

PETRARCA V PROVENCE. ÚDOLÍ, MĚSTO, HORA

JIRÍ ŠPIČKA

VÝSTUP NA MONT VENTOUX (FAM. 4.1)

Dionigimu z Borgo Sansepolcro z řádu sv. Augustina, profesoru bohosloví, o svých strastech:

Z pouhé zvědavosti¹²⁵ uvidět místo proslavené svou výškou jsem dnes vystoupil

425 Tento můj překlad je v pořadí třetím překladem dopisu *Fam.* 4.1 do češtiny. První pořídil Antonín Rausch pro výbor Petrarca, *Listy malým i velkým*, cit., s. 19–30. Druhý pořídil Jan Janoušek pro vydání Petrarca, *Výstup na Mont Ventoux*, cit., s. 67–80. Rodney J. Lokaj, „Petrarca – alter Franciscus“, cit., s. 466, zdůrazňuje opakování slova „veden“ („ductus“, zde nepřeloženo doslova) použité ve spojení se zvědavostí a upozorňuje na jeho výskyt ve vyprávění o Kristovi na hoře Tábor, viz *Mt* 17. Také o výstupu sv. Františka na horu La Verna píše jeho životopisec sv. Bonaventura: „zavedla ho božská prozřetelnost“, viz *Legenda Maior* 13.1223. Touhou spatřit neznámé (*desierium videndū*) Petrarca vysvětluje také svoje dlouhé cesty po území Francie, Flander a Německa, které měly ve skutečnosti praktické cíle, viz Jiří Špička, „Petrarca viaggiatore“, cit. Petrarckova potřeba hájit svůj úmysl zlézt horu („zdálo se mi zkrátka, že obyčejnému mládenci bude prominuto, co nikdo nevytýkal starému králi“) ukazuje, že si je hned od začátku vědom určité nevhodnosti tohoto projektu. O morálních aspektech světské zvědavosti viz Martinelli, *Petrarca e il Ventoso*, cit., s. 158–161; Stierle, *La vita e i tempi di Petrarca*, cit., s. 311, se domnívá, že Petrarckova zvědavost má evokovat objevitelskou zvědavost Odysseovu podle slavné epizody z Danta, *Božská komedie*, 1.26.103–141. Nino Scivoletto shromáždil antická, biblická a středověká vyprávění o výstupech na hory. Vyplývá z nich, že zvědavost uvidět něco mimořádného je typická pro římskou antiku. Ve Starém zákoně (*Ex* 19–24), v Pseudo-Kalisténově *Románu o Alexandrovi* nebo v *Kronice* Salimbena z Parmy (výstup Petra III. Aragonského na horu Canigou) mají výstup a události během něj spirituální význam. Srov. Nino Scivoletto, „Scalate immaginarie e loro moduli narrativi. In margine a Petrarca *Fam.* IV 1“, in Mauro Donnini a Enrico Menestò (vyd.), *Studi sull'Umbria medievale e umanistica*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2000, s. 515–526. Formicová s Jakobem ovšem upřesňuje, že i Petr III. je v Salimbenově vyprávění veden k výstupu zvědavostí a přidávají podobný případ langobardského krále Alboina, který v roce 568 vylezl na horu Monte Matajur u Cividale, viz Francesco Petrarca, *La lettera del ventoso*, ed. Maura Formica, Michael Jacob. Verbania: Tarara, 1996, s. 42–43. Pro renesanční dobu uvádí další výstupy Zumthor, *La misura del mondo*, cit., s. 85: prý se o výstupu vypráví v básni Michaulta Tailleventa z roku 1430 (bez bližší specifikace); v básni Antoina de La Sale, *Paradis de la reine Sebile*, se vypráví o výstupu na Apeniny a na sopku na

na nejvyšší horu tohoto kraje, které ne nadarmo říkají větrná.⁴²⁶ Dlouho jsem si tento svůj úmysl hýčkal, neboť jak je ti známo, osud, vládnoucí lidským životům, mě zavál do jejího okolí, kde jsem pak od dětství pobýval. Na horu je tam odevšad a zdaleka vidět a máš ji takřka neustále na očích. [2] Touha konečně uskutečnit to, na co jsem denně myslel, vzrostla zejména, když jsem si den předtím četl o římských dějinách a narazil na místo, kde se vypráví, jak Filip, král makedonský (ten, který vedl válku s Římany), vystoupil na horu Haemos v Thessálii, neboť věřil všeobecnému přesvědčení, že z jejího vrcholu lze uvidět dvě moře – Jaderské a Černé.⁴²⁷ Nemám tušení, zdali je tomu opravdu tak či nikoli, neboť jednak je ta hora od našeho kraje příliš daleko a jednak každý spisovatel píše něco jiného, což zpochybňuje jakýkoli závěr. Za všechny vzpomenu jen zeměpisce Pomponia Melu, který tvrdí bez nejmenšího zaváhání, že je to pravda, zatímco Titus Livius míní, že je to jen smyšlenka.⁴²⁸ Kdybych měl tu jejich horu na dosah, jako mám tu naši, dlouho bych nevydržel žít v nejistotě.⁴²⁹ [3] Ale už ji chci nechat být a dostat se

Liparských ostrovech; v roce 1492, na příkaz Karla VIII., vystoupili Antoine de Ville a Renaud Jubié na horu Aiguille ve francouzských Alpách atd.

426

Překlad místního názvu hory do latiny a dalších jazyků jako „Větrná hora“ je zřejmě mylný. Vycházej z latinského či francouzského výrazu pro vítr („ventus“, „vent“) má sice svoje opodstatnění, neboť na vrcholu vane silný vítr a teplota je tam alespoň o 10°C nižší než na úpatí, moderní jazykovědci však míní, že jméno Ventoux (v okcitanštině Venter) pochází nejspíše z keltštiny a je odvozeno od místního boha Vintura (tvar doložený ve středověké latině) nebo od kořene *vin-*; vyskytujícího se v mnoha místních názvech v kraji.

427

Livius, *Dějiny*, 40.21.2–4; 40.22.4–6. Jedná se o 500 km dlouhý horský masiv v Bulharsku, dnes známý pod jménem Stara Planina.

428

Pomponius Mela, *De chorographia*, 2.16 (Pomponius Mela, *De chorographia libri tres / La geografia del Mediterraneo*, ed. Franco Mosino. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2008).

429

V rukopisu uloženém v Biblioteca Ambrosiana v Miláně, H 14 inf., kopii Petrarckova kodexu obsahujícího *De chorographia*, se nachází odkaz k Liviovi; odkaz na Pomponia Melu se nachází zase v Petrarckově kodexu s Liviovými dějinami Par. lat. 5690. Umn Falkeid si velmi případně všimá ironie, že Petrarca hodlal imitovat výstup, který skončil neúspěchem, viz Falkeid, „Petrarch,

k naší hoře: zdálo se mi zkrátka, že obyčejnému mládenci bude prominuto, co nikdo nevytýkal starému králi.

Když jsem však přemýšlel o společníkovi na cestu, světe div se, žádný z mých přátel se mi nezdál docela vhodný – natolik je vzácná i mezi dobrými přáteli naprostá shoda v tom, jak kdo myslí a jedná. [4] Jeden byl línější, než jak bych si byl přál, další příliš živý, jeden příliš pomalý, další zase rychlý, jeden trudnomyslný, další bujařý, jeden hloupý, další moudrý až moc.⁴³⁰ Na jednom mě dělila málomluvnost, na druhém rozpuštělost, na jednom tučnost a nadváha, na druhém vyhublost a slabost.

Mont Ventoux and the Modern Self“, cit., s. 11. Formicová a Jakob, in Petrarca, *La lettera del Ventoso*, cit., s. 64, pozn. 59, uvádějí cenný postřeh, že rovněž v dopise, v němž Petrarca vypráví o tom, jak neúspěšně pátral po legendárním ostrově Thule, nakonec resumuje, že když mu bylo odeřeno poznat hledaná místa, raději se spokojí s tím, aby poznal sám sebe, a prosí Boha, aby mu ukázal, kam se bude ubírat jeho život, viz *Fam.* 3.1. Petrarkův přítel Boccaccio je autorem encyklopedie významných toponym *De montibus, silvis, fontibus, lacubus, fluminibus, stagnis seu paludibus, et de nominibus maris liber (O horách, lesích, pramenech, jezerech, řekách, rybnících nebo bažinách a o názvech moří)*. Hovoří o některých místech spojených s Petrarrou (heslo „Sorgia“, s. 1892–1893), o Mont Ventoux se však nezmiňuje, což může být indicie toho, že nečetl Petrarčovy *Familiaris* a že pro samého Petrarčku nebyl výstup natolik důležitý, aby o něm Boccacciovi vypravoval, popřípadě že mu o něm nevypravoval, neboť se nikdy neodehrál. Boccaccio se ovšem zmiňuje o hoře Haemus (řec. Haimos, s. 1847) a cituje přitom jak Livia, tak Melu, což může ukazovat na Petrarčku či jeho knihovnu jako zdroje informací, ovšem bez asociace s Mont Ventoux. Viz edici Boccaccio, *De montibus, silvis, fontibus, lacubus, fluminibus, stagnis seu paludibus et de diversis nominibus maris*, ed. Manlio Pastore Stocchi, in Giovanni Boccaccio, *Tutte le opere*, sv. 8. Milano: Arnoldo Mondadori, 1998, s. 1815–2122.

430 Pasaž o výběru vhodného společníka jednak vytváří samoučelný literární efekt založený na akumulaci adjektiv a hře protikladů, ale může být rovněž inspirována vyprávěním o tom, jak také Filip Makedonský strávil celý jeden den výběrem společníků pro výstup, viz Livius, *Dějiny*, 40.22.2. Michael O'Connell, „Authority and the Truth of Experience in Petrarca's „Ascent of Mount Ventoux“, *Philological Quarterly*, 62, 1983, s. 509, soudí, že složitý výběr společníka svědčí o delikátnosti Petrarčovy duše a ukazuje na paradox, že si básník vybral společníka, který ve skutečnosti nesplňuje zadání, neboť Petrarca je ve srovnání s ním líný, pomalý, trudnomyslný a hloupý.

Od jednoho mě odrazovala chladná lhostejnost, od jiného činorodé nadšení. Ač jsou všechny tyto vlastnosti na obtíž, dají se snést doma, neboť láska vše strpí⁴³¹ a přátelství neodmítá žádnou obtíž, ale na cestě jsou k zlosti. [5] A tak se můj jemný duch toužící po počestném povyražení rozhlížel okolo a vše zvažoval, aniž by nějak utrpělo přátelství, a zavrhoval vše, u čeho mlčky předvídal, že by při výstupu mohlo být na obtíž. Co počít? Obracím se k domácím posílám a přednesu svůj záměr svému jedinému, mladšímu bratrovi, kterého dobře znáš. Nic nemohl slyšet s větší radostí a děkoval mi, že je mi zároveň bratrem i přítelem.

[6] Stanoveného dne jsme vyšli z domova a k večeru jsme dorazili do Malau-cène, které leží na úpatí hory směrem k severu.⁴³² Tam jsme se jeden den zdrželi a dnes, každý s jedním sluhou, jsme se značnými obtížemi vystoupali na vrchol. Hora je totiž velmi strmá a pro svůj kamenitý povrch téměř nepřístupná. Ale jak říká správně básník⁴³³

... úsilná práce
lidská přemohla všecko. ...

Dlouhý den, líbezná povětrí, odhodlání našich myslí, síla a obratnost našich těl, to vše a další bylo nám výletníkům nápomocno. Jediné, co nám stálo v cestě, byl samotný charakter místa. [7] Mezi svažitými záhyby hory jsme narazili na starého pastýře, který se nás úporně snažil dlouhými řečmi odradit od výstupu, neboť před padesáti lety prý také on se stejným mladickým nadšením vystoupil až na nejvyšší vrchol, ale nepřinesl si odtamtud nic kromě zklamání a námahy,

431 1 Kor 13.7.

432 Malaucène je městečko ležící na severním úpatí hory, západně směrem od vrcholu. V Petrar-kově době mělo určitý význam jako letní sídlo papeže Klementa V. (papežem 1305–1314).

433 Vergilius, *Zpěvy rolnické*, 1.145–146.

tělo a oblečení celé roztrhané od kamení a trní, a neslyšel, že by se předtím nebo potom někdo podobného výstupu odvážil.⁴³⁴

[8] Ale jak už je mladá mysl nedůvěřivá k radám, tak tím, jak se nás snažil halasně odradit, jen rostla naše touha. Když tedy stařec zjistil, že se namáhá zbytečně, popošel kus mezi skály a prstem nám ukázal na strmou stezku. Zahrnoval nás při tom radami a další za námi volal i poté, co už jsme opět vyrazili. Nechali jsme u něj v úschově všechny svršky a další věci, které by nám mohly být na obtíž, vydali jsme se sami na výstup a čile jsme kráčeli vzhůru. [9] Jak se však často stává, veliké úsilí rychle unaví. Usedli jsme tedy nedaleko odtamtud na skálu, a když jsme zase vyrazili dál, tak už pomaleji. Zatímco já jsem pomalým krokem měřil horskou stezku, bratr se zkratkou přes hřbety hory šplhal vzhůru. Já, změkčilejší, jsem tíhnul k dolinám, a když mě bratr volal a ukazoval mi přímější trasu, odpovídal jsem mu, že doufám, že najdu snadnější přístup z druhé strany a že se nebojím delší cesty, jen když nebude tak strmá. [10] Touto výmluvou jsem skrýval svoji lenost, a zatímco ostatní se již šplhali někde ve výšce, já jsem bloudil po dolinách. Snadnější přístup se mi nikde nenaskýtal, jen cesta se prodlužovala a doléhala na mě zbytečná námaha. Když ve mně narostla rozmrzelost a zalítoval jsem svého bloudění sem a tam, sebral jsem v sobě veškerou sílu a vydal se vzhůru. Unavený a zadýchaný jsem dohonal bratra, který se mezitím osvěžil dlouhým odpočinkem, a kus cesty jsme pak kráčeli spolu.

434 Postavu pastýře někteří badatelé interpretují alegoricky či aluzivně. Může evokovat postavu Catona z Utiky, strážícího úpatí očistcové hory, viz Dante, *Božská komedie*, 2.1.28–108, blíže Santangelo, „Petraarch Reading Dante“, cit., s. 101. Lokaj, „Petraarca – alter Franciscus“, cit., s. 474, se domnívá, že pastýř může ztělesňovat Vergíliu, Augustina či Danta. O’Connell, „Autho- rity and the Truth of Experience“, cit., s. 514, soudí, že pastýř je obrazem otcovské autority a moudrosti a že výsledek jeho výstupu („penitentia et labor“, tedy „zklamání a námaha“) je třeba interpretovat nejen v tělesně-materiální rovině, ale také v duchovní rovině, to jest jako „pokání a námahu ducha“. Další možnosti interpretace zmiňují Formicová a Jakob, in Petrarca, *La lettera del Ventoso*, cit., s. 58 (pozn. 15).

[11] Sotva jsme za sebou nechali onen pahorek, vida, už zapomínám na předchozí bloudění a znovu se pouštím dolů. Moje pátrání po dlouhých a pozvolných stezkách má za výsledek, že se zase jen plahočím po dolinách a že se dostávám do velkých potíží. Odkládal jsem totiž namáhavý výstup, ale marná sláva, co je hmotné, to nelze přemístit lidským duchem, a ani se nemůže stát, že by něco tělesného, co klesá, zároveň stoupalo vzhůru. Co ti ale budu povídat. K bratrovu pobavení a k mému vzteku se během několika hodin stejná věc přihodila aspoň třikrát.⁴³⁵ [12] Po tolikerém zklamání jsem usedl v jakési dolině, a když mě mé polétavé myšlenky přenesly od tělesných věcí k netělesným, asi takto jsem k sobě promlouval: „Věz, že to, co dnes zakoušíš při výstupu na tuto horu, se stává tobě i mnohým jiným, kteří stoupají k blaženému životu, ale lidé si to stěží uvědomují, neboť zatímco pohyby těla jsou zjevné, pohyby ducha jsou neviditelné a skryté. [13] A přece je život, který nazýváme blažený, kladen do výšin a říká se, že k němu vede jen úzká stezka.⁴³⁶ V cestě stojí kopce a je třeba stoupat vznešeným krokem od jedné ctnosti k další. Na vrcholu je konec všeho a cíl, ke kterému veškeré naše putování vede. Všichni tam chtějí dojít, ale jak říká Naso:⁴³⁷

435 Martinelli, *Petrarca e il Ventoso*, cit., s. 208, upozorňuje na použití trojčlenných sekvencí (tři dny cesty, tři sejití z cesty, tři stupně kontemplace).

436 Srov. *Mt* 7.13–14, v českém ekumenickém překladu: „Vejděte těsnou branou; prostorná je brána a široká cesta, která vede do záhuby. Těsná je brána a úzká cesta, která vede k životu, a málokdo ji nalézá.“ Srov. také *Mé tajemství*, 3.25. Na tomto místě se od sebe začínají oddělovat dvě sémantické linie – bloudění změkčilého Petrarkey, marně hledajícího snadnou cestu vzhůru, a přímý výstup morálně lépe připraveného Gherarda. Podobná dichotomie se objevuje v Petrarce *Bucolicum carmen* 1 (*Parthenias*), kde vystupují Silivius (Petrarca) a Monicus (Gherardo), první zcela pohlcený psaním eposu (*Africa*) a touhou po slávě, druhý milující prostý zpěv pastýře Davida (starozákonní poezii).

437 Ovidius, *Věře z vyhnanství*, 3.1.35 (*Věře z vyhnanství*, přel. Rudolf Mertlík. Praha: Srobona, 1985). Citováno také v *Mém tajemství*, 1.15. O problému síly a jednotnosti vůle pojednává první kniha *Mého tajemství*, zejm. 1.5–18, a samozřejmě společný vzor obou textů, osmá kniha Augustinových *Vyznání*. Motiv hory a tékavost (způsobená láskou) se nacházejí společně v kancóně *Rvf*. 129 (Petrarca, *Zpěvník*, s. 94–98).

Nestačí chtít. Ty musíš se snažit věc uchopit pevně.

[14] Ty zajisté nejen chceš, ale také toužíš, pokud se ovšem v této věci nepleteš jako v mnoha jiných. Co tě tedy drží? Nepochybně nic jiného než mírnější cesta, která vede přes pozemské a nízké požitky a na první pohled se zdá rychlejší. V každém případě poté co jsi dlouho bloudil, budeš muset pod tíhou nešťastně odložené námahy vystoupat na vrchol blaženého života, anebo se lenivě uvelebit v údolích svých hříchů. A jestliže (hrůza pomyslet!) by tě tam zastihly temné stíny smrti, musel bys pak trávit věčnou noc v nekonečných mukách.⁴³⁸ [15] Je neuvěřitelné, jak mě tato úvaha povzbudila k cestě, kterou ještě duši a tělu zbývalo urazit. Kéž bych mohl i duchem vykonat onu cestu, po které dnem i nocí vzdychám, jako jsem dnes po překonání všech těžkostí ušel nohama cestu tělesnou! A říkám si, zda by nemělo být o hodně snazší to, co v mžiku oka zmůže hbitý a nesmrtečný duch bez jakéhokoli pohybu z místa na místo, než to, co je třeba za delší čas vykonat s pomocí smrtelné a pomíjivé schránky a pod těžkým nákladem těla.⁴³⁹

438 Srov. Ž 107.10: „Kterž sedí ve tmě a v stínu smrti.“ Petrarkovo zabředávání do nízko položených míst symbolizuje hřích, asociovaný s tíhou těla, které stahuje dolů duši, která by naopak chtěla stoupat vzhůru ke své nebeské vlasti. Údolí jako symbol hříchu a strmá cesta na horu spásy jsou použity v prvním zpěvu Dantovy *Komedie*.

439 Srov. *Mé tajemství*, 1.17: „Neboť stejně jako je duše svou vlastní ušlechtilostí povznášena k nebesům, je také zatěžována tíhou těla a pozemskými lákadly. A tak pokud toužíte stoupat nahoru a zároveň zůstat dole, nedosáhnete ani jednoho, protože vás to táhne hned na tu, hned na onu stranu.“ Podobně také *Fam.* 2.5 (s *Mým tajemstvím* má list společnou citaci a komentář Vergiliovy pasáže v *Aeneis*, 6.731–736 o čtyřech „perturbationes“ (hnutích duše), tj. strachu, touze, bolesti a radosti). Petrarkovi jsou zdrojem *Vyznání*, 10.14.22 a Cicero, *Tuskulské hovory*, 3.11.24–25. Tato čtyři hnutí jsou také protagonisty a mluvčími v dialogích *De remediiis*. Durling, „The Ascent of Mt. Ventoux and the Crisis of Allegory“, cit., s. 11, odmítá alegorické čtení dopisu mimo jiné proto, že duchovní úvahy napomáhají fyzickému výstupu a že skutečný výstup nemůže mít žádný duchovní význam, neboť Petrarca spolu se zdoláním vrcholu nedosáhl ctnosti.

[16] Mezi všemi vrcholky je nejvyšší ten, kterému místní horalé říkají „Synáček“. Nevím proč, nejspíše kvůli potěšení nazývat věci jejich opakem, jak se to děje i jinde. Vypadá totiž jako otec všech ostatních vrcholů.⁴⁴⁰ Na jeho temeni se nachází malá planina a na ní jsme konečně celí znavení spočinuli. A teď otče, když jsi slyšel,

440 Ascoli, „Petrarch's Middle Age“, cit., s. 21, interpretuje Petrarkovy zmínky o Otci a Synáčkovi jako obraz sv. Trojice, kde duchem je vanoucí vítr. Tuto interpretaci rozvíjí také Dieter Kremers, „Petras Bestigung des Mont Ventoux“, in Erich Köhler (vyd.), *Sprachen der Lyrik. Festschrift für Hugo Friedrich zum 70. Geburtstag*. Frankfurt: Klostermann, 1975, s. 487–497. Zdá se, že názvy vrcholů, jak je udává Petrarca, jsou částečně výsledkem nedorozumění, částečně vědomou literární konstrukcí. Pierre de Champeville, předseda buňky Mont Ventoux Francouzského alpského klubu, uvádí, že ve výšce kolem 1 800 metrů se nachází těsně pod nižším vrcholem hory pramen Font-Filiole a že podle Paula Guitona tento název pochází z provenšálského „fiholo“, potůček. Champeville usuzuje, že název pramene mohl označovat celý nižší vrchol. V tom případě ovšem Petrarca stanul právě na něm, nikoli na hlavním vrcholu. Ani zkušební horolezec prý pouhým okem snadno nerozezná, který vrchol je vyšší, viz Pierre de Champeville, „Sur les pas de Petrarque au Ventoux“, in François Pétrarque, *L'ascension du Mont Ventoux*. Carpentras: Les Editions du Mt. Ventoux, 1937, s. 41–43, a Paul Guiton, nejmenovaný článek v *Candide*, 23. 4. 1936 (odkaz přebírá od Champevilla). Nezávisle na Campevillovi mi pan Jacques Galas, obyvatel Malaucène a autor publikací o Mont Ventoux a okolí, laskavě sdělil, že místní skutečně používají jméno „Filiol“ („syn“) pro nižší vrchol hory („combe filiolé“). Kromě otázky, na který vrchol tedy Petrarca vlastně vystoupal, se naskýtá otázka původu označení „Otec“. Domnívám, že se jedná o Petrankův literární motiv vytvořený antifrází k nesprávně pochopenému „Synovi“. Georges Güntert, „Petrarca e il Ventoso: dalla cupiditas videndi al desiderio scribendi“, in Vittorio Caratozzolo a Georges Güntert (vyd.), *Petrarca e i suoi lettori*. Ravenna: Longo, 2000, s. 153–154, se domnívá, že zmínka Otce a Synáčka ukazuje na postavení Petrarky-syna vůči Dionigimu a Augustinovi – otcům spirituálům, a hora má tedy symbolizovat nikoli blažený život, ale Petrankův život. Tuto interpretaci ovšem zpochybňuje fakt, že Synáček je vyšší než Otec, což by Petrarce nepatříčně vyvyšovalo nad jeho otce. Formicová a Jakob, in Petrarca, *La lettera del Ventoso*, cit., s. 45–46, poznamenávají k antifrastrickému označení vrcholů, že „nejen jazyk je tím zasažen, ale také sama hora, o níž se neví, co skutečně znamená“, a konstatují „nestabilitu a neschopnost znaků být nositeli společného významu“.

jak se mi starosti při výstupu vzedmuly v srdci, poslyš i zbytek a věnuj, prosím, jednu svoji hodinu čtení o tom, co jsem já zažil za jeden den. [17] V prvním okamžiku jsem stanul v úžasu pohnut nezvyklým vanutím vzduchu a podívanou bez hranic. Rozhlédl jsem se okolo: mraky se nacházely pod mýma nohama a Athos a Olymp se mi již zdály méně neuvěřitelné, když to, co jsem o nich četl, jsem teď viděl z hory méně zvučného jména.⁴⁴¹ [18] Zamířím pak svůj pohled směrem k Itálii, kam je můj duch nejvíce přitahován. Alpy, ledové a zasněžené, které onen zavilý nepřítel římského jména prošel leptaje skály octem, jak se vypráví⁴⁴², se zdály ležet přímo předemnou, i když byly ve skutečnosti daleko. Přiznávám, že jsem vzdychal po italském nebi spíš pomyslně, než že bych ho mohl spatřit očima, a zachvátila mne nepopsatelná touha spatřit přítele i vlast.⁴⁴³ A přestože jsem si současně vyčítal svou dvojit

441 Olymp následuje za Athosem ve sledu názvů hor, které zmiňuje Isidor Sevillský připomínaje též, že se tyčí nad mraky, viz *Etymologiae*, 14.8.9–10 (Isidor ze Sevilly, *Etymologiae XIII–XV / Etymologie XIII–XV*, přel Daniel Korte. Praha: OIKOYMENH, 2001). Marianne Sághy, „Conversio Animaë“, *Augustinian Studies*, 26, 1995, s. 96, považuje mlhu na vrcholu za ukázkou zbytečnosti celé cesty. Domnívám se, že mlha spíš označuje pozemský svět plný šaleb, nad který se Petrarca pozvnesl, když překonal svoji lenost, a je připraven na vrcholu vyslechnout Augustinovo slovo.

442 Livius, *Dějiny*, 21.37.2.

443 Přítelem Petrarca myslí otce Dionigiho a vlastí Itálii, i když Dionigi se v té době s nejvyšší pravděpodobností nacházel v Avignonu. Dionigi z Borgo Sansepolcro se narodil kolem roku 1300 v Umbrii v městečku Borgo Sansepolcro, kde vstoupil do kláštera augustiniánů. Jeho intelekt a zbožnost ho předurčily k úspěšné kariéře. Vystudoval teologii na pařížské Sorbonně, kde následně přednášel. Po roce 1328 se přestěhoval do Avignonu, kde působil na augustiniánské univerzitě, a konal různé diplomatické cesty ve službách svého řádu. S Petrarrou se seznámil v roce 1333 a stal se jeho přítelem i morální inspirací. V roce 1337 nebo 1338 odešel z Provence na neapolský dvůr, kam byl pozván králem Robertem z Anjou pro svou znalost klasiků a astrologické kompetence. Tam se jeho obdivovatelem stal mladý Boccaccio. V Neapoli sepsal později velmi vlivný a rozšířený komentář k Valeriu Maximovi, *Factorum et dictionum memorabilium libri*, který nalézáme i v Čechách – Dionigiho komentář připravoval v moralistickém duchu ke své kazatelské potřebě Konrad Waldhauser.

změkčilost a to, že moje mysl ještě není dostatečně zmužilá, pro jedno ani druhé by mi nebyla chyběla omluva podpořená slavnými svědectvími.

[19] Mé mysl se v té chvíli zmocnila nová úvaha, která mě od prostoru přivedla k času. Říkal jsem si totiž: „Dnes se zavřuje desátý rok od chvíle, kdy jsi po zanechání mladistvých studií odešel z Bologné.⁴⁴⁴ Svatý Bože! Věčná Moudrosti! Kolik a jakých změn se v tvém životě za tu dobu odehrálo! Tolik, že je nemohu ani vypočítat! Ještě jsem totiž nedoplul do přístavu, abych v bezpečí vzpomínal na zaslé bouře.⁴⁴⁵ [20] Možná přijde chvíle, kdy budu moci vyjmenovat všechny své činy popořadě, jak se udály, a budu moci říci to, co tvůj Augustinus: „Chci připomenouti své dřívější hanebnosti a smyslnou zkaženost své duše, ne že je dosud miluji, nýbrž abych Tebe miloval, můj Bože!⁴⁴⁶ [21] Stále mi však zbývá překonat mnoho obtíží a výsledek je nejistý. Co jsem miloval, již nemiluji. Lžu: miluji, ale méně. Vída, zase jsem zalhal: miluji, ale zdrženlivěji, sklíčeněji.⁴⁴⁷ Teď jsem již řekl prav-

Blíže Dana Pěnková, „Latinský rukopisný komentář k Valeriu Maximovi“, *Věstník Královské české společnosti nauk, Trída filozoficko-historicko-filologická*, 4, 1952, s. 1–8. V roce 1340 byl Dionigi jmenován biskupem v Monopoli (Apulie). Zemřel v roce 1342. Petrarca pro něj napsal epitař v podobě veršovaného listu *Epyst.* 1.13. Viz podrobněji Maurizio Moschella, „Dionigi da Borgo Sansepolcro“, in *Dizionario biografico degli Italiani*, sv. 40. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1991, s. 194–197.

444 V době výstupu má tedy Petrarca 32 let. Augustinus se obrátil ve třiatřiceti letech, viz *Vyznání*, 8.7.

445 Seneca, *Epistulae*, 19.2. Motiv plavby (života) a přístavu (klidu duše či smrti) také např. v *Mém tajemství*, 2.74; v dopise Gherardovi *Fam.* 10.3 (kde Petrarca píše, že vstupem do kláštera Gherardo na rozdíl od něj konečně nalezl přístav); *Rvf.* 272.12; 317.1; 189.14. O tradici této metafory Curtius, *Evropská literatura*, cit., s. 144–148.

446 Augustinus, *Vyznání*, 2.1.1.

447 Živá debata o chtění a nechtění milovat se odehrává ve třetí knize *Mého tajemství*. O vnitřním boji také *Fam.* 2.9. V dopise o Mont Ventoux asi není míměna jen láska k Laure či jiné ženě, ale obecněji láska k pozemským rozkoším.

du. Tak je to: miluji, ale to, co bych chtěl nemilovat, co toužím nenávidět. Nakonec tedy přece miluji, ale proti své vůli, z donucení, smutně a truchlivě a zakouším na sobě veršičky oné slavné věty:⁴⁴⁸

Nebudu mít rád, svedu-li to; jinak jen nerad.

[22] Ještě neuplynul ani třetí rok od chvíle, co ona ničemná a zvrácená touha, jež mě celého držela ve své moci a zcela sama vládla v síni mého srdce, aniž by se jí byl kdo postavil, našla protivníka, který se proti ní vzbouřil. Na poli mých myšlenek teď již nějaký čas zuří dosud nerozhodná válka o moc nad mým jedním i druhým já.⁴⁴⁹ [23] Od této úvahy jsem přenesl své znepokojivé myšlenky do minulosti a tázal jsem se sám sebe: „Kdyby se ti náhodou podařilo žít tento nejistý život dalších deset let a přiblížit se ke ctnosti za stejnou dobu, za jakou jsi během uplynulých dvou let při souboji staré a nové vůle ustoupil od původní zatvrzelosti, nemohl bys – s prázdnou jistotou, ale aspoň s nadějí – jít ve čtyřiceti letech s klidnou myslí vstříc smrti a nelpět na zbytku života chýlícího se ke stáří?“⁴⁵⁰ [24] Tyto a podobné myšlenky se mi, otče, honily v hlavě. Radoval

448 Ovidius, *Lásky*, 3.11.35. Překládám tímto ne zcela ideálním způsobem velmi koncentrovaný Ovidiův verš „odero, si potero, si non, invitus amabo“. Stávající český překlad („Zanevřu, budu-li moci; když ne, pak musím k ní přilnout“) se gramaticky nehodí do kontextu.

449 Motiv rozpolcenosti spolu s motivem hory se objevuje v *Psalmi penitenciales*, 1.9–10: „Vidím nezřetelně, a z toho ve mně povstává krutý / zápas, proto se zlobím sám na sebe a své / duši škodím. // Nenávidím své hříchy, ale úpím pod obrovskou vahou hory / svých béd, ani nenacházím místo, kde se nadechnout.“

450 Před třemi lety se Petrarca seznámil s Dionigiem, který se ho od té doby pokoušel obrátit na cestu ctnosti a prozatlím v něm zažehl svár mezi původním způsobem života a aspiracemi zmínit ho. O tom, že když vůle neporoučí celá, neděje se, co poroučí, pojednává Augustinus, *Vyznání*, 8.9–10. O slabosti vůle vede Petrarca dlouhý dialog s Augustinem v *Mém tajemství*, 1.5–18. O svém frivolním životě před augustinovským obratem Petrarca vypráví ve *Fam.* 10.3. Ve svém

jsem se z pokroku, kterého jsem dosáhl, plakal nad svojí nedokonalostí a nařikal jsem nad všeobecnou nestálostí lidského konání. A jelikož mi došlo, že jsem zcela zapomněl, kam jsem to vylezl a proč vlastně, potlačil jsem tyto starosti, které by se hodily spíše jinam, rozhlédl se kolem a spatřil to, co jsem přišel spatřit. Uvědomil jsem si totiž, jako bych se byl probudil ze sna, že slunce se již chýlí k západu, stín hory se prodlužuje, a že je tedy čas k návratu.⁴⁵¹ Otočil jsem se vzad a pohlédl k západu.

[25] Hranici mezi Galiemi a Hispánií – štít Pyrenejí – nebylo možné odmatud, ne protože by něco stálo v cestě, pokud vím, ale kvůli slabosti lidského zraků. Napravo však bylo velmi zřetelně vidět hory lyonské provincie a nalevo moře u Marseille, i to, které o několik dní cesty dál omývá Aigues Mortes. I Rhôna byla pod našima očima. [26] Zatímco jsem si toto všechno jedno po druhém prohlížel, chvíli si vychutnávaje pohled na pozemskou podívanou, chvíli zas po přikladu těla povznášeje ducha k vyšším věcem, napadlo mě nahlédnout do knihy

vlastním nedokončeném životopise (*Sen. 18.8*) praví: „Brzy, jakmile jsem se přiblížil k čtyřicátému roku, třebaš jsem měl dost žaru a síl, ony necudné činy i veškerou vzpomínku na ně jsem od sebe odvrhl tak, jako kdybych byl nikdy nespapřil ženu“ (*Petrarca, Zpěvník*, s. 10). Augustinus se obrátil ve svých 33 letech, 12 let po čertbě Ciceronova *Hortensia*, Petrarca zvítězil nad tělesnou touhou cca 10 let poté, co mu Dionigi věnoval *Vyznání*. O konverzi také *De otio religioso*, 2, s. 802. Petrarca zde píše o tom, jak mu trvalo, než se dostal k náboženské literatuře a než ocenil její jednoduchou krásu. Nejdůležitější je však jasná deklarace významu *Vyznání* pro jeho život (2.34–35): „uprostřed mého kolísání – měli bych je začít líčit, musel bych i já sepsat ohromnou knihu *vyznání* – se mi dostaly do rukou Augustinova *Vyznání*. Proč bych o něm nemohl říci totéž, co on řekl o Marku Tulliovi? Byl to on, kdo mě poprvé pozdvihl k lásce k pravdě a první mě naučil, jak získat spásný užitek ze svých vzdechů, které mi až dosud dlouho a mnoho škodily.“ O Augustinově lásce k Ciceronovi a čertbě klasiků ve *Fam. 2.9.9–13; Sen. 8.6*.

451 Prodlužování stínů aktivuje meditaci také v *Mém tajemství*, 3.95: „Kdykoli spatříš, jak se prodlužují stíny hor, když se slunce nachýlí k západu, řekni si: Jak nyní prchá život, tak narůstá stín smrti. A přece tohle slunce vyjde zítra znovu, i když pro mě tento den zmizel v nenávratnu.“

Augustinových *Vyznání*, tvého laskavého daru, které nosím na památku autora i dárce stále po ruce. Je to knížka velká jak pěst, skromných rozměrů, ale nekonečně líbezná.⁴⁵² Otevřu ji, abych přečetl, co se namane. Vždyť co by se mohlo namánout, když ne něco zbožného a bohobojného? [27] Náhodou jsem otevřel desátou knihu tohoto díla. Bratr stál s napjatým sluchem a čekal, až z mých úst uslyší něco od Augustina. Zapřísahám Boha a jeho, který byl přítomen, že na stránce, na níž padl můj zrak, stálo: „A lidé podnikají cesty, aby se mohli diviti horským velikánům, obrovským vlnám mořským, mohutnému toku řek, širému oceánu a pohybům hvězd – sebe však zanedbávají.“⁴⁵³

452 Dionigi věnoval Petrarckovi kolibří exemplář Augustinových *Vyznání*, které Petrarca, jak tvrdí, nosil všude s sebou a před smrtí je věnoval svému příteli a obdivovateli, augustiniánskému mnichu a profesoru teologie Luigimu Marsilimu (1342–1394), významné postavě florentského intelektuálního života, o něm Ugo Mariani, *Petrarca e gli agostiniani*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1959, s. 50–79. Průvodním dopisem k daru je *Sen.* 15.7, krátký, ale působivý list ukazující Petrarckovu lásku k této knížce. Marsilimu Petrarca zdůraznil, že mu věnuje kodex v době, kdy jeho věk odpovídá věku, kdy prožil Augustin svou konverzi. Donatu Albanzanimu v *Sen.* 8.6 píše, jak ho *Vyznání* obrátila k náboženské literatuře a doporučuje mu jejich četbu, která v něm dozajista vyvolá „slzy zbožného a spásného dojetí“.

453 Augustinus, *Vyznání*, 10.8. Podobně se vyjadřuje Augustinus v *Mém tajemství*, 2.72, ve stejné souvislosti s vlastním nitrem hovoří Augustin tamtéž, 2.5. O různých horách a jejich symbolice pojednává Martinelli, *Petrarca e il Ventoso*, cit., s. 174–183. Upoznorňuje, že u Židů (hory Horeb, Sion atd.) a u dalších středomořských národů má slovo hora spirituální konotace. U Augustina upozorňuje na motiv hory v jeho *De sermone Domini in monte*, kde autor rozděluje výstup na horu na osm stupňů, zatímco v *De beata vita (O blaženém životě)* hora symbolizuje pýchu antické filozofie. Hugo ze sv. Viktora, *Sermo XII (Sermones centum, in Patrologia Latina, sv. 177, s. 924D–925AB)* píše: „chápeme rovinu jako svobodu, kopec jako dobrý skutek, horu jako kontemplaci a nebe jako blaženost“. Formicová a Jakob, in Petrarca, *La lettera del Ventoso*, cit., s. 36, upozorňují na to, že v *Enarrationes in Psalmos* Augustin užívá horu jako metaforické označení pro proroky a kazatele, viz *In Ps.* 112.4 (*Patrologia Latina*, 37, 1478); *In Ps.* 35.9 (*PL* 36, 347–348). V dalších spisech Augustinus rozlišuje hory na Boží (*montes Dei*) a světské (*montes saeculi*), které jsou

[28] Přiznávám, že jsem ustrnul.⁴⁵⁴ Bratrovi, který chtěl slyšet víc, jsem řekl, at mě nechá na pokoji, a zavřel jsem knihu, celý rozzlobený, že obdivuji pozemské věci, když jsem se měl již dříve naučit od pohanských filozofů, že „nic není obdivuhodné kromě ducha, a nic není tak velké jako on“.⁴⁵⁵ [29] Tehdy jsem se

vzednutím pýchy (*tumores suberbiae*), přičemž hlavou prvních je Kristus, druhých děbel. Viz *In Ps.* 45 (*PL* 36, 522) a *In Ps.* 97,9 (*PL* 37, 1257). Petrarca vlastnil část *Enarrationes* od roku 1337 (žalmy 101–150, dnes rukopisný kodex Par. lat. 1994), ale kompletní dílo dostal až darem od Boccaccia v roce 1355, podrobněji viz Giuseppe Billanovich, „Nella biblioteca del Petrarca. I. Il Petrarca, il Boccaccio e le „Enarrationes in Psalmos“ di S. Agostino“, in týž, *Petrarca e il primo Umanesimo*, cit., s. 68–96. O symbolice hory v různých náboženstvích pojednávají Gerard de Champeaux a dom Sebastian Sterckx, *I simboli del medioevo* (orig. *Introduction au monde des symboles*, 1972) Milano: Jaca Books, 1981. Viz zejména symboliku hory jako spojení země s nebem v různých kulturách (s. 188–195), zvyk stavět chrám jako horu (s. 195–198) a obraz hory v bibli (s. 201–207). Není bez zajímavosti, že ke spojení vrcholu hory s Božím slovem dochází v barokním období, kdy se rozvíjí zvláštní žánr kázání na hoře, vyhrazený pro poutní kostely na vrcholcích kopců, viz Jan Malura, „Literární reprezentace krajiny v raném novověku“, cit., s. 75–80.

454 Martinelli, *Petrarca e il Ventoso*, cit., s. 303–310, připomíná pasáž ze slavného listu sv. Jeronýma, *Epistulae*, 22, kde světec čelí ve svém vytržení obvinění posledního soudu, že je obdivovatel Cicerona, ne Krista. Jeroným oněměl („obmutui“) a následně soudu slíbil („teste est Tribunal“), že už nikdy nebude číst pohanské spisovatele (Jeroným, *Výbor z dopisů*, s. 113). Výraz z dopisu o Mont Ventoux (*obstupui*) se objevuje i v *Mém tajemství*, 3.24, kde Augustin vysvětluje: „na počátku lásky stojí práve úžas, a proto básník, který je znalcem lidské povahy, říká: „Nad jeho náhlým zjevem užasla [obstupuit] sídonská Dídó.“ (Vergilius, *Aeneis*, 1.613). Tak jako Augustinus poučoval Francesca v *Mém tajemství* o tom, že má milovat Stvořitele, nikoli tvora (Lauru), i zde je na jeho popud úžas nad horským panoramatem („stupenti similis steti“) překryt úžasem nad velikostí ducha („obstupui“). Viz také výraz „dirigui“ v *Epyst.* 2.18.

455 Seneca, *Epistulae*, 8.5. K Petrarckově úvahám o duchu („animus“) lze ocitovat Bonaventuru teorii o třech fázích výstupu k Bohu: „V souladu s tímto trojím vzestupem má naše mysl tři základní zaměření. Nejprve se obrací k hmotným a vnějším věcem, to je její tělesná nebo smyslová stránka. Pak se zaměřuje k sobě a do sebe, podle toho se nazývá duch.

opravdu již hory nasytil, obrátil svůj vnitřní zrak k sobě a nikdo mě pak neslyšel promluvit, až dokud jsme nedošli k úpatí hory. Tolik usilovného rozvažování mi přinesla ona slova.

[30] Nemohl jsem si myslet, že se to stalo náhodou. Byl jsem přesvědčen, že to, co jsem na vrcholu četl, bylo určeno jen mně a nikomu jinému.⁴⁵⁶ Vzpomněl jsem

Nakonec vzhlíží nad sebe samu, a tehdy se o ní hovoří jako o myslí.“ Viz sv. Bonaventura, *Putování myslí do Boha*, cit., s. 63–64. Petrarca by podle těchto slov dosáhl druhého stupně. Na nejvyšší mystický stupeň splynutí s Bohem rozhodně neaspíruje. V této souvislosti píše Falkeld, „Petrarch, Mont Ventoux and the Modern Self“, cit., s. 21: „*cogito* Petrarckova poutníka nevede k pravdě nacházející se za vlastním já nebo nad ním. To, co garantuje existenci subjektu, jsou spíše pochybnost, touha, vášně a těkájící smyslové vjemy.“ Petz, *Mind maps*, cit., s. 249, si klade otázku (bez jednoznačné odpovědi), zda se vypravěč necítí být povínaván (v závazku k nábožensko-literární tradici) rezignovat s lítostí na vše realistické, vizuální, ikonické a legitimizovat to morální symbolikou a spirituálním jazykem symbolů transcendentního myšlení.

456

Záračné otevření knihy na tomto místě evokuje řadu dalších textů. O hlasu z nebe Rvf. 54 (Petrarca, *Vzývání*, s. 16). Hans Baron, *Petrarch's Secretum. Its Making and Its Meaning*. Cambridge (USA): Medieval Academy of America, 1985, s. 197–202, považuje otevření knihy a celý dopis za skutečnost, zejména proto, že Petrarca přisahal („Deum testor“), což podle něj nemohl myslet falešně již jen s ohledem na bratra. Stierle, *La vita e i tempi di Petrarca*, cit., s. 321, vysvětluje otevření takto: „je známo, že pergamenový kodex, na rozdíl od papírového, má tendenci otevírat se na stránce, která je nejčastěji čtena.“ Otevření na této straně je tedy Petrarckovým signálem Dionigiemu, že toto je pro něj jedno z klíčových míst knihy. Martinelli, *Petrarca e il Ventoso*, cit., s. 308–309, ovšem ukazuje, že použití podobných formulí dovolávajících se Boha na jiných místech u Petrarcky a obecně ve středověkých textech je poměrně běžné. Náhodné otevření knihy a interpretace místa, na něž padl zrak, bylo dávnou před Petrarckou součástí věštebných technik, tzv. bibliomancie. Věřtilo se z Písma (*sortes biblicae*), ale také podle Vergília či Homéra (*sortes vergilianae*, resp. *homericae*), blíže viz Tomáš Vítek, *Věštění v antické m Řecku, I. Od věštů k losům*. Praha: Herrmann & synové, 2010, s. 474–489. Také sv. František na hoře La Verna nechal náhodně otevřít knihu a ta mu předpověděla to, co se stalo vzápětí, jak vypráví Bonaventura, *Legenda Maior* 13.1224: František „vzal z oltáře svatou knihu evangelií a ve

si, že podobné přesvědčení získal kdysi Augustinus, jak to sám vypráví, když mu při četbě evangelíí padl náhodně zrak na tuto pasáž:⁴⁵⁷ „Poctivě chodíme, ne v hodování a v opilství, ne v smilstvích a v chlipnostech, ne v sváru a v závisti. Ale oblecte se v Pána Jezukrista, a nepečujte o tělo podlé žádosti jeho.“ [31] A totéž se ještě předtím přihodilo Antonioví, když uslyšel tato slova apoštolova: „Chceš-li dokonale být, jdiž a prodej statek svůj, a rozdej chudým, a budeš mítí poklad v nebi, a pojď, následuj mne.“ I jemu se zdálo, že jsou ta slova čtena jakoby jen pro něj, jak vypráví jeho životopisec Athanasius, a obrátil se pak k Bohu.⁴⁵⁸

[32] A tak jako Antonius, který po vyslechnutí těchto slov nežádal další, jako Augustinus, který po přečtení oněch slov dál nepokračoval v četbě, i já jsem přestal číst po přečtení těch několika řádků, které jsem zde vzpomněl, a v tichosti jsem přemítal, jak ubohý mají lidé úsudek, když zanedbávají svoji nejvznešenější část a raději se vrhají do poznávání všeho možného, rozpouští se v marnostech, a co by mohli nalézt uvnitř, hledají venku. Obdivoval jsem naopak našeho ducha, jak je vznešený, pokud o své vůli neupadne, neoddlá se od svého prvotního počátku a neobráti ve svoji hanbu to, co dostal od Boha ke cti.

[33] Kolikrát si myslíš, že jsem se toho dne při návratu otočil zpět a pohlédl na vrchol hory! Zdála se mi vysoká sotva na jeden loket ve srovnání s výšinami

jménu svaté Trojice přikázal svému druhovi – svatému a Bohu oddanému muži – aby ji otevřel. Když to udělal třikrát a vždycky to bylo na místě, kde se čte o utrpení Páně, poznal muž plný Boha, že dříve než odejde z tohoto světa, má se spojit s Kristem v bolesti a umučení, tak jako ho následoval skutky života.“ Následuje vyprávění o zjevení Krista v podobě serafa a přijetí stigmat.

457 Ve *Vyznáních*, 8.12, Augustinus vypráví, jak uslyšel ze sousedního domu hlas, který opakoval „Vezmi, čti!“ a náhodně pak otevřel bibli na pasáži Ř 13.13–14.

458 O Antonínově konverzi se vypravuje ve *Vyznáních*, 8.6. Sv. Antonín, stejně jako Augustin, se obrátil na základě náhodně přečtené pasáže, *Mt* 19.21. O tom také sv. Atanáš, *Život Antonína Poustevníka*, 2–3. Petrarca toto dílo cituje v dopise Gherardovi *Fam.* 10.3.17 a v *Sen.* 8.6.11 (vidíme tedy stále asociovány stejné texty, osoby a problémy).

lidského rozjímání, pokud se nenoří do bahna pozemských ohavností. Na každém kroku jsem musel také myslet na toto: Když mi nebylo líto prolít tolik potu a slz, aby se tělo o něco málo přiblížilo k nebi, jaké utrpení, jaké vězení, jaké mučení by byly s to odstrašit ducha mířícího k Bohu, šlapajícího po vzdutém vrcholu zpujnosti a po smrtelném údělu? [34] A navíc: kolika lidem se stává, že z oné stezky sejdou, bud ze strachu z námahy, nebo z touhy po rozkoších? Blažený jen ten, pokud někdo takový vůbec existuje, jehož měl, jak soudím, na mysli básník.⁴⁵⁹

Šťasten, komu je dáno, by vyzkoumal počátek světa,
šťasten, kdo nedbá na strach ni los, ježž uprosit nelze,
nedbá ni na hlučný jek, jimž lakotný Acherón hřmotí.

Ach, jak usilovně se musíme namáhat, abychom šlapali nikoli po horských vyšších, ale po choutkách vzešších z pozemských lákadel!

[35] Mezi hnutími mého rozbouřeného srdce, vůbec nevnímaje kamenitou stezku, jsem se za hluboké noci, v níž nám měsíc prokazoval velmi laskavou službu, vrátil do onoho venkovského hostince, odkud jsem před úsvitem vyšel.⁴⁶⁰ A zatímco jsou sloužící zaměstnání přípravou večeře, uchýlil jsem se do odlehlé části domu, abych ti ve spěchu a bez přípravy toto všechno napsal, neboť jinak by se mohlo stát, že pestrostí dalších míst a možná také změnou pocitů můj úmysl psát vychladne.

[36] Pohled' tedy, milovaný otče, jak tvým očím nechci zatajit nic z toho, co nosím v sobě, jak horlivě jsem ti odkryl nejen celý svůj život, ale i vše, o čem

459 Vergilius, *Zpěvy rolnické*, 2.490–492.

460 Güntert, „Petrarca e il Ventoso“, cit., s. 147, si všímá toho, jak Petrankovo vyprávění o návratu do výchozího bodu vytváří „existenciální, literární a symbolický okruh, který nemá nic společného s cestou kupředu“.

přemítám.⁴⁶¹ Modli se prosím za to, aby se moje dosud bloudící a kolísající myšlenky konečně jednou ustály a aby se po dlouhém a zbytečném plahočení obrátily k tomu, co je jediné, dobré, pravdivé, jisté a pevné. Buď zdráv.

V Malaucène, 26. dubna

461 Carolyn Chiappelli, „The Motif of Confession in Petrarch's Mt. Ventoux“, *Modern Language Notes*, 93, 1977, s. 131–136, čte dopis jako výraz touhy po zpovědi adresované otci Dionigiemu. Falkleid, „Petrarch, Mont Ventoux and the Modern Self“, cit., s. 13, rozebírá význam spojení „nichil in me“ a nahrazuje běžný překlad věty „nichil in me oculis tuis occultum velim“ („nechci zatajit nic z toho, co nosím v sobě“) vydělením spojení „nic ve mě“ („nichil in me“) a jeho pochopením jako deklaraci vnitřní prázdnoty. Nepovažují však tento způsob interpretace za významově nosný.