctitelé antiky bránit, třeba se cítí Macharovými dlužníky a třeba si uvědomují, že udělal i žurnalisticky u nás pro antiku více než celé generace klasických filologů dohromady.

V našem kulturním světě, jenž nemá renesanční tradice, zaměnila se rázem Macharova antika za antiku vůbec. Kdybychom měli Danta, Shakespeara, Goetha nebo Shelleye, nebyla by tato osudná záměna možná. Před Macharovým temperamentem zbledla však renesanční poezie Vrchlického a bohužel upadlo v zapomenutí i plodné a kongeniální chápání řeckého ducha, k němuž o generaci dříve dospěl Tyrš. A tak se ukázalo v polemikách o Řím, že jen několik lidí bylo schopno správně rozlišit, co je na Macharově antice macharovského a co opravdu antického. Velká většina buď přejala nemyslivě antiku za symbol protikatolického boje, nebo zase přenesla na antiku své antipatie k realistické poezii. Tím se stalo, že úkolem nových vykladačů antiky je především odstraňovati předsudky několika minulých let.

Antiku možno buď hodnotiti subjektivně, nebo chápati historicky, objektivně. Hned třeba poznamenati, že objektivní chápání je možno až dnes, neboť teprve moderní věda dovede sestrojiti jasnější obraz celkového vývoje středověkého lidstva. Proto byly to dosud jen jednotlivé fáze starověku, v nichž renesanční proudy viděly svůj ideál, a byli to jednotliví geniové, k nimž se Evropa chodila učit podle dobových potřeb a dobového vkusu.

Ale ani dnes nepozbylo subjektivní chápání antiky významu a nepozbude ho nikdy. Člověk se nikdy nevzdá snahy vyjádřiti abstraktní zkratkou ducha určitého národa a směr doby, tím méně, když jde o národ, jehož dějiny jsou již uzavřeny. Chápání antiky jako jednotného kulturního typu bude zkrátka vždy psychologickou nutností a vedle nezbytné tendenční jednostrannosti bude se vždy vyznačovati osobním kouzlem a životností, jsouc svědectvím o lidech a ideových proudech současné doby.

Prof. Fr. Novotný vyložil ve svých hlubokých úvahách o řecké kultuře („Gymnasion“), že onen způsob myšlení o antice, o kterém jsem právě mluvil, má své odů-

vodnění v samé řecké kultuře, která směřovala k ideálu, k typu, kdežto kultura moderní hledí na svět dynamicky sub specie nekonečného vývoje. Novotný sám se vydal statečně za svým ideálem a učinil východiskem a středem svého názoru na antiku Platona. Styl, tradice, kázeň, která vychovává sílu, vědomé omezení v umění, životě osobním i občanském – to jsou hesla, jež charakterizují jeho stanoviska a zároveň prozrazují, jak mu splynula antika se současným životem. Vědecký badatel o starověku, bystrý pozorovatel současných krizí, člověk milující krásu a hledající štěstí lidského kolektivu nemohl jíti jinou cestou. Platon je duchová velmoc. Bez Platona je nemyslitelná evropská kultura jako je nemyslitelná bez Krista; vždyť křesťanství samo je napůl odkazem Platonovým. K nám do Čech jen několikrát, vždy abych tak řekl na skok, zavítal Platon. U Palackého, Týrše a Masaryka se shledáme s jeho jménem. Ale vždy, jak věřím, zanechal znatelnou stopu v jejich díle. Platonský Eros, touha po věčnosti, neopouští již duše, do které sestoupil. Propagovati Platona, vědce nesmírného intelektu, náboženského génia neobyčejné tvůrčí síly, básníka ukázněné krásy, to znamená rozmnožovati víru ve smysl života v lidských srdcích a vychovávati aristokraticky silné a láskyplně zodpovědné strážce kultury a demokratického řádu.

Rozhovořil jsem se tolik o Platonovi, jenž se stává dnes představitelem renesančních snah, jako jím byl v XV. a XVI. stol. Cicero nebo v XVIII. Homér, aby byl čtenáři patrný rozdíl mezi tímto chápáním antiky, jehož výmluvným a osobitým tlumočnickem je u nás Novotný, a mezi oním, které je známo z Machara. Mravní a národně politický zájem je oběma společný, rozdílů je mnoho. Revolta potlačených mluví z antiky Macharovy, konstruktivní touha svobodného občana se ozývá u Novotného. U Novotného je o tolik antického ducha víc, oč větším právem mluví jménem antiky Platon než Tacitus.

Přesto, že Novotného přivedl Platon nepochybně k samému ohnisku řeckého myšlení, přece, jak Novotný sám v úvodě upozorňuje, nejsou jeho stati syntetickým výkladem o řecké kultuře. Jeho antika je sice antika vědecky ovládnutá, ale podaná s uměleckou a mravní tendencí pod zorným únlem platonismu. Není však pochyby, že Demokritův naturalismus, sofistická skepse, Aristotelův vědecký positivismus, Epikurův hedonismus a Plotinova mystika (abychom se omezili na filozofii), že to vše jsou také právoplatné prvky řecké, antické. Je faktem, že se před objektivní historickou kritikou pojem „antika“ rozkládá v množství protichůdných jevů, měnících se nadto tisíciletým vývojem.

Poslední desíletí porušila leckterou ilusi novohumanistickou, ale v celku není čeho litovati. Zisk převyšuje zde ztrátu.

Moderní věda zbavila antiku zázračnosti, ale nikoli velikosti; zničila dogma o klasičnosti, ale objevila pod troskami životnější krásu; zničila představu o štěstí jako přirozeném stavu řecké duše, ale naučila nás spatřovati v řecké kultuře herojské překonávání vrozeného pesimismu a ovládnání mystických sklonů; naučila nás hledati v úměrných formách řeckého výtvarného i slovesného umění náplň vášnivě prožívaného života.

Historická kritika probořila konečně i zeď mezi antikou a křesťanstvím, starověkem a středověkem. I křesťanská askese a odpor k vědeckému bádání mají nesporné prameny v některých směrech řecké filozofie. To naprosto neznamená, že mizí všechny rozhraničovací linie a mezníky evropských dějin, ale přece jen se upevňuje vědečtější představa o plynulém toku naší civilizace.

Objektivní výklad o jednotlivých složkách antiky podává Ot. Jiráni v knize „Řecká a římská vzdělanost ve vývoji evropském“. Učinil těžištěm své práce výklad o tom, jak všestranný a trvalý byl vliv řecké vzdělanosti na život všech dalších věků. Je přirozeno, že ten, kdo chápe antiku jako široký kulturní proud, je s to, aby pozoroval, jak se tento proud rozléval dál a dále po Evropě a jak i my, aniž o tom většinou víme, stojíme uprostřed jeho vln. To není třeba abstraktně dokazovat, stačí výjivo- vě osvětliti historická fakta. Jiráni dovedl obratně užiti této metody. Jeho kniha nezaujatého čtenáře přesvědčí a poučí ho především i o tom, že dnešní vykladači antiky, varování minulostí, nechtějí míti antiku normou, absolutním vzorem, nýbrž vnitřním kvasem, semenem a živnou silou naší kultury, jak to formuloval Th. Zie-liński, učitel našich klasických filologů.

Novotný nazval v jednom referátě knihu Jirániovu útěchou člověka vzdělaného. Útěcha zde ovšem nesmí znamenati rezignovanou útěchu poraženého, nýbrž posilu k boji. K boji za evropskou tradici. Neboť to pokládám za nejčennější výsledek této objektivní knihy: konstatování evropské tradice. Antika jako základ evropské tradice – v tom je její nepřemožitelná síla. Toho si byl zajisté Jiráni vědom. V jeho objektivním chápání antiky je méně určité filozofické tendence než např. v Novotného Gymnasiu, ale je v něm neméně víry. Více historismu, ale neméně lásky. Jiráni věří v prometheovský los Řeků a miluje strádající lidstvo, jemuž tento Prometheus přinesl oheň vzdělanosti.

Kdo jen trochu hlouběji pronikl do smyslu evropské kultury, musí si uvědomiti, že tvoří s antickou kulturou nerozlučnou organickou jednotu. Tato jednotnost se stane i laiku samozřejmou, když srovná evropskou kulturu s egyptskou nebo čínskou, indickou nebo japonskou. Srovnáme-li pak všechny tyto kultury co do stáří, shledáme, že evropská kultura je kultura mladá. Řecko se nám v této perspektivě přibližuje téměř na dosah ruky.

To bych chtěl hlavně zdůrazniti jako výsledek předešlých úvah, že antika není pro nás minulostí, neboť znamená evropanství. Odmysleme si antické prvky z evropské kultury, nebude to již evropská kultura. Antičtí myslitelé, básníci a umělci nejsou již představiteli svých národů, nýbrž symboly jednotlivých složek evropanství, symboly vytvořenými prací a láskou století.

Problém antika a československá kultura, několikrát nadhozený, ale nikdy dosud plně neřešený, mění se mi v této souvislosti v problém Evropa a my. Dovoňte ještě několik subjektivních poznámek k této identifikaci.

Všechny velké národní kultury dnešní Evropy vznikly syntézou kultury antické a národního temperamentu. I my, západní Slované, stali jsme se účastnými toho procesu, ale jen nepřimo. Přijímali jsme a přijímáme dychtivě evropské myšlenky,

ale chybí nám organický historický základ. Nemáme vlastní tradice, přimykáme se jednou k německé, podruhé k francouzské nebo anglické. Odtud vratkost, úryvkovitost, povrchnost naší kultury. A ještě jeden nedostatek. Neprošli jsme očistným ohněm opravdové renesance. Měli jsme humanisty, filology, básníky, právníky a pedagogy, ale neměli jsme žádného renesančního génia, jenž by byl našim předkům ukázal, co je to plnost života. A tak se pojem kultury u nás zúžil na jediný kulturní směr. Náš úzký, příliš český a málo evropský historismus způsobil, že jsme ochotni to, co se neshoduje s naší představou o české povaze, hned úzkoprse prohlásiti za méně české nebo nečeské. Zapomíná se, že géniové mohou býti jednostranní nebo i církve náboženské a třídní, ale nikoli pravá kultura. Kultura neznamená ochuzení života, nýbrž harmonii nejrůznějších sil, soulad kontrastů.

Humanita založená jen na evangeliu není humanitou v plném rozsahu. Humanita dnešního člověka nevyklučuje smyslů, nevyklučuje Epikura, chcete-li. Italové mají Boccaccia i Savonarolu, Francouzi Rabelaisa i Pascala, Angličané Wiklifa i Shakespeara, Němci Luthera i Nietzscheho. A prototypem všech těchto kultur a jejich učitelkou je řecká kultura se svým Platonem i Epikurem, Diogenem i Alexandrem.

Nejsem tak pošetilý, abych očekával od studia antiky zrození nějakého radostného génia v Čechách. Ale je nezbytno a možno vytvořiti i u nás takové prostředí, aby se našim pohanům stejně dobře dýchalo jako křesťanům, opravdovým protestantům jako opravdovým katolíkům, mystikům jako pozitivistům. Aby se nikdo nemusil stydět za to, že jest takový, jaký jest, aby nebylo tolik přetvářky. O češtví se nemusíme báti, to nám bude přidáno a bude volnější a radostnější, než bylo dosud a světu srozumitelnější. K tomuto doobrození naší národní kultury potřebujeme více evropské tradice. Cítí se to snad všeobecně po pěti letech svobody. Ale nevím, proč bychom ji měli hledati všude jinde a jenom ne u Řeků, kde jest její pramen čistý a nezkalený.

A ještě jednu, spíše osobní poznámku. Velebil jsem Platona, a nyní jsem několikrát vyslovil jméno Epikurovo. Oceňoval jsem snahy po nadosobním společenském řádu, a nyní toužím po radosti a plnosti života. Není to pošilhávání na dvě strany? Doufám, že nikoli. Platon sám ztotožnil dobro a krásu a pak – u nás jde napřed o to, vytvořiti takové prostředí, aby z něho Platon nemusil hned zase odejiti pro nedostatek světla a vzduchu.²

Nevím, pokud se mi podařilo vás přesvědčiti. Snad uznáváte historický význam antiky, ale pokládáte navazování naší kultury na řeckou za utopii. Buďsi! Snad si vážíte Platona, ale nevěříte, že jeho ideje by mohly léčiti dnešní krize. I to je vaše právo. Ale nezvratným faktem, biologickou skutečností zůstává, že antika je základem

² Aspoň v poznámce uvádím pamětihodné přiznání Romaina Rollanda z dopisu F. X. Šaldovi (Viz České Slovo 8. VI. 24): „Byl jsem dotčen pronikavostí, s níž jste postihl bytostní rysy mé myšlenky: tu směs ironie a víry, která jest nepostihnutelná většinou i nejlepších duchů jiných ras (i mojí dnes, propadlé jednookým fanatismům všech stran), ale jejíž harmonie je přece tak přirozená u pravých synů kultury řecko-latinské.“ Slova, jež by zasluhovala komentáře a pozornosti našich socialistů a modernistů.

dem evropské tradice, že řecký duch tvoří s evropanstvím nerozlučný amalgam a že tedy, jsouce Evropany, jste eo ipso i podílíky na dědictví antiky. Pro ty však, kdo antiku hlouběji poznali a myslí na osud svého národa poněkud dále do budoucnosti, než je zvykem, není – opakují to znovu – antika něčím cizím a minulým, nýbrž organickou a životnou částí naší vlastní bytosti, setbou skrytou a nezužitkovanou, která však může i u nás za příznivějších podmínek vydati ještě hojnou úrodu.

Antika a Čechy

V Praze 3. října 1924.

Vážený pane redaktore,

přijměte můj dík za to, že jste uveřejnil první část mé úvahy o antice, klasické filologii a střední škole. S Vašeho stanoviska plně chápu, že nechcete čtenáře přesycovati středoškolskou pedagogikou, které jste věnoval již tolik místa v tomto ročníku. Konečně samostatně uveřejnění první části osvětluje samo o sobě fakt, na který jsem právě chtěl upozorniti, že totiž poměr antiky a české kultury je otázka samostatná a otázka základní, z jejíhož správného pochopení by měl s logickou důsledností vyplynouti požadavek nezbavovat náš dorost klasického vzdělání.

Mám ovšem obavy, že problém středoškolský je u nás zavalen několika tak těžkými balvany velmi populárních omylů, že je zvláště laikovi těžko najíti onu logickou cestu. Takovými balvany nedorozumění je špatně chápaná demokratizace střední školy, příliš abstraktní ba imaginární touha po jejím sjednocení, demagogicky lákavé heslo praktičnosti, tragický omyl, že se hledá v národní kultuře *východisko* a nikoli *cíl* vzdělání atd. Vedle toho je řada otázek rázu spíše technického, které jsou však koneckonců nejdůležitější při konkrétním řešení středoškolské reformy. Neodborník přirozeně nemusí vědět, že je nesmyslem a zbytečným mařením času, má-li se na chystaném normálním typu učiti latině v nejvyšších třech nebo čtyřech třídách (na humanistické větvi!). Klasický filolog to ví a jest jeho povinností, aby to neodborníku vyložil.

Právě proto, že chápu antiku jako živý základ evropské tradice, pokládal jsem za nutno upozorniti čtenáře Přítomnosti současně na ty překážky, které upevnění této tradice vážně ohrožují. A přiznám se, že kdybych byl měl rozhodovati, kterou část třeba spíše uveřejniti, že bych dal přednost té části detailní, středoškolské. Neboť je třeba pomáhati nejslabšímu a tím není v tomto případě antika. Znáte své čtenáři a řeknete, že je to pošetilost, ale mně nezbyvá nic jiného, než abych se k té pošetilosti přiznal.

Ostatně Vy sám, pane redaktore, jste dobře pochopil, oč mi šlo, neboť jste vpravil do titulu slovo parlament, ačkoli není v kapitole o antice řeči o parlamentu. Do parlamentu nepříjde předloha o našich vztazích k antice a Evropě, ale možná že se tam objeví předloha o organizaci a učebních plánech střední školy. Tato konkrétní otázka bude zkušebním kamenem pro úroveň abstraktního myšlení a dialektických schopností našich lidových zástupců. Titul, který jste dal mému článku, je tedy upozorněním, vykřičníkem, a v tom smyslu jej rád přijímám.

Za slova, kterými jste se zastal klasické filologie, děkuji Vám srdečně. Ostatně se přiznám, že jsem je očekával od Vašeho evropského rozhledu. Proto jsem Vám svůj článek poslal.

S opravdovou úctou Váš

J. Ludvíkovský

P. S. Budu rád, když tento dopis uveřejníte pro informaci čtenářů.

Epikuros

Málo jmen z řecké a vůbec evropské filozofie dosáhlo té popularity jako jméno Epikurovo. Je ovšem příliš dobře známo, že je popularita pro filozofa nebezpečný dar, a Epikuros je pro tuto starou zkušenost příkladem. Dvě tři ne vždy dobře pochopené věty, jež se z učení Epikurova staly obecným majetkem, stačily a stačí, aby mu získaly stejně tolik nevídaných ctitelů, jako bezdůvodně rozhořčených nepřátel. Je to jakási klatba, kterou nelze sejmout z etiky slasti.

Učení dějepisci řecké filozofie chybují někdy naopak z nadbytku vědomostí. Epikurova fyzika – toť Demokritův atomismus. Etika, toť jen pokračování hedonismu Aristippa z Kyreny, žáka Sokratova. Relativnost mravních norem a vznik práva ze smlouvy společenské – toť dědictví sofistiky atd. Zčásti je to pravda, ale badatelé, jimž se brzy Epikurova noetika, brzy fyzika, brzy etika jeví jako plagiát, tím horší, že se Epikuros prohlašoval za autodidakta, zapomínají, že i syntéza může být za určitých okolností tvůrčím činem. K úžasnému ohlasu, který mělo Epikurovo vystoupení, by nestačily ony starší složky, jež vědecká analýza nalézá v jeho myšlení, kdyby k nim nebyly přistoupily dvě nové: doba a jednotící osobnost.

Epikuros se narodil r. 341 př. n. l., pouhých šest let po smrti vznešeného hlasatele metafyzického idealismu, Platona. Ale toto datum zároveň napomáhá pochopit protiklad mezi tvůrcem Ústavy a představitelem vyhraněného individualismu, jímž je Epikuros. Ve čtvrtém roce Epikurova života, roku 338, byla pokořena řecká demokracie vojskem makedonským v bitvě u Chaironeje a jako chlapec mohl Epikuros slyšet o válečných výpravách Alexandra Velikého. Po smrti dobyvatele Orientu bojovali mezi sebou jeho nástupci a Epikuros se nedočkal trvalého míru, ač žil přes 70 let (zemřel r. 270 př. n. l.). Nové poměry, dané násilným sjednocením městských státeků řeckých pod vládou makedonskou a vznikem orientálních monarchií, spravovaných panovníky řecky vychovanými, nejen změnily politický a sociální život doby, kterou jsme si zvykli nazývat dobou helénistickou, nýbrž i velmi patrně urychlily vývoj, jímž se již delší dobu ubírala řecká literatura, umění a filozofie.

Ve filozofii je specifická nálada helénismu zřetelnější než kde jinde. Otázky politicko-filozofické se stávají anachronismem v době, kdy rozhodují vojevůdcové. Není zájmu a porozumění pro nadpozemský vzlet myšlenky Platonovy. I žáci Aristotelovi se odvracejí od spekulace k vědám odborným. Cílem filozofického myšlení se stává praktická etika. Staré tradice městské obce, jejichž náboženský a rodový základ byl podemílán myšlenkovým a hospodářským vývojem již po několik generací, byly nyní přervány i navenek. Hledá se nový smysl života pro poddaného velkého státu, jenž se chce cítit svobodným, pro člověka, jenž vidí kolem sebe nezvykle rychlé kolotání osudu, a přece chce mít zabezpečeno své osobní štěstí.

Volání po štěstí se ozývá ze všech stran. A na toto volání odpovídají tři zakladatelé helénistických škol filozofických, kteří žili současně, Epikuros, stoik Zenon a skeptik Pyrrhon, podivuhodně shodným způsobem. Jim všem je ideálem mudrc,

jenž se uchýlil z víru života do svého nitra a v něm hledá bezpečný klid, soběstačnou záruku štěstí. Stoikovi zajišťuje tento duševní klid ctnost, skeptikovi pochybovačná povýšenost nad spory dogmatiků, Epikurovi pak víra, že rozumem lze i z krátkého pozemského života vydobýt maxima slasti. Vůle je u všech táž, ale cesty jsou rozličné. Tu máme již co činit s tajemstvím osobnosti.

Životní osudy Epikurovy byly, pokud víme, prosté. Rodištěm jeho byl ostrov Samos, ale skutečnou jeho vlastí byly Athény, odkud jeho otec Neokles a matka Chairestrate odešli jako kolonisté. V osmnácti letech dlel Epikuros krátkou dobu v Athénách na studiích – potom žil v Kolofonu, Mytileně, v Lampsaku a jiných maloasijských městech. S prvními žáky, jež tam získal pro své myšlenky, odebral se r. 306 zpět do Athén, aby hlásal své učení v samém středisku moudrosti. „A ačkoli tehdy velmi zlé časy tížily Helladu“ – tak poznamenává Epikurův životopisec Diogenes Laertios – „strávil tam svůj život, jen dvakrát nebo třikrát procestovav města maloasijská, aby navštívil své přátele. Ti však přicházeli k němu ze všech stran a žili s ním v zahradě, kterou koupil za 80 min, velmi prostým a střídým životem.“

Proslulá zahrada Epikurova, podle níž byla nazvána jeho škola, ležela nedaleko Platonovy Akademie za branou Dipylskou. K zahradě patřily obytné domy, v nichž bydlil Epikuros se svými druhy a žáky. Ač Epikuros sám nebyl ženat, nechybělo jeho zahradě kouzlo žen. Byly to jednak hetéry, z nichž některé vynikly i ve filozofii, a ženy jeho přátel. Celé to filozofické hospodářství bylo udržováno dobrovolnými příspěvky.

Vzdáleným přátelům a přítelkyním posílal Epikuros listy, některé ryze soukromé, jiné filozofického obsahu, určené širší obci stoupenců, takže lze v nich spatřovat předzvěst epištol křesťanských. Pro poznání lidské osobnosti Epikurovy jsou důležité zvláště zlomky ze soukromé korespondence, třeba jsou docela nepatrné. Stačí však, abychom uvěřili Diogenovi Laertiovi, jenž odmítá pomluvy navršené na jméno Epikurovo a dosvědčuje, že to byl člověk nadmíru laskavý k rodičům, k bratřím, k přátelům, k otrokům a vůbec ke všem lidem.

Jak Epikuros žil, tak zemřel. Máme o tom dva vzácné doklady: závět filozofovu a jeho dopisy, psané před smrtí. V závěti ukládá Epikuros svým dědicům, aby především pečovali o jeho zahradu, o udržování školy, aby každoročně obětovali za jeho rodiče a bratry, aby oslavovali jeho narozeniny a aby se jeho žáci a ctitelé shromažďovali dvacátého dne každého měsíce na památku jeho a přítele Metrodora. Dojemným způsobem pamatuje Epikuros na budoucnost dětí svých zemřelých druhů Metrodora a Polyaina. Nakonec propouští několik otroků na svobodu. Mezi nimi je i Mys, jenž byl nejen důvěrníkem mistrovým, ale i jeho žákem ve filozofii.

Zdá se, že Epikuros nebyl zvláště pevného zdraví. Aspoň se připomíná mezi spisy Metrodorovými i titul O špatném zdraví Epikurově. Nic bezpečného nelze ovšem z toho vyvozovat. Posledních čtrnáct dní života však stihla Epikura velmi bolestivá choroba močová. Snášel ji s hrdinným optimismem, jak dosvědčuje dopis z posledních dnů nemoci, citovaný Filodemem, a jiný list, který psal svým přátelům Idome-neovi, Hermarchovi a snad i jiným, když cítil, že se blíží smrt. U Diogena Laertia se čte v tomto znění:

„Prožívaje blažený a zároveň poslední den svého života, píše vám toto: Řezavka a úplavice působí mi takové bolesti, že se už nemohou stupňovat. Ale to všechno považuje radost, jež naplňuje mou duši, když si připomínám rozumové zásady naší nauky. Ty však pro náklonnost, kterou jsi mně a filozofii od mládí projevoval, pečuj o děti Metrodorovy!“

Kdo ví, nepřidala-li tu heroismu nějaká pia fraus ctitelů filozofových? Ale ať je tomu jakkoliv, tato proslulá slova osvětlují teskným světlem smrti ideál, jež měl Epikuros před očima po mnoho let života, a jak chceme věřit, i ve dnech bolestného umírání.

Jaké to hrdinské nebo, chcete-li, zoufalé úsilí potlačit před tváří smrti strach a fyzickou bolest vděčnou vzpomínkou na život dobře prožitý! Překonání bolesti a smrti, to je smysl etiky Epikurovy. Etiky, která má velmi mnoho společného s náboženstvím. Nebo oč jiného jde náboženské víře než o vítězství nad strastmi života a nad smrtí? Zakladatel této etiky, jenž byl zbožňován od svých žáků přes půl tisíce let tak, jak bývají zbožňováni jen zakladatelé náboženství, hrdě odmítl nadsmyslné poznání, nesmrtelnost duše a prozřetelnost boží. Ale jeho absolutní důvěra v smysly a „čtverý lék“, který podává lidské duši v učení o bohu, smrti, slasti a bolesti – tato dogmata, závazná pro každého, kdo se chtěl nazývat jeho žákem, jsou také jen aktem víry, jejímž smyslem a obsahem je proslulá ataraxia, oproštění od strachu a zmatku, duševní klid filozofa.

Jak došel Epikuros k této víře? Nietzsche a Zieliński, vycházejíce z Epikurovy negativní definice nejvyšší slasti, shodně usoudili, že to bylo choré tělo, jež určilo Epikurovi tuto cestu k štěstí. Kdo to však potvrdí? Nelze naopak říci, že Epikurova etika se svým pravým řeckým smyslem pro míru je projevem lidství zdravého a radostného, jež pěstuje jakýsi druh kladné askeze jen proto, aby se plněji zmocnilo života?

Jedno je nepochybné, že totiž učení Epikurovo třeba vykládati psychologicky. S logikou jsme brzy v koncích. Například to zvláštní spojení víry v bohy a úcty k tradičnímu kultu s popřením prozřetelnosti! Nebo víra v svobodu vůle, kterou Epikuros přenesl i do fyziky, uznávaje samovolnou úchylku atomů od dráhy vytčené tíží! To lze vysvětlit jen jako vzpouru životních instinktů proti vědecké logice. Ostatně Epikuros dokazuje tyto své pravdy docela teleologicky, metodou, která se sotva liší od metod moderního pragmatismu.

Posuzující systém Epikurův, vynasnažme se být pragmatisty a uznajme, že existují nedůslednosti, jež znamenají více než sebedokonalejší důslednost. Jaká to skvělá nedůslednost věřit ve smysly, a velebit ukázněnou sílu rozumu; ctít zákon hmoty, a unikat mu svobodou ducha; začínat žaludkem, a končit poznáním, že není štěstí bez ctnosti; od primitivního egoismu a nedůvěry k lidem dojít k podivuhodnému kultu přátelství; žít v skrytu, a přitom neúnavně pracovat pro svět; znát pomíjivost všeho, a setrvávat ve vděčném optimismu!

Je mnoho stupňů, po nichž kráčí vzhůru epikurská moudrost. Snad proto má i Epikuros evropské tradice tolik tváří. Jak jiný je Epikuros, kterého oslavuje vážný

Lucretius jako osvoboditele lidstva z pout náboženství, než ten, k němuž se hlásí „vepřík ze stáda Epikurova“, usměvavý Horatius! Jak pohrdá Epikurem křesťanská i židovská teologie, a jak se mu kultem radosti blíží sv. František z Assisi! Jak jinak se projevil Epikurův vliv v renesančním individualismu, a jak jinak působí skrze dlouhou řadu myslitelů od Gassendiho přes Hobbese, francouzské osvícence a anglické utilitaristy až na dnešní etiku socialistickou. Jak jinými cestami vede Walter Pater, předchůdce Chestertonovy katolické apologetiky, svého Maria Epikurejce k radostnému křesťanství, a jak jiný duch vane ze Zahrady Epikurovy, v níž nabízí pohostinství unavenému chodci skeptik veliké lásky Anatole France!

Nebylo by nesnadné ukázat, v čem se ten nebo onen ctitel Epikurův rozchází se svým mistrem. Ale nač bychom to činili? Ctihodný mudrc sám by zajisté neodepřel vstup do své Zahrady nikomu, u koho by našel víru v život a radostnou svobodu ducha.

Ze tří set svazků, jež prý čítala literární pozůstalost Epikurova, zachovaly se nepatrné zbytky. Nepřímých pramenů pro poznání epikureismu máme však dosti. Jest to především slavná báseň T. Lucretia Cara De rerum natura, pak spisy Ciceronovy, Senekovy, Plutarchovy, církevních otců a jiných autorů. I původní nebo do latiny přeložené citáty nalézáme u těchto spisovatelů, ale nejdůležitějším pramenem pro přímé poznání nauky Epikurovy je Řek Diogenes Laertios, jenž kompiloval asi v první polovici 3. stol. n. l. dílo O životech, učení a výrocih slavných filozofů. Poslední, desátá kniha těchto dějin filozofie je věnována Epikurovi. Tu jsou zachovány vedle Epikurovy závěti a četných přímých citátů hlavně tři větší naučné listy, podávající kompendium filozofie Epikurovy, a to: 1. list Herodotovi o přírodě, 2. Pythokleovi o zjevech nebeských, 3. Menoikeovi o etice. Závěr životopisu tvoří Kyriai doxai, Hlavní články učení, tj. etická dogmata, jež si měli žáci Epikurovi vštípit trvale v paměť. Snad je sestavil k tomu účelu Epikuros sám, nebo je vybral z jeho spisů některý blízký druh.

Z Diogena Laertia jsem tedy pojal do svého překladu List Menoikeovi, Hlavní články učení a některé jiné aforismy obsahu etického, zvláště též výroky o mudrci. U Diogena jsou sebrány bez ladu a skladu v kn. X, § 117–121. Sestavil jsem je přibližně podle obsahu, aniž jsem jim ovšem mohl dodat úplnosti, kterou u Diogena nemají.

Gnomologiem Vatikánským se nazývá zpravidla sbírka aforismů, objevená ve Vatikánské knihovně roku 1888. Obsahuje na 80 aforismů Epikurových, z nichž jsem vybral pro překlad jen část, nechť je čtenáře zdržovat opakováním věcí známých odjinud. Označovat pramen u ostatních aforismů nepokládám za nutné. Lze je všechny najít ve vydání zlomků Epikurových, jež uspořádal H. Usener (Epicurea, Lipsko 1887) a Cyril Bailey (Epicurus, The extant remains, Oxford 1926). Překladů Epikura není mnoho ani ve světových jazycích. Aforistická stručnost, jazykové zvláštnosti a porušená rukopisná tradice působí modernímu překladateli mnoho těžkých chvil. Proto se také jednotlivé překlady tu a tam velmi podstatně liší. Ani můj překlad není výjimkou; nechci ovšem tvrdit, že nelze leckteré místo chápati jinak, než jsem je pochopil já.

Jsem si dobře vědom, že by mnohá myšlenka Epikurova potřebovala věcný a historický výklad. Platí to zejména o několika číslech Hlavních článků učení, jež jsem nechtěl vynechat z ohledu na úplnost, ačkoli by bylo třeba k jejich řádnému osvětlení snad celých stránek, na což zde není místo. Prosím čtenáře v těchto případech za laskavé prominutí a poznamenávám aspoň tolik, že se některé výklady Epikurovy obracejí proti Aristippovi z Kyreny, jenž před ním prohlásil slast za cíl života, avšak měl přitom na mysli rozkoš, jejíž podstatou je pohyb, nikoli klid. Těchto a jiných subtilnějších sporů se dotýká leckterý polemický výrok Epikurův, čtenáři snad méně srozumitelný.

Pro podrobnější poznání Epikurovy filozofické soustavy odkazuji na svůj překlad X. knihy Diogena Laertia Život a učení filozofa Epikura, Praha 1952. Stručná knížka, kterou tuto podávám v přepracovaném znění, vyšla jako první český překlad z Epikura v bibliofilské edici Akropolis roku 1929. Obsahuje vše podstatné z Epikurovy etiky a snad tedy přijde i dnes vhod čtenářům Antické knihovny.

1929, 1970, bibl. č. 83, 282

Čapkův „román pro služky“ a řecký román dobrodružný

I.

„Přítomnost“ přinesla v ročníku 1924 skvělý esej K. Čapka, nadepsaný „Poslední Epos čili Román pro služky“, jež autor později pojal s jinými statěmi o lidové literatuře do knihy „Marsyas“. „Románem pro služky“ nazval tu K. Čapek jistý druh kolportážního románu milostného a dobrodružného, jaký byl na počátku našeho století oblíben v lidových čtenářských vrstvách, podle nichž jej Čapek obdařil zkratkovou etiketou. Nevím, zda by ještě dnes sehnala stará Čapkova posluhovačka pro „pana doktora“ nějakou tu tlustou knihu bez desek a titulního listu, aby její četbou mohl léčit životní smutek a nespavost. Patrně byly tyto rozsáhlé, často tisícistránkové „krváky“ už zcela vytlačeny dobrodružnou četbou modernějšího typu, přizpůsobenou i délkou kvapnému tempu naší doby, literaturou detektivní, kovbojskou, a vůbec „rodokapsovou“, a ovšem hlavně filmem. Ale na tom nezáleží. Sám K. Čapek nedovede jmenovati ani jediného z autorů těchto knih, o nichž se nemůžeme poučiti v žádné literární historii. Nezajímá se o ně proto, aby je posuzoval měřítky vyšší kritiky, a přece nalézá v těchto bezejmenných dílech odlesk věčných hodnot, snad nikoli literárních a uměleckých, ale do té míry lidských, abychom jim věnovali pozornost.

Tématem Čapkova „románu pro služky“ je láska, láska věrná a nevinná, již je souzeno vytrpěti mnohá protivenství, ale nakonec dosáhnouti vytouženého štěstí. Právě ta protivenství, stíhající ctnost podle odvěké, přímo mytologické představy o zápasu dobra a zla, jsou vlastní podstatou této literatury. Tady ještě láska není úkonem pohlavním, nýbrž úkonem hrdinským, jak říká Čapek, jenž nepochybuje o tom, že i u dnešního člověka každá pořádná první láska je spíš epická než erotická a že prvotní pudy člověka jsou vůbec epické. V „románě pro služky“ nejde o psychologické, společenské, erotické a jiné problémy vyšší literatury, ale jde tu o zápas ctnosti s protivenstvím, končící se pohádkovým vítězstvím dobra nad zlem, a především o děj, epický, krvavý, podivuhodný, napínavý — a jak znějí všechna epiteta a synonyma, jimiž K. Čapek tento základní prvek dobrodružné literatury velebí s výmluvností, již nechybí na vlídné ironii.

Čapek ví stejně jako my všichni, že napínavost platí za vlastnost nízkou a neliterární a že existuje jakýsi tajný zákon, podle něhož je literární kvalita obráceně úměrná šťastnému konci. Stanoví dokonce paradoxní zásadu, že dobrý krvák má být špatně psán. Ale to mu nebrání, aby neviděl a necítil v „románě pro služky“ Poslední Epos, téměř už jedinou rezervaci, do které se uchyluje „Děj, vyštvaný z literatury, ztenčený“ — jak se nám po čapkovsku praví — „úžasnou mortalitou románových postav, vyhubený pokrokem, kácením lesů, demokracií, růstem erotiky, realismu a psychologie, vytlačeny ze života policií a z poezie kritikou, pravěky a vykořeněny jako Indiáni, vyobcovaný ze společnosti, udržovaný v nevědomosti a zbařený víry svých předků“. Tento nostalgický stesk po Ději přechází ovšem, jak jinak

nemůže být, v projev víry, že Děj nezahyne. „Ujala se ho detektivka. Ujímá se ho film. Je možno, že stojíme před velikou epickou renesancí. Neboť Děj je starý a nezníčitelný jako kouzelnictví, jako fantazie a jako lidstvo.“

Nevíme, jak by stylizoval K. Čapek své žaloby a předpovědi dnes, kdy celý svět a s ním i „obyčejný člověk“, jehož potlačené romantické touhy ležely Čapkovi tak na srdci, takřka tone v Ději, krvavém, vzrušujícím, napínavém a k tomu ještě pravdivém. Ale Čapkovy úvahy o věčných zdrojích a hodnotách „románu pro služby“ se obracejí také do minulosti, k jeho staré mravní a literární tradici, a zde se připojují k Čapkovu duchaplnému eseji literárně historické poznámky klasického filologa.



Jestliže nechybí v náznakovém Čapkově výčtu starých i nových kořenů a zdrojů „románu pro služby“ i Ilias a Odyssea, jistě vhodněji mohl tu vzpomenouti řecké literatury románové, třebaš víme, že byl dalek úmyslu i možnosti, vyčerpati své téma po literárně historické stránce. Nemyslíme při tom na známější antické romány toho typu, jako je Longova pastýřská idyla „Dafnis a Chloe“, nebo satirické a naturalistické dílo Petroniovo, nebo Apuleiovy „Proměny“ s alegorickou pohádkou „Amor a Psyche“¹. To všechno by zařadil K. Čapek právem už do „vyšší“ literatury, takřka do jiného druhu slovesnosti, než k jakému počítá „román pro služby“. Ale jistě by se nebyl opomněl dovolávati pro svou tezi o hrdinské lásce a pronásledované nevinosti řeckých románů erotických toho typu, jako je Charitona z Afrodisiady román „O Chaireovi a Kallirrhoi“, Xenofonta z Efesu „Příběhy efeské o Habrokomovi a Anthei“, Achilla Tatia „O Leukippe a Kleitofontovi“ nebo jako jsou Heliodorovy „Příběhy aithiopské o Theagenovi a Charikleí“ – kdyby ovšem byl o těchto románech kdy slyšel. Znal zajisté z dějin českého písemnictví „Román o Apolloniovi, králi tyrském“, svým původem také řecký román erotický, jenž byl spolu s „Románem o Alexandrovi“ (veršovanou Alexandreidu připomíná Čapek sám) oblíbenou četbou našich předků. Snad i četl v dějinách francouzské literatury jméno Heliodorovo, ale to bylo nepochybně vše.

A není divu. Řecké romány erotické (Longa jediného snad vyjímajíc) stojí hodně stranou tak zvaného klasického písemnictví. Ani ne tak proto, že byly psány až na sklonku starověku, v prvních stoletích éry křesťanské, jako pro svůj „romantický“ obsah, podstatně odlišný od všeho toho, co nám zpravidla umělecky i myšlenkově představuje „antiku“. Nenáleží do počtu školských klasiků a i odborník filolog se s nimi seznámí jen tak mimochodem jako s úpadkovým literárním zjevem z konce antiky. Většinou mají tyto spisy osm až deset „knih“ ve smyslu antickém, ale vždy je to slušně tlustá knížka. A poněvaď ani po stránce umělecké četba těchto výtvorů *ctitele klasického slohu příliš neláká, přečte sotva kdo víc než jeden z nich. Ostatně*

¹ Budeme sice jednat v tomto článku o literatuře jiného typu, ale pro informaci poznamenáváme, že máme všechny tyto romány v nových vkusných překladech: Longův román přeložil Rud. Kuthan, Petroniovo dílo „Satyrikon“ K. Hrdina, Apuleiovy „Proměny“ F. Stiebitz a pohádku „Amor a Psyché“ také O. Jiráni.

přečísti jeden z nich znamená míti dosti dobrou představu o všech ostatních, i o těch, z nichž se zachovaly jen výtahy a zlomky. Obsah všech je v podstatě stejný. Manželé nebo milenci, spojení čistou láskou, jsou od sebe odloučeni nepřízní Osudu nebo lidskou zlobou. Vytrpí potom oba mnohá příkoří a protivenství, loupežníci, váleční nepřátelé, mocní tohoto světa a kuplíři se spiknou, aby činili znovu a znovu úklady jejich nevinnosti a strojili překážky jejich shledání. Znovu a znovu unikají v poslední chvíli smrtelnému nebezpečství, aby hned zase upadli do žaláře nebo do otroctví. A tak po sobě marně touží, pláčí a omdlévají, až konečně Osud odmění její věrnost a jeho statečnost, svede je dohromady a román se končí šťastně jako pohádka.

Aby měl čtenář aspoň poněkud názornější představu o tom, jak bývá toto schéma vyplněno, podávám zde stručný obsah osmi knih románu *Charitonova* (O Chaireovi a Kallirrhoi), jenž byl napsán někdy v 1. stol. po Kr. a je nejstarší úplně zachovaný z těchto literárních výtvorů².

„Hermokrates, první muž v Syrakusách a vítěz nad Athéňany,“ – tak se začíná vypravování Charitonovo – „měl dceru jménem Kallirrhoy, podivuhodně krásnou to dívku a chloubu celé Sicílie.“ O slavnosti bohyně Afrodity se setká tato krásná dívka s Chaireou, synem váženého občana, jenž však žije v nepřátelství s jejím otcem. Zamilují se do sebe na první pohled, a když jim přímluva lidu syrakuského pomůže překonati odpor rodičů, slaví sňatek. Ale úklady odmítnutých soků způsobí brzy výbuch žárlivosti Chaireovy, takže udeří v hněvu svou choť a ta v hluboké mdlobě, zdánlivě mrtvá, je uložena do rodinné hrobky. Odtud ji bezděčně zachrání námořní lupiči a jejich vůdce Theron ji prodá správci statků bohatého milétského Řeka Dionysia. Dionysios, jemuž nedávno zemřela manželka, zamiluje se do krásné otrokyně a hledí si získat její lásku pomocí ženy šafářovy. Kallirrhoe však zůstává věrna svému choti (jehož existenci ovšem zatajila), a teprve když pozná, že je těhotná, svolí provdati se za Dionysia ještě včas, aby mohla očekávané dítě vydávati za dítě jeho. — Zde se vypravování obrací k Chaireovi, jenž objevil, že Kallirrhoe zmizela z hrobky, a na lupiči Theronovi, jehož se náhodou zmocnil, vynutil zprávu o jejím osudu. Je potom vyslán v čele poselství syrakuského do Miléty, aby přivedl Kallirrhoy zpět. Dříve však, než přijde do tohoto města, doví se na přímořském statku Dionysiové, že se Kallirrhoe stala chotí Dionysiovou, a k tomu ještě Dionysiovi šafář, jenž pochopí podle Chaireova zoufalství, čím Kallirrhoi je, pohne z oddanosti k svému pánu perskou posádku, aby přepadla a zapálila Chaireovu loď. S ostatními zajatci mají býti prodáni do otroctví i Chaireas a jeho věrný přítel Polycharmos. — Mezitím se narodí Kallirrhoi syn a rozradostněný Dionysios odejde s ní i se svým domnělým dítětem na přímořský statek. Tam se doví k svému zděšení (omdlí při té zprávě) o syrakuském poselství, ale je zbaven obav šafářovým ujištěním, že je Chai-

² Heliodorovy „Příběhy aithiopské“ přeložil Jos. Hruša v Bibliotéce klasiků, vyd. Českou akademií v Praze 1924. Heliodorovo dílo (o 10 knihách) představuje pozdější typ erotického románu, rafinovanější a frázovitější.

reas mrtev. Aby utiřil zámutek své choti, jež se předtím už přiznala k svému prvnímu manželství, dá Dionysios postavit Chaireovi v Milétu nádherný kenotaf (symbolický hrob) a uspořádá na jeho počest pohřební slavnosti. Těch se zúčastní též dva perští satrapové, Mithridates a Farnakes, kteří se oba zamilují do Kallirrhoe. — Chaireas a Polycharmos se mezitím náhodou stali otroky Mithridatovými a při nějaké vzpouře mají být ukřiřžováni. Zachrání je v posledním okamžiku jméno Kallirrhoino. Mithridates pak přinutí Chaireu, aby napsal Kallirrhoi dopis, doufaje, že přijde za svým prvním chotěm a že se jí pak sám zmocní. Ale list se dostane do rukou Dionysiovi, jenž udá prostřednictvím Farnakovým Mithridata u krále Artaxerxa a všichni účastníci sporu jsou předvoláni do Babylona. Aby unikl žalobě pro pokus cizolořství, přivede Mithridates před královský soud Chaireu. Tak dojde k pohnutému setkání a ovšem k novému sporu, tentokrát mezi prvním a druhým manželem. Jenže do Kallirrhoe se nyní zamiluje i sám Artaxerxes a uchází se prostřednictvím svého eunucha o její lásku. Kallirrhoe zůstává neoblomná a Chaireovi hroží proto smrt. Tu však vypukne povstání v Egyptě a vzdorokrál táhne proti Artaxerxovi. Dionysios jde do pole s vojskem královským, kdežto Chaireas prchne k vzdorokrálovi a stane se jeho vojenským rádcem. S řeckými řoldněři dobude města Tyru a později jako velitel loďstva se zmocní ostrůvku Aradu, kam předtím poslal Artaxerxes svou choť Stateiru a její dvorskou družinu. Mezi ženami perskými je i Kallirrhoe a tu tedy dojde ke konečnému šťastnému shledání manželů, při němž oba radostí omdlévají. Chaireas se smíří s králem a propustí jeho dvůr. Kallirrhoe se rozloučí laskavým listem s Dionysiem a ponechá mu svého syna dočasně na vychování. A pak se líčí podrobně slavný návrat do rodných Syrakus, při němž Chaireas je přinucen vypravovat lidu syrakuskému veřejně své osudy. Vojáci Chaireovi jsou bohatě odměněni, věrný Polycharmos dostane za ženu Chaireovu sestru a Kallirrhoe prosí Afroditu, aby dopřála jí a Chaireovi šťastný život a společnou smrt.

Totožnost námětu v řeckém románě erotickém a v Čapkově „románě pro sluřky“ je každému patrná a má pro posuzování obou literárních typů platnost zásadní. Ale nabízí se nám samo srovnání podrobnější, při němž lze o Charitonovi užití veskrze Čapkovy charakteristiky dneřního lidového románu. Neboť i v románě Charitonově (jako v ostatních řeckých románech) se projevuje „pravěký epický pud, kult hrdiny, náruřivost obdivu, uctívání moci a nádhery“. „V tomto epickém světě“ — jak praví případně Čapek — „bohatství a urozenost není sociální nerovností, nýbrž daleko prostěji a původněji idealizací a oslavou člověka.“ Hrdinové a hrdinky řeckého románu jsou nejen krásní a dobří, ale také urození a bohatí. I román o chudé pastýřské lásce Dafnida a Chloe, jenž se tímto svým rysem připíná k rafinovanému idylismu vyšší poezie, končí se tím, že se oba milenci shledají se svými bohatými rodiči. Na chudého člověka se při tom nezapomíná. Chaireův přítel Polycharmos, pocházející z chudé rodiny, je odměněn bohatstvím a sňatkem s Chaireovou sestrou, docela podle představy a touhy prostého čtenáře. Šafářova choť si vyslouží svou účastí na osudu Kallirrhoině svobodu pro sebe i svého manřela a Kallirrhoe jí nezapomene pozdravovat v dopise na rozloučenou. Poctiví a prostí lidé, vystupující

v epizodních úlohách, se tu těší vůbec sympatiím jako v dnešní lidové literatuře. U Charitona několikrát zasahuje dokonce sám „lid“ přímo do děje, a to vždy na straně práva a spravedlnosti.

K. Čapek ukázal ve své studii, jak je v lidovém románě každá románová postava, ať mužská ať ženská, nápadně dokonalá, univerzální, zbavená všech čistě osobních rysů. I to platí v plné míře o postavách řeckého románu. Jejich vlastnosti jsou v jednotlivých románech charakterizovány takřka týmiž slovy, jejich city, především ovšem láska, jsou do nejmenších podrobností stejně vášnivé a stejně ušlechtilé, o nějaké individualitě ani slechu. Není divu, že se literární historikové občas rozhořčují nad tímto zjevem, nerozumějící jeho vnitřní nutnosti. Význačné místo má dále v lidové literatuře exotismus, touha po dálce, po neznámém prostředí. Děj řeckého románu je nejen zpravidla položen do vzdálené minulosti, čehož si ještě všimneme, ale i do vzdálených krajů, do Asie nebo do Egypta. Dobrodružství potřebuje pohybu, vzpomeňme jen Odysseie. Tomu, kdo by si to neuvědomil, musí být podivné, jak se v řeckém románě ustavičně mění místo děje, cestováním, únosem, válečnými výpravami.

Pokud jde o zásadu šťastného konce, řecké romány erotické se končí šťastně bez jediné výjimky a vždy je to takové hodně hmotné a každému srozumitelné štěstí, jaké vyhovuje lidové psychologii. A co se týče napínavosti, je vypravování řeckého románu napínavost sama, napínavost úmyslná, napínavost jako základní kompoziční zákon. Bylo by možno se ještě rozepsat o neosobním principu zlu, jímž bývá v řeckém románě „závistivý démon“, o typu šlechtného loupežníka nebo o nemírné sentimentálnosti řeckého románu, což jsou všecko známky lidového vkusu. Ale to, co jsme zde mohli stručně povědět, nás snad dostatečně omluví, že jsme se pokusili uvést Čapkův esej v literárně historickou souvislost na první pohled překvapující.

II.

Paralela mezi řeckým románem erotickým a Čapkovým „románem pro služky“ má dvě stránky. Jednak zajímavě potvrzuje, jak jsme viděli, Čapkovu tezi o lásce hrdinské a epické a o věčných zdrojích dobrodružné literatury, jednak nám nově osvětluje záhadu řeckého románu a jeho počátků. Neboť vznik tohoto romantického útvaru v klasickém a klasicistickém písemnictví řeckém je zajímavý a nesnadný literárněhistorický problém. Ze základních literárních druhů, zachovávajících si podnes původní řecká jména, se vyvinul román poměrně nejpozději, takže si ani už nestačil odnésti (stejně jako novela, jejíž řecké počátky jsou také pozoruhodné)³ do další evropské existence řecké označení. Neurčité starověké názvy románu: historie,

³ Antické novely mají také nejčastěji látku erotickou, ale na rozdíl od idealistického románu, jímž se zde zabýváme, bývá tu motivem většinou láska nevěrná nebo nepřirozená a tím se přibližuje tento literární útvar realistickému románu Petroniovu nebo Apuleiovu. O antické novele psal u nás Ferd. Stiebitz v Listech filologických 1927 a podal také dvě sbírky překladových ukázek z ní, vybraných z antických historiků, rétorů a epistolografů, s názvem „Antické povídky“ a „Nové antické povídky“.

drama, mythos, fabula apod. se nemohly stát morfologickým termínem. Ale přes to, že se tedy román zrodil už v době jinak dobře známé, může filologie vysloviti o jeho počátcích jen dohady a teorie.

Bylo by třeba hodně dlouhého článku, kdybychom měli naznačit dějiny této otázky. Čtenáře bude snad zajímat aspoň první pokus, který v tom směru učinil r. 1670 francouzský spisovatel, učený biskup Petr Daniel Huet v předmluvě k románu „Zayde“ od paní de la Fayette. Huet dokazoval, že se románová literatura a vůbec beletrie vyvinula u Řeků vlivem Orientu v době po Alexandru Velikém. Tato stará myšlenka se stále ještě tu a tam opakuje, ačkoli není odůvodněna konkrétními fakty a zakládá se na apriorní představě o klasické antice a romantickém „Orientě“. Je však nepochybné, že se národ Homérův a Herodotův, národ, jenž vytvořil nejnádhernější mytologii světa, nemusil učit na konci svého vývoje vypravovatelskému umění od asijských národů. Vznik řeckého románu třeba vyložit z řecké literární tradice a z řeckého života. Tak se také pokusil vyložit počátky a vývoj románu erotického známý klasický filolog, Nietzscheův přítel, Erwin Rohde, ve velkém díle „Der griechische Roman“ (1. vyd. 1876, 3. vyd. 1914), jehož jednotlivé kapitoly nepozbyly dosud ceny, třeba celkové jeho pojetí bylo překonáno novými objevy a poznatky.

Rohde především krásně ukázal, jak se v pozdější řecké literatuře, zejména v helénistickém básnictví (jako dobu helénistickou označujeme zhruba období od Alexandra Velikého po císaře Augusta), stále více uplatňoval prvek erotický, bez něhož si ovšem vznik erotického románu nemůžeme představití. Druhou hlavní složku románu spatřuje pak v etnografických bájích a utopiích, jejichž dějiny objevitelsky vykládá, počínaje Odysseou, přes exotické fantazie historiků, filozofů (Platonova Atlantis) a náboženských myslitelů až k fantastickému vypravování Antonia Diogena „O divech za ostrovem Thule“, jež klade Rohde do 1. stol. po Kr. V tomto nekonečném vypravování o 24 knihách, jež známe jen z pozdního výtahu, uplatňoval se vedle četných zázraků a nábožensko-filozofického utopismu poněkud i prvek erotický. To bylo Rohdovi podnětem, aby označil tento spis za první člen ve vývojové řadě milostného románu. Rozhodující vliv na vznik a na uměleckou formu románu měla však podle Rohda takzvaná druhá sofistika, rétorický literární směr pozdního starověku, vrcholící asi v 2. stol. po Kr. u Řeků Lukianem a u Římanů Apuleiem. Označující literáta a řečníka jménem „sofista“, přihlásila se tato doba sama k minulosti staré tehdy už půl tisíce let. Řecká kultura od Homéra po Demosthena se stala tehdy poprvé klasickým vzorem a není náhodné, že se tito „noví sofisté“ podobali svou literární činností a celým životním stylem jak starořeckým sofistům, tak ještě více novodobým latinským humanistům. Dávaje na sebe působiti rétorickou povahu většiny pozdějších řeckých románů, hledal tedy Rohde v některém rétorovi tohoto školského a intelektualistického literárního směru „vynálezce“ románu a jeho autorita způsobila, že se ve všech starších příručkách píše o řeckém románě jako o románě „sofistickém“.

Rohdovou teorií o „sofistickém“ původu románu otřásl nejvíce nálezy románových zlomků na egyptských papyrech. Tak na jednom z nich, chovaném nyní

v Berlíně, se čtou části románového vypravování o lásce assyrského prince Nina k jeho sestřenci (Semiramidě) a o válečné výpravě Ninově proti Arménům. A poněvadž na rubu tohoto papýru jsou napsány účty datované r. 101 po Kr., kladou badatelé sepsání „románu o Ninovi a Semiramidě“ (patrně je to zlomek nezachovaného románu Xenofonta z Antiochie „Babyloniaka“, Babylonské příběhy) do doby kolem narození Kristova nebo do doby ještě starší. Existence románu Charitonova, jehož obsah jsme si naznačili a jenž byl Rohdem kladen na konec dějin řeckého románu, do 5. až 6. stol. po Kr., je nyní dosvědčena papyrovými nálezy už pro 2. stol. a není pochyby, že trvalo dosti dlouho, než se toto dílo, napsané v Malé Asii, dostalo do venkovských měst egyptských. Zkrátka těmito a jinými menšími objevy byla úplně zvrácena chronologie, o kterou se opíral Rohde. Z románu domněle posledního se stal první (úplně zachovaný) a počátky řeckého románu milostného byly posunuty o nějaké století zpět, do doby helénistické.

Už z tohoto důvodu nelze románovou formu uznávat za rétorický plod druhé sofistiky, i když jej později (v Longovi, Heliodorovi, Achillu Tatiovi) mocně zasáhl „sofistický“ literární vkus.

Z nových faktů a z nesouhlasu s příliš mechanistickou teorií Rohdovou o „výnězu“ románu vyrůstaly nové práce a úvahy o tomto tématě (Ed. Schwartz, Tadeusz Sinko, Aristide Calderini, Bruno Lavagnini aj.) a mezi tyto práce, připravující novou budoucí syntézu, se přihlásila před časem i česká práce autora tohoto článku „Řecký román dobrodružný. Studie o jeho podstatě a vzniku“ (Praha 1925), o níž se zde musím zmíniti, třebaš není zvláště příjemné psáti sám o sobě. Tato práce vychází, jak se samo sebou rozumí, ze starověkých románových textů a z odborné literatury filologické, ale její základní hledisko určil právě esej Čapkův, jenž autoru tak říkájíc otevřel oči, když už delší dobu zápasil se svým tématem.



Čapkova teze o epické a dobrodružné lásce, která se tak skvěle hodí na řecký román erotický, umožňuje nám především spojití v nadřazeném pojmu „dobrodružného románu“ román milostný se známým „románem o Alexandrovi“, tradovaným pod jménem Alexandrova současníka dějepisce Kallisthena. Z tohoto díla, jehož původní verze vznikla nepochybně už v době helénistické, pojal Rohde do svých výkladů jen fantastické vložky etnografické. Celek však neuznával za román, nýbrž v duchu současné vědy za lidovou pověst, tedy za útvar naprosto odlišný od umělého románu „sofistického“. Pro nás tato přehrada mezi „románem o Alexandrovi“ a románem erotickým padá. Jednak není „román o Alexandrovi“ lidovou pověstí ve smyslu folkloristickém, nýbrž opírá se o literární tradici tzv. alexandrografů (životopisců Alexandrových), namnoze již hodně fantastickou, kterou neznámý autor ještě více přizpůsobil vkusu a představám lidového čtenáře. Na druhé straně nám ukázalo srovnání Čapkova „románu pro služky“ s románem Charitonovým, že řecký román erotický ve své nejstarší, a také stylisticky nejprostší podobě vykazuje typické vlastnosti lidové literatury.

Tento názor na povahu starověkého románu erotického lze podepřít tím, že v celé literatuře tzv. druhé sofistiky nenajdeme jediné zprávy o tomto útvaru, stojícím tehdy patrně jaksí ještě mimo literaturu, do níž byl oficiálně přijat teprve v době byzantské. Rovněž nic nevíme o autorech románů mimo jména, a i to jsou často pseudonymy. Proto také kolísá datování jednotlivých děl o celá staletí. Nejstarší bezpečnou zmínku o erotickém románě najdeme až v jednom listě císaře Juliana Apostaty (2. polovice 4. stol. po Kr.) — a ta je odmítavá. Julianos nabádá nějakého kněze, aby četl jen „historie o činech, které se vskutku staly, a nikoli příběhy vymyšlené v podobě historie o látkách erotických a podobně“. Jistě zajímavý doklad pro to, jak si dobrodružný román nalézal již tehdy přístup k lidem vzdělaným a do kruhů dvorských, ovšem k nelibosti moralistů a estétů. Třeba tu důrazně připomenouti, že nazývajíce řecký román dobrodružný „literaturou lidovou“, nemáme na mysli vesnický lid ve smyslu folkloru, nýbrž široké čtenářské vrstvy městského obyvatelstva, zasaženého školním vzděláním. Takové prostředí se vyvinulo v naší kulturní oblasti poprvé v řeckých městech doby helénistické a není náhodné, že do této doby lze klásti počátky dobrodružné „lidové“ literatury. Rozumí se samo sebou, že „lid“ v tomto smyslu není nijak přesný pojem a že jeho hranice jsou pohyblivé směrem dolů i nahoru.

Literatura v tom smyslu „lidová“ nesouvisí přímo s nepsanou lidovou tradicí, nýbrž předpokládá již tradici literární. Autoři řeckých románů znali Homéra, literaturu dramatickou i lyrickou a prošli školou rétorickou, jak se to rozumělo samo sebou u každého vzdělanějšího Řeka té doby. Ohlasy toho všeho, přiměřené ovšem úrovni a vkusu autorů a jejich čtenářů, najdeme tedy v každém řeckém románě a v tom smyslu stála u kolébky tohoto nového útvaru snad celá starší řecká literatura. Ale hledáme-li v řeckém písemnictví literární druh, z něhož se román podle Brunetièreovy terminologie přímo „odštěpil“, dojdeme docela přirozeně k historiografii. Řecká a vůbec antická historiografie má ve všech svých fázích povahu více beletristickou než vědeckou a otec řeckého dějepisce Herodot je v jistém smyslu prvním řeckým novelistou. Dobrodružný román, jehož samou podstatou je epický děj, jak nás Čapek výmluvně poučil, připíná se k dějepisce mnohem přirozeněji než k etnografickým a utopistickým fantaziím, jejichž charakter je popisný, statický. Vzpomeňme jen našich starších „kronik“ i novějšího historického románu Dumasova, Sienkiewiczova, Jiráskova atd. Ostatně souvislost řeckého románu s dějepisectvím není jen apriorním postulátem. Řecký román býval většinou nazýván „historií“ a také je zpravidla vybudován na fikci historického děje. V románě Charitonově je to zvláště patrné. Chariton, jenž žil v době, kdy Římané už dávno vládli Středomořím, klade děj svého románu o několik století zpět do starých, ještě svobodných řeckých Syrakus. Kallirrhoin otec Hermokrates, vítěz nad Athéňany, je postava známá z dějepisce Thukydidy. Chaireûv syn, vychovaný Dionysiem, má být nepochybně budoucí proslulý vládce Syrakus, Dionysios Starší. Také král Artaxerxes je historická osobnost a historickým faktem doby dávno minulé je odpadnutí Egypta a jeho znovudobytí Peršany. Na anachronismech tu ovšem nezáleží.

Je zajímavé, že v románě Charitonově lze zjistit přímé ohlasy „románu o Alexandrovi“. Tomuto románu arci chybí rozvitější motiv erotický. Ale tu se nám nabízí jako střední člen mezi dobrodružným románem hrdinským a hrdinsko-erotickým román (Xenofonta z Antiochie?) „O Ninovi a Semiramidě“, jehož zlomky byly objeveny, jak nám už známo, na egyptském papyru. Asyřan Ninos je velký dobyvatel jako Alexandros, ale v románě vystupuje jako milenec nebo manžel, jenž opouští mladičkou choť, sotva překonav překážku, stojící v cestě sňatku, aby se vydal na válečnou výpravu. Máme zde tedy už vedle sebe lásku a boj i válečnou výpravu, jakýsi předobraz dobrodružného bloudění, jež je podstatnou součástí erotických románů.

Román „o Ninovi a Semiramidě“ však ukazuje nejen k budoucímu vývoji erotického románu, ale i daleko zpět přes „román o Alexandrovi“ do historické literatury, a to zcela zřetelně ke Xenofontově „Kyruptidei“ (Vychování Kyrovo). Toto dílo žáka Sokratova a rytířského autora slavné „Anabase“ je, jak známo, fiktivní životopis perského krále Kyra Staršího, psaný k účelům politicky a vojensky výchovným, především jistě pro řeckou mládež. Ale přitom strhla látka a tvůrčí fantazie bývalého vojáka k velmi sytému a konkrétnímu líčení Kyrových válečných výprav a ovšem předtím i jeho mládí. A tak, zatímco četl a miloval například veliký Říman Scipio Mladší „Kyruptidei“ v duchu Xenofontově jako učebnici vojevůdcovských a politických ctností, většina čtenářů se k ní jistě vracela pro její pestrý povrch, pro rozkošné příběhy Kyrových chlapeckých a jinošských let a pro dobrodružství statečného a šlechtného dobyvatele⁴. A ne jeden čtenář četl asi s dojetím vypravování o věrné lásce assyrských manželů Abradata a Pantheie, jež se táhne několika knihami „Kyruptideie“ a které snad můžeme pokládati za jeden z literárních zdrojů erotického románu. (Stěží lze spatřovati náhodu v tom, že mezi jmény romanopisců se vyskytuje nejméně třikrát jméno, resp. pseudonym Xenofon.) Ovšem Xenofontova Pantheia sice šťastně odolá milostným návrhům člena Kyrovy družiny, jemuž byla svěřena jako zajatyně a jenž se do ní proti své vůli zamiloval, ale nakonec se probodne mečem nad mrtvolou svého chotě. Tak se mohl končit milostný příběh, psaný pro výstrahu a zušlechtění srdce žákem Sokratovým. Milostná fabule románu se musela skončiti, jak víme, šťastně.

Není snad třeba dodávati, že myšlenky tu naznačené nejsou jednak zcela nové (souvislost dobrodružného románu s historiografií je naopak téma velmi staré a otázku lidovosti románu aspoň nadhodil B. Lavagnini), jednak, že si nemohou činiti nárok na konečné a úplné objasnění otázky tolikrát řešené a s nespornou platností sotva řešitelné. Ale věda je diskuse a vědecký pracovník může být spokojen, získá-li si jeho hlas v této diskusi sluchu. Autor české studie o počátcích řeckého románu se dost obával kritiky klasických filologů, když jim předkládal knihu, v níž

⁴ O oblíbené „Kyruptideie“ u našich předků svědčí její překlad od Abrahama z Gynterrodu, vydaný r. 1605 a potom znovu dvakrát v době obrozenecké. Nový překlad Jos. Hruší je ohlášen v „Antické knihovně“ Melantricha.

citoval K. Čapka skoro tak často jako Erwina Rohda. Budiž zaznamenáno ne pro samochválu autorovu, ale pro vděčnou paměť Čapkovy účasti na této filologické knize, že se ty obavy nesplnily. Knihu přijali příznivě nejen naši filologové, ale psali o ní s porozuměním a uznáním i cizí odborníci, krajansky nezaujatí, Aristide Calderini v italském papyrologickém časopise „Aegyptus“ 1926, B. E. Perry v pojednání o Charitonovi, publikovaném v „American Journal of Philology“ 1930, R. M. Rattenbury v oxfordských „New Chapters in the History of Greek Literature“ 1933, Bruno Lavagnini v článku „Romanzo“ v Enciclopedia Italiana a ještě leckdo jiný ve světě, kam mívá česká filologická kniha těžký přístup, i když je opatřena cizojazyčným výtahem.



Jestliže mi umožnil laskavý podnět redakce stručně podati některé myšlenky ze své starší práce v jejich souvislosti s Čapkovým esejem, sama aktuální povaha Vědy a života mne vybízí, abych připojil, zase v duchu Čapkově, ještě malou poznámku k oživující diskusi o kolportážní literatuře detektivní a vůbec dobrodružné. Jak jsme viděli, je ta diskuse tak stará, jako sama dobrodružná literatura. Je dosti přirozené, že první zmínka o dobrodružném románě ve „vyšší“ literatuře obsahuje jeho odmítavou kritiku a výstrahu před ním. Kdyby však lidé vysoké mravní a intelektuální úrovně Julianovy byli měli možnost zabrániti dobrodružnému románu v přístupu do oficiální literatury, neměli bychom ani novodobého románu literárního, jenž se odvozuje koneckonců od svého zneuznávaného antického předchůdce. Tím ovšem nechceme říci, že z dnešní dobrodružné literatury vzejde něco nového a velikého. Tato paralela platí leda snad o filmu, jenž se z přezíraných typicky „lidových“ a dobrodružných začátků vyvíjí k vyšším uměleckým možnostem. Jde však o to: existuje-li dobrodružná lidová literatura v Evropě aspoň dva tisíce let, nezdá se, že by dobře míněné výstrahy mravokárců byly vždy zcela oprávněny. K mravní bídě a utrpení lidstva patrně více přispěly vášně a ideje „vznešenější“, než je napínavost a fantastičnost dobrodružné literatury, třeba i té detektivní. Sotva kdo ovšem popře nebezpečí této četby pro intelekt i vkus, jakmile překročí onu funkci, která jí náleží právem lidské přirozenosti, a sotva kdo může být hluchý k důvodům pedagogickým a snad i národohospodářským, které doporučují vyvésti dobrodružnou literaturu z dnešního přítmi a kontrolovati její konzum i produkci. Ale o jednom by nás měla tisíciletá historie této literatury poučiti, že abstraktní moralistický boj proti ní je předem bezúspěšný a že špatnou dobrodružnou literaturu lze asi nejlépe potírati dobrodružnou literaturou hodnotnější.

1940, bibl. č. 147

Český klasicismus obrozenský a tradice národního humanismu

Jsa si dobře vědom toho, že by se bez objevných prací a výkladů A. Novákových sotva zde mluvilo o českém klasicismu, kladu v nadpisu této kapitoly slova „tradice“ a „humanismus“ se značnými rozpaky. Neboť ani první ani druhé se dobře nesnáší s tím vymezením našeho klasicismu obrozenského, jak je Arne Novák podal naposledy ve 4. vydání „Přehledných dějin“ a jak je dokumentoval krásným výběrem „Literatura českého klasicismu obrozenského“. Především se začíná A. Novákovi náš obrozenský klasicismus teprve Jungmannem. Ze starších básníků pojal sice „předklasika“ Puchmajera a Tablice ukázkou jejich ód do svého výboru, ale jinak je ponechal i s jejich předchůdci a druhy v tom úseku literárních dějin, který tradičně nadpisuje „osvícenství“. A nejenom to. V posudku J. B. Čapkovi „Československé literatury toleranční“ (ČČH 1935) vytyká Arne Novák J. B. Čapkovi velmi důrazně, že nesprávně ztotožnil klasicismus s oním „pozdním humanismem, plynoucím z výuky literaturami antickými, nad něžž u nás v Čechách i na Slovensku před Jungmannem nikdo nepostoupil“. Čteme zde docela větu: „Původ českého klasicismu není tradiční a domácí, nýbrž importovaný.“ Příkrost tohoto úsudku zmírnil ostatně sám Arne Novák ve svém výkladě o „klasicismu v české literatuře“ napsaném pro OSNND. Buď jak buď, nedovedu v sobě ani před svrchovanou literárněhistorickou autoritou potlačití názor, že se náš obrozenský klasicismus nezačíná teprve Jungmannem a že není jen ohlasem samozřejmých vlivů cizích. Zdá se mi naopak, že jsou důvody pro to, abychom již prvnímu obrozenskému období, které nazval Josef Pekař ve své periodizaci českých dějin „klasicistickým osvícenstvím“, přiřkli v literárních dějinách označení „osvícenský klasicismus“, a jsem dále přesvědčen, že obě fáze našeho obrozenského klasicismu, i ta, kterou charakterizuje Dobrovský, i ta, kterou zahajuje Jungmann, vyrůstají aspoň zčásti z domácích kořenů našeho národního humanismu.

Vyslovuje tento svůj názor, vycházející z jiného, snad příliš historického a filologického pojetí klasicismu, prosím čtenáře za prominutí, že své myšlenky podávám v dogmatické zkratce, a nikoli, jak bych si sám přál, jako podrobně doložený příspěvek k diskusi.

(P. S. Omlouval jsem se zde v tom smyslu i tomu, do jehož jubilejního sborníku jsem v říjnu 1939 posílal těchto několik skromných stránek na důkaz svého obdivu, obdivu tím upřímnějšího, jestliže v něčem nesouhlasí. Jaký žal, že tuto omluvu musím nyní nahradit posmrtným projevem díky za všechno to, co Arne Novák vykonal, nejen svým pojetím obrozenského klasicismu, ale celou svou činností literárněhistorickou, kritickou a učitelskou pro oživení a posílení tradic klasického humanismu v naší národní vzdělanosti.)

Obrození znamená doslova renaissance a vskutku západoevropská renaissance a naše obrození jsou zjevy pojmově příbuzné. Kultura nemající „antiky“ nemůže mít ani „renaissance“ a podobně nelze mluvit o národním obrození u národa, jenž nemá staré kulturní tradice. Poměr v tomto smyslu typicky „renesanční“ má k české

minulosti první učenecká generace našich buditelů. Všichni tito osvícení kněží i laici od Dobnera po Dobrovského odmítají období, jež následuje po smrti Balbínové (tedy dobu vrcholného baroka), jako dobu scholastické temnoty a jazykového nevkusu, užívající při tom, pokud píšou latinsky, termínů dobře známých z boje renesančních humanistů proti „temnému“ a „barbarskému“ středověku. A jako se renesanční humanisté vraceli do starověku, tak se tito naši noví humanisté, proniknutí skrz naskrz klasickým vzděláním, obracejí s láskou a touhou po obnově k „zlaté době“ Karlově, v níž neuctívají křesťanskou gotiku, nýbrž rozkvět vzdělanosti spojený se založením univerzity a s vlivy italské renesance, pak k humanismu vůbec, latinskému i národnímu, a zejména k „zlatému věku“ rudolfinskému, za jehož doznívání pokládají ještě i činnost Bohuslava Balbína a jeho druhů. Teologické problémy jich nezajímají a náboženské války s husitským obrazoborstvím i protireformačním ničením knih odsuzují jako projev protikulturního fanatismu.

Po stránce jazykové a literární se jeví tento náš osvícenský humanismus, o němž jsem více pověděl v knize „Dobrovského klasická humanita“, jako klasicismus. Neznám aspoň jiného výrazu, jímž bychom mohli označiti Voigtův, Procházkův nebo Vydrův odpor ke „zkažené“, „nabubřelé“, „nechutné“ výmluvnosti „apulejovské“ (rozuměj: barokní), proti níž velebí klasický sloh ciceronský. A docela se již neobejdeme bez tohoto termínu, máme-li charakterisovati poměr těchto učenců k českému jazyku a písemnictví.

Není zajisté pouhá náhoda, že nás dějiny slova a pojmu „classicus“ stejně jako slova a pojmu „humanitas“ vedou přes Aula Gellia k řecko-latinskému myšlení a citění Ciceronovu. Hluboká vnitřní spojitost humanismu a klasicismu byla předurčena paralelním růstem řecko-latinského ideálu humanitního a národní klasičnosti římské, prvního to evropského klasicismu, vytvořeného k řeckému obrazu. Nepřekvapí nás tedy, že novodobý klasicismus evropských národních literatur vyrůstá organicky z latinského humanismu, z jeho imanentní složky klasicistické. Vzpomeňme jen, že jeden ze sloupů francouzského a evropského klasicismu je latinsky psaná a na latinské poezii klasické i humanistické založená Poetika Scaligerova a že to není případ nijak ojedinělý. Nelze vůbec vésti přesnou hranici mezi literární tvorbou renesančně humanistickou (kolik básníků i prozaiků píše současně latinsky i jazykem národním!) a mezi klasicismem. Zhruba se začíná novodobý klasicismus evropský asi tam, kde začíná národní literatury na cestě za antickou dokonalostí doprovázeti a kontrolovati poetika a rétorika, doporučující napodobování klasiků podle určitých pravidel, čerpaných z Aristotela, Horatia a Cicerona, nebo spíše podle estetických norem vybudovaných na jejich racionalistickém výkladě.

U nás jsou patrné ohlasy klasicistických názorů sice už na Blahoslavovi, ale proto ovšem ještě nemůžeme mluvit o písemnictví doby veleslavínské jinak než jako o písemnictví humanistickém. Vývoj od humanismu ke klasicismu, pro nějž bylo v Čechách 17. století vůbec ještě málo podmínek, byl sveden z cesty vítězství protireformačního baroka. Ale právě politická katastrofa, jež násobila tlak protireformační útlakem politickým a vlivy barokního novotářství hlubokým společenským

úpadkem českého jazyka, způsobila také, že naše obrození pohlíželo na minulost tak renesančně a klasicisticky. Ovšem i jiné moderní literatury mají svůj „zlatý věk“, k němuž se vracejí, např. literatura polská doby Stanislava Augusta se vrací ke Kochanowskému, do „zlatého věku“ polské renesance 16. století, jako naše obrození. Ale právě proto, že je u nás mezi dobou úpadku a „zlatým věkem“ kontrast daleko větší, znamená tento domácí zdroj klasicistického citění pro naše obrození mnohem víc a posiluje způsobem, nemajícím jinde příkladu, klasicistický vkus našich buditelů, určený ovšem již i tak jejich hlubokým humanistickým vzděláním a starším i současným klasicismem evropským.

Vývojovou spojitost našeho latinského humanismu s českým klasicismem lze asi nejlépe ukázat na F. F. Procházce, jehož „Commentarius“, latinský spis o dějinách české vzdělanosti a literatury, měl společně s Voigtovou předmluvou k „Effigies“ značný vliv na Dobrovského, Jungmannovo a ještě Palackého hodnocení našeho humanismu. Procházkovy názory o vývoji českého jazyka a písemnictví jsou dokonalou obdobou jeho názorů o úpadku a obrození latinské elokvence u nás: humanistická čeština, záhy vzdělávaná na překladech klasiků a uzákoněná humanistickými gramatiky, dospívá v době veleslavinské ciceronské dokonalosti a udržuje se v celku na této výši ještě u Komenského. Pronikání lidových forem a neukázněných novotvarů (podle našeho názvosloví jazykové baroko), toť barbarství, doprovázené ovšem celkovým úpadkem českého národního života. A náprava? Zajisté návrat ke klasikům, k češtině veleslavinské. Neboť pro humanistu znamená náprava jazyka nápravu vzdělanosti a tím obnovení národního ducha*.

Proto tedy vydává Procházka tak horlivě staré české knihy (a jiní vedle něho i po něm) a proto přimyká jazyk svého vydání bible ještě těsněji k jazyku bible Kralické, podáváje tak své době vzor spisovného jazyka, uznaný Dobrovským za klasický. Z klasicistického citění vychází, abychom uvedli z četných dokladů nejzávažnější, Dobrovského boj proti pohlovštině, jeho kodifikace jazykové normy i odpor proti Bernolákovu pokusu o spisovnou slovenštinu. Pověstné jazykové staromilství Jana Nejedlého, Jiřího Palkoviče a jejich přívrženců v Čechách i na Slovensku, toť ortodoxní klasicismus. Avšak boj Jungmannův proti němu platí jen té ortodoxii, nikoli klasicistickému principu. Jestliže Šeb. Hněvkovský toužil v „Zlomcích českého básnictví“ po ustavení akademie, která by doplnila mezery starého pokladu jazykového, situace byla taková, že musil Jungmann vykonati tuto práci takřka sám. A vykonal ji tak, že mohl napsat v „Historii literatury české“ (2. vyd. 1849): „V celosti starý jazyk zachován, jelikož to za pravdu uznáno, že co se týká lexikální a mluvnické vzdělanosti, on v péře našich Veleslavínů, Komenských aj. vysoké dokonalosti

* Často se spatřuje v obrozenském kultu jazyka prvek romantický. Myslím, že ne docela právem. Naše jazykové obrození má dlouhou povahu výrazně klasicistickou. Romantický kult lidového jazyka a mýtické lidové tradice přichází až později a ovšem dokončuje jazykový rozkol československý, barokem započatý.

a správnosti dosáhl, takže každé od něho odstoupení naší češtině nebezpečným i záhubným se stává“.

Slovník a mluvnice není sice literatura, ale v době našeho obrození měla literatura velmi blízko k filologii. Vždyť základní a takřka jediný literární problém té doby bylo dokázat, že český jazyk je schopný vyjádřit všechno to, co staří i noví národově vyslovili ústy svých klasiků, v podstatě víra a program našich národních humanistů už od dob Václava Píseckého.

Literatura psaná klasicistickým jazykem nemůže mít daleko ke klasicismu. V obrozenské próze je humanistická tradice českého klasicismu zřejmá: nejen jazyk, ale i styl literární prózy obrozenské je v podstatě humanistický, veleslavínský. A to platí nejen o vlastních veleslavínovcích typu Jana Nejedlého, ale i o generaci mladší, o Jungmannovi, Šafaříkovi a Palackém. Jde tu arci namnoze o prózu vědeckou, ale ta měla v této době, jako historická a kritická próza vůbec, aspirace literární. Ostatně místo dlouhých výkladů, pro něž zde není místa: autoritativní historik spisovné češtiny, mám na mysli znamenitou Havránkovu syntézu v „Československé vlastivědě“, potvrzuje, že jazyk a styl Palackého je vrcholem a zakončením humanistické češtiny veleslavínské. Věřím, že samo literární dílo Palackého by stačilo k obhájení teze o domácích kořenech obrozenského klasicismu.

Problém domácí tradice u obrozenského básnictví je méně jasný. Už proto, že vedle české prózy humanistické bylo české básnictví „zlatého věku“ přeskromné. Ale jedno je předem nepochybné, že totiž naši první veršovci chtěli pokračovati v staré básnické tradici a že ani nemohli míti jiné mínění o svém úkolu. Vždyť měli všichni osobně a názorově tak blízko k učeným obnovitelům národního humanismu a klasické češtiny, pod jejichž patronací a dohledem básnili. Schönfeldovy sborníčky z r. 1775 otiskují, jak známo, vedle překladů Vergilia a Tibulla Rosovo „Pastýřské rozmlouvání“. Thám velebí v úvodě „Básní“ humanistickou poezii 16. a 17. století a otiskuje ve své sbírce programově verše (resp. překlady) Kadlinského, Lomnického, Komenského, Bohuslava Hasištejnského a jiných humanistů.

Čtěl bych poznamenati k tomuto výběru, že Rosu, Kadlinského a Komenského pokládala tato doba za básníky „zlatého věku“ asi stejným právem, jako uznávala jejich současníka Balbína za posledního latinského humanistu. Ale jinak měl V. Thám (jako Schönfeld) negativní poměr k protireformačnímu baroku, jehož češtinu nazývá jesuitskou, to jest „nesličnou a nemotornými slovy promíšenou“. Ostatně V. Thám „vyložil“ duchovní erotiku Kadlinského (Speeovu) „na světský způsob“ a „proměnil Pána Ježíše v Meliše, též sv. Maří Magdalenu v Kloe a Fillis“, zbavil tuto barokní poezii obratem ruky jejího velmi podstatného znaku. Jinak náboženská barokní lyrika, jež je vedle hagiografie dnešním obhájčům baroka hlavní oporou, pro obrozenské klasicisty prostě neexistovala.

S kultem české literatury humanistické a s kultem antických klasiků, stále a s oblibou citovaných, spojuje již Thámová družina snahu vzdělati básnický jazyk český překlady antické poezie, arci hlavně Anakreonta. Tato snaha, u družiny Puchmajerovy a Jungmannovy stupňovaná, je vědomým pokračováním obdobných

snah našich humanistů, jejichž překlady klasiků sloužily tak četným obráncům českého jazyka za obzvláštní důkaz jeho výtečnosti a staré kultury.

Přes tyto zřejmé znaky klasicistického vkusu není u nás, jak známo, zvykem, nazývati Tháma, Puchmajera, Nejedlého a básníky jim blízké klasicisty, a víme, že jich nepočítá ke klasicistům ani Arne Novák. Mluví se leda o anakreontismu nebo o rokoku. Pokud se týká tohoto Vlčkova termínu, myslím, že má pravdu Denis, když odmítaje jej, charakterisuje obrozenské básnictví mezi rokem 1780–1815 raději jako idylismus. Ale ať mluvíme o anakreontice nebo o idylismu, oba názvy jsou jen synonyma pro horatiovskou, resp. vergiliovskou formu evropského klasicismu. Ostatně V. Thám počítá v předmluvě k „Básním“ „zpěvořečnost“ k „učenosti“ a Šeb. Hněvkovský praví v „Zlomcích“: „Předmětové nynější poesie jsou na větším díle zdravá pravidla rozumu, moudrost života, krása přirození, vznešenost ducha, radost, láska, žert a čilé obírání.“ Ejhle poetae docti, kteří se ani nemusili dodatečně přihlásiti k svému Horatiovi „Psaním na Jaroslava Puchmíra“ Vojtěcha Nejedlého a k Boileauovi překladem Tablicovým. Konfrontace „Zlomků“ a „Počátků“ sama ukazuje, že tu nejde o zápas klasicismu Šafaříkova a Palackého proti nějakému zcela odchylnému principu. Je to jen spor staršího klasicismu orientace latinsko-francouzské s klasicismem typu Miltonova a Klopstockova, protějšek k sporům mezi orthodoxním jazykovým klasicismem veleslavinským a klasicismem Jungmannovým.

Jungmannovci si představovali jazykovou a literární dokonalost poněkud jinak než předešlá generace, ale kdo by pochyboval, že bez Tháma a Puchmajera by nebylo Jungmanna nebo třeba Čelakovského? Ostatně i tato, podle mého mínění, již druhá a ovšem vyspělejší fáze klasicismu obrozenského, zabarvená romantickým a idealistickým pojetím poesie a života (a ve shodě s tím i helénismem), hledala domáci českou tradici a našla ji, jak známo, v časomíře. Je to někdy pouhý slabounký pramének, ale celkem nemáme snad jiné tak zřejmé a nepřetržité literární tradice, jako je tato. Počíná se Blahoslavem, Nedožerským, od Komenského ji přejímá katolík Rosa, aby ji zprostředkoval jak Čechům, tak i Slovákům, katolickým (Hollému) i evangelickým (Šafaříkovi). Připomínám to jen proto, aby bylo patrné, že tu nejde o tradici reformační, nýbrž prostě klasicistickou, odkaz „zlatého věku“, jak praví Jungmann.

Klasicismus neznamená klasičnost. Je to jen cesta k ní, víra, že můžeme, opření o tradici, práci a rozum, dospěti nebo aspoň se přiblížiti k dokonalosti klasicických vzorů, a to, jak Arne Novák na českém obrozenském klasicismu pěkně ukázal, nejen k jejich kráse slovesné, ale i k velikosti mravní. Cestou klasicismu šlo, podle mého zdání, české obrození od svých počátků, majíc stále před očima příklad české minulosti. Trvalo ovšem nějakou dobu, než vznikla díla klasiccké hodnoty, jako jsou Palackého Dějiny nebo Kollárův Předzpěv, a než ze syntetického a harmonického ducha klasicismu a z ducha našich dějin vyrostl program naší národní jednoty a duchovní svobody. Tento program kulturní, národní a politický, obsažený v díle Dobrovského a Jungmannově, Palackého, Šafaříkově a Kollárově, jest skutečně klasic-

kým odkazem našeho obrození, a dokud bude tento odkaz žítí, bude u nás žít i tradice literárního klasicismu, ukazující jednak zpět k humanistickým základům naší staré vzdělanosti, jednak stále vpřed k věčnému úsilí o zvládnutí života řádem rozumu a krásy.

1940, bibl. č. 146

Komenský a Balbín

Kdyby byl někdo ještě při posledním velkém výročí Komenského před dvaadvaceti lety¹ pronesl jedním dechem jména Komenský a Balbín, sotva by byl mohl očekávat příliš mnoho pochopení. Nečetným čtenářům odborných prací literárně historických a ojedinělým znalcům samého Balbína bylo ovšem známo jeho žhavé vlastenectví i jeho sympatický soud o tvůrci Labyrintu, ale v širším národním povědomí se více uplatňovaly Balbínovy nepřátelské výroky o Husovi, Jeronymovi a jiných českých „kacířích“, jež se zdály doplňovati s překypující Balbínovou úctou mariánskou a s jeho vírou v zázraky v obraz horlivého katolíka protireformačního, jiným slovem v obraz představitele „barokní“ tradice duchovní, nepřijatelné nejen upřímnému ctiteli Komenského, ale takřka ani žádnému dobrému Čechovi. Dnes se nám jeví jeho poměr k Balbínovi a vůbec k tak zvanému baroku podstatně jinak. Ve dvou desetiletích, jež dělí obě výročí, dozrála vědecká setba autora „Knihy o Kosti“ a autora „Prahy barokní“ a byl vybojován zápas o české baroko. Zápas, bohudíky, vskutku jen vědecký a literární, vedený s obou stran na výši evropského poznání, takže v něm byli sice vítězi, ale nebylo poražených. A třeba snad každý z nás plně nesdílí citů Arna Nováka, jenž pozdravil (v Kritickém měsíčníku 1938) za velké pražské výstavy barokního umění baroko jako „vzdálený domov našich duší“, jistě nelze pochybovati o definitivní platnosti soudu jeho a ostatních objevitelů a vykladačů našeho uměleckého a slovesného baroka, že je baroko významnou složkou naší literární a národní tradice.

Je jen důsledkem tohoto nového pojetí baroka jako dobového typu, jenž vyjadřuje „celistvou duchovnost věku XVII.“ (A. Novák v Naší vědě 1935), že byl jako barokní zjev pochopen a vyložen s ostatním „protestantským barokem“ také Komenský. A nebyl to jen autor nezapomenutelných esejů o Komenském ze „Zvonů domova“ a z „Nosičů pochodní“, kdo takto pojal Komenského. Naopak občasný nevlídný kritik Novákova tradicionalismu a věčný avantgardista F. X. Šalda šel snad ve svém výkladě „O literárním baroku cizím a domácím“ (Zápisník 1936) ještě dále, a byl to právě on, jenž spojil v odvážné paralele Komenského s Balbínem. Umožnila mu to jeho definice baroka jako „dramatického rozstupu naturalismu a duchovosti, absolutna askeze a relativna životní smyslovosti“. Tento rozpor shledává Šalda nejen u Balbína, spojujícího v sobě kult vědy a pohanských klasiků s oslavou katolických ideálů asketických, ale v podobě ještě úžasnější u Komenského, v onom „tvořivém sváru“, v němž na sebe u něho narážely selská zbožnost Chelčického a nadnárodní úsilí pansofické, racionalistický optimismus a mystická víra v brzký příchod Kristův, středověká duše a nově se rodící svět.

¹ Články o Komenském byly napsány pro Vědu a život roku 1942 k 350. narozeninám J. A. Komenského, ale ačkoli byly vysázeny, nesměly být uveřejněny. Vychází nyní v době, kdy jsme vzpomínali (15. listopadu 1945) 275. výročí Komenského smrti, nezměněny a otištěny z uschované korektury.

Šalda není arci slepý ani k povahovým rozdílům mezi oběma muži, ale klade ve shodě se svou tezí větší důraz na to, co vyrovnává tyto rozdíly, u jezuity Balbína na kladný poměr ke Komenskému, k Pavlu Stránskému, k bibli Kralické a k jiným slovesným hodnotám české reformace, u irénika Komenského pak na onu „nádhernou nenávisť“, která v něm živila víru v Drábíka, Kottera a ostatní proroky a prorokyně, „protože prorokovali to, po čem jeho duše prahla“. A tak děkuje Šalda v závěru své úvahy baroku stejně za češství Balbínovo jako za to, že nám dalo v Komenském prvního spisovatele světového, velkého irénika, pansofa, encyklopedistu a mistra pohnuté prózy české.

Šaldův barokní protiklad naturalismu a duchovosti, askese a smyslů, je do jisté míry obměnou protikladu antiky a křesťanství, renesance a reformace, protikladu, na němž se s oblibou budují filozofické a literární konstrukce evropského duchovního vývoje. Ale i když užijeme tohoto názvosloví, bližšího filologu a historikovi humanismu, Šaldova paralela mezi Komenským a Balbínem neztrácí své platnosti. Tvrdíme v podstatě totéž, co Šalda, řekneme-li, že v Balbínovi stejně jako v Komenském spolu zápasily tendence renesančně humanistické (o Komenském jako renesančním filozofu a pedagogovi psal nedávno Josef Tvrdý ve Věstníku pedagogickém) se světem představ křesťanských. Přitom arci křesťanství Balbínovo prošlo přísnou školou jezuitskou a mariánskou mystikou, kdežto křesťanství Komenského nese pečeť zbožnosti bratrské a ortodoxního biblismu.

Víme, že tato formulace zní schematicky a příliš prostě vedle duchaplných výkladů Šaldových, ale zato nám usnadní odpověď na některé otázky. Především, co přiblížilo posledního bratrského biskupa jezuitovi Balbínovi do té míry, že o něm napsal v literárněhistorickém díle „Bohemia docta“ kapitolu plnou uznání, ba obdivu? Vlastně by to mělo být u dvou kněží křesťanských na prvním místě samo náboženství Kristovo. Bohužel byla, jak známo, tragika reformačního a protireformačního křesťanství právě v tom, že lidi rozdvojovalo, místo aby je spojovalo. A tak Balbínovi a Komenskému byla teologie přehradou, přehradou duchovní i fyzickou, splývající se zemskou hranicí. Naštěstí byli však oba méně teology a více křesťany než mnozí jejich současníci. S Komenským křesťanem spojoval Balbína politika odpor proti machiavellismu, ale toto zajímavé téma by nás odvedlo k jiné kapitole naší minulosti. Zde chceme jen vysloviti přesvědčení, že oběma kněžím dvou nepřátelských církví přece jen byla společná láska Kristova, pro niž zasvětil Komenský valnou část svého života smíření církví křesťanských a jež jistě zmírňovala i Balbínovo protikacířské horlení.

Balbín sám praví o Komenském: „Ačkoli toho velmi mnoho napsal, přece nikdy nenapsal nic takového, co by odporovalo víře katolické, a když jsem četl jeho díla, vždycky se mi zdálo, že psal tak, aby bylo patrné, že nechce žádné náboženství haniti nebo odsuzovati.“ Balbín patrně neznal protipapežských projevů Komenského²

² Ostatně od Komenského nepochází ani zachovaný „Retuňk proti Antikristovi“, jak po Kvačalovi ukázal Jos. Hendrich, tím méně pak jiný protikatolický spis „Boj Michala“, také občas

nebo na ně úmyslně zapomněl, ale chvále jeho náboženskou snášenlivost, měl přece v jádře pravdu. I když Komenského úsilí o smíření církví křesťanských směřovalo především k sjednocení církví a sekt evangelických, přece se jeho všenápravné dílo obracelo, jak víme, k celému křesťanstvu, ba k celému lidstvu. A na druhé straně není pochyby o tom, že Balbín chválou snášenlivosti Komenského vydal zároveň svědectví své snášenlivosti vlastní. Snášenlivost Balbínova má ovšem meze, přestávajíc tam, kde se u něho začíná kapitola „De haereticis scriptoribus virulentis“, o jedovatých spisovatelích kacířských. Ostatně Balbín zařadil do této nápadně stručné kapitoly „Učených Čech“ jen nepatrnou část nekatolických autorů českých a ještě i tak zřejmě lituje, že poblouzení ve víře zmařilo ovoce jejich nadání a učnosti, a některé z nich (např. Vavřince Nedožerského) bere pro jejich literární zásluhy téměř docela na milost. A zde jsme, tuším, u samého kořene snášenlivosti Balbínovy vůbec a zejména vzhledem ke Komenskému.

Nestačí říci, že to byla láska k národu, která činila Balbína shovívavým k jeho krajanům, neboť tato láska diktovala u něho jindy nepochybně i nenávisť k husitskému reformačnímu radikalismu, v němž Balbín spatřoval zkázu vlasti a zlatého věku Karlova. Byla to láska k národu spojená s láskou k zušlechtěnému jazyku, k vědě a literatuře, jedním slovem ideál humanistický, vyjádřený v titulu jeho knihy „Bohemia docta“, „Učené Čechy“. V tomto duchu psal Balbín také svou stať o Komenském, o muži, „jehož všechny práce se chválí pro výbornost řeči otcovské a pro hlubokou vzdělanost“. Ze spisů Komenského jmenuje pak Balbín výslovně dva: Bránu jazyků, „jež došla takové obliby, že se stěží může dnes jmenovati v Evropě jazyk, v němž by Komenský nebyl čten“. A Labyrint světa, o němž píše tato vřelá slova: „Jak veliký to byl muž, dostatečně ukazuje Labyrint..., jenž se velmi chválí pro čistotu výrazu, vhodnou volbu slov, hloubku myšlenek, popis marnosti světa i pro velmi vzácné a všestranné vzdělání a jenž si velice zaslouhuje, aby byl čten.“

Jestliže se ze zmínky Balbínovy o Bráně jazyků ozývá pýcha českého vzdělance 17. století nad světovým úspěchem českého pedagoga, Labyrint světa oceňuje Balbín především jako ctitel klasické dokonalosti jazykové a literární, jenž v jiné kapitole „Učených Čech“ vyvýšil utrakvistu Veleoslavína nad všechny současné české spisovatele.

V tomto znamení národního humanismu a klasicismu vstupuje Komenský společně s Balbínem do literatury obrozenské. Zatímco Koniáš pojal s jinými „kacířskými“ spisy Komenského i jeho Labyrint do svého pověstného Klíče (r. 1729) a zatím co ještě Vavák se oťel o Komenského nechutnou poznámkou (psal o tom Stan. Souček v Archivu Komenského 1924), učení pokračovatelé Balbínovi, většinou z řad katolického kněžstva, pomáhali obnoviti památku Komenského v duchu svého učitele. Více než předsudky konfesijní musili při tom ostatně překonávat osvícenskou nechuť ke Komenskému blouznivému chiliastovi, před jehož nebezpečným fanatismem pokládal za potřebné varovat sám Petr Bayle ve svém

Historickém a kritickém slovníku (1695). Tak se řídil vcelku úsudkem Bayleovým balbínovec M. A. Voigt, když psal životopis Komenského do sbírky „Effigies viro- rum eruditorum“ (1773) a v tomto nekritickém kriticismu ho následovali Pelcl, Procházka a jiní.

Ale i tu si zase získává Komenský úctu těchto osvícenců jednak světovým úspěchem svých prací didaktických, jednak jako mistr českého jazyka. Už Voigt vyslovil zvláštní politování nad tím, že shořel Komenského český slovník, jenž „by byl přinesl jemu samému největší slávu a naší vlasti největší užitek“. Jako vynikající jazykový tvůrce byl ostatně Komenský znám i čtenářům „Brusu jazyka českého“ jezuity Jiřího Konstance (1667) nebo „Čechořečnosti“ Václava J. Rosy (1672), jenž navázal ve svém „Pokladu jazyka českého“ a ve své teorii časoměrného básnictví přímo na Komenského. Ale snad nejvíce přispělo k oživení památky Komenského dvojitě současné vydání Balbínových „Učených Čech“ od patera Candida a Sta. Theresia (1777) a premonstráta K. R. Ungara (1776–1778), z nichž zejména tento doplnil Balbínovy údaje o Komenském poměrně hojnou bibliografií. Odtud citoval Balbínovu chválu Labyrintu K. Ign. Thám ve své Obráně (1783) a ve vydání Brány jazyků (1805) a dovolával se jí ještě kněz klasicista Jos. Liboslav Ziegler v předmluvě k svému vydání Komenského „Umění kazatelského“ (1823). Roku 1782, hned po tolerančním patentu, vydal Thámův přítel Václav Stach Komenského Labyrint. U tohoto mladého katolického kněze a radikálního volného myslitele bylo vydání *Labyrintu jistě také osvícenským gestem, jímž chtěl vyjíti vstříc čtenářům evangelickým, jako pro ně tehdy vydávali venkovští nakladatelé Smutný hlas, Centrum securitatis a jiné náboženské spisy Komenského. Ale přesto není pochyby, že toto první a nejpamátnější obrozenské vydání Labyrintu bylo především činem literárním a že bylo ovocem Stachovy lásky k starému „klasickému“ písemnictví a jeho víry v jazykovou obnovu, kterou vyslovil r. 1785 ve známé básni na „svátek jazyka českého“: „By tvá řeč opět rozkvetla, zlatého věku ovoce přinesla. Až z tebe se roz- nítí světlo, které v tmavém bludu zhaslo.“*

A byl to snad Balbínův vydavatel Ungar, ne-li sám Dobrovský, kdo jmenoval r. 1792 v návrhu učebné osnovy pro chystanou univerzitní stolicí jazyka českého Komenského společně s Veleoslavínem jako dva nejpřednější české klasiky. Že takový byl názor největší naší vědecké autority obrozenské, víme ostatně bezpečně z Dobrovského listu Zlobickému ze dne 3. března 1795. A tento klasicistický soud podepřela pak Dobrovského „Podrobná mluvnice jazyka českého“ a zpopularizoval jej na celá desetiletí druhý obrozenský vydavatel Labyrintu (1805), hlava jazykových staromilců Jan Nejedlý, když psal ve své proslulé rozpravě „O lásce k vlasti“ (Hlasatel český 1806) o Komenském a Veleoslavínovi jako o „našich dvou Ciceroních, kteří v literatuře české jako dvě hvězdy na nebi v slávě a nesmrtelnosti po všechen čas se stkvěli i až po nynější dobu se stkvějí“.

Tento soud Josefa Dobrovského a Jana Nejedlého, jímž se staví veliký duch a veliký spisovatel Komenský na roveň všestranně vzdělanému, ale nevýraznému Veleoslavínovi, nám ovšem nevyhovuje ani z hlediska čistě literárního, tím méně pak

může uspokojiti ty, kdo by rádi viděli v Komenském prostředníka mezi mravním odkazem české reformace a naším obrozením. Ale nepředsudné zkoumání, z něhož jsme zde uvedli několik konkrétních dat, nepřipouští pochyb o tom, že si naši osvícenší klasicisté, kteří zahajují obrozené hnutí, cenili na české minulosti téměř jen hodnot národně vzdělanostních a humanisticko-literárních, tj. především jazykových. Náboženský obsah husitství a českobratrství jim byl většinou neznámý nebo těžko srozumitelný. Ale třeba dodat, že to platí i o náboženských hodnotách katolického baroka. Šaldovu paralelu Komenský – Balbín bylo by možno rozšířiti i na jejich posmrtné osudy.

Také Balbín směl promluvit nejvýznamnějšími svými spisy k svému národu teprve sto let po své smrti a také z jeho literární tvorby si vybrali osvícenší učenci jen to, co jim mohlo sloužiti k účelům buditelským. Balbín jako barokní básník nebo autor mariánských legend zůstal nepovšimnut. Zato působil podnětně jako historik, ač tu byl přijímán kriticky, potom jako milovník písemnictví humanistického a obránce českého jazyka a konečně jako shovívavý posuzovatel české literatury nekatolické.

Zde šlo osvícenství na cestě Balbínem započaté ovšem dále. Kdežto například Balbín ostentativně zamlčuje v kapitole o haereticích bezbožné jméno Husovo a Jeronymovo, osvícenský kněz Ungar připojuje na tomto místě velmi podrobnou bibliografii s poznámkou, že nelze pominouti památku těchto mužů v knize, kde se pojednává o vědě, a nikoli o náboženství. Tím rozhodněji pak odmítali obrozenští osvícenci protikacířskou horlivost Koniášovu a vůbec asketické prvky protireformační zbožnosti.

Dnešním ctitelům baroka, kteří občas vytýkají předešlé vědecké generaci zaujatost a kteří zejména rozhorleně odmítají Jiráskovu románovou charakteristiku „temna“, třeba vůbec připomenouti, že tento termín pro dobu kolem roku 1700 razili právě Dobner, Voigt, Procházka, Vydra, a jiní katoličtí kněží a žáci Balbínovi. Myslili při tom sice především na úpadek vědy, jazyka a literatury (barokní poezie náboženská jim zůstala cizí a neznámá), ale i na protireformační scholastickou teologii a náboženský fanatismus. A přes toto období „temnoty“, „barbarství“ a „druhé středověku“ pohlíželi nostalgicky a s touhou po obnově na dobu Karlovu a k zlatému věku humanismu veleslavínského. A jako spatřovali v Balbínovi posledního ciceronského humanistu, tak se jim jevil Komenský jako poslední velký spisovatel zlatého věku a rovnocenný druh Veleslavínův.

V očích obrozených klasicistů nemohlo býti dopřáno Komenskému čestnějšího sousedství a vyplývá nutně z ducha této doby, že i autor památného „Života Jana Amosa Komenského“ v Musejníku 1829, jenž sám vyrostl v náboženských tradicích bratrských a proto první dovedl postihnouti Komenského lidskou a náboženskou velikost i jeho životní tragiku³, položil přece jen hlavní důraz na

³ To jest Palacký. (Roku 1942 bývaly už zmínky o Palackém censory škrtnuty, proto autor článku vynechal jeho jméno.)

jeho úsilí didaktické a pansofické, provázené světovou slávou, a na jeho umění slovesné, pro něž nám „ve svých spisech národních slouží až posavad za vzor jemnosti a vzdělanosti jazyka“ – tedy koneckonců na to, co získalo Komenskému již obdiv Balbínův.

Výběr, který provedlo naše obrození z barokní složitosti duchovního a literárního dědictví Komenského a Balbínova a vůbec z naší kulturní minulosti, neuspokojí, jak bylo řečeno, lidí citících nábožensky, ale byl určován dějinnou nutností a vnitřní zákonitostí obrozenského procesu. V Evropě, povstávající k novým, svobodnějším formám životním a společenským, objevila se i našemu národu možnost dalšího rozvoje, při čemž bylo však první podmínkou pozvednutí národní vzdělanosti. Jaký div, že při tom posilovala sebevědomí našich buditelů především vzpomínka na ony doby, kdy česká vzdělanost stála plně na úrovni vzdělanosti evropské. A jaký div, že obrodné úsilí se soustředilo zpočátku na obnovu spisovného jazyka a že při odvážném úsilí o novou literární klasičnost se hledala hlavní opora v jazykové vyspělosti a bohatství „zlatého věku“. Konečně náboženská snášenlivost, která byla vůbec mravním přínosem evropského osvícenství, byla u nás přímo životní podmínkou národní existence. Bez ní nebyl možný smír mezi katolickou přítomností a reformační minulostí, ani práce všech vrstev národa na společném díle obnovy. Proto katoličtí kněží buditelé dali přednost balbínskému humanismu před horlivostí protireformační a na druhé straně evangelický kněz Kollár naléhavě připomínal národu, že mu náleží „Hus i Nepomuk i Cyrill“.

Nuže, byl-li tento obrozenský výběr kulturních a národních hodnot naší minulosti nutný ve své době, znamená to snad, že pro nás už přestal být aktuální? Naopak, v jubilejním roce učitele národů si zajisté uvědomujeme neméně jasně než naši obrozenští i pozdější buditelé, že nemáme v životním zápase jiné cennější a bezpečnější zbraně než vzdělání; vzdělání v duchu Komenského co nehlubší a nejobecnější. Přední ctností a potřebou člověka vzdělaného je pak i nám péče o rodný jazyk a láska k národní literatuře a tak i my jako obrozenští čtenáři Labyrintu (a Balbínovy Obrany) budeme pohlížeti na Komenského se zvláštní úctou jako na jazykového tvůrce a v jeho úsilí o literární klasičnost budeme spatřovati věčně žitý odkaz pro naše slovesné umění.

K třetímu bodu těchto závěrečných poznámek jsme uvedli některé výhrady. Ale i ti, kdo se ve svém úsilí o mravní obrodu dovolávají naší náboženské minulosti, ať reformační, ať katolické, a proto nejsou spokojeni s osvícenským a pozitivistickým liberalismem, jistě netouží, snad s výjimkou několika milovníků velikých gest, po tom, aby se vrátily doby „furií teologických“, máme-li užiti výrazu, jehož užil osvícenský katolický kněz a klasicista F. F. Procházka. Naopak mezi nejlepšími duchy křesťanstva vzrůstá viditelně touha po sjednocení srdcí, není-li možné sjednocení církví, o něž usiloval už Komenský. Bylo by jistě nepochopitelné, kdyby tomu bylo jinak právě u nás, kde je otázka jednoty náboženské odedávna také otázkou jednoty národní.

A odborné bádání o našich dějinách může jen podporovati tyto snahy, zůstávajíc věrno, bez osvícenské povýšenosti, osvícenskému ideálu vědecké pravdy a plnic

tak zároveň humanistický odkaz Komenského a Balbínův, v němž jsme shledali kladnou a jednotící složku barokní paralely Šaldovy.

1945 (pův. 1942), bibl. č. 180.

Několik ohlasů vergiliovské legendy v starší české literatuře

I.

Patří již k osudu velkých lidí, že se kolem jejich jména vytvoří dříve či později legenda, ale není mnoho historických osobností, u kterých se tento osud naplnil tak vrchovatě jako ve středověku u Vergilia. Pohanský oslavovatel římské moci a rodu Augustova, jehož povýšili církevní otcové na proroka Kristova a jehož si největší křesťanský básník zvolil za průvodce na pouť za duchovním ideálem; odchovanec epikureismu a stoicismu, jenž žije od 12. do 16. století v evropských literaturách jako čaroděj se všemi přívlastky středověké romantiky; konečně člověk nazývaný přáteli „anima candida“, jehož jméno bylo přesto uvedeno v choulostivý poměr k ženě v pikantní burlesce – to vše věru postačí, aby byla vergiliovská legenda zajímavým kulturněhistorickým a literárním problémem. Základní spis o našem tématě, Dom. Comparettiho „Virgilio nel medio evo“,¹ je zároveň vynikajícím příspěvkem k psychologii středověku a k srovnávacím dějinám západoevropských literatur.

Comparetti znamená i pro tuto naši práci tolik, že je třeba se zmíniti několika slovy o jeho metodě. Rozdělil své dílo na dvě části. V první pojednává o Vergiliově v starověké a středověké tradici *literární*, v druhé o *lidové* legendě vergiliovské. Do literární tradice zahrnuje Comparetti Vergiliovu obdivovatele, napodobitele, vykladače a životopisce. Ovšem již tu se sledáváme krok za krokem se životopisnými anekdotami a prvky legendárními, ale nikdy za nimi zcela nemizí historická osobnost a dílo básníkovy. Nejznámější kapitolou této literární tradice je asi Vergilius jako prorok Kristův a jako Dantův průvodce podsvětím. A při výkladu obou těchto zjevů lze vyjítí koneckonců bez nesnázi z básnického odkazu Vergiliově, ze IV. („mesiánské“) eklogy a ze VI. zpěvu Aeneidy (cesta Aeneova do podsvětí).

Z této literární tradice vylučuje Comparetti všechny ony složky vergiliovské legendy, kde Vergilius vystupuje jako kouzelník. Čaroděj Vergilius je podle mínění Comparettiho výtvořem lidové fantazie. Tato představa prý vznikla asi ve XII. století v Neapoli, v kraji, který Vergilius nad jiné miloval a kde byl podle svého přání pohřben. Vznikla v prostředí, jež bylo vzdáleno jakéhokoli zájmu literárního a teprve prý od cizinců, kteří koncem XII. století navštívili Neapol,² byla přenesena do literatury a tam se pak rozbujela mnohotvárným životem.

Proti tomuto výkladu italského učenice se namítalo, že jeho rozlišování literární tradice a lidové legendy je pro středověk málo vhodné, a staly se pokusy odvoditi i pověst o Vergiliově magii z pramenů literárních.³ Ukazovalo se při tom na VIII. eklogu, v níž Vergilius líčí (po vzoru Theokritově), jak opuštěná dívka si vynutí kouzly návrat milencův. Nebo na zprávu životopisu Suetoniova-Donatova, 14 (25):

¹ Domenico Comparetti, *Virgilio nel medio evo*, 2. v. ve Florencii r. 1896. Existuje též německý a anglický překlad.

² Konrád z Querfurtu, kancléř Jindřicha VI. a později biskup v Hildesheimu, a Gervasius z Tilbury, autor díla „*Otia imperialia*“ věnovaného císaři Ottovi IV.

³ Příslušnou literaturu uvádí sám Comparetti (citujeme vždy 2. vydání), díl II, str. 22.

inter cetera studia (Vergilius) medicinae quoque ac maxime mathematicae operam dedit.⁴ Od „matematiky“ nebylo ve středověku k magii daleko, jak ukazuje případ papeže Silvestra II. (Gerberta, byl papežem r. 999–1003) a Alberta Magna (1193 až 1280), kteří za své vyšší vzdělání ve vědách přírodních pykali tím, že byli po smrti pokládáni za čaroděje a spojence ďáblovy.⁵ Dále mohla tu působiti stará, již antická představa o zvláštní učenosti, ba vševědoucnosti básníka Aeneidy, známé hádání budoucnosti z nahodile otevřené stránky díla Vergiliova (sortes Vergilianae) a snad i nepatrná okolnost, že se básníkův otec jmenoval podle staré tradice Magus nebo matka Magia. Takových opěrných bodů pro vznik představy Vergilia-čaroděje by bylo možno uvésti ze starověké i křesťanské literární tradice ještě víc, ale naproti tomu stojí fakt, který Comparetti přesvědčivě doložil, že má legenda o Vergiliově magii ve svých počátcích nápadně hojně vztahy k Neapoli, k hrobu Vergiliovu a k jiným neapolským památkám, jež lid spojoval s jménem ochránce města Vergilia, a tato okolnost činí vskutku pravděpodobným Comparettiovo mínění, že legenda o Vergiliově-čaroději měla počátek v místní lidové pověsti. Tato lidová pověst nebyla by ovšem vznikla a nebyla by se především tak rychle rozšířila, kdyby nebyla mnohonásob připravena představou, která se vytvořila o Vergiliově v tradici literární. Toho je si i Comparetti vědom, a tak běží mezi ním a jeho odpůrci spíše o spor v pojmu „lidový“ a „literární“.⁶ Metodicky Comparettiova teze věci nepochybně prospěla, jak ukázal zdar jeho díla.

Tolik snad stačí úvodem. S obsahem vergiliovské legendy se seznámíme postupně, probírajíce její ohlasy v starší české literatuře. A seznámíme se s ní přitom ve všech podstatných rysech. To třeba předem připomenouti proto, že Comparetti, jenž si svědomitě všímá ohlasů vergiliovské legendy i v písemnictví malých národů evropských, cituje z naší a vůbec ze slovanských literatur jen kroniku Kosmovu (I 137, pozn. 1) a jinde (II 174, pozn. 2) vyslovuje domněnku, že jediná lidová knížka, jež mohla seznámiti rozličné slovanské národy s čarodějem Vergiliem, byla kniha „o sedmi mudrcích“.⁷ Ukážeme, že aspoň u Čechů tomu bylo jinak, třeba ovšem k samostatnému pojetí této látky (pokud lze vůbec mluvit při motivech tohoto druhu o původnosti) v naší literatuře nedošlo. Jde vskutku jen o ohlasy, ale snad i ty zaslouží, aby na ně bylo upozorněno.⁸

⁴ Die Vitae Vergilianae, vyd. E. Diehl, Kleine Texte č. 72, Bonn 1911.

⁵ K nim přiřadilo 16. století Cornelia Agrippu a Theofrasta Paracelsa. Ztělesněním romantických představ o učeném magovi se stal nakonec, jak známo, doktor Faust. Se všemi legendami o čarodějství vynikajících osob minulosti zúčtoval G. Naudé v zajímavém díle „L'apologie pour les grands hommes faussement soupçonnés de magie“, vydaném v Paříži 1625.

⁶ Comparetti II, 21n., 45 aj.

⁷ To nebudiž chápáno jako výtko. Slovanské překlady „Sedmi mudrců“ vzal Comparetti na vědomí ihned, jakmile o nich napsal Murko práci, kterou budeme ještě citovati.

⁸ V české literatuře psal o našem tématě, a to zcela stručně podle Comparettioho, Tím. Hrubý v článku „Čarodějný Vergil ve středověku“, Zlatá Praha, 1884, a opakoval tento výklad v knize „Ze života básníků antických“, Moravská bibliot. XXXI, Velké Meziříčí 1888.

II.

Kdybychom chtěli sledovati vliv Vergiliova básnického díla na naše písemnictví předhumanistické, našli bychom první a patrně nejvýznamnější doklad v Kosmově České kronice, psané arci latinsky, ale právem kladené na počátek našeho národního písemnictví.⁹ Ale jak jsme již naznačili, je náš úkol jiný. Nebudeme shledávati reminiscenci na literární odkaz Vergiliův, nýbrž půjdeme jen po stopách Vergilia křesťanského a vergiliovské legendy. Než i pak bude naším prvním svědkem již *Kosmas*, a to právě ono místo jeho Kroniky, jež cituje Comparetti na uv. m., vykládaje o populárnosti křesťanské interpretace IV. eklogy a o Vergiliově spojení se Siblyllou. Ve 4. kap. I. knihy snaží se totiž Kosmas dodati víry svému vypravování o věštkyni Libuši mimo jiné příkladem Siblylly, která římskému národu předpověděla budoucí osudy, a při tom poznamenává: *quae etiam, si fas est credere, de Christo vaticinata est, sicut quidam doctor in sermone suae praedicationis versus Virgilio ex persona Siblyllae de adventu domini compositos introducitur.*

Verši Vergiliovými, v nichž prý tlumočil Siblyllino proroctví o Kristu, rozumí se proslulé místo IV. eklogy (vv. 4-10)

Ultima Cumaei venit iam carminis aetas:
 magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.
 iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna,
 iam nova progenies caelo demittitur alto.
 Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
 desinet ac toto surget gens aurea mundo,
 casta fave Lucina: tuus iam regnat Apollo.

A rozumí se jimi vůbec celá ta mesiánsky sladěná oslava dítěte, s jehož příchodem na svět se má lidstvu vrátiti zlatý věk.¹⁰ Kosmův „doctor quidam“ může býti církevní historik Eusebius nebo sv. Augustin, nejstarší naši svědkové křesťanského výkladu citovaných veršů,¹¹ ale stejně tak i některý pozdější spisovatel (kazatel).

Není-li ani dnes shody mezi vědci o tom, do jaké míry souvisí báseň Vergiliova se židovským mesianismem a na které dítě se vztahuje, jaký div, že církevní otcové spatřovali, vedeni zápallem víry, v největším římském poetovi proroka Kristova. Pro osud Vergiliův ve středověku měla tato okolnost, jak známo, veliký význam. Společně se Siblyllou byl Vergilius přiřazen k starozákonním prorokům, kteří předpověděli příští Kristovo, a to mu zjednálo privilegované postavení mezi pohanskými básníky.

O českých ohlasech se přitom nezmínil ani slovem. Zcela obecně je pojat též fejeton Jana Voborníka „Básník, věstec, čaroděj“ v *Národ. Listech* ze dne 25. V. 1930. Jiné české práce nás se týkající připomeneme na příslušných místech.

⁹ Příslušnou literaturu uvádí Ant. Kolář, *Kosmovy vztahy k antice*, Sborník filoz. fak. univ. Komenského 1925, str. 16 a n. Mezi všemi básnickými vzory Kosmovými stojí Vergilius na prvním místě počtem citací.

¹⁰ Zda znal Kosmas IV. eklogu z vlastní četby, o tom lze arci pochybovati právě na základě jeho slov. Čini tak ne bezdůvodně J. Vilikovský, *Několik poznámek ke Kosmovi*, *Český čas. histor.* 34, str. 354.

¹¹ Srov. literaturu ve vydání Bretholzově (1923) str. 13.

Sláva moudrosti a vševědoucnosti, jíž Vergilia obdařil obdiv jeho starořímských ctitelů, byla tak potvrzena a rozvíjela se dále v zabarvení křesťanském.

V úloze proroka Kristova vystupoval vedle Sibylly „vates Maro gentilium“ v středověkých hrách liturgických, zvláště vánočních.¹² S latinskými hrami se dostal Vergilius pravděpodobně i do našich chrámů. V zachovaných zlomcích česko-latinských her sice jeho jména, a tuším ani Sibyllina, nenalézáme, ale to mnoho neznamená; jsou to právě jen zlomky.¹³ Z liturgických her přežalo pak výtvarné umění s ostatními proroky vedle Sibylly tu a tam i Vergilia a Sibylla sama bývá označována na obrazech citátem ze IV. eklogy.¹⁴ Nejznámější doklad pro to jsou Kumská Sibylla Michelangelova v kapli Sixtinské a Tiburská Sibylla Raffaellova v Sta Maria della Pace.

Toto mnohonásobné spojení Vergilia se Sibyllou poskytuje nám příležitost, abychom si zde všimli českých ohlasů pověsti, v níž sice Vergilius sám není jmenován, ale kterou také Comparetti zaznamenává v souvislosti s křesťanským výkladem IV. eklogy.¹⁵ Je to stará legenda, rozšířená po Evropě nejvíce „Zlatou legendou“ Jakuba de Voragine, o založení slavného velechrámu Sta Maria d'Aracoeli na římském Kapitolu. Když se prý senát usnesl vzdávati císaři Augustovi božskou poctu, tu prý se radil císař se Sibyllou. Ta mu pak ukázala nebe otevřené a v něm Pannu (Marii) s děťátkem na rukou a při tom bylo shůry slyšeti hlas: haec est ara filii Dei (nebo: coeli apod.). Augustus pak odmítl božské pocty a později byl na tom místě, kde se zjevení stalo, zbudován jmenovaný chrám.

V době Karla IV. byla tato legenda v Čechách dobře známa. Čteme o ní jednu delší a jednu kratší zmínku v latinské kronice Marignolově. K r. 752 od založení Říma poznamenává *Marignola*, že bylo viděti tři slunce a Oktavianu Augustovi že se objevila „puella crinibus dissoluta cum puero in sinistra spicas septem habens et in circuitu pro corona duodecim stellas, ostendente Sibylla“.¹⁶ K popularitě tohoto vypravování přispělo jistě ono místo *Legendy o sv. Kateřině* (vv. 1802n. Spina), kde sv. Kateřina zahanbuje pohanské mistry příkladem ženy-Sibylly, jež

„v svém prorocství boha znala
a o něm prorokovala
řkúc: Vidiech v slunci stojiece
pannu a syna kojiece
na ruce, ten krasen bieše . . . atd.

¹² Comparetti II, 90n.

¹³ Snad stojí za to zde zaznamenati, že podle zprávy p. prof. F. Žákavce předvedly někdy počátkem tohoto století školní děti v Nelahozevsi velkonoční hru, v níž vystupovala Sibylla a Vergilius, nebo aspoň byla o něm zmínka.

¹⁴ É. Mâle, *L'art religieux du XII^e s. en France*, 1922, str. 142n. Ferd. Piper, *Mythologie der christl. Kunst*, Weimar 1847, I, 480, 498 aj.

¹⁵ Comparetti II, 95.

¹⁶ *Kronika Marignolova*, vyd. J. Emler, *Prameny dějin čes.* III, str. 519, srov. str. 588.

O císaři Augustovi a o „ara coeli“ tu zmínka není. Od vypravování Marignolova se liší též poněkud ona verze, kterou čteme u *Tomáše ze Štítného* v Knihách naučení křesťanského (Vrtátko str. 177): „I byla nějaká Sibylla prorokyně slovutná; tu ciesař pozvav k sobě, tázal jie, jest-li anebo bude-li kto mocnější než on, jemuž by se s poklonou modliti měli? A ona ukázala jemu v slunci pannu, ana drží na ruce syna; i odvedla ciesaře ta Sibylla, aby nedal tak klaněti se sobě, řkúc: Tomu, jehož panna porodí, budůt se klaněti, tenť bude větší než ty.“¹⁷

Středověká učenost, jež rozeznávala po příkladu římského starožitníka M. Terentia Varrona (citovaného Lactantiem Inst. div. I 6) deset, později dvanáct Sibyll, spojovala Vergilia s ohledem na VI. zpěv Aeneidy a na IV. eklogu se Sibyllou Kumskou, a vystoupení před císařem Augustem přičítala Sibylle Tiburské, poslední Sibylle Varronově, vlastně věštné bohyni uctívané v Tiburu pod jménem Albunea. Někdy však v legendě aracoelské je jmenována právě vergiliovská Sibylla Kumská¹⁸ a naopak zase Tiburská Sibylla Raffaellova v St. Maria della Pace je označena slovy IV. eklogy, iam nova progenies. Jakub de Voragine píše v legendě aracoelské obecně jen o Sibylle a stejně tak i naši autoři. Zato jsou rozlišeny tyto dvě Sibylly v českém textu z XV. stol., důležitém pro nás tím, že se v něm vyskytuje jméno Vergiliovo. Je to nezcela dokončený *rukopis pojednání o Sibyllách* chovaný v pražské univerzitní knihovně (sign. XVII D 18, u Truhláře č. 148). U desáté Sibylly, Tiburské, je zmínka o věštbě dané Augustovi: „Vyšší tobě přijde, nedaj se sobě klaněti“. (Srovnej citát ze Štítného!) Větší význam má pro náš účel výklad o sedmé Sibylle, Kumské, který zde otiskujeme celý:

„Sibylla Cumana řečená Amalthea neb Taraxandra neb Deifeba, [v] Vlaších blíž Napuli vyšla; mnoho o příští pána Kristovu pravila, jakož píše Varro aneb Virgilius: Že veliký narodí se od neporušitedlného (neb celého neb stálého) věku řád. Již se navrátí i panna, navrátí se i Saturnovo královstvie (totiž časy pod nimi šťastně spravované neb dobré časy, kteréž se nyní Jupiterovi připisují, totiž nejdobrotivějšímu správci). Již nové vzplozenie (neb urozenie) z nebe púští se vysokého (pokolenie). Ty nyní majície mu se naroditi dietěti, skrze kteréhož najprve opuštěn bude zatvrzený lid a všemu světu povstane zlatý lid, čistá popřej Lucino, nebo tvooj již kraluje Apollo.“¹⁹

¹⁷ Sibylla ukazující císaři Augustovi Pannu Marii v nebesích je zobrazena na pěkné fresce ze sklonku XV. stol. ve Smiškovské kapli kutnohorského chrámu sv. Barbory. Srov. Jos. Braniš, *Dějiny středověkého umění v Čechách II*, 1893, str. 160, nebo od téhož spisovatele: *Chrám sv. Barbory, Hora Kutná 1891*, str. 118.

¹⁸ Doklady o tom F. Piper, *Mythologie der christl. Kunst I*, str. 487 a 490.

¹⁹ Přepis, který uveřejnil F. Menčík, *Česká prococtví, Vídeň 1879*, str. 30, je neúplný a hemží se chybami. Menčík četl např. Taraxandská m. Taraxandra, což je jméno Sibylly, arci málo známé (v. Roscherův *Lexikon der gr. u. r. Mythologie s. v.*). Od slov, „že veliký...“ je vše podáno chybně, neboť si Menčík neuvědomil, že je to překlad veršů Vergiliových. Rukopisné „zlatý lid“, opravil na „zlatý věk“, neprávem, neboť je to doslovný překlad latinského „gens aurea“.

Jméno kumské Sibylly Amalthea pochází z Varrona, kdežto Deifeba je Deiphobe z VI. zpěvu Aeneidy. Proroctví samo není ovšem nic jiného než doslovný a neobratný překlad vv. 5–10 čtvrté eklogy, promíšený variantami překladu a glosami pojatými opisovačem nesprávně do textu. Oddělili jsme tyto vložky oblými závorkami a tak jsme získali, nemýlíme-li se, nejstarší český – arci prosaický – překlad několika veršů Vergiliových. Je docela přirozené, že jsou to právě ony verše, jež způsobily Vergiliovu ve středověku největší slávu.

Jsou-li všechny věci, o nichž byla dosud řeč, mnohonásob jinde doloženy, můžeme přece vytěžit z naší literatury málo známý, ale dosti zajímavý doplněk k obrazu křesťanského Vergilia. Máme na mysli jedno místo v řeči, kterou pronesl M. *Jan Hus* před univerzitním shromážděním dne 29. listopadu 1409. Vykládaje o marnosti statků pozemských praví Hus:²⁰

„Cur non ad nostram venit Virgilius memoriam? qui circa mortem suam quattuor versus fecisse legitur, in quibus se graviter in compilando tres libros asserit laborasse, scilicet librum de Bucolicis, in quo tradit artem pastoralis curae, librum de Georgicis, in quo tradit artem agriculturae, et librum Aeneidos, in quo tradit artem militiae. Attamen conqueritur, quod de toto illo labore nihil secum ad monumentum portavit, quia nec de capris sive ovibus tam bene pastis portavit lac, nec de agris tam bene cultis portavit segetes, nec de hostibus victis portavit spolia. Unde dixit:

Pastor, arator, eques, pavi, sevi, superavi
capras, rura, hostes, quaeque labore gravi.
De capris pastis, rure sato, hoste subacto
nec lac, nec segetes, nec spolia ulla tuli.

Haec omnia figurative locutus est Virgilius.“

Naivní výklad díla Vergiliova nesmí nás v této době překvapiti, shledáme se s ním ještě o dvě stě let později u Šimona Lomnického.

Čtyřverší citované zde Husem se čte²¹ v několika rukopisech stol. XIII.–XVI. A Riese je pojal po příkladu starších vydavatelů do Latinské antologie (Anth. Lat. II² c. 800, srov. Baehrens PLM, IV c. 194). V středověkých rukopisech bývají tyto verše označovány jako epitaf Vergiliův. Ostatně se hlásí již svým obsahem za protějšek známého „Mantua me genuit“. Nelze s určitostí říci, že skladatel tohoto epitafu byl křesťan, ale jisté je, že v té souvislosti, v níž se epigram čte u Husa, jeví se „Virgilius“ jako mluvčí křesťanské askese. Na to jsme chtěli upozorniti tím spíše, že se Comparetti, pokud víme, ani o čtyřverší samém nezmiňuje. Co se týče autora prozaického výkladu, musíme se zatím spokojiti poznámkou, že celé citované místo Husovo se čte s malými změnami stylistickými v rukopisné sbírce kázání univ. knihovny vrati-

²⁰ Citováno podle norimberského vydání spisů Husových z r. 1558, altera pars, Conciones synodicae fol. XLI. Český překlad v Sebraných spisech M. J. H., vyd. V. Flajšhans, Spisy latinské I, str. 198.

²¹ Za poučení v té věci děkuji doc. Boh. Rybovi.

slavské z r. 1457.²² Dodejme jen ještě, že „optimus poetarum Virgilius“ vystupuje jako autorita mravní vedle Alana a Anticlaudiany v Husově rekomendaci bakaláře Zdislava z r. 1404. Není však pochyby, že Hus znal Vergiliový verše (Aen. X 467) jen z nějakého florilegia.

Ale je již třeba uzavřít kapitolu o křesťanském Vergiliově. Učiníme tak citátem z díla kališnického kněze *Jana Česky*, jenž byl v letech 1490–1500 vychovatelem syna Viléma z Pernštejna.²³ V jeho „Řečech a naučeních hlubokých mudrců“²⁴ děje se v kapitole 35 (O ctnosti) zmínka o šestém zpěvu Aeneidy:

„Duše, když svlečena jest s těla, všechny nemoci, kterýchž v těle nabyla, s sebou nese a nemuž jich zbýti, leč Bohem uloženým čistěním, o kterémž gruntovně a velebně Virgilius vypisuje v šestých knihách Eneidorum.“²⁵

Přímý pramen tohoto místa není znám, ale ozývá se z něho jakoby vzdálená ozvěna téhož ducha, z něhož vzešla Dantova božská komedie. Ostatně zbožňovatel Petrarkův Česka věděl o Vergiliově ještě leccos jiného, co nám již nepřipomene ani Danta ani Petrarky, jimž byla lidová legenda o Vergiliově cizí. Ale to již nepatří do této kapitoly.

III.

První díl svého spisu končí Comparetti kapitolou o středověkém latinském románě zvaném „*Dolopathos*“, který napsal na konci XII. stol. mnich Johannes ab Alta Sylva (tj. z kláštera Hauteseille v Lotrinsku). Dolopathos, sicilský král a současník císaře Augusta, pošle syna Lucinia na vychování do Říma k svému příteli, učenému básníku Virgiliově. Ten ho vychovává ve své škole sedm let a vzdělá ho v sedmi uměních, zvláště v astronomii. Zatím však králevicova matka zemře, Dolopathos se ožení znovu a povolá syna domů. Virgilius ví jako astrolog, že Luciniově hrozí nebezpečství, a uloží mu, aby doma nepromluvil ani slova. Když Lucinius přijde na otcův dvůr, svádí ho macecha pod záminkou, že mu vrátí dar řeči, k hříšné lásce, a poněvadž jí nevyhoví, obviní ho, že jí chtěl učiniti násilí. Lucinius má být upálen, ale v poslední okamžik, když už otec (!) zapálil vlastní rukou hranici, objeví se mezi lidem jakýsi mudrc a vypravuje králi na výstrahu povídku. Dosáhne toho, že *král popravu o den odloží. Jiní mudrci opakují totéž po dalších 6 dní, až nakonec přijde sám Virgilius, vypravuje též svou povídku a vyzve Lucinia, aby promluvil.*

²² Uvedený rukopis (I F 685) obsahuje *Sermones thesauri novi per quadragesimam*. Naše místo odtud publikoval Jos. Klapper ve sbírce středověkých kazatelských příkladů, které *nejsou odjinud známy*, *Exempla aus Handschr. des Mittelalters, Sammlung mittellatein. Texte* č. 2., Heidelberg 1911. Má tam č. 13. Druhý ze čtyř veršů ve vratslavském rukopise chybí. (Podle dodatečného sdělení stát. a univ. knihovny ve Vratislavi není citované místo obsaženo v „*Sermones thesauri novi*“, nýbrž v „*Sermones pro defunctis*“, jež byly připsány později.)

²³ Jan Jakubec, *Dějiny české literatury I* 1929, str. 562. Rozumí se samo sebou, že mi bylo dílo Jakubcovo vůbec bohatým zdrojem poučení a bibliografických informací v celé této práci.

²⁴ Na Češku mne upozornil K. Hrdina. Jemu také děkuji za opis tří míst z nejstaršího rukopisného textu Česko a za poučení o jeho pramenech.

²⁵ Plurál „*Aeneida*“ se vyskytuje ve středověku často analogií podle „*Bucolica*“ a „*Georgica*“.

Upálena je potom macecha. Po smrti Dolopathově vládne Lucinius a stane se křesťanem. Mezi argumenty, jimiž je získán pro novou víru, je i IV. ekloga Vergiliova.

„Dolopathos“ jest jenom jednou z versí povídky „o sedmi mudrcích“, látky to indického původu, ale rozšířené i v lidové literatuře evropských národů tak, jako asi žádná jiná povídka, vlastně sbírka novel toho druhu. Východní verze se nazývá jménem nejmoudřejšího ze sedmi mudrců, vychovatelů princových, „Syntipas“ (pořečténé Sindibád), kdežto v západoevropské verzi, zvané obyčejně „Historia septem sapientum“, nedělá se mezi mudrci rozdíl. „Dolopathos“ zaujímá zvláštní místo mezi verzemi „sedmi mudrců“ již tím, že známe jeho původce. Také pojetí Virgilia, jenž v „Dolopathu“ převzal místo filosofa Syntipy, není čisté „lidové“. Johannes ab Alta Sylva cituje verše Vergiliovy a ví aspoň, kdy básník žil. Starou představu učeního básníka si ovšem oživil bujnou romantickou fantasií, učinil z Virgilia středověkého učence, jenž zná nejen sedm svobodných umění, ale i čte z hvězd budoucnost. Všechny své vědomosti chová v zázračně malé knížce. Zkrátka od tohoto Virgilia není k Virgiliovi-kouzelníku nijak daleko, třeba oceňujeme důvody, které přiměly Comparettiho, aby pojal „Dolopatha“ ještě do tradice literární.

Do češtiny „Dolopathos“ přeložen nebyl. V latinském originále byl však u nás hojně čten. Svědčí o tom okolnost jistě pozoruhodná, že ze šesti rukopisů známých na evropském kontinentě je celá polovina původu českého. Vydavatel „Dolopatha“ Hilka nazývá ony tři rukopisy „skupinou česko-moravskou“.²⁶

Jako skutečný čaroděj vystupuje Vergilius v anonymní západoevropské Historii sedmi mudrců, o níž byla již řeč. Není tu však vychovatelem princovým, nýbrž vypravuje o něm macecha jednu ze svých povídek (pátou), jimiž potírá výstražné příklady sedmi mudrců. Obsah této povídky je ve stručnosti asi takový:

Za císaře Oktaviana žil v Římě kouzelník Virgilius. Na žádost Římanů vystavěl věž a na jejím vrcholu postavil kolem dokola kamenné sochy zobrazující jednotlivé římské provincie. Každá socha měla v ruce zvonek. Uprostřed stála socha se zlatým jablkem v ruce (tj. socha bohyně Romy). Jakmile se některá část říše chystala ke vzpouře, zazvonila příslušná socha, otočila se kolem své osy a Římané pak snadno vzpouru v zárodku potlačili.²⁷ Dále zhotovil Virgilius pro dobro lidu římského sloup s věčným ohněm a lázně s teplou i studenou vodou. Nad tím vším stála socha s výstražným nápisem. Jednou však nějaký ziskuchtivý clericus²⁸ porazil sochu, doufaje, že pod ní najde poklad, a voda i oheň hned zmizely. Také ona ochranná věž byla

²⁶ Historia septem sapientum II. Johannis de Alta Sylva Dolopathos sive de rege et septem sapientibus. Herausg. v. Alfons Hilka, Heidelberg 1913. První z uvedených rkp. má univ. knihovna v Praze (z poč. XV. stol.), druhý svatovítská kapitula (z 1. pol. XV. stol.), třetí je v národní knihovně vídeňské, ale psal jej český mnich kartusiánského kláštera v Králově Poli u Brna r. 1459/60.

²⁷ To je jen jedna z versí vypravování o tzv. salvatio Romae. Tento motiv existoval již dříve, než byl spojen s Vergiliem, ale podle Comparettiho (II, 76) je to první legenda, v níž působnost Virgilia-čaroděje byla přenesena z Neapole do Říma. K této věci se ještě vrátíme.

²⁸ Clericus znamená ve středověku vzdělaného člověka vůbec a překládá se v staré češtině „žák“.

zničena lakotou, a to samého císaře Oktaviana. Přišli do Říma nepřátelští rytíři, a zakopavše u každé ze čtyř městských bran zlatý poklad, představili se císaři jako vykladači snů a hledači pokladů. Císař se dal oklamati, a když objevili čtyřikrát po sobě zlato, které ovšem sami zakopali, dovolil jim nakonec, aby hledali i pod věží se sochami. Věž se zřítíla a Římané potrestali lakotného císaře tím, že mu nalili do hrdla roztavené zlato a za živa ho zakopali.

Ze všech povídek o Virgiliovi-kouzelníku čte se tato v českém znění nejčastěji. Především byla pojata s jinými povídkami „sedmi mudrců“ do většiny latinských rukopisů proslulé sbírky „Gesta Romanorum“. Je i v staročeských Gestech, přeložených z latiny v 2. polovici XIV. stol.²⁹ Kdy byla uvedena „Historia“ do češtiny samostatně, nevíme. Tiskem vyšla v Plzni r. 1502 (?) pod názvem „Kronika sedmi mudrcuov“; druhé známé vydání vyšlo v Praze r. 1590.³⁰

Staročeská Gesta i Kronika sedmi mudrců podávají celkem touž verzi naší povídky. V Gestech je vypravování stručnější a vystupují v něm tři nepřátelští rytíři, kdežto v Kronice čtyři. Zajímavá je myšlenková shoda mezi výstrahou, kterou vyvozuje z toho příběhu císařovna, a mezi duchovním výkladem Gest. Poněvadž Gesta nevyšla tiskem, byla to především Kronika, v níž naši předkové XVI. stol. čtli o mistru Virgiliovi, „kterýžto všichny jiné mistry v černém umění i všelijakém jiném převyšováše.“

Jinou verzi tohoto vypravování čteme u Šimona Lomnického z Budče v traktátu „Tobolka zlatá aneb lakomá žádost peněz nenasyčená“, psaném r. 1615. Čte se na konci v dodatku a má název „O čarodějném zrcadle a slauptu“. Úkol oné věže se sochami má zde totiž kouzelné zrcadlo, v němž je možno viděti vše, co se kde děje. Místo rytířů jsou od nepřátelského krále (v „Kronice“ je řeč o 3 králich) poslání do města dva studenti. Místo o Oktavianovi mluví se jen o pánu nejmenovaného města. Když studenti podkopali sloup, na němž zrcadlo stálo, a zrcadlo se rozbilo, přišli nepřátelé, zajali „pána“ a nalili mu zlata do hrdla řkouce: „Zlata si žíznil, zlato pí!“

Pokud jsme mohli zjistiti, je toto vypravování Lomnického nejbližší oné verzi Knihy o sedmi mudrcích, jejíž výtah pojal v 1. pol. XIV. stol. Joannes Iunior do náboženského spisu *Scala caeli*,³¹ neboť i tam se mluví obecně o jednom městě, o zrcadle na sloupu a nepřátelský král posílá do města „aliquot clericos“. Ve francouzském zpracování „Roman des sept sages“ je sice též užito místo věže se sochami orientálního motivu kouzelného zrcadla, ale je řeč o Římě a o rytířích.³² Jak se do-

²⁹ Staročeská Gesta Romanorum, vydal J. V. Novák ve Sběrce pramenův I, 2, 2. Praha 1895, povídka č. 78.

³⁰ O „Kronice“ a ostatních českých i slovanských zpracováních této látky pojednal M. Murko ve spise: *Die Geschichte von den sieben Weisen bei den Slaven*, Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss., Wien 1890, 122. Band, X. Abhandl. Podle Murka je pořízen staročeský překlad z první latinské inkunabule tištěné v Kolíně n. R. r. 1473. První vydání „Kroniky“ z r. 1502 (?) je nyní v Musejní knihovně v Praze.

³¹ Toto znění otiskl K. Goedeke, *Orient u. Occident*, 3, 385n.

³² Comparetti, II, 84n., pokládá motiv kouzelného zrcadla v pověsti o *salvatio Romae* za pozdější než věž s obrazy, ale o latinské „Historii“ tvrdí (str. 70, pozn. 2), že je pouhou redukcí fran-

stal Lomnický k verzi objevené Goedekem v *Scala caeli*, nepodařilo se nám zjistiti.³³ Je třeba ostatně dodat, že i od ní se Lomnický v leccěms odchyluje. Tak v Goedekově verzi zabíjí krále jeho vlastní poddaní, u Lomnického „pána“ usmrtí nepřátelé.

„Tobolka zlatá“ byla přetištěna r. 1791 F. J. Tomsou, jenž neopomněl připojiti k vypravování o kouzelném zrcadle pod čarou osvícenskou poznámku pro lidové čtenáře: „Výmyslek“.

Než ani tu se nekončí osudy naší povídky v české lidové literatuře. Syn V. M. Kraméria Václav Rodomil Kramérius vydal u A. J. Landfrase v Jindř. Hradci „Pamětnou historii o sedmi mudrcích“. Jak ukázal Murko, v citov. díle str. 25n., není to úprava staročeského překladu, nýbrž moderního německého, jenž vyšel v tomtéž nakladatelství. Kdy vyšla tato „Pamětná historie“ poprvé, není známo. Pražská univerzitní knihovna má vydání z r. 1860, tištěné švabachem. A tam ještě čteme na str. 55 o císaři Oktáviovi (sic!) a mudrci jednom, jenž „nazván Virgil“.

Je zajímavé si všimnouti, že jméno Vergiliovo potlačilo již italské zpracování Románu o sedmi mudrcích z XVI. století. Comparetti II, 155 to uvádí v souvislost s humanistickým studiem klasiků. U nás teprve páté vydání Kramériovy „Pamětné historie“, opatřené ostatně již titulem „Pohádka o sedmi mudrcích“ a tištěné latinou (vyšlo podle Murkova dohadu asi r. 1888) mluví obecně jen o „císaři“ a o „jednom mudrci“. Tentokrát se patrně již vydavatel obával, aby mu nějaký gymnazista nebo vůbec kritičtější čtenář neprotestoval proti takové římské historii. Však žil zásluhou této povídky kouzelník Virgilius v našem lidu dlouho dost, právě půl tisíciletí!³⁴

IV.

Zmínili jsme se v předešlé kapitole o tom, že povídka o Vergiliovi ze „Sedmi mudrců“ byla pojata do Gest. V staročeských *Gestech Romanorum* vydaných J. V. Novákem má ona povídka číslo 78. Dodáme k tomu nyní, že čaroděj Vergilius vystupuje mimo to ještě ve čtyřech jiných číslech našich Gest.³⁵

couzského „Románu“. V tom je arci spor, jenž unikl Comparettimu tím, že podání latinské „Historie“, pokud vidím, vůbec nezaznamenává.

³³ Z toho, že u Lomnického následuje „duchovní výklad“, mohli bychom se domnívati, že převzal svou povídku z Gest, třebas neznáme vydání Gest, v nichž by se vyskytovala verze se zrcadlem. Ale pokud Lomnický uvádí příklady z Gest, cituje vždy číslo kapitoly shodující se s číslem vulgaty, vydané H. Oesterleyem (*Gesta Romanorum*, Berlín 1872). Do té „*Historia septem sapientum*“ nebyla pojata. Ani anonymní *Magnum speculum exemplorum*, *Rosarium sermonum praedicabilium*, *Discipuli exempla* a jiné sbírky, z nichž Lomnický bral mra-
vokárné příklady, neposkytly nám poučení.

³⁴ Dramatická „Komedia o sedmi mudrcích“, vydaná v Prostějově r. 1558, je neznámá. V samostatném českém zpracování „Historie“, o němž píše Murko, str. 27–70, povídka o Vergiliovi obsažena není. Příležitostně zde poznamenávám, že má bratislavská univ. knihovna 2. vydání této knihy (*Mrawná Kronyka o sedmi mudrecých aneb Wítězství ctnosti*, Wytisstena w Skalicy 1831). Murko znal jen vydání z r. 1865 a 1889.

³⁵ O Vergiliovi v staroč. *Gestech* zmiňuje se J. Veitz v čl. „Povaha povídek v *Gesta Romanorum*“, *Listy filol.* 37, 1910, str. 270.

Z nich vlastně již známe č. 21 (O jablku zlatém). Vypravuje se v něm totiž o obraně Říma, *salvatio Romae*, ale o ničem jiném, zejména ne o zkáze této stavby. „Mistr Virgilius“ postavil v „římském městě“ nikoli věž, nýbrž „ušlechtilú sieň“. Vedle soch se zvonci byl v ní ještě rytíř na měděném koni, jenž v době nebezpečnosti zatřásl kopím a hleděl na nepřátelskou krajinu. Jak i v českém překladě je řečeno, je tato stať převzata z latinského spisu Angličana Alexandra Neckama (1157–1217) *De naturis rerum*, jenž je jedním z prvních pramenů legendy o Vergiliově magii.³⁶

Další kapitola Gest, v níž vystupuje „mistr Virgilius“, je č. 36 (Od Virgilia a od Tyta). Císař Titus rozkázal slaviti svátek svého prvorozeného syna úplným klidem práce, a aby věděl o každém porušení zákona, postavil mu mistr Virgilius uprostřed Říma „slúp nebo sochu, kterýžto slúp všecy tajné hříechy toho dne dopuštěné císařovi praviešie.“ Jakýsi kovář, jménem Foka, chtěl sochu zastrášiti, ale byl zatčen a přiveden před Tita. Vyložil však císaři, proč musí každý den vydělati svých osm peněz (pro otce, syna, ženu a sebe), byl pochválen a stal se po smrti Titově sám císařem.

V č. 39 (O Dariovi) uvádí se mistr Virgilius jako původce tří čarovných klenotů, které římský císař Darius (!) odkázal svému synu Jonathovi. Byl to prsten, jenž získával tomu, kdo jej měl na prstě, přízeň všech lidí, náhrdelník, jenž měl moc splniti každé přání, a kus sukna, jenž přenesl toho, kdo si na něj sedl, kamkoli si pomyslí. Povídka pak vypravuje o tom, jakých zkušeností Jonathas s těmi dary nabyl, ale to by nás vedlo příliš daleko. Ostatně česká Gesta podávají jen první část povídky.

Významnější úkol je přisouzen Virgiliovi v povídce č. 110 (O jednom rytíři). Nějaký římský rytíř měl nevěrnou ženu. Ze zármutku nad tím se rozhodl jíti do Svaté země (za vlády císaře Ptolomea!). Žena a její milenec, jenž uměl čarovati, chystali mu smrt. Rytíře však zachránil mistr Virgilius, jenž mu dal kouzelné zrcadlo. V něm rytíř viděl, co se děje v jeho domě, a když milenec jeho ženy ho chtěl usmrtiti tím, že střílel z luku na jeho obraz, schoval se vždy na pokyn Virgiliův pod hladinu lázně, v níž při tom stál, až potřetí se šíp obrátil proti milenci a usmrtil ho. Virgilius nevezal od rytíře odměny, jen si vyžádal, aby se za něho modlil.

Kdežto vypravování o *salvatio Romae* Comparetti pokládá, jak jsme již řekli, za poměrně starou součást vergiliovské legendy, o účasti kouzelníka Virgilia v ostatních povídkách Gest soudí jinak (II, 107n.). Do těchto povídek byl prý Vergilius uveden pozdě, když už představa o jeho magii byla velmi populární. V povídce o kováři Fokovi prý původně vystupoval bezejmenný „magister“, v povídce o rytíři bezejmenný „clericus“. *Vergilius prý se vyskytuje zejména v překladech německých a anglických, tam kde nejstarší redakce jeho jména nemá.*

Myslíme, že tento výklad potřebuje jakéhosi omezení. Staročeská Gesta byla přeložena v druhé polovici XIV. stol. z latinské předlohy, která byla velmi podobná

³⁶ Příslušné místo Neckamova spisu otiskl Comparetti II, 192.

latinskému originálu staroněmeckého překladu vydaného Kellerem.³⁷ Mnichovský rukopis otištěný Kellerem (Oesterleyova soupisu č. 127) pochází z XV. století. S ním se úplně shodují čtyři německé rukopisy z Donaueschingen (Oest. č. 116–119), jež pocházejí rovněž z XV. stol., č. 116 z r. 1416, č. 119 z r. 1437. Březnický rukopis našich Gest je z r. 1443. Nejstarší datovaný rukopis latinských Gest je rukopis univ. knihovny v Inšpruku z r. 1342, který vydal W. Dick³⁸ a z něhož právem vychází M. Křepinský ve své genealogii Gest.³⁹

Nuže v staročeských, staroněmeckých i v nejstarších známých latinských Gestech (inšpruckých) vyskytuje se jméno Vergiliovo v téměř rozsahu (ledaže u Dicka nejsou povídky ze „sedmi mudrců“). Naproti tomu v nejstarším anglickém překladě, zachovaném v rukopise z r. 1444,⁴⁰ a v latinské (Oesterleyem vydané) vulgátě, jež se ustálila v 70. letech XV. století, a také v polském překladě⁴¹ vyskytuje se jméno Vergiliovo jen v povídce o kováři Fokovi, v ostatních dvou povídkách, o něž tu jde, nikoli.

Comparetti se tedy mylí, domnívá-li se, že anglická a německá Gesta (o českých nic neví) dopřávají více místa Vergiliu-čaroději než původní (latinská) verze. Hledíme-li jen k datům *zachovaných* rukopisů a tisků, pak je Vergilia méně v pozdní, nejvíce rozšířené latinské vulgátě než v nejstarším latinském rukopise a v starých překladech. I v české literatuře můžeme tento zjev doložit. V jednom ze svých mravoučných spisů nazvaném „Peycha života“ (z r. 1615) uvádí Lomnický celou povídku o rytíři a nevěrné ženě, ale místo Virgilia ujme se rytíře „nějaký učený mistr“. Je to překlad z vulgaty, k níž také odkazuje číslo kapitoly 102, citované Lomnickým.

V jistém smyslu však přece Comparetti uhadl pravdu. To se nám objeví, přihlédneme-li k výsledkům práce M. Křepinského. Bystrým a pracným postupem dospěl Křepinský k tomu, že prvotní Gesta nebyla sestavena v Anglii, jak se soudívá, nýbrž spíše někde v území kolem Bodamského jezera, dále že rukopis innsbrucký představuje co do výběru a pořadu povídek nejstarší verzi Gest. Ale – a to se nás týká – v některých věcech je anglická větev a pak větev x, k níž patří i vulgata, původnější než rukopis innsbrucký (větev x). Je zajímavé, že právě u této větve reprezentované rukopisem innsbruckým konstatuje Křepinský snahu pojmenovávatí anonymní vladaře jmény císařů (v. str. 366/34). Podle toho bychom mohli usuzovati, že byl Vergilius uveden do povídky o třech klenotech a o rytíři sice velmi záhy (před r. 1342), ale že se v nejstarším znění, zachovaném v této věci anglickou větví i vulgátou, mluvilo obecně o magistrovi (klerikovi).

³⁷ Gesta Romanorum, das ist der Roemer Tat. Herausg. v. A. Keller, Quedlinburg u. Leipzig 1841.

³⁸ Die G. R. nach der Innsbrucker Handschrift v. J. 1342 und vier Münchener Handschr., herausg. v. W. Dick, Erlangen u. Leipzig 1890.

³⁹ Quelques remarques relatives à l'histoire des G. R. Extrait du Moyen âge, 2 Série, Tome XV, p. 307–367.

⁴⁰ The early english version of G. R. ed. by F. Madden, re-ed. by S. J. Herrtage, Early Engl. Text Soc. II, 33, London, 1879/98.

⁴¹ Historye Rzymskie, vydal Dr. Jan Bystron, Kraków 1894 (podle nejstaršího polského tisku z XVII. stol.).

Zato však co se týče povídky o Fokovi, nelze pochybovati, že v ní měl Vergilius roli kouzelníka již dříve, než byla tato povídka pojata do souboru Gest. Z jakého pramene ji čerpal první kompilátor, nelze říci. Hagen⁴² vyslovil domněnku, že onen Vergiliův sloup, zhotovený pro Tita, je redukovaný motiv kouzelného zrcadla na sloupu, známého nám z jedné verze „Sedmi mudrců“. Nedovedu se ubrániti myšlenke, že povídka o kováři Fokovi nějak souvisí se známým sloupem císaře Foky, jenž stojí na římském Foru od zač. 7. stol. po Kr. a jenž zůstal viditelný, i když zasypaní Fora dosáhlo nejvyšší úrovně. Jako se v povídce stane z kováře Foky císař, tak se mohl stát i v lidové etymologii z císaře Foky kovář. V mnohých rukopisech i vydáních se nazývá onen kovář Focus (= oheň). Virgilius byl uveden do povídky stejně, jako mu byla přiřčena stavba zvaná salvatio Romae, sloup s věčným ohněm, socha s výstražným nápisem, sloup s kouzelným zrcadlem apod. Do této, abychom tak řekli, římské souvislosti se hlásí kouzelné dílo Vergiliovo v povídce o Fokovi, a nikoli mezi motivy „sporadické“.

Než nechme problémů, na jejichž důkladnější řešení není zde místa, a vraťme se k staročeským Gestům. Viděli jsme, že obsahují, můžeme-li to tak říci, maximum Vergilia-kouzelníka. Připomeneme-li si ještě, že byla u nás ve XIV. a XV. stol. opisována i latinská Gesta⁴³ (později se rozšířila tištěná vulgata, viz Lomnický!), můžeme si domysleti, že k populárnosti představy o čaroději Virgiliovi přispěla u nás Gesta velikou měrou.

Ještě jen malou poznámku, než uzavřeme tuto kapitolu. Jak známo, byla Gesta Romanorum sestavena pro kazatele, aby si z nich vybírali příklady (exempla). Proto následuje po každé povídce „duchovní“ výklad (moralisatio) a lze opravdu pochybovati, že by bez této pomoci obyčejný kazatel pronikl k „duchovnímu“ smyslu těchto většinou docela světských, ba někdy i laxních povídek. Vykladač pracoval pověstnou metodou alegorickou, kterou arci vynašel již starověk. O jejím bezděčném humoru si učiní snad čtenář představu, uvedeme-li na příklad, že v moralizaci povídky o rytíři a cizoložné ženě císař = Ježíš Kristus, rytíř = každý člověk, žena = hříšné tělo, milenec = ďábel, kouzelné zrcadlo = písmo svaté, lázeň = zpověď, a co nás zde nejvíce zajímá, Vergilius je prý obrazem šlechtetného zpovědníka. Toto přirovnání je však daleko předstíženo výkladem povídky o Fokovi, kde Vergilius znamená dokonce Ducha Svatého. Až k takové cti se dostal pohanský básník oklikou přes funkci čaroděje!

V.

Třetím a posledním význačným pramenem, jímž byla uvedena legenda o čaroději Vergiliovi ve známost našim předkům, je proslulý spis Waltera Burleye (též

⁴² F. H. v. Hagen, Gesamtabenteuer III, 1850, str. CXXXIV.

⁴³ Pražská univ. knihovna má podle Truhlářova katalogu 9 rukopisů latinských Gest ze XIV. a XV. stol. Oesterley uvádí, a to teprve v dodatku, dva pražské rukopisy, rovněž tak i J. V. Novák v úvodě k vydání Staroč. Gest.

W. Burleigh, Gualterius Burlaeus, žil 1275-1345 a byl profesorem teologie v Oxfordu) „De vita et moribus philosophorum et poetarum“. Je to svod životopisů, vlastně anekdotických zpráv o životě a díle filozofů, básníků a jiných vynikajících mužů starověku. O humanistické znalosti starověkých literatur není tu ani potuchy, středověká bezuzdná fantazie zakrývá a groteskně zkrlesluje historickou skutečnost. Přesto nebo právě proto došlo toto dílo nesmírné obliby a bylo hojně opisováno, vydáváno později tiskem a také překládáno do jazyků národních. Obsah byl při tom všelijak zkracován nebo interpolován.

V Čechách byl Burlaeus jistě znám již v době Karla IV.⁴⁴ Pražská univerzitní knihovna má latinské vydání jeho „Životů“ v 15 rukopisech stol. XIV. a XV. a v pěti exemplářích tří různých tisků inkunabulních. V rukopisech XV. století se zachovaly čtyři⁴⁵ anonymní české překlady. Tiskem vyšel překlad Mikuláše Konáče z Hodíškova r. 1514 a nová samostatná úprava Šimona Lomnického r. 1591 a 1595.⁴⁶

To všechno nás zde zajímá proto, že Burlaeus věnuje jednu z kapitol své knihy i Vergiliovi. Jen tou kapitolou se budeme zabývat a omezíme se při tom na dvě česká zpracování, jež vyšla tiskem.

Konáč se snažil překládati kapitolu o Vergiliovi, pokud to dovedl, celkem věrně podle latinského textu. Vynechal však, a to je pro humanistu(!) Konáče příznačné, i tu nepatrnou zmínku o třech hlavních básních Vergiliových, kterou nacházíme u Burleye. A tak se český čtenář dověděl u Konáče tolik, že byl Vergilius nejlepší z římských básníků, že se narodil v Mantui, studoval v Kremoně, v Miláně a pak se odebral do Říma. Vše ostatní je už čirá legenda. Jméno Virgilius se odvozuje od „virga“ (prut, ratolest, též: kouzelný proutek). Matka básníková měla prý sen, že porodí ratolest, jež bude sahati až k nebi. To je anekdota, jejíž jádro je už v životopise Suetoniově-Donatově. O činnosti magistra Virgilia pak čteme: „On také přirozenou múdrostí nad jiné obdařen také černodějník veliký byl.“ A vypočítávají se tato jeho díla: 1. moucha měděná na bráně města Neapole, jež všechny mouchy od města odvracela; 2. masné krámy, v nichž maso „moci nějaké velmi vonné byliny“ nepodléhalo zkáze i padesát let (v originále 500 let, Konáč vůbec tu latinskému

⁴⁴ O osudech Burleyova spisu v Čechách pojednal Fr. Novotný v objevném čl. Burleyovy životy starých mudrců a jejich česká zpracování. Příspěvek k dějinám starší liter. české. Listy filol. 40, 1913, str. 342 n. Odtud máme své informace obecného rázu.

⁴⁵ K těmto čtyřem rukopisným příkladům, jmenovaným u Novotného v uv. čl. str. 352 n., přistupuje (podle sdělení Boh. Ryby) neúplný pátý v teologickém sborníku Jana z Pardubic z r. 1480 (Nár. mus. pražské III F 3, katalogu Bartošova č. 758).

⁴⁶ U Konáče má kniha název „Životové a mravná naučení mudrcuov přirozených a mužov ctnosti osvícených krátce vybrání“. U Šimona Lomnického r. 1591: „Knižka o životu a dobřém chování filosofů pohanských k navedení mravův křesťanských“, r. 1595: „Filosovský život aneb historický spis o mravích a šlechtném životu a obcování mudrců a filosofů starých pohanských“. Burlaeu nejmenuje při tom ani Konáč, ani Lomnický. Lomnický poznamenává v úvodě, že čerpal „na větším díle ex Laertio Historico“. Nelze toho vytýkati ani Konáčovi ani Lomnickému. Latinské tisky univers. knihovny neuvádějí jména autorova a jeden z nich (XLII F 25) je přímo nadepsán: Diogenis Laertii de vitis philosophorum. Lomnický udal svůj pramen bona fide.

textu dobře nerozuměl); 3. zbavil obyvatele Neapole obtížných pijavic tím, že hodil zlatou pijavicí do studně (u Konáče puteus = jáma); 4. že svou zahradu obklopil vzdušnou zdí; 5. že si zhotovil „most z větru, po kterémžto místo kratochvíle(!) chodíval“ (smysl originálu je ten, že mohl po něm chodit, kam mu bylo libo); 6. že vystavěl zvonici, jež se pohybovala, když se v ní zvonilo; 7. že si zřídil zahradu, na niž nikdy nepršelo; zde následuje u Burleye zmínka o lázních Vergiliových, patrně narážka na lázně Puteolské, jež se též pokládaly za dílo Vergiliovo; narážka tak bezobsažná, že ji Konáč vynechal; 8. že v Římě „sloup nějaký v chrámě postavil, na kterémž svrchu obraz stál a okolo toho sloupu dvanácte krajin znamená bylo“. Jakmile se některá část říše chystala ke vzpouře, obraz té krajiny hned sebou pohnul „a ten, kterýž v prostředku na sloupě stál, na něj prstem ukázal“ atd. S Burleyovým textem se shoduje tento Konáčův výklad o salvatio Romae jen částečně. Zdá se, že znal Konáč toto vypravování ještě odjinud. Tomu by nasvědčoval i dodatek, který připojuje: Když se Virgilia tázali, jak dlouho bude tato stavba státi, odpověděl prý, že bude státi tak dlouho, dokud panna neporodí. Římané se z toho radovali doufajíce, že bude stát věčně, ale „potom pak když Panna porodila, obrazové všickni padli a zkaženi sú.“

Tímto vypravováním, jež se nečte ani v inkunabulních tiscích Burleye ani v tisku štrasburském z r. 1516, se končí výklad o Vergiliovi. Představu, kterou si odtud staročeský čtenář udělal, utvrdila o něm rytina zobrazující Virgilia jako čaroděje. Je si ce neumělá, ale snad si zaslouží, aby byla zde reprodukována.⁴⁷

Neapolské divy, o nichž se v českém jazyce dočítáme teprve u Konáče, jsou podle známé nám teze Comparettiho nejstarší součástí legendy o Vergiliově magii a jsou právě Comparettimu hlavním důkazem jejího vzniku v lidu neapolském. Znamenali je poprvé Konrád z Querfurtu a Gervasius z Tilbury na konci XII. stol. Ale již současník těchto dvou návštěvníků Neapole, Alexander Neckam (1157–1217) přidává vypravování o salvatio Romae a spojuje s ním předpověď o příchodu Kristově (známou nám z Konáče). Zmínka o zahradě, na niž nepršelo, a o pohyblivé zvonici se vyskytuje poprvé v Kronice francouzského truvéra a později mnicha Helinanda a odtud byla pojata se zprávou o jiných divech Vergiliových do proslulého „Speculum historiale“ Vincentia Bellovackého.⁴⁸

Lomnického úprava kapitoly o Vergiliovi je mnohem samostatnější a obšírnější. Kdežto Konáčův překlad má 3 strany, Lomnický vypravuje o Vergiliovi na 10 stranách! Životopis se začíná charakteristicky: „Virgilius Maro, kníže poetův, z Mantue rodem, chudých rodičův syn byl.“ Dále se však uvádí jako jeho rodiště ves Andes. Jméno Virgilius se vykládá shodně jako u Burleye, ale udává se mimo to rok naroze-

⁴⁷ V původním textu je vložen obrázek *Vergilius jako čaroděj* z Konáčových „Životů a mravních naučení“ z r. 1514 (pozn. vyd.).

⁴⁸ Comparetti II, 71. Z poznámky Comparettiovy, II, 70, 3, by se zdálo, že jediným pramenem Burleyovým byl Neckam. Tomu arci není tak. Burlaeus uvádí též divy zaznamenané teprve Helinandem a naopak zamlčuje předpověď příchodu Kristova, spojenou se salvatio Romae, kterou Neckamova stať obsahovala.

ni básníkova (67 př. Kr.) a cituje se výrok sv. Augustina, že Vergilius „mezi všemi jinými poety veliký a znamenitý jest, avšak more poetarum mentitus est.“ Neboť (a tu překládá Lomnický volně po svém způsobu „obecní přísloví“ nevěda, že to je citát z Horatia, Epist. ad Pis. v. 9-10):

Malíři a poetové,
ti mají právo takové,
že zároveň klamat mohau,
malujíc, pišíc věc mnohau,
které nikdá neviděli,
jen aby peníze měli(!).

Pak se vypočítávají „čáry Virgiliusovy“, o němž prý „historikové píší, že byl znamenitý filozof a černokněžník“, a to v témž pořadu jako u Burleye a Konáče: Výrazu „pontem aëreum“ porozuměl Lomnický špatně a přeložil: „most nějaký měděný.“ Mezi zprávou o zahradě, na niž nepršelo, a o salvatio Romae čteme však místo narážky na lázně Puteolské burleskní vypravování o milostném dobrodružství Vergiliově, k němuž se ještě vrátíme.

Popis stavby na ochranu Říma je podán podle Burleye (Neckama) a jako u Konáče, tak i u Lomnického se čte přídavek o předpovědi příchodu Kristova. Tímto proroctvím se však kapitola nikterak nekončí. Lomnický dále ví, že byl Virgilius „lékařského umění doktor a matematik“, že byl oblíbencem Augustovým a vypravuje obšírně známou anekdotu,⁴⁹ jak jednou, když císař chystal hry, napsal Vergilius na dveře, mimo něž měl Augustus jíti, distichon oslavující Augustovu moc:

Nocte pluit tota, redeunt spectacula mane:
commune imperium cum love Caesar habet.

Neboli česky:

Přes celou noc pršelo, byl mračný čas,
ráno k divadlům vyjasnilo se zas.
Neb nebe a vody Jupiterovi,
země, tento svět, slouží císařovi.

K autorství těchto nepodepsaných veršů se přihlásil jakýsi Bathyllus, „nadáv se odtud dobrého koláče“, a byl hojně odměněn. Potom však napsal Vergilius na tytéž dveře čtyřikrát pod sebe: sic vos non vobis . . . , a když nikdo nedovedl těch slov doplniti, učinil tak sám:

sic vos non vobis nidificatis aves,
sic vos non vobis vellera fertis oves,
sic vos non vobis mellificatis apes,
sic vos non vobis fertis aratra boves,

⁴⁹ O osudech této anekdoty obšírně Comparetti I. 190.

a připsal: hos ego versiculos feci: tulit alter honorem.

Ty jsem já verše složil a má práce jest,
jiný pak přejal mi tu poctivost a čest.⁵⁰

Bathyllus byl usvědčen a Vergilius bohatě odměněn. Slova originálu: Hic scripsit libros tres Bucolicon, Georgicon et Eneidos, rozvádí Lomnický velmi zajímavě: „za živobytí svého mezi jinými tyto troje knížky užitečné uměle složil a vydal, totiž Bucolica, v kteréž učí dobytek pásti, Georgica, v té učí rolí vorati a zemi dělati, Eneida, a v té učí bojovati.“ Připomíná nám to naivní chápání Vergiliovy poezie v Husově kázání, ale v době Lomnického, kdy se už Vergilius, jak on sám praví, četl „téměř vsudy ve všech školách“, je to přece jen anachronismus. Následuje výklad průpovědi o Vergiliově závislosti na Homerovi (magnorum virorum est, clavam extorquere de manu Herculis); najednou se zase objeví věta z Burleye, které Konáč nepřeložil, že „byl jest Virgilius živ a stkvěl se za času Pompeia(!)“, že zemřel v Brundisium a byl pohřben v Neapoli. Náhrobní nápis překládá Lomnický podle svého zvyku veršem:

Mantua ta mne zplodila,
Kalabria uchopila.
Parthenope již má nyní,
jenž se Neapolis míní.
Psal jsem o pastvách a rolí
a kdož vojska věsti volí.

Konečně vykládá o zevnějšku a zdraví Vergiliově a staví „všechněm synům a pobožným dietkám“ za vzor péči, s jakou se Vergilius, „muž učený a kromě slepoty pohanské dobrý“, staral o své chudé rodiče.

Téměř všechny anekdoty, jimiž Lomnický více než trojnásob rozmnožil Burleyův text, čtou se v životopise Suetoniově-Donatově, nikoli ovšem v starém znění, nýbrž v interpolovaném textu, jak se opisoval, tiskl a vykládal na školách ve XIV.–XVI. století i později.⁵¹ Všechno to bylo v době Lomnického majetkem pilného absolventa latinských škol, ale Lomnický sám praví o své knize:

že to není pro učené
v tom ve všem prvé zkušené,
ani pro žádné mudráky,
než pro rovné mně prostáky.

⁵⁰ Verše tyto přeložil, jak mne upozornil Boh. Ryba, později též Komenský (srv. J. Král, O prosodii české I., 1923, vyd. Jakubcovo, str. 49), a to časoměrně takto:

Já tyto sám sem verše dělal, čest dána jinému;
tak vy jiným ne sobě, ovce nosíte vlnu,
tak vy jiným, ne sobě, lovci honíte srnu,
tak vy jiným, ne sobě, ptáci, rodíte mladé,
tak vy jiným, ne sobě, včelky, strojíte med.

⁵¹ Původní i rozšířený text Suetonia-Donata otiskl E. Diehl, Vitae Vergilianae, Kleine Texte 72, Bonn 1911.

Omluvme tím i my všelijaké jeho naivnosti!

Lomnického interpolace v překladu Burleye odvedly nás od Vergiliovy magie k motivům, jež Comparetti počítá k legendě „literární“. Nám není možno ani třeba přesně dodržovati rozdělení Comparettiovo. Neváháme také připojiti při této příležitosti k životopisným anekdotám, s nimiž jsme se seznámili u Lomnického, ještě jednu. Musíme se však pro ni vrátit o sto let zpět. Známy nám již *Češka* utěšuje v 20. kapitole „Řečí a naučení hlubokých mudrců“ mládence nařikajícího, že pochází ze „zlého lůže“, tím, že mu uvádí příklady slavných lidí z neslavného rodu. Je mezi nimi i císař Augustus, „jehož narození mudrak Virgilius poznav, a ot něho tajně a pilně tázán jsa, pověděl mu, že pekařuov syn jest“. Augustus se nejen nerozhněval, ale i obdaroval básníka.

V *Češkově* prameni, totiž Petrarkově spise „De remediis utriusque fortunae“, přeloženém do češtiny r. 1501 Řehořem Hrubým z Jelení, je v díle II, c. 5, nářžka na pochybný původ Augustův, ale o Vergiliovi se neděje zmínka. Zato najdeme tuto anekdotu obširně vypravovanou v interpolovaném „Donatovi“. Jenomže u Donata má vypravování ráz žertovný. Dříve než Virgilius proslul jako básník, osvědčil se v císařské stáji jako znamenitý znalec psů a koní. Augustus mu dal několikrát projevit svou přízeň darem několika chlebů (!). Proto když se později Vergilia ptal na svůj původ, odpověděl tento, že je císař asi synem nějakého pekaře, když mu znova a znova dává darem chleba. Císaři se vtip zalíbil a doporučil Vergilia Pollionovi.

U *Češky* tato pointa chybí. Mohli bychom se domnívati, že si *Češka* sám přizpůsobil anekdotu pro svůj účel, kdybychom ji nečtli stejně doopravdy pojatou v dodatku k německé lidové knížce „Zauberer Virgilius“, vydané K. Simrockem r. 1847.⁵² Poněvadž je tu však otištěna bez udání pramene, musíme se omeziti na poučení získané z *Češky*, že vážná verze naší anekdoty existovala již v XV. stol., nepochybně však dříve. Máme v ní totiž jen jednu z ilustrací staré představy o zvláštní moudrosti Vergiliově, představy, od níž k legendě o magii nebylo, jak víme, daleko.⁵³

VI.

Z dodatků *Šimona Lomnického* k textu Burlaeovu ponechali jsme si pro tuto kapitolu vypravování, jež je snad dosti zajímavé, aby zde bylo celé otištěno:

„A toto pak ještě mnohém jest věc divnější: nějaká krásná mladá paní zalíbila se Virgiliusovi, že zahořel k ní velmi milostí a hledal toho při ní s pilností, aby mu k skutku svolila a milovati se dopustila. A chtíc mu ona posmišek nějaký učiniti, nebyla proti tomu a svolila mu, však na ten způsob, aby pro tajnost toho do koše, kte-

⁵² Ve sbírce „Die deutschen Volksbücher“ ve Frankfurtu n. M. O této knížce se dovidáme z Comparettiho II, 164 pozn. 3, že je to vlastně moderní německý překlad holandské úpravy povídky „Les faits merveilleux de Virgille“, jejíž francouzský originál vyšel tiskem poč. XVI. stol. Comparetti právem vytýká Simrockovi, že svůj text otiskl jako „lidovou knížku německou“ bez udání pramene.

⁵³ *Češkovu* knihu zveršoval Šimon Lomnický v „Instrukci mladému hospodáři“. Anekdota o původu Augustově se tu čte, ale bez jména Vergiliova.

rýž mu ona k tomu připraví, vsedl a v něm se k ní vtahnouti ji dopustil a dal. K čemuž on vděčně, nenadáv se tu od ní žádné lsti, přivolil. Když pak k tomu přišlo, že jest ho do prostředka té vejše vytáhla, teda ho tu přivázala a v tom koši viseti tak nechala, aby všichni z města přijdauce spatřiti a viděti ho mohli a jemu se velicí i malí posmívali, což se i tak stalo. *A zdá se mi, že mu bylo Lux, nebohý Kramář pro pek uváz na lép, bylby se ten čas raději někde v pauhém lese viděl, nežliby takový posměch ode všech tu trpěl a snášel.* Jsa potom pak zase dolů spuštěn, vrchovatě se toho té mladé paní odplatil, a to takto: Dovedl toho uměním svým, že po všem městě oheň zhasl a toliko v jejím přirozeném místě hořel: Tak že všichni k tomu štinavému ohništi jíti a sobě rozsvěcovati musili. *A snad se mnohém více tomu smáli, než když jsau Virgiliusa v koši viseti viděli.*⁵⁴

Zdá se, že vypravoval Lomnický tento pikantní příběh na místě zcela nevhodném (vzpomeňme, jak dává hned nato Vergilia za vzor mládeži) nejspíše proto, aby se pomstil některému z četných nepřátel narážkami na nějaké nepříjemné milostné dobrodružství. („Pek“ je jen přesmyknuté „kep“ = cunnus.)⁵⁵

Nás zde více zajímá vlastní burleska, o níž pojednal Comparetti s obvyklou svou učeností (II, 111n.). Ukázal, že v ní splynuly dva motivy, jež existovaly původně odděleně a kolovaly pod různými jmény. I s jménem Vergiliovým byl spojován brzy první, brzy druhý, brzy oba dva. První motiv bychom mohli obecně označiti: vynikající muž oklamán nebo zesměšněn ženou, do níž se pošetile zamiloval. V různých variacích tohoto motivu vystupují Adam, David, Samson, Herakles, Hippokrates, Aristoteles a jiní mužové proslulí silou těla nebo ducha, ale ženou přemožení. Zvláště v kázáních středověkých, naplněných nenávistí k ženě, je to velmi oblíbený locus communis. Druhý motiv, o zlomyslném čaroději, jenž se pomstil ženě tím, že zhasil oheň a dovolil jej obnoviti jenom způsobem známým z Lomnického, vyskytuje se již v Aktech sv. Lva Divotvorce. Přičítá se tam mágu Heliodorovi, jenž žil na Sicílii v VIII. stol. S jménem Vergiliovým jsou oba motivy spojeny v jednom latinském rukopisu XIII. stol., dále v německé veršované Kronice vídeňského básníka z polovice XIII. stol. Jana Enenkela a „ve velkém počtu spisů ze XIV., XV., XVI. století, zvláště francouzských a německých, ale i anglických, španělských a italských“. Velmi obšírně je líčen příběh, jehož podstatný obsah podává Lomnický, v Kronice města Mantovy, kterou italsky zveršoval r. 1414 Buonamente Aliprando, a v anonymním francouzském románě tištěném na poč. XVI. stol. s názvem „Les faits merveilleux de Virgille“. V některých variantách je onou dívkou, do níž se čaroděj Virgilius zamiluje, dcera bohatého kavalíra nebo samého císaře. Milostné dobrodružství Vergiliovo, tj. „Vergilius v koši“, bylo i velmi často zobrazováno ve výtvarném

⁵⁴ F. Novotný upozornil na toto vypravování vedle citov. studie v LF také čl. „Vergilius a »ohně zmar« v českém překladu“, Hlídku času, 19. III. 1913.

⁵⁵ Osobní narážky jsou u Lomnického označeny nápadným tiskem. – Posměšnou německou píseň o témž tématu „na písáře Heinricha Konrada“, tištěnou na letáku z 15.–16. století, zaznamenává Hagen, Gesamtabenteuer III, p. CXLIII.

umění,⁵⁶ ba bylo tak populární, že jedna z římských věží byla podle něho nazvána Torre di Virgilio.

Za tohoto stavu věcí nelze se ani dohadovati, odkud vzal Lomnický toto vypravování. Jeho záliba v pikantních, burleskních a romantických látkách je známa, ale v pramenech, které sám uvádí, není, pokud jsme viděli, o „Vergiliově v koši“ ani zmínky. Stojíme před podobnou záhadou, jako když jsme měli zjistiti, kde Lomnický našel onu odlišnou verzi vergiliovské povídky ze „Sedmi mudrců“. Můžeme zato ukázati, že Lomnický není u nás první, kdo uvedl Vergilia ve vztah k ženě. Jde ovšem jen o dvě nepatrné zmínky.

V učeném romantickém hádání mezi milencem a nešťestím, v známém „Tkadlečkovi“, jenž byl sepsán r. 1407, uvádí se tato řada mužů, kteří byli ženou oklamáni: „Šalomún, David, Aristoteles, Virgilius, Ovidiáš a k tomu jiní mudrci.“⁵⁷ Třeba však dodat, že Virgilius se vyskytuje jen v rukopise muzejním, opsaném kolem r. 1800 ze ztracené předlohy, a není v rukopise strahovském z druhé polovice XV. stol. Poněvadž pak krátce před tím místem (M 74 = S 14 b) není Virgilius v téže souvislosti jmenován, je spíše pravděpodobné, že se jeho jméno dostalo do Tkadlečka až v opise pozdějším, než je opis strahovský.

V překvapující vztah k ženě je uveden Virgilius u Češky v kap. XXII., nadepsané „O ženění další řeč“. Vdovci, jenž nařiká nad ztrátou manželky, dostává se poučení, že se nemá nad čím rmoutiti, vždyť žena je pro muže jen zlem. V té souvislosti se praví: „Čilis nečetl, co onen praví, *kerýž v oblaciech svú ženu nosil*, Virgilius: Vrťkavé a proměnné zvíře vždycky jest žena.“⁵⁸ Podle zjištění Hrdinova je tento pasus přeložen z Petrarkey (Dial. II. 18) až právě na slova označená odlišným tiskem, slova, která nás uvádějí do rozpaků.

O manželce Vergiliově je zmínka teprve v citované již knize z poč. XVI. stol. „Faits merveilleux de Virgille“. Ale tam Virgilius svou ženu nijak nenosí na ruku, naopak zabije ji za to, že shodila sochu, jejíž pouhý pohled znemožňoval římským ženám úkony lásky. Pak ovšem unesl Virgilius krásnou dceru sultánovu a žil s ní šťastně.

Je zcela pravdě nepodobné, že náš kališnický kněz znal tento francouzský svod vergiliovských legend, i jestliže byl sepsán již v XV. stol., což není jisté. Nezbyvá tedy, než se domnívati, že buď existoval v XV. stol. text nám neznámý, v němž se mluvilo o manželce Vergiliově (o domnělé milence Plotii Hierii je zmínka již u Suetonia-Donata), nebo že věta Českova je vzdáleným ohlasem anekdoty o „Vergiliově v koši“, přizpůsobeným jaksi ad usum delphini, nebo konečně čirým výmyslem majícím rétoricky zdůrazniti trpkost domnělé životní zkušenosti Vergiliově.

⁵⁶ E. Mále, *L'art religieux en France du XIII. s.*, Paris 1923, str. 338.

⁵⁷ Tkadleček. Vydali H. Hrubý a Fr. Šimek. Sbirka pram. I, 1, č. 11, v Praze 1923.

⁵⁸ Aen. IV, 569 – jistě jeden z opěrných bodů pro anekdotu o nepřijemném milostném dobrodružství Vergiliově.

Celkem vzato, kdyby nebylo zlomyslnosti Šimona Lomnického, snad by ani nebyla historka o ženě a Vergiliovi do češtiny uvedena. Mohlo by se říci, že pro látky tohoto druhu nebylo u nás vůbec mnoho smyslu. Podle našeho mínění je však hledati příčinu spíše v tom, že tento vergiliovský motiv byl obšírněji zpracován jen v jazycích národních, a odtud byla cesta do naší starší literatury nesnadnější než z univerzální latiny.

Dospěli jsme ke konci svého výkladu. Jistě by se ještě mnohý ohlas vergiliovské legendy u nás našel, zvláště v nevydaných textech. Ale snad i tak jsme dostatečně ukázali, že byla u nás vergiliovská legenda dobře známa ve všech svých podstatných složkách, ba že možná žila u nás déle než kde jinde. Vergilius čaroděj zaměstnával nepochybně mnohem více fantazii našich předků než Vergilius básník. Snad by bylo lépe, kdyby tomu bylo naopak. Ale konec konců i legenda je součástí kultury. I na legendě o Vergiliovi lze prokázati, že naše vzdělanost je starou složkou latinské vzdělanosti západoevropské. V tom bychom chtěli spatřovati smysl tohoto článku.

1930, bibl. č. 95

Třanovský a humanismus

Hned na začátku předmluvy k první knize Ód hlásí se Třanovský k příkladu zbožných pěvců, pii vates, a cituje verše kteréhosi z nich:¹

Est Deus in nobis, agitante calescimus ipso,
sedibus aetheriis Spiritus ille venit.

Ani na jediné stránce svého díla nenechá nás potom Třanovský na pochybách, že onen Deus, jenž rozněcuje jeho nitro básnickým nadšením, je starozákonní Jehova a Spiritus že je Duch Svatý v přísném smyslu konfesijně křesťanském. Ale je ovšem příznačné, že pravověrný luteránský teolog zahajuje své nábožné skladby verši vypůjčenými z Ovidia a různé obměňovanými celými generacemi humanistů² v locus communis o výjimečném určení a božském posvěcení básníka. Máme tu v zkratce naznačen chronický spor mezi pohanskou literární a uměleckou antikou a duchem křesťanské ortodoxie, problém známý z našich kulturních dějin snad ještě lépe než z dějin ostatních národů západní a střední Evropy.

Stačí připomenouti vývoj, jímž prošlo husitství od fanatických obrazoborců tábořských k horlivým humanistům utrakvistickým XV. a XVI. století nebo Jednota bratrská od sprostných žáků Chelčického k osvětným a literárním snahám Blahoslava a Komenského.³ V německé reformaci byl tento konflikt mírnější a probíhal rychleji. Hned vedle Luthera stál velký praeceptor Germaniae Melanchthon a Luther sám, ač jeho poměr k humanismu typu Erasmova byl negativní, doporučoval Bratřím studium latiny, řečtiny a hebrejštiny, ovšem jen proto, aby lépe porozuměli Písmu svatému.⁴ Kompromis mezi školským humanismem a křesťanskou zbož-

¹ První verš je vzat z Ovidiových Fastů VI 5, „aetheriae sedes“ z Metamorfoz V, 348. Který pius vates je tu míněn, těžko říci, ale snad se nemýlíme, soudíme-li, že je to Johannes Baptista Mantuanus (Spagnoli, 1448–1516), z něhož cituje Třanovský v připojené „Dissertatio de Christianogentilismo vitando“ tuto charakteristiku cudného křesťanského básníka:

Vita decet sacros et pagina casta poetas,
castus enim vatum spiritus atque sacer.

Jak patrně, ctil Třanovský tohoto křesťanského humanistu italského, prohlášeného v XIX. století katolickou církví za svěťce, jenž mocně působil zejména svými „Eclogami“ na humanistickou i národní poezii pastýřskou XVI. století.

² U nás cituje Ovidiovy verše Blahoslav v předmluvě k poslední části „Musiky“ (Naučení potřebné těm kteříž písně skládati chtějí, Hostinský, str. 49). Zde ovšem se vztahem na světské básníky, které „Naso, výborný Satanova díla mistr“, učí básniti, tak zase jako jeho samého „pozahříval Sataš a vtip mu zvostřoval“. Ve smyslu křesťanském je parafrázuje např. Václav Peristerius v básních z r. 1610 (v. K. Hrdina, Listy filol. 1936, str. 65) nebo M. Jacobus Žabonius v elogiu před Campanovou II. knihou Ód (druhý verš v stejné formě, jakou zná Třanovský).

³ Naši literaturu k tomuto tématu jsem většinou sebral ve své knize „Dobrovského klasická humanita“, Bratislava 1933, str. 31 aj. O zápasu reformace a humanismu v německé kultuře (s čtyřmi odkazy k literárnímu a duchovnímu vývoji západní Evropy) vykládá Ed. Stemplinger v knize „Horaz im Urteil der Jahrhunderte“, Lipsko 1921.

⁴ R. Urbánek, Jednota bratrská a vyšší vzdělání až do doby Blahoslavovy, Brno 1923, str. 44.

ností, který dříve nebo později uskutečnily všechny církve, nestal se však snad nikdy opravdovou a obecně platnou syntézou. Skrytý boj mezi estetickým principem světského umění a pravověrnou mravní přísností, mezi pohanskými klasiky a Písmem, znepokojoval znovu a znovu jak celé generace, tak myslí jednotlivců. V tomto směru zahrnuje křesťanský humanismus, katolický i reformační, množství typů, jež třeba individuálně zkoumat i tříditi, přičemž je poměr ke klasikům a k bibli dobrým vodítkem. Obecně možno říci, že u nás a v Německu byl humanismus podstatně slabší složkou v tomto spojení a že s tlakem protestantské ortodoxie, protireformační horlivosti a pietismu služebnost humanismu vůči konfesijní výchově v XVII. století stále vzrůstala namnoze až k úplnému popírání veškeré humanistické tradice.

Třanovský je zajímavým příkladem tohoto vývoje. Prošel latinskými školami luteránského Německa, vybudovanými na křesťanském humanismu Melanchthonově a Sturmově, a dovršil studia ve Vitemberku, kde kvetlo latinské básnictví i protestantská teologie. Stejně tak potom v Praze Rudolfově měl dosti příkladů jak ctižádosti básnické, tak horlivosti náboženské. Známe z té doby aspoň dvě jeho latinské skladbičky, z nichž první z r. 1611 je píseň o Kristově narození, druhá z r. 1613 věnování příteli k svatbě.⁵ Pravděpodobně složil Třanovský takových příležitostných básní víc, neboť přátelské styky mezi tehdejšími vzdělanci se bez nich neobešly. Ve své veřejné literární činnosti se však dal cestou zbožného básníka, naznačenou již v onom prvním plodu dvacetiletého alumna scholae Micropragensium.

To neznamená, že byla Třanovskému cizí světská ctižádost a humanistický postoj současných básníků. Svědčí o tom předmluvy k jednotlivým knihám Ód, v nichž se Třanovský uchází o mecenášskou podporu šlechtických a městských ochránců nebo o přízeň čtenářů. V úvodě k I. knize pokládá za potřebné hájiti neobvyklé formy rytmometrické a týmž literárně-technickým tématem se zabývá znovu v úvodě ke knize III., kde odmítá závistivé kritiky, laborum suorum osores ac rosos, dovolává se mimo jiné Horatiovy shovívavosti k pokleskům a chybám, jichž nezůstane žádný básník ušetřen. Cituje verše De arte poetica 347–353 („Sunt delicta tamen, quibus ignovisse velimus“ etc.) a konče známým, rovněž horatiovským úslovím „hanc veniam petimusque damusque vicissim“, ujišťuje čtenáře, že neužil ve svém díle ničeho, quod non autoritate procerum rei litterariae nitatur.

Tu mluví, jak patrně, humanistický literát, jako se ozývá humanistický gramatik z Třanovského úvodu k česko-německo-latinské konverzaci,⁶ kterou upravil k no-

⁵ Objevil je K. Hrdina, a to první v latinském spisku, jež vydal Jan Doubecký z Příbramě pod názvem „Applausus canarum ... puelluli Jesu Christi“ r. 1611, druhou ve sbírce svatebních gratulací „Nuptiis Petri Crucigeri, ecclesiae Micropragensis Diaconi ... amici scribebant“ z r. 1613. Prof. Ferd. Hrejsa, jemuž srdečně děkuji za laskavé informace, otiskuje tyto básně, významné pro Třanovského životopis, (v českém překladě) v Třanovského sborníku, právě vydaném redakcí biskupa Osuského, nákl. Transoscia.

⁶ Na výstavě památek Třanovského, kterou letos uspořádala v Bratislavě slovenská obec evangelická péčí faráře dr. L. Jurkoviče, byla vyložena také knížka „Puerilium colloquiorum formulae“ s latinskou předmluvou Transosciovou, kde se čte mj. o důležitosti studia jazyka latinského, slovanského a německého. Kniha, dosud tuším bibliograficky nezaznamenaná, chová

vému vydání jako správce školy v Liptovském Sv. Mikuláši. Snad ještě výrazněji charakterizuje však Třanovského jako souvěkovce a účastníka humanistického stylu a humanistických forem životních předmluva k druhé knize Ód. Čteme tu obšírný a pro celé generace humanistů typický locus communis o nevážnosti současného světa k literatuře a k jejím pěstitelům. Třanovský vzpomíná mocných příznivců věd a umění: Alexandra Velikého, žáka a ctitele Aristotela, perského krále Artaxerxa, jenž hleděl získati pro svůj dvůr Hippokrata a jiné slavné muže, císaře Konstantina, jenž prý ustanovil filozofa a praefecta praetorio Ablabia správcem říše římské, Karla Velikého a konečně krále alexandrijského Ptolemaia. Překvapí nás v této anekdotické souvislosti jméno císaře Zikmunda, k němuž by český evangelík, pamětlivý památky Husovy, nemohl chovati sympatií. Ale císař Zikmund vskutku měl pověst vzdělaného podporovatele učenců⁷ a Třanovský snad zapomněl na českou historii pro podvržený spis „Reformatio Sigismundi“, přičítaný tomuto vladaři, spis, jehož si německá reformace vážila.

Tito všichni jmenovaní „fautores fotoresque doctorum“ tedy bohužel dávno zemřeli a není na světě jim rovných. „Nostro saeculo“, pokračuje Třanovský se značnou dávkou ironie a dobovým smyslem pro slovní hříčky, „aestimamur parvi, dotes nostrae minoris. Ciceronem ab urbe pulsum sestertis ducentis et quadraginta millibus juvit Pomponius Atticus: nunc uno etiam Cicerone doctior aegre juvaretur. Isocrates orationem unam viginti vendidit talentis: nos viginti orationes uno talento non venderemus. Virgilio carmen in theatro offerenti universus populus Romanus assurgere solebat: assurgeret noster libentius proferenti carnem.“⁸ Adeo plus possunt opes quam epos! Scipio Africanus Ennio, Frontoni philosopho Antonius princeps, Claudiano Honorius et Arcadius erexerunt immortalitatis statuas. At nunc (Deus bone!), quot viri clarissimi et Ennio et Frontone et Claudiano doctiores, quot, inquam, e vita excedunt, quorum honori a magnatibus nihil dicatur! Sed cur ad sepulcreta? Utinam vivi nonnihil valeremus!“

A zakončuje k našemu překvapení, ale vhodně pro svůj účel: Nevděk k učeným lidem působí škody obcím. Neboť náleží k těm hříčkům, pro něž Jehova mstitel nyní tak pustoší kraje a města. Břeh, Olešnice a Levoča, jimž je tato kniha připsána, jsou arci čestnou výjimkou.

Jestliže k nám hovoří z citovaných vět humanistická konvence, najdeme na konci Ód připojen literární projev, představující Třanovského v jeho vnitřnější po-

se v církevní evang. knihovně v Levoči, kde ji objevil dr. J. Čaplovič. Nepodařilo se mi dosud dostat ji do ruky, ale nepochybuji, že jde o učebnici Sebalda Heydena, jež vyšla s českým překladem v Praze už r. 1550 péčí humanisty Matouše Collina (viz Truhlář-Hrdina, Rukověť, str. 410n.). Bude zajímavé zjistiti, zda Třanovský použil stejného českého textu jako Collinus, resp. jak vůbec knihu upravil.

⁷ „Ein Patron der Gelehrten“ sluje císař Zikmund ještě u Chr. G. Jöchera, Allgem. Gelehrten Lexicon, r. 1751, s. v. Sigismundus. Znal prý šest řečí atd.

⁸ Tuto slovní hříčku má také humanista Pavel Jizbický, Periculorum poeticonum partes tres z r. 1602, č. 128: Non praebes carnem, vis me tibi scribere carmen. (K. Hrdina, Humanistický básník Pavel z Jizbice, LF 1923, str. 307.)

době reformačního teologa. Je to 36stránková rozprava, formálně nedokonalá, ale zajímavá obsahově, nadepsaná: „Dissertatio brevis et perspicua de Christiano-gentilismo in carminibus et aliis quibuscunque exercitationibus Christianis diligenter vitando.“

Smysl a obsah rozpravy je naznačen titulem. Je to rozhorlená polemika proti křesťanům a zejména básníkům, kteří se prohlašují za pravověrné, a při tom oslavují bohy pohanské. Ve věnovací básni Mikuláši Baticiovi (Batíkovi?), pastoru ve Veličné a senioru oravskému, napodobené podle úvodní básně erotické sbírky Catullovy, nazývá Třanovský tyto „pohanské křesťany“ ctiteli Apollinovými:

Cui dono lepidum novum libellum,
nostris Phoebicolis pie exolitum?

Batici, tibi...

a hned na začátku vlastní disertace se nad nimi rozhořčuje: „Bone Deus, ut sum lovem, Apollinem, Martem, Mercurium, Thalam et caeteras Musas (et caeteros, inquam, Diabolos ac portenta) exosculantur! Carminibus aut potius crimini-bus⁹ ut ingerunt!“ Sledovati do podrobností nezřetelnou osnovu dílka nemělo by smyslu pro náš účel. Je to snůška citátů z Písma, zejména ze starozákonních proroků, a pak protestantských teologů nebo i ortodoxních gramatiků německých, jimiž se mnohmluvně prokazuje, že křesťanský poeta nesmí užívatí antické mytologie k ozdobě svých básní, a to ani – nač klade Třanovský zvláštní důraz – ve smyslu metaforickém nebo v příslovečných a konverzačních obrazech. Jen v odstrašujících příkladech, ironicky a s náležitým opovržením je dovoleno křesťanu vyslovovati jména antických bohů a bohyň. Rozumí se takřka samo sebou, že nechybí v této souvislosti ironická zmínka o papežencích (papicolae) a o katolické kultovní nádheře.

Pro toho, kdo by chtěl zjišťovati teologické vzdělání Třanovského, byla by „Dissertatio“ dobrým pramenem. Citován je tu ovšem „velečlověk“ Luther (praefatio Megalandri nostri Lutheri germanica in Prophetas), vitemberský profesor Aegidius Hunnius, Andreas a Lucas Osiander, Jakob Andreae, jeden z původců ortodoxní „formule Concordiae“, k níž se Třanovský častěji přiznává, Georgius Kilius aj. Snad nejvýše si však Třanovský cení knihy Matyáše Haffenreffera, profesora teologie v Tubinkách, „Loci theologici, certa methodo ac ratione in tres libros tributí, qui Theologiarum rerum summas . . . exponunt“ (3. vyd. ve Vitemberku 1607).

Na 840 stranách se podává v tomto díle přehled lutherského učení, doložený citáty z Písma, svatých otců a usnesení církevních koncílů, přičemž se zejména pod záhlavím „qui errores hic vitandi“ přísně rozlišuje konfesijní stanovisko luteránské od učení církve katolické, kalvínů, anabaptistů, „epikurejců“ a všelikých jiných bludařů. Uvádíme to zde proto, poněvadž k chvále této ortodoxní učebnice užívá Třanovský, pln exaltované vděčnosti, proslulého Horatiova epilogu „Exegi(t) monumentum“, z něhož pět veršů cituje in extenso. Nikterak mu při tom nevdí, že krátce před tím srovnával „nostrorum Horatianorum jactantiam“ se vzpourou starých Ži-

⁹ I to je oblíbená slovní hříčka J. Jizbického (viz předešlou poznámku).

dů proti jedinému Bohu. Horatiovu klasickou formu respektuje, pohanský obsah příkře zamítá.

Ideově je Třanovskému jedinou a absolutní autoritou Písmo. Jestliže někteří doporučují četbu klasiků pro jejich vzdělávací a výchovný význam, Třanovský odpovídá důrazně: „*Sacra Biblia sunt historiarum historia. Huc si te et alios manuducas, beatus es et bene tibi erit.*“ Kdežto Písmo svaté a teologickou literaturu cituje Třanovský v *Dissertaci* ustavičně, básníci se u něho dostávají k slovu – nehledíme-li k citátům z Horatia a zbožného Baptisty Mantuana – sotva více než dvakrát, a to jen aby s jejich názorem polemisoval. Tak vytyká německému novolatinskému básníku Nathanu Chytraeovi, že ve svém komentáři k Buchananovým Žalmům dost jasně neodsoudil mytologické metafory a na jiném místě odmítá sarkastickou obranu, kterou věnoval teologickým kritikům v úvodě své básnické sbírky „*Melodaesia sive epulum Musaeum*“ vitemberský profesor, filolog a slavený básník Fridericus Taubman. Jména Taubmanova sice Třanovský neuvádí, ale proti komu je jeho polemika namířena, vyplývá ze srovnání bezpečně.¹⁰

Taubman uznává na citovaném místě, že odpůrci antické mytologie jsou v právu, pokud jde o básně náboženského obsahu (*in re sacra*), jinak jejich výtky odmítá. Je to kompromisní stanovisko, jehož se později u nás přidržuje B. Balbín ve „*Verisimiliích*“, v polemice proti „*velikému muži*“, jímž míní, nemýlíme-li se, známého jesuitského skladatele poetiky Jakuba Masenia.¹¹ Pravověrnému mravokárci Třanovskému však musila být proti mysli touha, k níž se Taubman přiznává ve věnování „*ad lectorem*“, psátí nábožné básně tak, aby se mohly recitovati před svatým Davidem, a milostné zase tak, aby zaznívaly uprostřed Charitek a Múz o bujných slavnostech (*Floralíích*) mládeže. Ovšem třeba dodat, že by byl Třanovský nemohl

10 Třanovský: *Quidam absurda colligunt: quasi ad hanc sapientiam, ne ipsius quidem sapientiae neque diei neque noctis neque virtutis neque honoris neque pacis neque belli neque febris quartanae neque adeo allii aut caepae, quibus omnibus vel templa dedicata vel divini honores aliquando sunt exhibiti, vocabulum recte in versum Christiani veniret. Fatemur sane ... a následuje polemika na několika stránkách. Jde o doslovný citát z Taubmanovy předmluvy „ad lectorem candidum“, str. 5.*

11 *Verisimilia humaniorum disciplinarum, c. V. § 5.* Formulace Balbínova je pozoruhodným dokladem jeho humanistického citění: *Non possum hic praeterire et omittere animi mei sensum: severus nimium in Poetas Vir magnus videtur, qui 1. I. suae Poeseos omne ethnicorum Numen, omnemque fictionem, cujus fundamentum ex Veterum superstitione ductum sit, ex Poësi Christiana proscibit; atque optimi hujus aetatis Poëtae, quos admiramus, id sibi licere crediderunt; itaque incusant Fortunam, Floram et Ventos invocant, Deorum convivia describunt, Vulcani labores commendant, aliaque hujus modi cum decore personarum et rerum adducunt. Nimium delicati stomachi foret, qui Poesin ad Evangelii regulam exigeret, illud tamen observari cupio, ne in argumento sacro et Christiano haec docta deliria adhibeantur, ut si quis Beatissimam Virginem cum Deabus pulchritudine certantem induceret... etc.* Jac. Masenius se dotýká problému v I. kapitole svého díla „*Palaestra eloquentiae ligatae*“, I., kde káře křesťanské básníky oblubující si látky pohanské. (Srov. také: Boh. Ryba, „*Literární činnost Karla Kolčavy*“, Brno 1926, str. 9.) Jinak však i Masenius omlouvá antickou mytologii v slohu komickém, v příslovecných obratech a ve rčeních metaforických. Jeden z četných dokladů shovívavějšího vztahu katolické části barokního křesťanství k umění a k antice.

nikdy napsati ani slov, jimiž jeden z jeho českých předchůdců, zbožný utrakvista M. Matouš Collinus vymezil úkol poesie:¹²

Hic est praecipuus finis et optimus
tinctae Pierio flumine musicae:
immortale decus regis Olympici (!)
et laudes vario carmine prosequi.

Ani přímý vzor *Tranosciūv Campanus* a sotva který jiný z našich reformačních humanistů-básníků by byl zcela obstál před jeho přísným soudem, jež vyznívá naprosto jednoznačně: „Aut enim genuina poësis absque his (dicam deliciis?), imo deliriis poetis constare potest, aut non potest!“

Na konci své rozpravy se pak autor obrací přímo ke křesťanskému čtenáři s výzvou: „Pro love iam pure disce sonare Iovam“, obměňuje pro svůj teologický účel oslavné distichon proslulého humanisty *Henrica Stephana* na Žalmy *Buchananovy*.¹³ Tímto výrokem bychom zároveň mohli nejstručněji charakterizovati *Třanovského* básnickou praxi, jež se úplně shoduje s jeho teologickou teorií. Vymýtil úzkostlivě všechno, co zdaleka připomíná antickou mytologii. Jen *Orcus*, satyrové a démoni mu smějí reprezentovati svět pekelný. Ale i jinak najdeme v nábožných písničkách *Třanovského* velmi málo klasicko-humanistického aparátu. Vedle několika příslovečných obrátů (*horatiovský Apella* ve smyslu „nevěřící žid“, *Plautův Euclio* ve významu „lakomec“, *homérský Machaon* jako lékař apod.), stojí sotva za zmínku, že se v ódě 21 nazývá *Kristus Euander* (dobrý muž) a *Jidáš Cacus* (zlý) s narážkou na známou pověst staroitalskou, nebo že v ódě 84 *Třanovský* touží po nebeské Akademii (*caeli Academia*). V č. 131, jež je zpracováním známého motivu „ubi sunt“, jmenují se v pestré směsi *Hektor*, *Solon*, syn *Filippův* (*Alexander*), *Cato*, *Platon*, *Paris*, *Croesus* a *Xerxes*, a v č. 108 se uvádějí mezi příklady bývalé, nyní již zmizelé věrnosti přátelské vedle biblických postav

Theseus, *Orestes*, *Laelius*,
Patroclus atque *Nisus*.

Proti svému přísnému monoteismu se ovšem *Třanovský* ani tu nikde neprohřešil, neboť jmenuje vesměs osobnosti historické nebo takové, jež za skutečné historické osobnosti pokládal.

Najdeme-li v ódách *Třanovského* málo humanistického pozlátka, tím méně ovšem v nich najdeme humanistického ducha. Pro vítězství křesťanské zbožnosti nad individualismem jsou příznačné básně 108–111: „In malevolos obtrectatores“,

¹² *Harmoniae univocae in odas Horatianas*, r. 1555, č. 1. Srov. K. Konrád, *Dějiny posvátného zpěvu staročeského od XV. věku*, str. 202 aj.

¹³ V *Chytraeově* vydání *Buchananových* latinských Žalmů, jež *Třanovský* v „Dissertaci“ častěji cituje, je otištěno mezi četnými jinými pochvalnými výroky elegické distichon *H. Stephana*:
Ecce Caledonia Maro, Naso et Flaccus in ora
pro love nunc discunt posse sonare Iovam
(tj. přičiněním *Buchananovým* nejlepší římsí básníci oslavují nyní *Jehovu* místo *Iova*. *Buchanan* užívá formy „*Jehova*“ nebo staženého „*Iova*“). Také v úvodě ke *Campanově* parafrázi Žalmů našel *Třanovský* tento citát, tak charakteristický pro celý křesťanský humanismus.

„In eosdem lupinos“, „In carptores nasutulos“, „In eosdem invidos“, na první pohled živě připomínající dravou útočnost některých klasických a humanistických autorů. Ale tento individualismus nejde u Třanovského příliš daleko za pouhé nadvěsty. Neboť i v těchto projevech naladěných k útočné obraně utíká se pisatel nakonec v pocitu úzkosti a malosti k Jehovovi, hledaje u něho mocné ochrany proti lidské zlobě a prose ho, aby potřel nepřátele. Tak nemluví, jak patrně, humanista, nýbrž čtenář Žalmů. A tento vroucně přísný a fanaticky pokorný duch hebrejské náboženské lyriky společně s duchem Evangelia, ba mnohem více než Kristovo radostné poselství, naplňuje všechny stránky díla Třanovského. Nenadarmo mu sluje Bůh otec Jehovou (jako ovšem již Buchananovi a mnohým jiným) a nenadarmo čteme jméno hebrejského Jahve i v Třanovského „symbolu“.

Klasická poezie poskytla jen latinskou formu (v jakém arci omezení, jsme již viděli a ještě uvidíme). Duch této poezie, jak se jej pokusila oživit renesance, zůstal Třanovskému úplně cizí. Názorně to lze ukázat na Třanovského „parodiích“ Horatia, jež Třanovský s oblibou pěstoval, hově dobovému vkusu, a jichž máme v Ódách sedmáct. Tyto parodie naplňují osnovu Horatiových ód křesťanským věroučným a morálním obsahem, zachovávajíce při tom původní počet veršů, metrum a podle možnosti i slovní výraz originálu. A je podivuhodné, jak se Třanovskému podařilo nahraditi v těchto rétorických hříčkách shovívavou horatiovskou moudrost a usměvavě melancholickou skepsi ideály asketického pietismu a k nebi obrácené konfesijní pravověrnosti. Než nebudeme tu opakovati, co jsme již jinde obšírněji pověděli.¹⁴

Nikoli Horatius, sebevíce uctíváný, ani ostatní klasická literatura, ale Bible je pravou láskou Třanovského. Bible, o níž píše v písni „De amore verbi Dei“ (83):

Ah, mi Deus, tu vota pectoris mei
nosti patenter ignei:
ut sacrosancta scruter usque Biblia,
haec summa sunt et omnia.
Hoc o favore magne me Pater bea,
ut usque rimer sic ea ;
sic ille Codex (oro pernox, perdius)
Tuus mihi sit obvius.
Haec est voluptas... etc.

¹⁴ Jiřího Třanovského latinské duchovní parafráze ód Horatiových, LF 1936, str. 67n. K literatuře v tomto článku uvedené dodáváme, že vedle jednotlivých horatiovských parodií vznikla i u nás celá sbírka těchto kuriosních skladeb, kterou vydal zatecký konrektor Adam Jeníkovský v Praze r. 1617 s názvem: „Q. Horatii Flacci, ethnici olim, nunc Christiani ac secundum ordinem, stylum et numerum odarum Horatianarum [odae?] dispositae, elaboratae“. Na Jeníkovského, jenž přišel do Prahy asi současně s Třanovským, působil jako na Třanovského především Campanus. Také asketická a pesimistická nálada, kterou u Jeníkovského zaznamenává náš informátor K. Hrdina, je oběma společná. Viz K. Hrdina, *Ohlasy horatiovské u našich latinských humanistů 16. století*, LF 1936, str. 42n.

V souboji dvou duchovních světů, jímž musili projít, jak řečeno, všichni křesťanští humanisté, našli jsme tedy autora „Disertace proti křesťanskému pohanství“ na bojovném křídle ortodoxního biblismu, na němž stálo tolik představitelů naší reformace v čele s Chelčickým. A hledáme-li bližší analogii pro Třanovského poměr k humanismu, poměr určovaný arci německou protestantskou teologií, tu nelze nezpomenouti především Komenského, toho Komenského, jenž ve Velké Didaktice vypověděl nejen „oplzlého šprochýře Plauta, nečistého sodomáře Ovidia, bezbožného athea Luciana, žertovného kejklíře Diogena, slepého šermíře Aristotelesa“, ale i Cicerona, Vergilia, Horatia a všechny pohanské klasiky z křesťanských škol, ač jim sám ve svém vzdělání a ve svém literárním díle za tak mnoho děkoval.

1936, bibl. č. 133, 1. část

Nově zjištěný rukopis legendy *Crescente fide* a jeho význam pro datování Kristiána

Karlu Svobodovi k 17. 7. 1958

1.

Nejstarší latinská legenda václavská *Crescente fide*, sepsaná ještě před založením pražského biskupství, dochovala se nám, jak známo, ve dvou recenzích, z nichž jednu označil Josef Pekař jako „bavorskou“ a druhou jako „českou“. Nejnápadnější rozdíl mezi nimi je ten, že „bavorská“ recenze jmenuje prvním křesťanským knížetem Čechů Spytihněva, „česká“ recenze Bořivoje. K ostatním rozdílům se vrátíme později.

„Bavorskou“ recenzi známe z několika starých rukopisů, hlavně bavorských, z nichž je patrně nejstarší mnichovský rukopis clm 4605, pocházející asi z 11. století. Její text byl otištěn po prvé r. 1855 Bedou Dudíkem v *Iter Romanum* podle vatikánského rukopisu z 12. století (z knihovny Kristiny Švédské) a odtud přetištěn J. Emlerem ve *Fontes RB I.*, str. 183n.

Tak zvaná „česká“ recenze byla dosud známa z rukopisů sice četných a téměř napořád domácích, ale poměrně pozdních a zpravidla fragmentárních. Nejstarší (podle V. Chaloupeckého) a výjimečně souvislý text „české“ recenze *Crescente fide* se čte, vedle Kosmy, Kristiána a jiných vzácných památek, v proslulém kodexu metropolitní kapituly pražské, sign. G 5, pořízeném nedlouho před r. 1342 pro vlasteneckého biskupa Jana z Dražic. Odtud jej otiskl Josef Dobrovský r. 1811 jako doprovod k obrazům z Velislavovy bible ve spisku „*Vorstellungen aus dem Leben des heil. Wenzel*“ a nově V. Chaloupecký v textové příloze „*Pramenů X. století legendy Kristiánovy*“, Praha 1939, str. 493n. Ani tento text však neobsahuje legendu celou. Chybí v ní translace (přenesení těla) a zázraky, takže byla častěji vyslovena domněnka (už samým Pekařem), že legenda *Crescente fide* tyto části původně vůbec neměla.

Za tohoto stavu věcí lze pokládat za zisk, že se mi podařilo zjistit úplný text „české“ recenze *Crescente fide* z první poloviny 12. století na místě, kde by českou recenzi sotva kdo čekal a kde také unikla heuristické horlivosti našich badatelů. Upozorněn monografií Alberta Boecklera „*Das Stuttgarter Passionale*“, Augsburg 1923, že tento bohatě iluminovaný rukopis, pocházející ze švábského kláštera benediktinského ve Zwiefalten a chovaný nyní v Zemské knihovně (Württembergische Landesbibliothek) ve Stuttgartě pod signaturou Bibl. fol. 57, 56, 58 (stará signatura Pg 167), obsahuje mimo jiné život svatého Václava, dokonce s obrazem světce u nás neregistrovaným, vyžádal jsem si laskavým prostřednictvím Kabinetu filologické dokumentace ČSAV mikrofilmovou kopii. Když nám ji Zemská knihovna ve Stuttgartě s nevšední ochotou a s prominutím úhrady poslala, zač jí zde srdečně děkujujeme, shledal jsem s překvapením, že jde o úplnou „českou“ recenzi *Crescente fide*.

„Stuttgartský pasionál“, jenž nám toto překvapení způsobil, je pergamenový a, jak řečeno, bohatě iluminovaný rukopis ve třech svazcích (288 + 134 + 191 folií),

o průměrných rozměrech fólií 44 x 30 cm. Je psán minuskulí zvanou nyní romanogotica ve dvou sloupcích o výši 33 cm a šíři skoro 10 cm.¹ Náš text se čte ve svazku druhém (Pars aestiva Proprii de tempore) označeném nepřesně Bibl. fol. 56, na fo 113 v – 115 v, za sv. Kosmou a Damiánem a před sv. Sergiem a Bachem. Jinak se z legend o českých svatých vyskytuje v pasionále jen Canapariova legenda o sv. Vojtěchu, ale ta byla připsána pozdější rukou 13. století na konci svazku III., fo 187–191.²

Stuttgartský pasionál se klade zpravidla do poloviny 12. století. A. Boeckler však dospěl podrobným rozbořem rukopisu, zaměřeným převážně k iluminacím, ale opřeným i o exaktní data, k datování časnějšímu, které formuluje (str. 20) tak, že I. svazek (fo 57) vznikl bezpečně v letech 1110–1120 a celý pasionál před první polovinou šedesátých let 12. století. Boecklerovo datování možno podepřít právě existencí „české“ recenze *Crescente fide* v tomto rukopise a navzájem nám toto jeho datování usnadňuje odpověď na otázku, jak a kdy se česká recenze dostala do Zwiefalt.

Z historických pramenů se totiž dovidáme, že Zwiefaltský klášter měl právě v prvních desetiletích 12. století velmi intenzivní styky s našimi zeměmi. Zakladatel tohoto kláštera hrabě Jindřich z Bergu měl tři dcery, z nichž se jedna, Richenza (Rejčka), provdala za českého knížete Vladislava († 1125), druhá, Žofie, za Otu II. Olomouckého († 1126), a třetí, Salomena, za polského knížete Boleslava III. Krivoústého. Všichni tito panovníci se stali se svými manželkami štědrými příznivci kláštera Zwiefaltského, a když Vladislav založil asi r. 1115 klášter Kladrubský, povolal tam brzy vedle českých mnichů i Benediktiny ze Zwiefalt. Ti se sice vrátili domů nespokojeni s volnou kázní v českém klášteře, ale po deseti a po dvaceti letech byli povoláni do Kladrub znova. Zwiefaltským mnichem byl snad původně i Menthart, zvolený r. 1122 pražským biskupem.

Tato data, o nichž podrobněji vykládá Václav Novotný v Českých dějinách I, 2 (viz v indexu heslo Zwiefalten), dávají zajisté dostatečnou odpověď na otázku, kterou jsme si nahoře položili. Je dost pravděpodobné, že rukopis „české“ recenze byl přinesen do Zwiefalt o něco dřív, než byl přepsán do velkého pasionálu. A přinesl jej nebo přepsal patrně některý německý mnich znalý českých poměrů, o čemž svědčí poznámka připsaná, patrně touž rukou, v kapitole 10., ř. 1 (in eodem loco) „*qui vocatur Altinbolezlau*“. Hned tu bych chtěl upozornit ještě na jiný zajímavý topografický název v našem rukopise. Je to označení Budče v kap. I., ř. 12 *Bundzi*. Snad bychom tento zvláštní a ojedinelý tvar pokládali za pouhou koruptelu, kdyby starobylý wolfenbüttelský rukopis Gumpoldovy legendy z konce 10. století³ nenazýval Budeč Bunsza (viz vydání Pertzovo MGH SS IV, str. 214).

¹ Přesnější údaje viz u A. Boecklera. O rukopise existuje i jinak dosti velká literatura, kterou zaznamenává K. Löffler, *Die Handschriften des Klosters Zwiefalten*, Linz a/ Donau 1931, pod č. Pg 167.

² Tento fakt zaznamenávají FRB I, str. XXI, podle vydání Pertzova v MGH, SS IV, str. 576, ale o textu *Crescente fide* se odtud Emler nic nedověděl, a proto se o něm nezmiňuje.

³ O jeho datování a o jeho vztahu k Čechám a k Legendě Kristiánově zejména: Antonín Friedl,

Nehodlám vyvozovat z této zajímavé shody nějaký chronologický závěr, ale historická fakta, která jsem připomněl, nás opravňují, jak jsem už řekl, k přesvědčení, že se „česká“ recenze dostala do Zwiefalt někdy v druhém nebo třetím desetiletí 12. století vlivem příbuzenských styků mezi hraběcím rodem z Bergu a našimi Přemyslovci, s čímž asi nějak souvisí i vyobrazení českého světce z rodu Přemyslova s odznaky moci knížecí.

Máme zkrátka v Stuttgartském pasionále rukopis „české“ recenze *Crescente fide* asi o 200 let starší než je pražský kapitulní rukopis G5, s textem ukazujícím zřejmě ještě dále do minulosti, a k tomu s textem úplným, neboť obsahuje translaci i zázraky jako rukopisy recenze „bavorské“.

Nepokládám za potřebné pro účel tohoto článku připojovat k textu, který dále otiskuji,⁴ varianty z jiných rukopisů a omezím se jen na opravy některých očividných chyb a na několik málo poznámek, uváděje vždy čtení originálu a zachovávaje jeho pravopisné nedůslednosti. Za paleografickou konzultaci děkuji kol. Jindřichu Šebánkovi.

2.

Incipit passio sancti Venezlai martyris.

<1.>

fo 113v₂

In diebus illis crescente fide Christiana Dei nutu sponte dux Boemiorum nomine Boriwoi una cum exercitu necnon et omni populo suo sordes idolorum abiciens baptizatus est. Eiusque filius Zpitigneu in urbe Praga condidit ecclesiam sancte Dei genitricis Marię et aliam quoque in honore sancti Petri, apostolorum principis. In quibus Dei gratia largiente plurima operantur beneficia.

5

Cumque prefatus vir venerabilis trans[s]isset de hoc seculo, omnes populi, qui eius fuerant, congregati elegerunt fratrem eius iuniorem nomine Wratizlaum ducem et principem in loco eius. Qui etiam in religione Christiana magnopere perseverabat. Qui construxit ecclesiam in nomine sancti Georgii, martyris Christi.

Cuius filius maior, beatus Venezlaus instinctu Dei ab ineunte etate semper desiderabat discere literas. Cuius pater desiderium animi eius cupiens implere, misit eum in urbem nuncupatam Bundzi, ut ibi disceret psalterium a quodam reverenti presbitero nomine Ucino. Tunc beatus Venezlaus capaci mente grater cepit discere, de die in diem melius meliusque proficiens. Postea autem abiit pater eius nomine Wratizlaus de hoc mundo. Inter ea convenerunt omnes populi regio-

10

15

Iluminace Gumpoldovy legendy o sv. Václavu ve Wolfenbüttelu, Praha 1926. – Josef Pekař (k práci Friedlově) v ČČH 1926, str. 635 n. – Pavel Spunar, Paleografické poznámky k wolfenbüttelskému rukopisu Gumpoldovy legendy, LF 1956, str. 39 n.

⁴ Reprodukci fo 113v se začátkem textu legendy a s obrazem knížete Václava v iniciále viz v příloze.

nis illius et elegerunt beatum Venezlaum ducem in loco patris sui et sedere eum fecerunt in throno ipsius.

Ř. 1 Písař přehodil obvyklý slovosled, aby získal pro vyobrazení sv. Václava vhodnější iniciálu. – Boemiorum] i nadepsáno. – 2 Boriwoi] rkp má Borwin, ale zdá se, pokud můžeme soudit z fotokopie, že win (časté zakončení německých osobních jmen) je in rasura a že původní jméno bylo delší. Patrně vznikla nějaká mechanická porucha písma a někdo neznalý českého jména připojil německou koncovku. Proto jsem se rozhodl pro opravu. – 12 Bundzi] o tomto zvláštním tvaru jména Budeč viz výše – 13 Ucino] ctm 4605 (a některé jiné rukopisy) mají Uceno, což si už písaři našich pozdějších středověkých rukopisů Crescente vykládali, patrně správně, jako Učen, píšice Uceno apod. – Venezlaus] nadepsáno: vel Venzezlaus. – 16 Venezlaum] nadepsáno: Venzezlaum. Dál už písař tuto variantu nebo spíš opravu nepřipojuje, ale v explicitu má Venzezlai.

<2.>

fo 114r₁ Tunc predictus puerulus, permanens in principatu, minime discessit a disciplina. Fidelis namque erat et sapiens et verax in sermone et iustus in iudicio. Cumque iudices illius aliquem condemnare volebant / ad mortem, prefatus iuvenis, si eum nullo modo liberare poterat, statim occasionem aliquam faciens exhibebat foras, memor dicentis precepti euangelici: Nolite condemnare et non condemnabimini. Carceres quoque destruxit et omnia patibula diruit. 5

Orphanorum misericors pater, gementium et viduarum consolator fuit. Esurientes alens, sitientibus potum subministrans et de vestibus suis nudos tegens, infirmos visitans, mortuos sepeliens, hospites et peregrinos ut proprios proximos libenter recipiebat. Presbiteris et clericis honorabiliter ministrans, errantibus viam 10 veritatis ostendebat, insuper etiam humilitatem, patientiam, mansuetudinem mitemque caritatem observabat. Per vim atque per fraudem nulli hominum aliquid abstulit, exercitumque suum non solum armis, sed etiam optimis operimentis adornabat.

Hęc autem et his similia agens, ab ipso tyrocinio spiritaliter contemplativam 15 vitam sequebatur. Sed et in quadragesimali tempore ieiunii[s] per gelidum et arduum callem discalciatusque pergebat de civitate in civitatem ad ecclesias pedes<ter>, tandem <ut> in eius vestigiis emanans cruor apparebat. Cilicio aspero subtus indutus, desuper vestibus regalibus amictus, modico contentus pabulo, assidue pervigil non cessabat gratias soli immensas agere Deo. 20

Itaque in tempore messis in nocte surgens ibat latenter in agrum et triticum metebat et portabat in humeris suis ad domum suam et tractabat et in molis molebat et cribrabat farinam. Similiterque sumens ydriam cum uno cliente intempesta 25 nocte pergebat ad aquam ... in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Quam domum afferens ac miscens cum predicta farina, ex hoc oblatas coquebat. Simili modo nocturno silentio properabat in vineam suam cum ministro fideli et accipiens botros portabat in cellulam suam occulte ibique calcans illud in torculari, in sua servabat lagena. Idcirco hoc faciebat / nullo sciente, ut sacrificium per hoc sacerdotes offerrent Domino.

fo 114r₂

5 foras] rkp foris. – 22 in molis] rkp immolis. – 24 za aquam vypadlo několik slov.

<3.>

Sed hoc, quod a fidelium relatione compertum est, tacendo preterire incongruum est, quia iam Dei spiramine presagus erat futurorum. Sed in aliis eius plurimis vaticiniis unam innotesco, quod quadam die conscendens superius palatium prospiciensque per fenestram uni discipulo narravit dicens: Videtur mihi hoc atrium maioris Pauli presbiteri desertum esse.

Interea vero mater eius, quæ erat ex genere gentilium ignorantium Deum, cum perfidissimis viris inuito consilio dixit: Quid facimus? quia qui princeps debebat esse, perversus est a clericis et est ut monachus. Misitque infelices et funestos ad socrum suam, beatissimam Ludmilam, ut eam iugularent. Qui fecerunt, ut illis iussum fuerat. Cuius etiam anima, exuta ergastulo, a mundi huius carcere assumpta cum palma martyrii procul dubio perrexit ad sublimem Dominum. Et presbiteros multos cum clero, privatos substantia, eiecerunt de terra. Tunc impleta est prophetia, quam nuper predixerat.

3 unam] má i ctm 4605 i kapitulu G5; některé jiné rukopisy např. ctm 2552 opravují na správné unum. – 9 beatissimam Ludmilam] Staré mnichovské rukopisy „bavorské“ recenze (ani Gumpold) jméno neuvádějí mimo zkrácený ctm 332 (datovaný do 12. stol.), kde se čte na fo 192v beatissimam matronam nomine Liutmilam. Tento rukopis se liší od ostatních rukopisů bavorské recenze tím, že má v k. 5, ř. 14n. správný pořad vět.

<4.>

Ab illo ergo die nimis increpabant beatissimum Venezlaum optantes, ut resipisceret a doctrina. Et statuerunt in latebris et plateis insidias, ut, si aliquem clericum ad eum venientem repperirent, illico morte punirent. Ipse autem cum suis fidelibus a tergo posterulas fecit, et cum sol occidisset et cuncta fiebant sub silentio, tunc introivit, qui eum docebat, et crepusculo latenter abscessit. Beatus vero Veneziaus iugiter occulens libellum parvum sub tegmine suo gestabat, et ubicunque inveniebat locum, cum diligentia recitabat et gemens graviter nimis doluit cordis illorum cecitatem.

Denique cum hii omnes predicti malivoli irent ad immolandum demoniis agnos atque porcellos, ut ederent ex his nefandis idolatriis, ipse oportunitatem querens, subtraxit se ab eis et nunquam contaminatus fuit in escis eorum. Itaque et potum, quem ei propinabant, nunquam gustavit.

<5.>

fo 114v₁

Cum autem factus esset vir, con/vocavit omnes viros suos et matrem et exprobravit incredulitatem illorum et duriciam cordis dicens: Cur me prohibuisti<s> discere legem Domini Dei mei et servire illi soli? Et si hactenus in vestra fui pote-

state, amodo tamen non obediens vobis Deo volo servire. Et reduxit de exilio presbiteros et clericos cum gaudio magno et aperte sunt ecclesie et gaudere cepit fides Christiana et diabolo fiebant plurima detrimenta. 5

In tempore autem illo multi sacerdotes de provincia Bawariorum et Suevia, audientes famam de eo, confluebant cum reliquiis sanctorum et libris ad eum. Quibus omnibus habunde aurum et argentum, crusinas et mancipia atque vestimenta hilariter, prout unicuique opus erat, prestabat. Hii quoque omnes magistri mirabantur in doctrina eius. Poterat namque imitator fore psalmiste, qui in Spiritu dixit: Super omnes docentes me intellexi, quia testimonia tua meditatio mea est. In cuius etiam mente sola preciosae margaritae claritas fulgebat. Cuique Dominus tantam gratiam conferre dignatus est, <u> et in preliis victor exitit. Vultuque procerus, corpore castus, ita ut celebs libenti animo optaret vitam finire, blandum habebat cum miti<bus> eloquium, quos autem sciebat inmites et vagantes sine causa vel in tabernis bibentes et a doctrina recedentes, statim illos ad mensam pronos alligans, districte flagris verberabat multis. 10 15

Et non in die neque in nocte ab oratione vacabat. Semper contra antiquum hostem scutum fidei sumpsit et invisibilem Spiritus sancti gladium, quod est verbum Dei. Erat namque sine querela verus Dei famulus et multos secundum apostolica precepta arguendo, obsecrando, increpando, ad cenam Patris familias invitabat eosque ereptos a diaboli faucibus in gremio matris ecclesie cumulat assidue dapibus divinis nutrebat. 20

<6.>

fo 114v₂ Tunc frater eius iunior nomine Bolezlaus, diabolica fraude deceptus, cum impiis malignum iniit consilium contra predictum virum bea/tum Venezlaum, ut eum perderent. Ipse vero sciebat, et sicut homo in estu diei fenilem metens siciet aquam, ita ipse desiderabat martyrium percipere, sed non de manu fratris sui, quia nimio amore diligebat eum et sciebat, quod, si hoc fecisset, minime gehennam evasisset perpetuam. 5

Eo namque tempore cogitavit templum edificare et per nuncios sciscitavit urbis Ratispone episcopum religiosum, nomine Tutonem, dicens: Pater meus edificavit templum Domino Deo, ego autem cum tua licentia similiter opto condere ecclesiam Domino Deo in honorem sancti Viti. Episcopus autem Tuto expandit manus suas cum gratiarum actione ad Dominum, ovans et dicens. Ite, narrate filio meo, felici Venezlao, dicentes: Iam ecclesia tua constat ante Dominum Deum venustissime constructa. Cunque narrassent ei secundum iussionem episcopi, valde gavisus fuit et convocatis omnibus, Deo opitulante ipse incipiens, miro ordine fundavit ecclesiam in nomine sancti Viti. 10 15

In tempore autem illo voluit ire Romam, ut papa eum indueret vestibus monasticis, et pro Dei amore voluit relinquere principatum et dare illum fratri suo. Sed non potuit propter ecclesiam prenominatam, quia nondum perfecta esset.

<7.>

Tunc frater eius predictus, sicut et olim, cum impiis <facto consilio> misit nuncium, ut eum fraudulenter invitaret in domum suam quasi ad convivium, sed potius ad necandum. Ipse vero de hoc certus et cum tempus venit proficiscendi, ultimum salutavit omnes amicos suos et profectus est protinus.

Et die illa fuit in epulis cum his lictoribus insensatis. Tunc quidam homo, inclinans se ad eius aurem, dixit susurrando: Ecce equum tibi occulte adducam, super quem ascendens, fuge, mi domine, quantotius ab his, quia en modo volunt te occidere. Ipse vero noluit, sed rursus in convivium introivit. Accipiensque calicem intrepidus coram omnibus alta voce ait: In nomine beati Michahelis archangeli bibemus calicem istum precantes, ut introducat animas nunc nostras in pacem exultationis perpetuę, / amen.

fo 115r,

<8.>

In nocte illa ante auroram diei futuri, sicut et crebro, normali usu ibat ad matutinam. Occurrit autem ei obviam frater suus. Ad quem dixit: Heri valde bene ministrasti nobis et habe multam gratiam a Domino. Ille quoque erepto ense de vagina et percuciens sancti viri caput dixit: Et sic hodie volo ministrare. Et vix [et] sanguis emanavit, quia inpotens erat pre pavore horribili. Tunc beatus Venezlaus facile potuisset superare eum, sed noluit se ipsum polluere. Ille vero malignus vociferabat dicens: Eia, ubi estis, o mei. Adiuvate me! Tunc illi omnes malivoli, accurrentes de latebris cum gladiis et lanceis, multis vulneribus laniantes occiderunt eum. Cuius etiam anima in illo campo certaminis huius vitę liberata de ergastulo, sanguine laureata migravit ad Dominum, quarta Kalendas Octobris.

<9.>

Eiusque exanime corpus rapientes, in tumba tandem proicientes, sepelierunt humo et eius innocentem sanguinem, qui aspersus erat in terram et in tabulis, aqua lavantes absterserunt. Cumque alia die mane surrexissent, viderunt in eodem loco sanguinem effusum, quem iterum aqua lavantes absterserunt. Cumque surrexissent tertia die, rursus viderunt sanguinem effusum in loco predicto, quem tertia die laverunt.

Illi quoque necatores cursu rapido venientes in civitatem Pragam, omnes amicos eius perimerunt et infantes eorum vivos miserunt in profundum fluvii. Quorum numerum et nomina licet nos indigni nescimus pre multitudine eorum, tamen confidimus, quia Deus scit.

Sed et clericos eius persecuti sunt, ut sicut dudum de Domino propheta dixit, ita nos eius gratuita pietate confisi de athleta eius loqui audeamus: Percutiam pastorem et dispergentur oves. Hii autem homicide a demoniis exagitati fugerunt et ulterius non comparuerunt. Alii autem aridi et surdi usque ad interitum permanserunt, alii autem ex eis, latrantes rictibus ut canes et stridentes dentibus, mortui sunt. Vere memor Dominus sermonum suorum, quos per apostolum Pau-

lum dixit. Scriptum est enim: mihi vindictam et ego retribuam.

4 Cumque surrexissent] *odtud asi pět řádek rukopisu je napsáno in rasura.*

<10.>

fo 115r₂

/Requieuitque corpus eius in eodem loco, qui vocatur Altinbolezlau, tres annos et visum est in somnis nonnullis, ut transferrent illud ad ecclesiam, quam ipse construxit. Qui consurgentes media nocte, corpus eius de sepulchro sumpserunt et posuerunt super plaustrum. Et venerunt cum eo ad torrentem, cuius inundatio extra ripam per prata fluebat, et transire non quiverant. Qui dum nimio merore obtenti quererent ligna, ut pontem facerent, vertentes se viderunt, quo ituri erant, trans torrentem plaustrum stans non humidum cum sancto corpore. Et quid nobis de hoc animadvertendum est, nisi quod virtus divina transvexit illud. Illi quoque aurigę, cernentes hoc prodigium, mirati sunt. Et sic venerunt sine impedimento ad ecclesiam predictam cum eo.

5

10

Tunc quoque lumine incenso intuentes viderunt corpus eius integrum et omnia vulnera eius sanata. Tantum unum vulnus, capitis, sanguineum erat, quod frater eius primitus vulneravit. Translatio eius celebratur quarta Nonas Martii. Venientes autem fideles populi cum ymnis et canticis, condiderunt illud in sarcophagum et sepelierunt iuxta altare, ubi Domino opitulante per intercessionem eius multa operantur mirabilia et virtutes usque in presentem diem. De quibus nimirum nos loqui aliquid oportet.

15

1 qui vocatur Altinbolezlau] *připsáno k loco nad řádkou rukou patrně touž. Viz výše – 5 fluebat] písmo porušeno, takže lze čísti jen f a at. – 6 pontem] rkp pontum. – 7 stans] mezera za slovem nasvědčuje, že původně písař napsal stantem a pak opravil. Také ctm 4605 opravuje původní stantem na positum. – 12 capitis] připsáno nad řádkou. Srov. Kristián, 117, ř. 80. Ale písař si mohl doplnit capitis, které se v jiných rukopisech Crescente nečte, z kap. 8.*

<11.>

Post hęc longe plurimi in carcere homines iacebant in ligno inclusi et unicusque torques fuit ferrea in collo. Et hi omnes in angustiis atque tediis suis Dominum omnipotentem deprecabantur, dicentes: Domine Deus, per merita et orationes beati Venezlai adiuva nos. Nocte autem insecuta quasi tintinnabulum sonuit in auribus eorum et mira lux refulsit in carcere. Et tetendit se lignum velut arcus et extraxerunt pedes suos de ligno. Tunc omnes vociferabant unanimiter dicentes: Domine Deus, miserere nobis. Mox affuit virtus Christi et unius cuiusque torques confracta cecidit de collo in terram. Et dimissi e carcere, ambulantes per girum, narrabant / ea, quę sub oculis viderant, opera magna Dei.

5

fo 115v₁

Quo viso miraculo unus paganus, qui in eadem custodia tentus servabatur, votum vovit Domino dicens: Si Deus adiuvat me per merita beati Venezlai, credo in Christum et dabo filium meum illi in servitum. De quo forsitan omnia vincula

10

ferrea ceciderunt. Quem iterum iterumque artius incluserunt et rursum sicut et ante ceciderunt ab eo compedes. Qui continuo dimissus et sancta fide instructus baptizatus est et postea plurimos vixit annos. 15

Alius quoque eodem modo iussus fuerat retrudi in carcerem, a quo similiter cuncta argumenta vinculorum disrupta ceciderunt. Quem increduli comprehendentes vendiderunt longinquis gentibus. Qui dum duceretur ab eis, meritis beati Venezlai, sicut et frequenter, ceciderunt catenę de manibus eius. Qui etsi gentiles erant, cernentes Dominum fecisse mirabilia hec, dimiserunt eum. 20

Postea quoque alium iussit princeps recludi in carcerem. Qui in suspiriis frequenter Dominum invocabat, dicens: Domine Deus, per merita beati Venezlai adiuva me. Et dum obdormivit, statim expergescit stans extra carcerem in plateis et neque compedes erant in pedibus eius, nec manicę in manibus, neque torques in collo ipsius. Et regressus ad vicarium narravit, quomodo Dei virtute mirabiliter raptus esset de carcere. Quem et dimiserunt. 25

8 per girum] rkp. peregrini. Špatně čtení méně známého obratu, opraveno podle rukopisů bavorské recenze a Kristiána.

< 12. >

In eadem civitate erat quedam mulier cęca et debilis. Quę cum ingressa esset ecclesiam ante tumbam beati Venezlai prostravit se et tamdiu oravit, quousque visum recepit et sanata est manus eius.

Interea vero ligaverunt unum virum illi, quibus aliquid debebat et non habuit, unde redderet. Et fortuitu eum vinctum sedere fecerunt sub eadem ecclesia. Qui dum expandit manus ligatas in inferiorem aulam ecclesię dicens: Deus, adiuva me per intercessionem beati Venezlai, ilico solutę sunt manus eius et dimiserunt eum. 5

fo 115v₂ Fuit vir claudus in provincia Francorum, cui in somnis appa / ruit vir in vestibus albis, exor<t>ans eum et dicens: Surge et vade in civitatem nomine Pragam, in ecclesiam sancti Viti, ubi requiescit corpus beati Venezlai, et ibi recipies sospitatem. Quo dissimulante demum in somnis idem vir eisdemque amictus vestibus astans, et qui ante apparuerat, ei dixit: Cur non fecisti iussionem meam et non venisti, ubi recepturus es gressum? Ille vero quasi in excessu mentis evigilans grantanter dixit: Eo, Domine. Et surgens claudus venit ad negociatores et dedit eis mercedem. Illi autem assumentes eum in currum, venerunt cum eo usque in pędictam ecclesiam. In qua etiam orationem fudit et protinus coram populis corruit in pavimento. Et per Dei misericordiam consolidata sunt genua eius et bases et plantę. Et surgens viriliter immensas agebat Domino Deo laudes et beato Venezlao, ob cuius merita Dominus eum salvum facere dignatus est. 10 15

Illorum etiam numerum, qui per beati Venezlai merita redempti sunt a Domino, unius diei spacium non potest enarrare pre multitudine. Alios de carceribus, alios de vinculis, alios de cladibus vel infirmitatibus, alios de tribulationibus et necessitatibus, alios ab inimicis, alios a bellorum turbine per eum Dominus liberavit, 20

cui sit gloria, laus, honor et imperium et gratiarum actio hic et ubique in secula seculorum, amen.

Explicit passio sancti Vennezlai martyris.

6 aulam] c1m 4605 valvam.

3.

Zabýval jsem se legendou *Crescente fide* v článku „*Crescente fide*, Gumpold a Kristián“ uveřejněném ve Sborníku prací filozofické fakulty brněnské univerzity, roč. III, č. 4, 1955, str. 48n. Kdežto Jan Slavík se zastával v polemice s Josefem Peškařem starého názoru Dobrovského, že je *Crescente fide* výtahem z Gumpolda, opíraje se přitom o pozorování, že text *Crescente fide* je někde zřejmě zkrácený a méně logický než text Gumpoldův, ukázal jsem na několika příkladech, že totéž lze říci ještě větším právem o poměru *Crescente fide* ke Kristiánovi, ačkoliv je nepochybné, že *Crescente fide* byla předlohou Kristiána, a nikoli naopak (jak soudil bollandista K. Suysken). Vyvodil jsem odtud hypotézu, že Kristián i Gumpold měli před sebou úplnější text *Crescente fide*, kdežto zachované její rukopisy že obsahují text už poněkud zkrácený. Ale i když tato hypotéza zůstane jen hypotézou, vyslovil jsem závěr velmi konkrétní a jak doufám zcela bezpečný, že naše rukopisy Kristiána představují na několika místech starší textovou tradici než nejstarší zachovaný rukopis *Crescente fide* c1m 4605 z 11. století, závěr, který lze podle mého soudu zařadit mezi argumenty ve prospěch pravosti Kristiánovy legendy.

Když se nyní objevil nový starobylý rukopis „české“ recenze, třeba si především položit otázku, co z tohoto objevu vyplývá pro tezi, popřípadě hypotézi citovaného článku, jehož vývody se opíraly o existenci mnichovského rukopisu „bavorské“ recenze c1m 4605 (stol. 11.), a pokud jde o „českou“ verzi o kapitulní rukopis G5 (stol. 14.). A tu lze konstatovat, že se stuttgartský (vlastně zwiefaltský) rukopis shoduje na všech místech, na nichž jsem ukázal stopy krácení původního textu, jak s textem kapitulním, tak s textem c1m 4605. Platí to i o té části „české“ recenze, která se v kapitulním rukopise nezachovala. Zázrak s pohanským vězněm, který zasvětil svého syna sv. Václavu (viz výše kap. 11., ř. 11n.), je tu podán ve znění stejně neúplným jako v rukopise mnichovském. Jinak řečeno, stuttgartský rukopis potvrzuje už v tomto bodě naše přesvědčení o velkém stáří rukopisné tradice Kristiánovy legendy.

Ale stuttgartský (zwiefaltský) rukopis oživuje i jiný problém, kterého jsem se v citovaném článku dotkl jen mimochodem a který je si nyní třeba trochu víc objasnit. Jde tedy o to: Jestliže Gumpold a Kristián měli před sebou úplnější text *Crescente fide*, pak rozdělení zkrácené legendy na dvě recenze musilo vzniknout později (v 11. století), a ovšem z jediného rukopisu, neboť závažné vynechávky, resp. zkratky jsou v rukopisech obou recenzí zcela shodné. To ovšem zase znamená, že nemůžeme přijmout běžný výklad, podle něhož Kristián měl předlohou tzv. českou recenzi a Gumpold recenzi bavorskou, a že se musíme naopak přiklonit k původnímu

názoru Pekařovu (Nejstarší kronika česká, str. 55), převzatému i Fr. Vackem (Sborník Hist. kroužku 1928, str. 91n.), že některá plus „české“ recenze jsou interpolace z Kristiána. Jde tu např. o kapitolu 4., ř. 4n. našeho textu, kde se vypravuje o zadních dvířkách, jimiž kníže Václav tajně v noci vpouštěl k sobě kněze, stejně jako u Kristiána 103, ř. 16n. (vydání Pekařova ve WLL); o kapitolu 9., ř. 1, kde slova *in tumba tandem proicientes sepelierunt humo* se čtou i v Kristiánovi 115, 5; o touž kapitolu, ř. 7, kde je řeč o hromadném povraždění dítek přátel Václavových (Kristián 115, 28) a kde v ř. 16 slova *vere memor ... retribuam* mají analogii v Kristiánovi 116, 1n. A můžeme hned říci, že taková plus proti recenzi „bavorské“, konkrétně proti clm 4605, se objevují i v té části „české“ recenze, kterou jsme poznali teprve z rukopisu stuttgartského (zwiefaltského).

Je zajisté jasné, co by existence interpolací z Kristiánovy legendy v rukopise z první poloviny 12. století, který nadto ukazuje k delší rukopisné tradici, znamenala pro její datování. Třeba však přiznat, že jsou tu jistá textověkritická fakta, která brání tohoto důkazu plně využít. Podrobné srovnání ukazuje, že Kristiánova legenda má jisté množství drobných textových shod s „českou“ recenzí Crescente i tam, kde nelze pomýšlet na interpolaci. Jindy zase, ale ovšem méně často, má čtení společné s tzv. „bavorskou“ recenzí. Například Kristián 114, 30 *gladiumque, quem abstulerat, fratri restituit*, má protějšek v rukopise mnichovském 137 v *quia et gladium abstulit a manu eius*, a nikoli v „české“ recenzí.

Bylo by užitečné, kdybychom mohli takto kontrolovat i poměr Gumpolda ke Crescente, ale Gumpold svou předlohu přestylizoval ve svém přebujelém rétorismu tak, že stěží zjistíme, zda je jeho předloze bližší recenze „bavorská“ či „česká“. Jen ve vyprávění o osudech vrahů Václavových se shoduje Gumpoldův pořad vět (Fontes I, str. 161) s „bavorskou“ recenzí, kdežto Kristiánův (116, 8n.) s „českou“ recenzí (kap. 9, ř. 12), ale Kristiánovo „arida et sicca“ ukazuje zase ke Gumpoldovi.

Má-li zůstat v platnosti naše teze o původně delší legendě Crescente, jež byla pramenem Gumpoldovi i Kristiánovi, pak je třeba mít zato, že „česká“ Crescente zachovala lépe text původní legendy než recenze „bavorská“. Tento závěr podporuje ostatně i skutečnost, že „česká“ recenze má v kapitole 5., ř. 14n. správný sled myšlenek, které jsou téměř ve všech rukopisech „bavorské“ recenze záhadně pomíchány. Ale otázka interpolací v „české“ recenzí Crescente fide tím rozřešena není. Jestliže některá společná čtení Kristiána s „českou“ recenzí lze vskutku vyložit prostě tak, že „česká“ recenze zachovala znění původní legendy lépe než „bavorská“, taková místa jako je motiv zadních dvířek v domě Václavově lze ztěžít klást do společné legendy, neboť Gumpold by byl takové motivy sotva vynechal, a pak bylo by zvláštní, že by táž místa vynechala potom i „bavorská“ recenze.

Jestliže je tedy třeba pomýšlet aspoň v některých případech na pozdější interpolace v české recenzí, chci hned ukázat na dvou místech z nově objeveného textu, jak se takové otázky nepadně řeší.

Poměrně prostý je první případ. V posledním zázraku legendy Crescente fide, kap. 12, ř. 9, se vypravuje o chromém Frankovi, který váhal s cestou k hrobu svatého

Václava do Prahy, a když byl ve snách podruhé k tomu vybídnut, „probudil se jakoby u vytržení myslí a vděčně řekl: jdu, Pane“. Zcela táž slova „*ille vero quasi in excessu mentis evigilans gratanter dixit: eo, Domine*“ se čtou u Kristiána 123, 37, kdežto v clm 4605 (i v ostatních starých rukopisech mnichovských 11.–12. století, clm 332, 2552, 18. 547 b⁵) se čte jen *ille vero dixit: eo, Domine*, a podobně ani u Gumpolda nic neukazuje k rozvitějšímu textu. Zde třeba skutečně pomýšlet nejspíš na interpolaci z Kristiána, ale chce-li někdo věřit, že citovaná slova byla v původním textu legendy a že prostě Gumpold k nim nepřihlédl a že potom z „bavorské“ recenze vypadla, těžko bychom mu to vyvrátili.

Složitější, ale i pozoruhodnější je případ druhý, jenž se týká konce obou recenzí Crescente i Kristiána. Bavorská recenze se končí v clm 4605 (ale i v jiných rukopisech) modlitbou k sv. Václavu. U Gumpolda jí nic neodpovídá, končí se tu prostě posledním zázrakem. Ale na konci „české“ recenze v stuttgartském (zwiefaltském) rukopise a na konci Kristiána jsou pasáže, které se shodují myšlenkově s touto modlitbou a které se shodují zejména i slovně mezi sebou. Otisknu zde všechny tři texty (modlitbu zkráceně) a vyznačím shody kurzívou.

„Bavorská“ recenze, clm 4605, fo 139v–140r.

Proinde obsecramus te, o beate Wencelawe, ut, sicut plurimos nuper per tuam sanctissimam *orationem de carcere et de vinculis* homines *Dominus liberavit*, ita nunc pro innumeris iniquitatibus nostris apud eundem clementem Patrem sis idoneus interventor, qui nos tua pia oratione placatus in presenti sesulo custodire et indesinenter confortare in suo sancto servitio dignetur et ab omnibus insidiis *inimicorum visibilibus atque invisibilibus* potenter defendat et omnem *morbum* procul abiat et de instantibus *periculis* eruat et a mundialibus excessibus atque *tristicis* atque *curis* clementer eripiens, spiritalibus virtutibus ditet . . .

Kristián 125,10.

Igitur si cuncta beati martyris signa, que Dominus per eum demonstrare dignatus est, stilo comprehendere coner, *lux michi ante, quam pagina deficiet*. Si quidem omnipotens *Dominus* ad laudem et gloriam nominis sui, *per intercessionem* militis et martyris sui eiusdem sancti Wenceslai, quosdam *e carcere* eximit, plures *a vinculis*, alios *de cladibus* vel diversis *infirmatibus* eruit, de *tribulacionibus* et *necessitatibus* variis et ab *inimicis visibilibus et invisibilibus* liberat. In *bello* etiam concertantibus sepe Deus huius sancti supplicacionibus, miraculis laudabilibusque factis sustinet, omnes Wenceslaum vocantes adiuvat, sicut ipsum non semel neque bis, dum pereat, vivis et claris signis adiuvarat. (Následuje vypravování o záračném vítězství nad vévodou kouřimským, jímž se Kristiánova legenda končí.)

⁵ Za opatření fotokopii těchto rukopisů děkuji laskavosti Bavorské státní knihovny v Mnichově a našeho Kabinetu filologické dokumentace.

„Česká“ recenze ze stuttgartského (zwiefaltského) rukopisu, kap. 12., ř. 19.

Illorum etiam numerum, qui per beati Venezlai merita redempti sunt *a Domino, unius diei spacium non potest enarrare pre multitudine. Alios de carceribus, alias de vinculis, alios de cladibus vel infirmitatibus, alios de tribulationibus et necessitatibus, alios ab inimicis, alios a bellorum turbine per eum Dominus liberavit, cui sit gloria, laus, honor et, imperium et gratiarum actio hic et ubique in secula seculorum, amen.*

Nuže jaký je asi vzájemný poměr těchto tří textů? Doufám, že čtenář bude se mnou souhlasit, řeknu-li, že za původní a nejstarší pokládám text modlitby, ne tak proto, že je zachován v nejstarším rukopise Crescente, ale proto, že vypočítávání všelijakých lidských utrpení a strastí se dobře hodí do stylu modlitby. Snad je něco pravdy na tom, čeho se dohaduje Fr. Vacek (Sborník Hist. kroužku 1926, str. 147), že tato modlitba, jako vůbec celá legenda Crescente fide, nějak souvisí s kanonizací sv. Václava. V rukopisech Gumpolda se ovšem modlitba, jak řečeno, nečte ani tu není její parafráze, ale snad byla vynechána při opisování. Text Gumpolda se vůbec končí jaksi abruptně, bez obvyklé doxologie.

Mám-li nyní rozhodnout, který ze dvou dalších textů čerpal z této modlitby, aby se sám stal předlohou druhému (neboť jiné možnosti tu není), jsem poněkud na rozpacích. Je opravdu nesnadné říci, který z těchto textů je původní a který převzatý. Přesto se mi však zdá, že lze uvést dva důvody pro prvenství Kristiánovo. Za prvé se u něho objevují *inimici visibiles et invisibles*, o kterých je zmínka v modlitbě, a nikoli v „české“ Crescente. Za druhé, u Kristiána je na konci shodného kontextu zvláštní zmínka o válce, což vyplynulo odtud, že autor potřeboval přechod k válečné epizodě s vévodou kouřimským, a na téměř místě čteme zmínku o válkách i v české recenzi Crescente, zatímco v modlitbě je sled myšlenek jiný.

Jestliže je tento úsudek správný, a doufám, že správný je, pak je přece jen „česká“ recenze interpolována z Kristiána, neboť jedna prokázaná interpolace činí pravděpodobnými interpolace jiné. Ale podobně jako v článku „Crescente fide, Gumpold a Kristián“, nechci ani zde prohlašovat důkaz o stáří Kristiánovy legendy opřený o existenci interpolací v stuttgartském rukopise z první polovice 12. století za zcela jasný a sám o sobě rozhodující. Na bezpečnější půdě se tu budeme pohybovat teprve tehdy, až budeme mít kritické vydání Gumpolda, Crescente fide a jiných příbuzných textů. Lze ostatně doufat, jak náš případ ukazuje, že také nález nových rukopisů leccos lépe osvětlí. Ale jedno je jisté při těchto textově kritických úvahách nad Kristiánem (jako jindy při jeho věcném výkladu), že se tu vždy znovu pohybuje nikoli snad v 13. nebo 14. století, ale v našem starším středověku, prostě v blízkosti doby, do které se Kristián sám hlásí. „Česká“ recenze Crescente fide ze stuttgartského (zwiefaltského) rukopisu je toho novým a přesvědčivým potvrzením.

Bongiovanni z Messiny, autor Quadripartitu

Josef Tříška se vrací ve své nedávné práci *Literární činnost předhusitské univerzity* (Praha UK 1967, 14–16) znovu k otázce autorství středověké sbírky mravoučných bajek *Speculum sapiencie* neboli *Quadripartitus figurarum moralium*, která existuje pod jménem biskupa Cyrila v mnoha, většinou střeoevropských, rukopisech, starých tiscích a překladech a kterou v nové době vydal J. G. Th. Grässe, *Die beiden ältesten lateinischen Fabelbücher des Mittelalters*, Tübingen 1880. Trvá na svém přesvědčení publikovaném poprvé v *Listech filologických* 1954 a opakovaném pak v LF 1957–58 a v *Slově a slovesnosti* 1965, že původcem Quadripartitu byl kroměřížský člen družiny Jana ze Středy, mistr Řehoř z Uherského Brodu. Jeho argumenty opakoval a pokusil se podepřít akademik František Ryšánek v LF 1965 a dal se jimi částečně přesvědčit i Eduard Winter v knize *Frühhumanismus* (1964). Proti Tříškovým názorům jsem se ozval v LF 1956 a ve *Sborníku prací filozofické fakulty brněnské univerzity* E5, 1960 a s akademikem Ryšánkem, po případě s prof. Winterem jsem polemizoval v LF 1965, háje v podstatě stanovisko, že Quadripartitus je italského původu. Byl jsem tedy pochopitelně překvapen, když jsem shledal, že Tříška v *Literární činnosti předhusitské univerzity*, kde jinak neuvádí k našemu sporu nic nového, cituje v seznamu odborné literatury (str. 18) článek Remigia Sabbadiniho II „*Quadripartitus*“ *di Giovanni da Messina*. *Giornale storico della letteratura italiana* 90, 1927, 216. Četl jsem sice v recenzi nevydané Tříškovy disertace od prof. O. Králíka o tomto článku, ale bez potřebné bibliografické informace, takže jsem po článku Sabbadiniho marně pátral.

Sám nadpis zmíněného článku ukazuje, že vynikající italský klasický filolog a medievalista Remigio Sabbadini dospěl k názoru, že autorem Quadripartitu, přičítaného zpravidla záhadnému biskupu Cyrilovi a Tříškou Řehoři z Uh. Brodu, byl vskutku italský mnich Bongiovanni z Messiny. Jak se Tříška vyrovnal s tímto názorem ve své netištěné práci, poznáme částečně později, ale v citovaném bibliografickém záznamu konstatuje zcela stručně, že Sabbadini „připisuje *Quadripartitus* mylně Bongiovannimu“.

Rozumí se samo sebou, že toto strohé a neodůvodněné odmítnutí nás nemůže uspokojit. Sabbadiniho článek uvádí naopak podle našeho přesvědčení při vší své stručnosti zcela jasné důkazy pro italský původ sporného textu. Rozhodující skutečností je Sabbadiniho zjištění dvou rukopisů *Quadripartitu* ve Vatikánské knihovně, v jejichž incipitech je jmenován autor díla.

Je to jednak papírový rukopis knihovny Chigi z 15. století sign. E IV 124. Známe jej nyní z výkladu Sabbadiniho a z poznámek dr. Jany Nechutové, která jej za svého pobytu v Římě prohlédla a potřebné údaje mi vypsalala. Obsahuje vedle Sallustiova díla *O spiknutí Katilinově* šest spisů z morální filozofie křesťanské, mezi nimi *Quadripartitus*, ovšem jen dvě knihy; několik dalších kapitol se čte na konci rukopisu, fo 130. Na foliu 89 se čte incipit:

Incipit quadripartitum figurarum moralium quas scripsit frater Boniohannes messanensis Precivallo nepoti suo ordinis fratrum predicatorum beati Dominici.

Vzácnější je druhý rukopis Vatikánské knihovny, sign. 4462. Je to pergamenový, krásně psaný kodex datovaný do 14. století, bohatě zdobený miniaturami. Obsahuje na fol. 65r–90v celý Quadripartitus. Laskavostí generálního bibliotekáře lateránské univerzity dr. Jaroslava Polce jsem získal fotokopii incipitu a explicitu. Incipit Quadripartitu zní zde téměř stejně, ale v lepší formulaci než v onom rukopise mladším:

Incipit quadripartitus figurarum moralium quas scripsit frater Bonjohannes messanensis ordinis predicatorum Princivallo nepoti suo.

Informaci o autorovi Quadripartitu, jehož jméno je třeba italsky přepsat na *Bongiovanni*, podává úvodní poznámka ke Quadripartitu v rukopise Chigi E IV 124, datovaná r. 1658, od Lukáše Holstenia (Holsteina), vatikánského knihovníka v letech 1627–1661. Holstenius cituje z díla jezuity Ant. Possevina (1534–1611) *Apparatus sacer* toto místo: *Bonioannes de Messana ordinis Praedicatorum dicitur ab Antonio Senensi Lusitano in sua Bibliotheca ordinis eiusdem scripsisse librum Quadripartitum per fabulas figurarum moralium. At quo anno vixerit, tacet; nec ego tractationem ipsam vidi.* Holstenius pak pokračuje: *Sed illud amplius ex hoc codice scimus, quod in gratiam Precivalli nepotis sui scripserit.* A dodává, že Quadripartitus má sice nepříliš snadný styl, ale že originalitou bajek a jejich zpracováním oklamal učence do té míry, že jej pokládali za dílo starobylé. Tak jezuita Baltazar Corderius⁶ uvěřil údají rukopisu z knihovny Matyáše Corvina a vydal tento text pod jménem sv. Cyrila, jen nedovedl rozhodnout, zda sv. Cyrila Alexandrijského, či Jeruzalémského.

Antonius Senensis Lusitanus, kterého se dovolává Possevinus, citovaný Holsteinem, byl portugalský dominikán, který prý byl nazván Senensis pro svou úctu k sv. Kateřině Sienské, a napsal mimo jiné knihu *Bibliotheca Ordinis Praedicatorum*. Christian Gottlieb Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*, Leipzig 1750, uvádí, že zemřel roku 1586. Pro existenci Bongiovanniho z Messiny jako autora Quadripartitu se dovolávají Antonia Sienského Lusitana (Portugalce) též novější vydavatelé dominikánské bibliografie *Jacobus Quetif a Jacobus Echard, Scriptorum ordinis Praedicatorum recensiti*, t. I., Lutetiae Parisorium 1719. Tam čteme na fo 616b pod heslem *F. Bonioannes de Mestana (sic!)* a s datem na okraji 1343 toto:

F. Bonioannes de Mestana laudatur a Lusitano p. 57, qui nec nationem nec aetatem addit. Excipiunt Gozzeus, Pius, Fernandez et tandem Altamura ad 1343, qui tamen nullam ampliorem ex veteribus monumentis lucem afferunt. Itaque penes eos fides. Scripsisse dicunt Volumen quadripartitum per fabulas figurarum moralium.

Ambrosius Gozzeus byl dominikán z Ragusy, který napsal *Catalogus virorum ex familia Praedicatorum in litteris insignium* a zemřel 1620. Nositelů jména Pius je mnoho a nepodařilo se nám ho identifikovat. Alphonsus Fernandez byl španělský dominikán a žil ještě 1627. Poslednímu jmenovanému dominikánu Ambrosiovi de

⁶ Balthasar Cordelius, *Apologi morales S. Cirilli*, Vídeň 1630. Před Cordeliem vyšel ovšem Quadripartitus s jménem autora sv. Cyrila tiskem několikrát. Viz J. G. Th. Grässe, str. 297n.

Altamura (1608–1677), narozenému v Neapolsku, přičítá Jöcher mimo jiné dílo *Bibliotheca Dominicanorum*, ale nedovede povědět, zda vyšlo tiskem.

Všichni tito dominikánští bibliografové 16. a 17. století přičítali tedy *Quadripartitus* členu řádu Bongiovannimu z Messiny a s výjimkou Antonia Sienského, který prý o jeho věku mlčel, kladli autora k roku 1343. Quetifova-Echardova bibliografie uvádí na str. 906 a) dominikána Tomáše Bongiovanniho Palermského a cituje o něm údaj Antonia Mongitore,⁷ *Bibliotheca Sicula: Thomas Bonioannes Panormitanus ordinis praedicatorum, philosophus ac theologus insignis, claruit ad annum MCCCXLII, scripsitque teste Bernardo de Lucemburgo De rerum proprietate librum. Sic Antoninus Mongitore Bibl. Sic. T. II, p. 255b, penes quem fides, nam hujus scriptoris nulla mihi aliunde memoria.* Sabbadini p. 217 vyslovuje dohad, že tento sicilský Bongiovanni z roku 1342 je totožný s oním sicilským Bongiovannim z roku 1343, ale to nelze prokázat a nebudeme se touto otázkou dále zabývat.

Neбудeme se zde zabývat ani Sabbadinimi poznámkami o znalostech autora *Quadripartitu* z medicíny, fyziologie, astronomie a filozofie, z nichž Sabbadini vyvozuje, že Bongiovanni studoval na některé univerzitě italského kontinentu, ani jeho rozbořem rétorického stylu *Quadripartitu* nebo seznamem jazykových neologismů, zejména slov převzatých z lidového jazyka, tedy z italštiny (*parole ritradotte dall'uso volgare*). I Tříška uznává italismy v *Quadripartitu*, ovšem vykládá je jako Clara Maria Lelijová autorovým studijním pobytem v Itálii. S tímto názorem jsem se vyrovnal již v LF 1956, 51n.

Tříška vytýká, jak jsme už uvedli, R. Sabbadinimu, že mylně připisuje *Quadripartitus* Bongiovannimu. Z Králíkovy recenze jsem se dozvěděl, že Tříška vyložil incipit vatikánských rukopisů tak, že *scripsit* neznamená zde „napsal“, nýbrž „opsal“, nebo že jde vůbec o omyl. I kdyby bylo možno zcela jasný incipit takto nezvykle chápat, vznikla by ovšem otázka, jak poznamenal ve své recenzi už sám O. Králík, jak mohl sicilský dominikán před polovicí 14. století opisovat dílo sepsané v Čechách o několik desetiletí později. Ostatně vatikánský rukopis 4462 poskytuje, a to bychom zde chtěli zvláště zdůraznit, ještě jiné důkazy, že *scripsit* jeho incipitu znamená skutečně „sepsal“, a nikoli „opsal“. Především se čte v jeho prologu v řádce 16–17 oslovení *fili mi Princivalle karissime*. Z rukopisů, které uvádějí jako autora biskupa Cyrila, jméno synovce Bongiovanniho nutně zmizelo, tak jako bylo nutné vynechat původní incipit, a čteme tu jen (např. ve vydání Grässeově) *fili carissime*. A za druhé, iluminátor vatikánského rukopisu ozdobil první stránku *Quadripartitu* obrázky autora v mnišském úboru a něžného jinocha – posluchače. Vypadá spíš jako dívka, ale že nejde o dívku, rozumí se samo sebou: Nuže, lze si představit, že by dílo napsané na Moravě bylo v Itálii takto zpracováno a přičteno italskému autoru? Ve vatikánské knihovně je ovšem ještě další rukopis *Quadripartitu*, tentokrát s jménem Cyrilovým, *Codices Reginenses* č. 164, ale ten pochází z knihovny švédské

⁷ Palermský rodák, historik a teolog Antonio Mongitore (1663–1743) vydal bibliografické dílo *Bibliotheca Sicula* v letech 1708–1714.

královny Kristiny. Nemůžeme ostatně vyloučit, že existuje Quadripartitus s původním jménem skutečného autora Bongiovanniho ještě v některé jiné italské knihovně.

Jak se z italského mnicha stal ve středoevropské rukopisné tradici záhadný biskup Cyril, je otázka, na kterou není snadné dát jednoznačnou odpověď. Sabbadini uvádí (str. 217) jméno Cyrillus v souvislost s knihou indických bajek *Cylila*, přeložených v 2. polovici století 13. Giovannim z Capue a roku 1313 Raimondem z Béziers do latiny. Pravděpodobnější se nám zdá myšlenka Sabbadiniho (str. 216), že názvoslovný zmatek vyšel z faktu, že církevní otec sv. Cyril z Alexandrie napsal dva Apologetiky, takže mu byl přičten i Quadripartitus apologeticus, ačkoli zde souvisí apologeticus s *apologus* (mravoučná bajka), nikoli s *apologia*. Z našeho českomoravského hlediska třeba připomenout, že Jan ze Středy věnoval Karlu IV. tři latinské Listy o sv. Jeronýmovi, které pak přeložil do němčiny a které byly ještě za života Karlova přeloženy i do češtiny. Jde ovšem o falza, jejichž obliba v Čechách souvisí se středověkou vírou, že sv. Jeroným byl Slovan a že přeložil Písmo svaté do staroslověnštiny. Fingovaným adresátem druhého z těchto listů a fingovaným původcem listu třetího je sv. Cyril Jeruzalémský, týž Cyril, kterému se přičítá Quadripartitus v explicitu rukopisu pražské UK sign. XI F 10 z roku 1428, ale obsahujícím nepochybně údaje pocházející z explicitu exempláře, který si dal opsat Jan ze Středy. Jednu z cest, jak se mohl dostat Quadripartitus do našich zemí, naznačuje rajhradský rukopis R 358,⁸ kde se čte Quadripartitus mezi spisy Petrarkovými a vedle Summy Cancellarie Jana ze Středy, a k tomu ještě nesprávně označený, Explicit liber Francisci Petrarce de secreto conflictu curarum suarum.

Janu ze Středy náleží nesporně zásluha, že se Quadripartitus rozšířil v mnoha opisech po celé střední Evropě. Ale ať si vysvětlíme změnu autorova jména z Bongiovanni na Cyrillus a jeho různé varianty (Qwidrinus, Sycinderinus, Swynderinus aj.) jakýmkoli způsobem, jisté je, že Quadripartitus není dílem některého biskupa Cyrila, tedy ani našeho Cyrila-Konstantina, za jehož dílo jej pokládal ve svém překladě Mikuláš Konáček⁹ a po něm Balbín a jiní. A ovšem není ani dílem mistra Řehoře z Uherského Brodu. Diskuse, kterou jsme o toto autorství vedli, nebyla docela neúčinná. Přispěla například k osvětlení listu Jana ze Středy mistru Řehořovi (č. 132 Piur). Ale přece jen je třeba litovat, že jsme se tak pozdě dověděli o vatikánských rukopisech Quadripartitu a o Sabbadiniho komentáři k nim, který dal už před čtyřiceti lety na otázku jeho autorství odpověď definitivní, kterou jsme zde mohli jen doplnit a potvrdit.

1971, bibl. č. 287

⁸ Vladislav Dokoupil, Soupis rukopisů knihovny benediktinů v Rajhradě, Praha 1966, 135–137.

⁹ Milan Kopecký, Zrcadlo múdrosti, LF 1967, 166–176.

Latinské písemnictví v dějinách české literatury

(Poznámky klasického filologa)

Kdybych měl mluvit o našem latinském písemnictví, zejména středověkém, jako samostatný referent při nějaké jiné příležitosti, musil bych věnovat značnou část svého projevu pramenům, soupisu rukopisů, slovníku středověké latiny, edicím textů a snad i Kodexu¹ jako zdroji literárního poznání, zkrátka těm tématům, kterými se zabývali na této konferenci předešlí referenti, pracovníci v oboru středolatinšské filologie, kodikologie, paleografie a diplomatiky. Neboť všechno to, co tu bylo řečeno a co snad bude pojata do usnesení této porady, má více méně přímý vztah k naší latinské literatuře. Nyní jako poslední referent nebo koreferent jsem v té výhodné situaci, že mohu všechnu práci v tom směru zde vykonanou prostě s povděkem kvitovat a že mohu vyslovit potěšení zvláště nad dokončením „Soupisu pramenů k dějinám staršího písemnictví“, jež se stane, jak lze doufat, oporou a podnětem dalšího pokroku v bádání o českolatinském písemnictví. Můj úkol klasického filologa jako koreferenta o tématě „Latinské písemnictví v dějinách české literatury“ je nadto usnadněn povahou referátu bohemistova. Hrabákův výklad je soustředěn k důkazu, že latinská (a tím spíš staroslověnská) díla vzniklá v českém kulturním prostředí můžeme plným právem zahrnout do oblasti naší národní literatury, přičemž se ovšem společenská a literární funkce latiny a latinské knižní kultury postupem doby různě měnila. Tato teze, sama o sobě nikoli nová, ale Hrabákem nově pojatá a nově zdůvodněná, naposledy ve spise „K metodologii studia starší české literatury“ (1962), a s ní spojená obrana naší latinské tvorby proti vulgarizátorské simplifikaci, jako by byla tato tvorba už pro svou jazykovou formu brzdou demokratizace a pokroku, zní jistě přesvědčivěji z úst bohemisty a marxistického literárního vědce, než kdyby se byl musil ujmout této úlohy profesionální pěstitel antických kulturních tradic. I tu mám tedy vítanou možnost projevit jen souhlas s referentem a zároveň ovšem i povinnost vzdát mu za jeho věcné stanovisko uznání.

Přesto že byl tedy můj vlastní úkol takto usnadněn, nebo právě proto, že tu byla řeč už o tolika otázkách týkajících se více méně latinské literatury, jsem na rozpacích, o čem mám hovořit, aby si mé poznámky na okraj Hrabákova referátu získaly vaši pozornost.

Už jsem nepřímo naznačil, že tu nehodlám mluvit jako medievalista, ale jako klasický filolog, který měl vždy zájem o všechno, co nás spojuje s antickými základy evropské vzdělanosti a který si tento zájem zachoval, i když se v posledních letech věnoval našemu latinskému středověku. Tomuto mému širšímu zájmu ovšem vyhovuje, že se J. Hrabák zabýval ve svém referátě celou naší latinskou literaturou, středověkou, humanistickou i barokní. Je jasné, že si nemohl počínat jinak, jestliže se

¹ CDB – Codex diplomaticus regni Bohemiae (pozn. vyd.)

měl jako český literární historik úspěšně vyrovnat s tématem, které mu bylo určeno. Naproti tomu ostatní referáty týkající se literatury se zastavovaly, někdy dost abruptně, u roku 1500 a referenti si zase nemohli počínat jinak, neboť jsme na konferenci medievalistické, a renesanční humanismus nebyl do jejího programu pojat. O tomto rozporu, jenž je v podstatě otázkou badatelské specializace, bychom si tu snad měli trochu pohovořit. Ale napřed bych chtěl povědět několik slov o vztahu naší klasické filologie k bádání o českolatinské literatuře středověké a humanistické a o počátcích naší medievalistiky.

Jsem si arci dobře vědom, že medievalistika není jen středolatinická filologie a že ani středolatinická filologie není dnes zdaleka vyhrazena klasickým filologům. Stačí připomenout dvě jména nejvýznamnějších medievalistů poslední doby Edmonda Farala a Ernsta Roberta Curtia, kteří oba vyšli z romanistiky. I u nás jako v cizině se zabývají latinskou medievalistikou vedle bohemistů a klasických filologů více nebo méně i romanisté, germanisté, historikové všech denominací a ne naposledy kodikologové, archiváři a knihovníci. Ale středolatinická filologie se přece odloučila poměrně nedávno od filologie klasické a je s ní dosud spjata tolika pouty, že nebude snad nezajímavé si všimnout tohoto jejího vývoje i u nás. Musím tu však začít s humanismem, neboť k tomu našla klasická filologie cestu dřív než ke středověku.

V té věci mohu odkázat na „Přehled českého bádání o renesanci a humanismu“ v ČsČH 1961, 265–279, kde jeho autor František Šmahel pojednává v literární kapitole o účasti klasických filologů Josefa Truhláře, Josefa Krále, Antonína Truhláře a dalších na studiu našeho humanismu. Šmahel při té příležitosti konstatuje, a je užitečné si to připomenout i zde dodatkem k referátu Hrabákovu, že obrozenští literární historikové vyloučili, počínajíc Dobrovským, latinizující humanismus – a dodejme latinskou tvorbu vůbec – ze svého zájmu. Vskutku ani Dobrovský, ani Jungmann, ani Josef Jireček nepojali do svých bibliografických soupisů památky psané latinsky. A přece si všichni tito badatelé velice vážili našich latinských literárních tradic, Jireček docela napsal, jak známo, monografii o Hodějovském a jeho básnické družině (1884), ale k české literatuře v pravém slova smyslu počítali jen díla psaná česky. Tu prostě převládlo jazykové hledisko obrozenké, stejně jako ve Výboru z literatury české, Šafaříkové (1845) a Erbenově (1868) nebo v článku Václava Zeleného o české literatuře v Riegrově Slovníku naučném (2. díl, r. 1862).

Latinskému písemnictví věnovali ovšem větší nebo menší pozornost, zpravidla v souvislosti se studiem staročeských památek, už od konce 40. let postupně V. B. Nebeský, moravský Němec Julius Feifalik (tito dva speciálně latinské tvorby středověké), jmenovaný už Josef Jireček, Jan Gebauer, oba Truhlářové a jiní. Ale do celkového obrazu Dějin české literatury pojal latinské písemnictví, obnovuje tak starou humanistickou tradici Dobrovským přerušenu, teprve Jaroslav Vlček v letech 90., jak správně konstatuje Šmahel, ačkoli mohl snad přičíst kus té zásluhy i Josefu Hanušovi pro jeho stať o české literatuře v Ottově slovníku naučném, svazek 6, r. 1893. K Šmahelovu hodnocení Vlčkových Dějin třeba však poznamenat, že Vlček sice přičkl významné místo v našich literárních a kulturních dějinách humanismu, ale star-

šimu středověku věnoval přitom pozornost pranepatrnou. Na výklad o předkarlovské literatuře staroslověnské, latinské i české mu stačilo nějakých 20 stránek a o málo víc stran připadá u něho na celou dobu Karla IV. a Václava IV. Nic tak neukazuje pokrok bádání o počátcích našeho písemnictví jako srovnání těchto Vlčkových kapitol s příslušnými partiemi Škarkova Nástinu nebo I. dílu akademických Dějin redigovaného Hrabákem.

Vlčkův zájem o humanismus a poměrný nezájem o středověk je ovšem odrazem doby, jejíž poměr k středověku a renesanci vyslovili nejvýrazněji Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des Altertums* (1859) a Jakob Burckhardt, jehož spis *Die Kultur der Renaissance in Italien* vyšel téměř současně s dílem Voigtovým (1860). Také naši klasičtí filologové se opírali při svém vysokém hodnocení humanismu především o Voigta a později též o Friedricha Paulsena, který vydal r. 1885 svou *Geschichte des gelehrten Unterrichts*. Středověká latinská literatura zůstávala už pro svou neklasickou jazykovou formu stranou jejich zájmu.

Tim je pozoruhodnější, jak právě nejvýznamnější z těchto našich badatelů o humanismu, Josef Truhlář překonal v sobě tradiční předsudky o středověku. Roku 1870 uveřejnil Jos. Truhlář v ČČM článek „Humanismus v Čechách“, kde vykládá o vzkříšení studií staroklasických v XV. věku a o „vymanění umění a věd ze zakrnělosti středověké“ a docela v duchu renesančních a osvícenských humanistů píše o „středověké mnišské zatemnělosti“. Ještě roku 1892 charakterizuje v úvodě k „Počátkům humanismu v Čechách“ ve shodě s „monumentálními dějinami literární renesance Voigtovými“, k nimž „pilný měl zřetel“, humanismus jako „ožítí názorů antických dávno zapomenutých a blahodějně vštěpení jich na zplanělou větev vzdělanosti scholastické“. Ale roku 1888 odmítá též Josef Truhlář v článku „České droby z latinských rukopisů klementinských“, uveřejněném v *Rozpravách filologických* věnovaných Janu Gebauerovi, „hrdopyšné předsudky o zatemnělosti středověké, jimiž zejména osvícenci minulého století neznalost svou v tomto oboru ukájeli“, a zdůrazňuje, že „středověká literatura latinská sama namnoze je vši úcty hodný plod ducha našich předků“. Pro pochopení této změny v Truhlářových názorech je si třeba připomenout, že byl od roku 1865 úředníkem pražské univerzitní knihovny a že měl od roku 1873 účast na vydávání *Pramenů dějin českých* jako překladatel latinských textů, především legend v I. svazku. Jsou to překlady dobré a ukazují, jak se tento klasický filolog pohotově zapracoval do středověké latiny. K novému kladnému hodnocení středověké literatury dospíval, jak se zdá, ponenáhlu, ale jistě už mělo vliv na jeho rozhodnutí katalogizovat latinské rukopisy univerzitní knihovny, když byl jmenován roku 1896 kustodem. Píše o tom sám v citovaném článku věnovaném Gebauerovi: „S těmito myšlenkami a s tímto přesvědčením (totiž o národní hodnotě latinské literatury středověké) přistupoval jsem loňského roku k novému podrobnějšímu katalogizování rukopisů bibliotéky klementinské“. Tak se propracoval náš klasický filolog a pražský univerzitní knihovník Josef Truhlář od studia humanismu k medievalistice asi v téže době, kdy mnichovský klasický filolog Ludwig Traube dovršoval spojení studia středověké latiny s paleografií a s „vědou o rukopisech“ v sa-

mostatnou novou disciplínu. A Truhlářův *Catalogus codicum manu scriptorum Latinorum* dotištěný roku 1906 stojí na začátku naší medievalistiky hned vedle Pekařova spisu „Die Wenzels und Ludmila Legenden“, který vyšel téhož roku.

Nové hodnocení latinského středověku se jinak u klasických filologů této generace neprojevovalo. Robert Novák píše roku 1900 v OSN XV, 705 pod heslem „Latinský jazyk“ o středověké latině docela postaru jako o „latině pokažené, na největším díle barbarské (kuchyňské)“ a sousední heslo „Latinská literatura středověká“ bylo svěřeno archiváři Josefu Teigemu. Král se dostal do styku s naší středověkou literaturou při svých studiích prozodických a byl Pekařovým poradcem v otázce stylu Kristiánovy legendy. Ale teprve jeho žáci si začali volit, třeba řídce, vedle témat z oboru humanismu i témata středověká. Tak se zabýval F. Novotný Burlaeovými Životy, Ant. Kolář Kosmovou antikou, Karel Hrdina přeložil Kosmu a jeho pokračovatele a pro sjezd klasických filologů slovanských v Praze 1931 sestavil antologii *Bohemia Latina*, obsahující ukázky z československého písemnictví od Kristiánovy legendy po současného latinského veršovce Františka Pálatu. Pracovní metody a problémy vyspělé současné filologie středolatinské k nám ovšem přinesl teprve příslušník další vědecké generace Bohumil Ryba. Napsal-li o něm Fr. Šmahel v citovaném článku, že povznesl naše humanistické bádání na evropskou úroveň, platí to o něm i jako o medievalistovi. A platí to ovšem plně také o málo mladším jeho současníku Janu Vilikovském, kterého nemohu v této souvislosti nejmenovat, třebaš ho přivedli k medievalistice komparatista a romanista Václav Tille (také dlouholetý univerzitní knihovník) a keltolog Josef Baudiš. Rok vydání Vilikovského „Latinské poesie žákovské v Čechách“ 1932 je datum pro naši středolatinskou filologii tak významné jako počátek excerpce materiálu pro slovník naší středověké latiny pod vedením Bohumila Ryby roku 1943.

Přesto se však v období mezi dvěma válkami o medievalistice jako samostatné disciplíně u nás téměř nemluvalo. Středověká latina se pěstovala na Archivní škole, ale Vilikovský se habilitoval se svou „Latinskou poesii žákovskou“ pro dějiny československé literatury; jiné možnosti nebylo. Uvažovalo se o rozšíření gymnazijní latinské četby na texty středověké, ale ovšem i humanistické a novolatinské (mluvil o tom B. Ryba na I. sjezdu profesorů filozofie, filologie a historie roku 1929) a roku 1938 vydali K. Hrdina a B. Ryba k tomu účelu známou čítanku, která se však ve středoškolské praxi už neuplatnila. O úvodech do středověké latiny sice najdeme informaci v OSNND pod doplňkovým heslem „Latinská literatura středověká“, ale heslo medievalistika se tu nevyskytuje a kupodivu není doloženo ani v Příručním slovníku ČAVU. Je příznačné, že krásný sborník prací věnovaný archiváři a historiku Janu Bedřichu Novákovi k 60. narozeninám roku 1932 má titul „K dějinám československým v období humanismu“, ačkoli se jistě polovina příspěvků týká, ve shodě a vědeckým zaměřením jubilentovým, středověku, z toho některé i středověké latinské literatury.

Po osvobození dolehl i k nám ze západních zemí zvýšený zájem o studium latinské literatury středověké a humanistické. U posluchačů klasické filologie se to pro-

jevilo zvýšením počtu seminárních a státních prací z těchto oborů. Po zřízení kateder pojalý katedry starověké kultury do svého pracovního programu i středověkou latinu, do níž se, jak se zdá, mlčky zahrnoval i latinský humanismus. Bohužel stalo se to současně se zrušením studia latiny na středních školách a nelze nevidět, že zařazení středověké latiny do studijního plánu latinářů sledovalo také ten cíl, aby absolventi tohoto studia měli lepší pozici při ucházení o místa v knihovnách, archívech a muzeích.

Základní význam pro rozvoj naší medievalistiky měla ovšem reorganizace ČSAV v roce 1953. Středolatináská filologie se stala význačnou složkou pracovního programu Kabinetu pro studia řecká, římská a latinská a také Kabinet filologické dokumentace měl charakter z velké části medievalistický. A bylo ve shodě s vývojem naší medievalistiky, který jsem tu velmi stručně naznačil, že i do čela tohoto kabinetu byl postaven klasický filolog. O výsledcích práce obou kabinetů, z nichž Kabinet filologické dokumentace byl mezitím bohužel zrušen, jste slyšeli v předešlých referátech a nebudu opakovat, co jsem sám úvodem řekl o významu této práce pro dějiny literatury českolatináské. Ale vracím se k tomu, co jsem řekl o jakémisi rozporu mezi tématem literárněhistorického referátu prof. Hrabáka a ostatním programem této medievalistické konference, z něhož byl humanismus v podstatě vyloučen, jinak řečeno k otázce badatelské specializace.

Říkám předem, že jsem dalek toho, abych doporučoval zvrátit vývoj, který vedl i u nás k pěstování středolatináské filologie, a vítám zejména i to, že naši medievalisté v širokém slova smyslu hledali a našli pohostinství v Jednotě klasických filologů, kde rozvíjejí tak mnohostrannou a úspěšnou činnost. A nehodlám ovšem nikterak popírat „nutnost badatelské specializace“, o níž píše prof. Hrabák v jedné kapitole své knížky „O metodologii studia starší české literatury“ (str. 91n.). Hrabák má jistě pravdu, když tvrdí, že badatelská specializace v oboru starší literatury (platí to ostatně o každém vědeckém oboru) bude vždy nutná, nemá-li literární historik propadnout povrchnosti, ale neméně správně připomíná, že specializace nesmí jít tak daleko, aby badatel nechápal širší souvislosti a pro jeden strom neviděl les. Nová organizace vědecké práce samozřejmě vyžaduje, aby byly plánovány a jednotlivci přidělovány určité úkoly. Jestliže někdo má povinnost excerpovat texty pro slovník středověké latiny, bylo by nerozumné, aby zároveň sbíral materiál pro Rukověť humanistického básnictví. Nebo je docela přirozené, že se jednomu pracovníku naplánovala účast při vydávání spisů Husových, a jinému při vydávání Komenského apod. Ale tato přirozená dělba úkolů způsobila, že mezi pracovníky Kabinetu, vlastně původně Kabinetů, se vytvořila mimo jiné skupina medievalistů a skupina humanistů. Víím, že někteří z těchto medievalistů mají i zájmy humanistické a že naopak naši „humanisté“ (promiňte tuto zkratku) se nezabývají jen humanismem, ale že to rozdělení tu je, ukazuje sama skutečnost, že před časem chystal Kabinet konferenci o renesanci a humanismu, která se pak neuskutečnila, a že se nyní uskutečňuje samostatná porada medievalistů. Jistě se tu ozve hlas, že medievalistika je tak rozsáhlý obor, že si žádá celého člověka. Vskutku medievalistice by bylo

možno věnovat celý život, a několik životů a totéž platí o renesanci a humanismu, ale koneckonců je možno věnovat celý život třeba jen koleniologii. Snad budou jednou naši medievalisté vydávat i středověké autory cizího původu, jak se tu za to přimlouvala A. Vidmanová, a snad i u nás jednou vznikne nějaká vysoce specializovaná škola badatelská, jakou zasahují do světové medievalistiky menší národové než jsme my, Švédové nebo Holanďané. Snad se jednou vyskytne mezi našimi badateli o humanismu někdo, kdo bude řešit problémy, jakými se zabýval, dejme tomu, Giuseppe Toffanin, nebo někdo napíše dějiny latinského humanismu evropského, o jaké se pokusil romanista a komparatista Paul van Tieghem, „La littérature latine de la Renaissance“. Ale zatím slouží naši medievalisté a humanisté v tradici Králové především národní kultuře a lepšímu poznání české literatury. A tato společná služba je váže k sobě ještě blíže než samo společenství latinského jazyka a latinské vzdělanosti.

O zvláštních metodách středolatinšské filologie, jejichž potřebu si vynutila sama povaha středověké latiny, rukopisné dochování středověkých literárních památek a zvláštní literární formy latinského středověku, nemusím se na této konferenci šířit. Jsou nesporně dostatečným důvodem pro existenci středolatinšské filologie. Ale chtěl bych přece jen poznamenat se všemi výhradami, že ani při studiu humanistické a barokní latiny nevystačíme s latinou klasickou, že i badatelé o těchto obdobích se dostanou do styku s rukopisy (vzpomeňme jen na Komenského) a že studium prvotisků, starých tisků a humanistických konvolutů může být stejně zajímavé a náročné jako studium rukopisů. Pokud jde o textovou kritiku nižší i vyšší a o ediční techniku, vycházejí jak medievalisté, tak „humanisté“ z osvědčených metod filologie klasické, nad něž dosud tzv. textologie nevymyslíla a hlavně v praxi nepodala nic lepšího, ba snad ani nic tak nového, jak se někteří textologové domnívají. A pak je tu svízelná otázka periodizace. Víte, že už středověk má své renesance a že se vůbec konec středověku a začátek humanismu datují velmi různě. U nás je situace ještě komplikována otázkou raného humanismu doby Karlovy, kterou formuloval a které věnoval tolik podnětné práce Konrad Burdach se svými spolupracovníky, a pak ovšem raným nástupem husitské reformace. V poznámce k svému referátu označuje J. Hrabák jako středověk dobu do nástupu reformace a renesance, tedy v naší literatuře dobu před nástupem husitství. Josef Pekař vyslovil svého času ve své rektorské řeči o periodizaci českých dějin (ČČH 1932) názor, že se náš středověk končí až osvícenstvím, sekularizací světového názoru, a shodl se tak bezděky a ovšem jen vnějšně s marxistickým vymezením feudalismu, do něhož naši historikové zahrnují středověk spolu s renesancí (viz např. rozdělení „Zpráv“ v ČSČH). Filolog medievalista je tu postaven před těžké problémy. Po stránce jazykové a literární formy náleží Hus, Vavřinec z Březové a jiní husitští spisovatelé jasně do středověku. Ale středověkou latinskou prózou píše v podstatě i Petrarca a je třeba velmi jemné analýzy, abychom u něho nebo u jeho obdivovatele Jana ze Středy postihli počátky nového stylu. A naopak překvapujícím přežitkem středověkého vkusu jsou leoninské hexametry u humanisty tak význačného jako je Campanus, který bojuje za své metro-

rytmické veršování proti ortodoxním odpůrcům „barbarského“ a „mnišského“ rýmování a ukazuje tak cestu, po které jeho žák Jiří Třanovský dospěl ve svých latinských Ódách už k zcela nepochybnému baroku. Připomínám mimochodem, že Curtius uvádí v kapitole o manýrismu španělský barok 17. století v průkaznou souvislost se středolatinskou teorií a praxí století 12. a 13. V takových případech úzká specializace nutně selhává. Curtius ovšem klade na badatele o evropské literatuře (píše o tom v úvodě své knihy *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*) nároky nadmíru vysoké, když po něm žádá, aby si získal domovské právo ve všech jejích epochách od Homéra po Goetha, a když tvrdí, že ten, kdo zná jen středověk a novověk – bez znalosti antiky –, nerozumí ani těmto dvěma obdobím. Ne nadarmo cituje Curtius tak často klasického filologa Eduarda Nordena, který sledoval vývoj umělé prózy antické a střídání starého a nového stylu (*Die antike Kunstprosa*) od 6. stol. př. n. l. až do renesančního humanismu. Nemohu tu nepřipomenout malou ukázkou této metody z naší odborné literatury. Nenapsal ji filolog, nýbrž historik. Mám na mysli zajímavou a podnětnou studii Jana Bedřicha Nováka, „Středověká diktamina v souvislosti s antikou a renesancí“.

Ale nehodlám již pokračovat v těchto letmých poznámkách o potřebě a mezích specializace při studiu naší latinské literatury a připojím ještě jen jeden citát povahy spíš úřední. Je to odstavec Instrukcí Státní komise pro vědecké hodnosti z 31. 12. 1959, kde se uvádí u klasické filologie jako jedna z přípustných specializací filologie (jazyk a literatura) latinského středověku a humanismu. Snad jsem měl citovat toto rozhodnutí hned na začátku, ale bohužel opatřil jsem si Instrukce až po napsání předešlých poznámek a nevím ani, zda před rokem 1960 existovaly nějaké jiné předpisy. Doufám však, že nebylo na škodu věci, když jsem se pokusil trochu ujasnit sobě i vám problém specializace bez ohledu na úřední autoritu. Jinak ovšem plyne z mých poznámek, že s formulací Instrukcí souhlasím. Jestliže se dříve zahrnovala do pojmu středověké latiny mlčky i literatura humanistická, v citovaném nařízení Komise se jasně rozlišuje filologie středolatinská a humanistická. Tim je dána na jedné straně možnost další dělby práce, jakési subspecializace, ale na druhé straně se trvá správně na požadavku, aby se filolog medievalista seznámil a problematikou humanismu a naopak. Jinak řečeno, toto opatření do jisté míry potvrzuje praxi starší filologické generace, kterou jsem charakterizoval několika jmény a daty. Přesto vás znova ujišťuji, že mé poznámky nesměřovaly k nějaké převratné změně nynější práce. Dělbá úkolů je při plánování badatelské práce nutná a bude se v ní samozřejmě pokračovat. Ale půjde o to, aby se nestavěly umělé hranice tam, kde to není nutné. Konkrétně, pokud jde o otázku, ze které jsem vyšel v těchto úvahách, myslím, že by bylo užitečné, aby se napříště porady mezi odborníky v medievalistice a ve filologii humanistické konaly současně, i při jakési autonomii obou příbuzných oborů, a aby se vůbec usilovalo mezi nimi a samozřejmě i bohemisty o pracovní koordinaci co nejužší.

K úvaze o možnosti a mezích badatelské specializace v oboru českolatinského písemnictví mne přivedl Hrabákův referát tím, že v sobě zahrnuje celou naši latin-

skou literaturu. Ale není to jen celkové pojetí tématu, co připomíná našim filologům v tomto referátě potřebu širšího rozhledu literárněhistorického a literárněvědného. Hrabák tu dává několik pracovních podnětů stejně aktuálních jako náročných. Tak požaduje, aby se v celé šíři a hloubce prozkoumaly vzájemné vztahy mezi staroslověnskou a latinskou tvorbou na české půdě. Pokud jde o desáté a jedenácté století, zasáhl do této problematiky v poslední době, jak známo, Oldřich Králík, ale jeho podnětné příspěvky k chronologii a filiaci staroslověnských a latinských legend jsou povahy velmi diskusní. Ostatně nejde jen o přemyslovské Čechy a Sázavu, ale vůbec o velkomoravské začátky naší kultury a k řešení těchto otázek bude třeba úzké spolupráce latinské medievalistiky, slavistiky a byzantologie.

Jiná otázka, kterou nám položil J. Hrabák a o které by se zde mohla rozpříst debata, je otázka národní specifičnosti latinského písemnictví a to nejen po stránce tematické, ale i po stránce umělecké výstavby. Je to zase otázka, na kterou lze sotva odpovědět bez hlubšího srovnávacího studia. Chtěl bych jen připomenout, že otázce diferenciaci středověké latinské literatury věnoval pozornost z německého hlediska Karl Langosch, profesor středolatiné filologie na berlínské univerzitě, v knize medievalistům jistě známé „Mittelalteln als Deutschkunde“ (1937). Polemizuje tu (str. 48n.) s jiným vynikajícím německým medievalistou Karlem Streckerem, který zastával názor, že latinská literatura německého středověku má vcelku tytéž charakteristické znaky jako latinská literatura ostatních zemí západní Evropy a že je jenom výsekem z mezinárodní středolatiné literatury. Langosch shledává lidové prvky v německolatiných památkách středověkých a dokazuje, že je latinská literatura osobitou a integrální složkou německé literatury národní. Po této stránce připomíná tedy Hrabákova charakteristika naší latinské literatury jako součásti literatury národní v nejednom směru postup Langoschův. Langosch je ovšem německý nacionalista a náleží k těm západním medievalistům, kterým Hrabák správně vytýká (také v referátě o knize W. T. H. Jacksona, *The Literature of the Middle Ages* v LF 1963, 193), že stavějí jakousi pomyslnou hráz mezi Slovany a Neslovany a že někdy píší tak, jako kdyby se latinská literatura a vzdělanost zastavila někde na etnické hranici germánské.

Toto konstatování se netýká jen středověku. Už Josef Král si stěžoval ve své rektorské řeči r. 1909, že „se o našem humanismu téměř pranic neví mimo hranice naší vlasti“. Až groteskní příklad znalosti resp. neznalosti naší latinské literatury i v cizím odborném světě uvedla nedávno Anežka Vidmanová v LF 1961, 359 v referátě o Slovníku latinské literatury, *Dictionary of Latin Literature* od Jamese H. Manti-banda, který zná z našich autorů jen Balbína, Kosmu, Kristiána a Milíče. Kristián tu měl kupodivu štěstí, zatímco Manitius se o něm nezmiňuje ani slovem. Nedovedu si tu odepřít vyčítavou poznámku, co jsme vyplývali energie a papíru na důkaz, že tato památka latinsko-staroslověnské symbiózy, významná i z hlediska evropského, je pozdní podvrh. Že máme vůbec my sami velkou část viny na neznalosti naší latinské literatury v cizině, je nepochybné. A bylo tu už řečeno, že hlavní cestou k nápravě tohoto neutěšeného stavu jsou edice našich latinských památek. To je ovšem

program dlouhodobý a zkušenosti posledních let s vydáváním spisů Husových a Komenského varují před jakýmkoli optimismem. Tím nechci říci, že bychom se měli tohoto požadavku vzdát, naopak je třeba znovu a znovu připomínat jeho kulturně politický význam. Ale s propagací naší latinské tvorby nelze a není třeba tak dlouho čekat. Bylo by třeba víc o ní psát do cizích odborných časopisů a nezapomínat přitom na skutečnost, na kterou J. Hrabák velmi správně upozornil, že se naše latinská tvorba jednak začleňuje do domácí kulturní situace, ale jednak i do mezinárodní tvorby latinské, stávajíc se literárním faktem evropským, a že tedy musí být zkoumána z dvojí perspektivy. Do domácí kulturní situace si zařazují naši latinskou tvorbu bohemisté sami, kteří jsou v tom směru soběstační, jak ukazují nové Dějiny české literatury. Filologům specializovaným v latinské literatuře středověké a humanistické připadá tedy spíš ten druhý aspekt, evropský, který ovšem samozřejmě nelze odloučit od aspektu domácího.

Kdyby někdo napsal dějiny českolatinské literatury z hlediska evropského, mohl by to být zajímavý doplněk k Dějinám české literatury, ale na to lze sotva pomýšlet. Zato by bylo užitečné napsat o naší latinské literatuře cizojazyčnou informační studii asi takovou, jakou napsal Paul Lehmann o podílu Skandinávie na latinské literatuře středověké (Skandinaviens Anteil an der lateinischen Literatur der Mittelalters, Erforschung des Mittelalters V, r. 1962, str. 274–429), ale raději včetně literatury humanistické. I při nezbytné stručnosti bylo by tu možné osvětlit některé zvláštní momenty v našich kulturních a literárních dějinách pozoruhodné z hlediska evropského, tak soutěžení a soužití staroslověnštiny a latiny, počátky humanismu v Čechách doby Karlovy, osudy latiny za husitské revoluce, vzájemný poměr latinizujícího a národního humanismu, literární činnost naší pobělohorské emigrace, vůbec ukázat, jak se uskutečňovaly styky Čech s Itálií, Francií, Anglií, nemluvě o Německu, prostřednictvím latiny, a přitom zhodnotit význam latiny pro zachování národní svébytnosti našeho národa, a ovšem upozornit na ty spisy a ty autory, kterým náleží místo v dějinách latinské literatury evropské.

Zde bych mohl skončit, neboť jsem se, tuším, aspoň dotkl všech hlavních podnětů obsažených v referátu J. Hrabáka. Dovolte mi přesto, abych se závěrem zmínil ještě o jednom tématu, které sice není výslovně uvedeno v programu této konference, ale je v něm přece jen částečně obsaženo. Mám na mysli antické tradice, ovšem jen literární, neboť antické tradice vůbec je pojem tak široký, že se vymyká z rámce těchto úvah. Nuže antickými tradicemi literárními se musí zabývat po stránce látkové i po stránce umělecké formy jak literární historik středověku, tak badatel, který studuje literární tvorbu humanistickou. Ale s antikou souvisí ovšem mnohonásobně i literární tvorba evropská psaná národními jazyky, a to od samých počátků této tvorby až do našich dnů. Srovnávací literární věda všech evropských národů věnuje těmto vztahům větší nebo menší pozornost a je přirozené, že na tomto zkoumání mají zase klasičtí filologové význačnou účast. U nás předcházeli v tomto směru příkladem Otakar Jiráni svými pracemi o antice u Kollára, Jána Hollého a Jaroslava Vrchlického. Byly potom napsány kratší nebo delší studie o obrozeném huma-

nismu a klasicismu, o Dobrovském, Kollárovi, Šafaříkovi, Palackém, Tyršovi, Vrchlickém, Macharovi, kruhu Moderní revue atd. Jména autorů neuvádím, protože mohu odkázat na velké dílo Karla Svobody, *Antika a česká vzdělanost od obrození do první války světové (1957)*, kde je všechna ta práce shrnuta. Byly sice vysloveny proti pojetí Svobodovy knihy námitky a rozumí se vůbec samo sebou, že celou otázku antických tradic by bylo třeba revidovat. Ale to neznamená, že bychom měli omezit tuto literární problematiku jen na studium středověku a humanismu, a v novější době si jí nevšímat. Sledování „živé antiky“ je stále jedním z našich úkolů a sama bibliografie Zpráv JKF na to důvodně upozorňuje.

Ale zde již opravdu končím. Obávám se, že těch úkolů, plánů a podnětů, které vplynuly z referátů a diskusí zde pronesených, je trochu mnoho a že jsem tento pocit u pracovníků v oboru středolatinšské filologie a humanismu svým doporučováním co nejširšího rozhledu literárněhistorického a literárněvědného neúnosně posílil, místo abych po zásluze ocenil velikou práci, kterou dosud vykonali. Ale úkoly a plány, o kterých se tu jednalo, jsou většinou povahy dlouhodobé a budou se na nich podílet jistě i další badatelské generace. Jsou to vzdálené cíle, které je však třeba mít před očima, abychom znali smysl své práce, a také proto, abychom dovedli přesvědčit o jejím významu ty činitele, jejichž pomoci potřebujeme.

1964, bibl. č. 260

Karel IV.

Legenda o svatém Václavu

1 Když se šířilo náboženství křesťanské, byl z přízně milosti boží pokřtěn Svatoopluk, král Moravanů, od svatého Cyrila, tamějšího arcibiskupa, a když nastoupil po něm na stolec arcibiskupský jeho bratr svatý Metoděj, byl pokřtěn slovatný vévoda český Bořivoj společně se svou manželkou, svatou Ludmilou mučednicí, od téhož svatého velekněze Metoděje v metropolitním městě Moravy Velehradě, v chrámu sv. Víta. Svrchu řečený kníže Bořivoj zplodil potom Spytihněva a Vratislava. A když odešel zbožný Spytihněv z tohoto světa, zanechal vévodskou vládu Vratislavovi. Vratislav pak zplodil s Drahomírou dva syny, blahoslaveného Václava a bezbožného Boleslava. Vratislav pěstoval s čistou myslí víru křesťanskou, Drahomíra se však přidržovala ctitelů model.

2 Když pak zemřel nejjasnější kníže Vratislav, zanechal své matce, svaté Ludmile, chvályhodného chlapce Václava a správu země, kdežto jeho manželka Drahomíra vychovávala druhého syna, bezbožného Boleslava, a brávala ho s sebou stále k obřadům pohanů. Přeslavná matka a patronka Čechů, první perla a první květ v Čechách utržený, totiž svatá Ludmila, vyučovala tedy svého vnuka, svatého Václava, ve víře křesťanské, v Písmě svatém a v slovech evangelia. Milostivý pak Utěšitel, Duch svatý, tak působil na mysl chlapcovu a tak roznítil jeho nitro, že jiskry jeho vzdělání zářily jako hvězdy mezi lidmi zbožnými a spravedlivými a plody věčnosti vykvétaly z jeho medem oplývajících úst. Neboť jeho kázáním byla osvícena vlast Čechů. Panictví neboli cudnost zachovával myslí i tělem, dychtě po mučednictví pro Krista. Neskrýval pravdu víry křesťanské, ale veřejně ji hlásal, ustavičně se oddáváje modlitbám, nočním bohoslužbám, almužnám a jiným zbožným činům a jsa pokorný nade všechny své souvěkovce.

3 Stalo se však, že závistivá Drahomíra, toužíc se povznést nad svou tchýni vládou vévodskou, poslala přeukrutné násilníky, Tunnu a Gumona na hrad Tetín a ti zardousivše svatou Ludmilu, zahubili ji mučednickou smrtí. Ale Kristus ozdobiv ji zlatým řetězem vzal ji na nebesa. Potom přeukrutná násilnice počala divoce zuřit proti Kristovým věřícím. Její prvorozený syn, svatý Václav, však pevně zachovával zákon křesťanský, jemuž ho učila jeho bába, svatá Ludmila, a povolal zpět vypuzené křesťany a prokazoval jim všem dobré skutky. Chléb a víno k mešní oběti prací vlastních rukou opatřoval a dříví i jiné potřebné věci sirotkům, vdovám a dětem na vlastních plecích v nočním čase nosil. Tehdy vévoda kouřimský, pohrdaje pokorou světcovou, počal jeho zemi a vévodství utiskovat a pustošit, takže svatý Václav byl přinucen shromáždit vojsko a vytáhnout proti němu do pole na obranu svého kmene.

4 Kouřimský vévoda, opovrhnuv jím a jeho vojskem, vytrhl proti němu a vypověděl mu válku. Ale svatý Václav poslal k němu posly se vzkazem: Jestliže usiluješ o mé vévodství, proč by měli být zabijeni ti, kterým chceš panovat? Já si aspoň nežádám, aby krev tvých lidí byla prolévána. Ale přeješ-li si boj, přemoz mne samotného a panuj všem mým lidem v míru. Jestliže však já přemohu tebe, ať jsou podobně všichni tvoji lidé podrobeni mé vládě. Uslyšev to vévoda kouřimský rád přijal pod touto podmínkou souboj s ním, když byla záruka řečeného návrhu potvrzena vojsky obou stran. Když však vykročili svrchu řečení vévodové proti sobě k souboji, zatím co vojska stála po obou stranách přihlízejíce, nebeští andělé doprovázeli svatého Václava a před jeho tváří zářil kříž. Když to spatřil vévoda kouřimský, vrhnuv se před ním na zem, prosil ho za milost. A svatý Václav mu řekl: Vrať se domů a buď spokojen s tím, co máš. Já po tvém majetku netoužím, odejdi v pokoji.

5 Když byl potom povolán svatý Václav na císařský dvůr, byl od císaře a knížat uctivě přijat a pozván k rozhovorům a radám císařovým. Jednoho rána dlouho nepřicházel pro práci a noční námahu, kterou si způsobil bděním a modlitbami, takže císař s knížaty si mysleli, že z pýchy otálí. I rozhodl se císař s knížaty, že mu proto, až pozdě přijde, nevzdají v radě počtu. Když však vešel svatý Václav do rady císaře a knížat, uviděl císař, jak ho doprovázejí andělé a jak na jeho čele září zlatý kříž nejjasnějším třpytem. Tu padl císař k jeho nohám a prosil ho s knížaty za odpuštění a vyzval ho pak, aby si kázal a žádal, cokoli by chtěl. Tu si on vyžádal rámě svatého Víta mučedníka a císař mu je dal.

6 A když je přinesl do Prahy, vystavěl chrám ke cti tohoto slavného mučedníka a požádal ctihodného biskupa řezenského, jenž byl tehdy českým diecezánem, aby neotálel přijít k vysvěcení řečené basiliky. Ctihodný velekněz mu pak vzkázal: Nač mne potřebuješ, synu? Vždyť jsem spatřil, jak tvůj chrám, který si přeješ dát posvětit, byl vybudován a povýšen na metropolitní chrám před Bohem. Ale podle tvého přání rád někoho pošlu, aby ho posvětil. Když jednou kráčel svatý Václav v noční době bos do kostela a sníh a led pokrýval pole a cestu, jeho důvěrný druh jménem Podiven šel za ním a nohy mu mrzly, ačkoli byl obut, že to nemohl snést. Tu mu řekl svatý Václav: Klad své nohy do mých šlépějí. On to učinil a jeho nohy se tak zahřály, že už necítil žádný mráz. Šlépěje slavného mučedníka se však jevily velmi zkrvavené.

7 Oddával se pak slavný kníže Václav láskyplné štědrosti, takže vykupoval děti otroků a činil z nich sluhy Kristovy a že bořil žaláře a šibenice, boje se, aby krev bližního nebyla nespravedlivě souzena. Mnoho pravdivých předpovědí učinil nebo vyložil. Tak mu bylo mezi jiným zjeveno, aby přenesl svou bábu, svatou Ludmilu mučednici, jejíž tělo shledal, jak mu bylo zjeveno, neporušené. To pak přenesl s velkou zbožností a úctou do chrámu svatého Jiří na hradě Pražském. Potom vypravil svatý Václav, touže po věcech nebeských a pohrdaje věcmi pozemskými, poselství k papeži, aby mu dovolil přijmout roucho řeholní podle řádu svatého Benedikta,

chtěje se vzdát knížecí vlády ve prospěch svého bratra Boleslava. Ale jeho bratr Boleslav ho nenáviděl pro jeho dobré skutky a touže po věcech pozemských a pohrdaje věcmi nebeskými, chtěl se rychle zmocnit jeho knížectví a rozhodnuv se pro zločin, pozval slavného knížete k hostině na hrad Boleslav, který vystavěl.

8 Ten pak, ačkoli předvídal svou smrt, nechal se jako ovce vésti k zabití. A sveden svým pozemským bratrem ubíral se k nebeské palmě mučednictví, raduje se a vzdáváje díky Bohu. Neboť když usedl se svými druhy k hostině, promluvil takto: Zítřa, v předvečer svátku rajského klíčníka (svatého Michala), vypiji z lásky k Pánu kalich utrpení a on uvede mou duši k mému Bohu. Nyní však se mnou pijte a hoduje, neboť napříště už nebudu píti z plodu tohoto vinného kořene s vámi. Potom vstav od hostiny oddal se modlitbám, díky vzdáváje Bohu, a vykonav upřímnou zpověď se srdcem zkroušeným a zkormouceným, požádal kajícím kněze za rozhřešení a s horkým pláčem nad hříchy svými i nad hříchy svých bližních modlil se až do kuropení. Pokračuje pak za ranních hodin v projevech největší zbožnosti, přijal za východu slunce pravé slunce, jež ozařuje duši, to jest Tělo Páně. A když byl takto osvícen a zaopatřen, kráčeje jako jitřenka vstříc úkladům noci, pozdravil sladkým oslovením svého krutého a bezbožného bratra vystoupivšího proti němu z vlády temnoty, ale byl od něho napaden jako Abel od Kaina.

9 Ten však, když ho udeřil, ustoupil zpět a padl, nemaje moc nad mužem božím. *Ale svatý Václav, který si přál dobrovolně přinést oběť Bohu a ukončit svůj život pro Krista, vrátil mu meč řka: Tvá vůle budiz v rukou tvých.* Ten dovršiv velkou zlobu zlobou největší, znovu se na něho vrhne se svými společníky jako medvěd, jenž se vyřítí ze zálohy v jeskyni, a chtěje jako zmije zahubiti jeho tělo a krev, napřáhl se svými společníky meč na vlastního bratra a tak ho zabili odevzdavše jeho duši Bohu a tělo zemi. Jeho krev, volající k Bohu o bratrovraždě, nemohla být žádným lidským prostředkem nikdy setřena. V době jeho slavného umučení se pak zjevil Kristus na kříži králi dánskému a vybídl ho, aby vystavěl chrám ke cti mučedníka jeho Václava, jestliže chce od něho dosáhnout odpuštění hříchů, a on tak učinil.

10 V té době také přebídná a nešlechtná jeho matka Drahomíra, která se stala jako druhá Jezabel, následujíc v krutosti nejbezbožnější Athalii, jež zuřila proti své vlastní krvi královské, spoluviníc při prolití nevinné krve svého prvorozeného syna, mučedníka svatého Václava, byla pohlcena jako Dathan a Abiron zemí na veřejné cestě před hradem Pražským směrem k západu, jak se toho stopy na tom místě spatřují až do dnešního dne. Účastníci bratrovraždy spáchané na svatém Václavu byli pak postiženi stejně krutými jako hroznými ranami.

11 Přenesení slavného mučedníka z boleslavského chrámu do chrámu pražského, které nařídil bezbožný bratrovrah, aby zakryl pověst o zázracích pro jeho zásluhy od Boha působených, pokořilo však zatvřelou mysl bratrovrahovu. Světlo

Světla zahnal totiž při jeho přenesení noční temnoty, ozářilo tmavé pražské žaláře a osvobodilo vězně, voda dovolila, aby se po ní kráčelo, neboť vůz s průvodem přešel přes rozvodněnou Rokytnici a Vltavu, také země se zatřásla, pozdravujíc bojovníka Kristova, a vzduch vydal nejlahodnější vůni z těla po tři roky pohřbeného. Tak mu Bůh chtěl vzdát při jeho přenesení poctu všemi čtyřmi živly. Na jeho těle přeneseném do chrámu, který vystavěl s přáním, aby v něm byl šťastně pohřben, byly pak všechny rány zahojené a dokonce i rána na místě ucha, které mu vlastní bratr usekl. Neboť to našla jeho sestra Přibyslava v boleslavském chrámě mezi dveřmi a prahem a po třech letech k jeho hlavě je přiložila a to k ní zcela přirostlo, takže nebylo vidět ani jizvu po ráně.

12 U jeho přeslavného těla působil pak Pán jak při přenesení, tak také po pohřbení v pražském chrámu pro jeho zásluhy mnoho zázraků a dosud je působí u věřících Kristových, jak psáno jest: Velmi jsou uctíváni tvoji přátelé, Bože, velmi jest posíleno knížectví jejich. Neboť pro jeho modlitby a zásluhy povýšil Bůh a poctil knížectví jeho, totiž knížectví české. Jeho bratrovrah, Boleslav Bezbožný, zanechal však po sobě prvorozeného syna, totiž Boleslava Zbožného, který povýšil chrám svatého Víta, vystavěný svatým Václavem, na chrám katedrální, a dceru jménem Mladu, která zřídila panenský klášter svatého Jiří na hradě Pražském u chrámu, který předtím založil Vratislav, otec svatého Václava, a stala se první abatyší v témž klášteře.

13 Avšak jeho druhý syn, jménem Strachkvas, ke dni jehož narození byl pozván svým bratrem slavný mučedník svatý Václav a podstoupil mučednickou smrt, přijal mnišské roucho řádu svatého Benedikta v klášteře svatého Emmerama v městě Řezně a nakonec osobiv si biskupství Pražské, kterého se zmocnil, nikoli povolán byv od Boha jako Áron, ale z vlastní opovázlivosti na újmu velkého světce Vojtěcha, biskupa řečené pražské diecéze, byl v den svého nehodného posvěcení popaden ďáblem a usmýkán od něho k smrti. Pokládáme pak za hodno paměti, aby byly pravdivě vypsány zázraky řečeného největšího mučedníka, které Bůh ukázal ve svém milosrdenství na svých zbožných věřících. Nuže, ve starých zápisech a pravdomluvných zprávách shledáváme, že jeho druh a důvěrník jménem Podiven, který byl jeho společníkem v mnoha dobrých skutcích, totiž nočních modlitbách, putováních a pracích, byl na rozkaz Boleslava Bezbožného, řečeného bratrovraha, oběšen na šibenici, protože byl horlivým oslavovatelem dobrého a nejsvětějšího života svého pána, svatého Václava, i po jeho smrti, že po dvou letech byl nalezen na šibenici neporušený s rostoucími vousy a nehty a že byl odtud sňat a se ctí pochován v chrámě pražském.

14 Shledali jsme též v jeho Zázracích vylíčeno, že mnozí věžňové, kteří ho zývali, byli pro jeho zásluhy vysvobozeni z hrozných žalářů. Mezi nimi jakýsi pohan, když byl vysvobozen a dostalo se mu milosti boží a zázračné pomoci mučedníkovy,

přijal svátost křtu se svým jediným synem, kterého zaslíbil Bohu a kněžskému stavu k oslavě mučedníkův. Ten potom dosáhl kněžské hodnosti a sloužil Bohu a svému mučedníkovi až do konce života. Také jakási žena slepá a od samého narození chromá pro ruce dozadu zkroucené, která vstoupila do chrámu svatého Víta a byla přivedena ke hrobu svatého Václava, vroucně a s pláčem se pomodlivši, nabyla znovu zraku a zdraví rukou.

15 Jakýsi muž z Franska od mládí pro vrozenou vadu chromý na nohy, že jen lezl po zemi a tak se pohyboval, spatřil v nočním spánku ctihodného muže v bílém šatě, který mu řekl: Dej se dopravit do města Prahy, do kostela svatého Víta, kde odpočívá tělo svatého Václava mučedníka, a pro jeho zásluhy nabudeš úplného zdraví. Ten člověk si myslel, že se mu to jen zdálo, a opomenul splnit tuto výzvu. Ale druhou noc byl znovu napomenut od téhož starce, který se mu zjevil v nejjasnější záři, aby nikterak neodkládal splnění řečené rady. On tedy poslechl výzvy ctihodného starce, který se mu zjevil, a dav se konečně dovézt do Prahy, vrhl se na zem před hrobem slavného mučedníka v řečené basilice, a když se natáhly jeho šluchy a zpevnila jeho lýtka a chodidla, nabyl úplného zdraví. I vrátil se domů, chvále a oslavuje Boha a slavného mučedníka Václava.

16 Léta Páně tisícího devadesátého druhého, v den narození svaté Panny Marie, slavné rodičky Boží, po ranních hodinách, když se již rozbřeskoval den, přesvatí mučedníci Václav a Vojtěch viditelně se zjevivše, vyvrátili závory a železné dveře pražského žaláře. A vstoupivše do žaláře a zbavivše vězně pout, odsunuli převelikou kládu, připevněnou ke zdi železnými klíny, do rohu žaláře a nařídili vězňům, které osvobodili: Běžte co nejrychleji do chrámu a zvěstujte všem, že jste byli posláni Bohem a že přinášíte království mír ve válce mezi králem Vratislavem a jeho synem Břetislavem, kterou Bůh dosud dopouštěl, aby potrestal hříchy lidu. Vysvobození vězňové pospíšivše tedy okamžitě do chrámu s radostí ohlásili tu zprávu veškerému lidu, a hned příštího dne se šťastně splnilo, co světci předpověděli. Neboť králův bratr Konrád sjednal mír mezi králem a jeho synem a ukončil domácí válku, která byla pro Čechy největší pohromou. A není pochyby, že onen mír a ona dohoda byly pro modlitby a zásluhy svatých patronů našich Václava a Vojtěcha seslány od Boha, který je velebený na věky věků. Amen.

Doslov

Legenda o sv. Václavu (a vlastně i o sv. Ludmile), sepsaná Karlem IV. někdy v čtyřicátých nebo padesátých letech 14. století, je poslední z dlouhé řady latinských legend středověkých o prvních českých světcích, začínající se v 10. století legendami *Crescente fide*, Gumpoldovou a *Kristiánovou*, *nemluvě o legendách staroslověnských*, a vydávající v každém století nové plody literární a liturgické.

Nejstarší a jediný úplný zápis Karlovy legendy se čte na konci proslulého, nádherně iluminovaného breviáře, Liber viaticus, Karlova kancléře a litomyšlského biskupa Jana ze Středy, který je nyní uložen v knihovně Národního musea v Praze, sign. XIII A 12. Je jí tu použito ve dvou částech václavského officia k 28. září a k 4. březnu (svátek translace, přenesení těla světceva z Boleslavi do Prahy) po 6 lekcích. Ostatní složky tohoto officia, vlastně dvou officii, antifony, responsoria, hymny, žalmy a homilie, jsou převzaty z tradiční liturgické literatury a nepocházejí ovšem od Karla IV., ač na jejich výběr a uspořádání měl snad vliv. Zdá se o tom svědčit nadpis officia (fo 313r): *Incipit hystoria nova de sancto Wenceslao martyre, duce Bohemorum, per dominum Karolum, imperatorem Romanorum, regem Bohemie, compilata* (Začíná se nová historie o sv. Václavu mučedníku, vévodovi českém, složená panem Karlem, císařem římským a králem českým). „Historia“ znamená celé officium, nikoli jen legendu. A „novou“ se označuje Karlova historie proto, že předtím se uvádějí v breviáři Jana ze Středy předkarolinská officia václavská, složená na texty *Inclitum et gloriosam festivitate* a *Corpus sacratissimi martyris* a ludmilské officium na text *Fuit in provincia Bohemorum*. Translační část Karlovy legendy, která obsahuje také obvyklé zázraky, má v breviáři Jana ze Středy nadpis (fo 316r, kap. 11): *Sequitur legenda de translacione sanctissimi et egregii martyris Wenceslay, ductis Bohemorum* (Následuje legenda o přenesení přesvatého a znamenitého mučedníka Václava, vévody českého).

Jedním z důvodů, proč se Karel IV. rozhodl sestavit nové officium k oběma svátkům václavským, byla asi přílišná délka starších liturgických skladeb, v jejichž lekcích nebylo možno vyčerpat celou legendu. Úmyslem Karlovým však také bylo pojmout do nového officia celé počátky moravského a českého křesťanství, jak to před ním učinil jedině Kristián ve své obšírné skladbě. Mohl ovšem uskutečnit svůj úmysl jen ve zkratce, která však přesto ukazuje, že se seznámil nejen s celou legendární literaturou českou, ale že čerpal i z Kosmovy kroniky a z Dalimila, ba i z tradice odjinud neznámé, o čemž svědčí zmínka o kostele sv. Víta na Velehradě a vyprávění o žalostném konci kněžny Drahomíry.

Souvislý, ale neúplný text Karlovy legendy byl pojat do kroniky Karlova spolupracovníka Přibíka Pulkavy z Radenina a s ní byl volně přeložen do staré češtiny a staré němčiny. Jiný překlad, stejně volný a neúplný, se čte v staročeském Pasionále (14. stol.) a odtud byl v nové době několikrát přetištěn. První tištěné vydání Karlovy legendy pořídily Bollandisté, *Acta Sanctorum, Septembris t. VII.*, v letech 1755–1760. Odtud jsme převzali rozdělení textu na kapitoly. S obšírným kritickým komentářem vydal Karlovu legendu, *Die St. Wenzelslegende Kaiser Karls IV.*, Praha 1934, Anton Blaschka, který později uveřejnil i její německý překlad, *Kaiser Karls IV. Jugendleben und St-Wenzels-Legende*, Weimar 1956.

Kdo četl Karlův Vlastní životopis, do něhož vložil autor výklad na evangelium čtené o svátku sv. Ludmily (kap. 11), nebo kdo se dal okouzlit nástěnnými malbami z václavské legendy v kapli Svatováclavské u sv. Víta a na Karlštejně, nebude jistě překvapen liturgickou povahou Karlova díla, jehož novočeský překlad tu podáváme poprvé. Je však třeba dodat, že Václavská legenda Karlova není jen projevem středověké zbožnosti, připomínajícím, že s královskou korunou byla v době Karlově spojena církevní hodnota a funkce jáhenská, ale že se v ní uplatňuje nemenší měrou i proslulý Karlův zájem dynastický a politický. K sv. Václavu se hlásil Karel IV. jako k svému předku a vladařskému i lidskému vzoru, ale i jako k předsta-

viteli historické tradice, která spojovala s moravským křesťanstvím i politické dědictví Říše velkomoravské. V tom navazoval Karel IV. na Dalimilovo známé vyprávění o tom, „kako jest koruna z Moravy vyšla a kako jest z té země Čechóm přišla“, a v tom podporoval jeho politiku i Pulkava, když uvedl královský titul Vratislava II. (1085) v souvislost s Velkou Moravou Svatoplukovou. To je myšlenka, kterou vnesl do českých dějin už koncem 10. století člen českého knížecího rodu Kristián. Není jistě náhodou, že se tato myšlenka znovu ozývá v legendě Karlově, třeba v podobě goticky přestylizované. Tímto politickým motivem, ovšem nikoli jen jím, stává se Karlova legenda o sv. Václavu dovršením legendární tradice o prvních světcích přemyslovských, a řadí se důstojně k ostatním duchovním a kulturním činům jednoho z největších panovníků našeho středověku.

1971, bibl. č. 284

Třeštský humanista

Před 15 lety, 23. 11. 1958, byl v Třešti odhalen pomník Šimona Partlicia ze Špicberku, dílo třeštského rodáka Josefa Lišky, které od té doby připomíná obyvatelům města i jeho návštěvníkům jméno a památku vynikajícího třeštského humanisty doby rudolfinské, dvojnásobného mistra filozofie a lékařství a pobělohorského emigranta. K odhalení pomníku byl vydán propagační tisk o čtyřech stranách, který vedle Partliciovy podobizny podává stručné, ale celkem dobré poučení o životě a díle oslavencově. Od toho času bylo však psáno o Partliciovi častěji a hlavně ve dvou základních spisech, v Knihopise českých a slovenských tisků II., část IV., Praha 1956 (autorům letáku nebyl tento spis ještě znám) a v Rukověti humanistického básnictví, 4. díl, který vyšel redakcí Josefa Hejnice a Jana Martínka letos, roku 1973. V Knihopise jsou registrovány Partliciovy spisy české a v Rukověti latinské, přičemž Rukověť doplňuje životopisné údaje Partliciovy novými poznatky.

Partlicius, což je patrně latinizovaná forma českého příjmení Partlíček, narodil se asi roku 1590 v Třešti jako syn stejnojmenného otce, o němž víme, že byl jako celá jeho obec poddaným rodiny Vencelíků a že se laicky zabýval lékařstvím. Roku 1607 se dal mladý Simeon (Šimon) zapsat na gymnázium v lužickém Zhořelci a zůstal tam nejméně dva roky. Potom studoval v Praze pod vedením známého rektora Martina Bacháčka hlavně astronomii a stal se roku 1612 bakalářem. Tehdy už působil jako učitel u sv. Klimenta v Praze, ale téhož roku odešel do Klatov. Roku 1614 požádal rektor pražské univerzity pána Třeště Zikmunda Matěje Vencelíka, aby propustil Partlicia z poddanství, a když se to stalo, dosáhl Partlicius brzy magisterské hodnosti na fakultě artistické (filozofické). Krátce byl správcem latinské školy v Pelhřimově, ale roku 1615 odešel na pražskou školu u sv. Jindřicha, kterou řídil ještě roku 1617. Vzdav se však tohoto místa, stal se vychovatelem osiřelých synů Fridricha Colony z Felsu († 2. 4. 1614) a doprovázel je i na studiích v Sasku. Roku 1619, v době stavovského povstání, vstoupil znovu do školské služby a stal se správcem královéhradecké latinské školy, kterou řídil do jara 1620. V té době již užíval šlechtického příjmení ze Špicberku, které si zvolil nepochybně podle Špicáku, vrchu u Třeště. V době bitvy na Bílé hoře byl zapsán na basilejské univerzitě a dosáhl tam doktorátu lékařství. Do vlasti se však už nevrátil. V starší literatuře se sice vyskytoval názor, že Partlicius získal přestupem ke katolictví možnost návratu z emigrace a že zemřel někdy po roce 1640 v Čechách. Tento názor se opíral hlavně o skutečnost, že Partliciu Kalendář hospodářský, který vyšel poprvé roku 1615, byl vydáván po mnoho let ještě po Bílé hoře, od roku 1623 dokonce s povolením pražského arcibiskupa hraběte Harracha. Autor Partliciova životopisu v Rukověti Jan Martínek však zjistil, že Partlicius vydával své kalendáře a jiné spisy astronomické a astrologické i v Německu (ovšem německy), a upozornil na to, že český kalendář na rok 1638 dal tiskař přeložit z němčiny. Poslední známé vydání bylo pak vytištěno (s četnými chy-

bami) v Trenčíně r. 1650. Je tedy pravděpodobně, že byly Partliciovy kalendáře vydávány s jeho jménem, i když autor žil v cizině, popř. i po jeho smrti. A že skutečně žil po bělohorské katastrofě v cizině, dosvědčují jiné prameny. Roku 1622 byl zapřán na univerzitě v Roztokách, roku 1623 se objevuje v Brémách, roku 1624–1625 v Erfurtu. Od listopadu 1625 do července 1626 žil v Leydenu a působil tam na univerzitě. Roku 1627 se zdržoval v Londýně, patrně jako vychovatel synů Fridricha Falckého, jimž věnoval Erasma Rotterdamského Flores (citáty z listů Erasmových). Toto dílo vyšlo několikrát, naposled 1645.

Literární činnost Partliciova byla rozsáhlá a obsahovala spisy latinské, české i německé. První z latinských spisů Adamus iudicatus (Adam souzený) napsal už v Klatovech r. 1613, Threnus (Nářek) nad smrtí paní Anny Magdaleny Vencelíkové jako správce latinské školy v Pelhřimově a téhož roku uveřejnil Theses de anthropologia (Teze o antropologii), disputaci na Karlově univerzitě. Z jiných latinských spisů, které vesměs vyšly v cizině, stojí za zmínku Mundus furiosus (Zběsílý svět) v Roztokách roku 1622, astrologický spis věnovaný králi dánskému a norskému Kristiánovi, v jehož veršovaném úvodě si stěžuje na nepřízeň jezuitů; odborný lékařský spis Medici systematis harmonici ... prodromus (Úvod do harmonického systému lékařství) ve Frankfurtě r. 1625, Metamorphosis mundi (Proměna světa), dílo vydané r. 1626 v Leydenu, Homo redivivus (Člověk znovu oživený) věnované anglickému králi Karlovi, tamtéž r. 1626, a připomenutý už spis čerpaný z Erasma Rotterdamského, Flores, věnovaný synům Fridricha Falckého.

Z českých spisů Partliciových jsou neznámější jeho kalendáře spojené zpravidla s „pranostikou“, které vycházely, jak bylo řečeno, v mnoha vydáních (též německých). Ze spisů astronomických uvádíme aspoň „Tractatus cometographicus. O dvou nových hvězdách aneb kometách, které se spatřovaly na konci roku 1618“, jehož titulní list zde otiskujeme podle vydání vytištěného v Hradci Králové r. 1619 a reprodukováného ve „Strahovské knihovně“ roku 1969. (Řecké slovo „filiatros“ znamená milovník lékařství.) Tento titulní list je zároveň dokladem, že Šimon Partlicius nezapomínal uvádět svůj původ z Třeště. Činil tak důsledně jak ve svých spisech českých, tak latinských (Trischiniensis). Je to zajímavý doklad jeho věrnosti rodnému městu. O jeho lásce k vlasti svědčí i jeho zápis do památníku synů Fridricha Falckého z roku 1627 (Vlastimír Zapletal, Lékaři renesanční doby na západní Moravě, 1964), který zní v českém překladě: „My právem jako Židé ve vyhnanství babylonském čekáme našeho Mesiáše, který nás znovu uvede zpět do dřívějšího stavu. Osud najde svou cestu a věř, že se tyto všechny zmatky církve nakonec obrátí v šťastný závěr, který nám všem přinese prospěch.“

Trvalo ovšem hodně dlouho, než se toto proroctví splnilo a než mohla i Třešť oslavit svého významného rodáka.

*Z rukopisu (vlastní ruka) Jaroslava Ludvíkovského
Archív MUB 69, ev. jedn. 10, inv. č. 408
bibl. č. 306*

