

JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH
FILOZOFICKÁ FAKULTA
ÚSTAV BOHEMISTIKY

DIPLOMOVÁ PRÁCE

**IDEÁL RYTÍŘE VE STAROČESKÝCH TEXTECH
KRONIKA O ŠTILFRÍDOVI A RADA OTCE SYNOVI**

Vedoucí práce: Mgr. Veronika Faktorová, Ph.D.

Autor práce: Bc. Jan Vaclík

Studijní obor: Učitelství českého jazyka a literatury a dějepisu pro střední
školy

Ročník: 3.

2021

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem autorem této kvalifikační práce a že jsem ji vypracoval pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu použitých zdrojů.

České Budějovice, 30. července 2021

.....

Jan Vaclík

Poděkování

Na tomto místě bych chtěl poděkovat všem, kteří se skrze podporu, pomoc i radu podíleli na vzniku této práce. Především paní Mgr. Marii Škarpové, Ph.D., za její trpělivost, vstřícnost a podněty, paní Mgr. Veronice Faktorové, Ph.D., za vedení práce, panu Mgr. Martinu Bětuňákovi, který mě nadchl pro poznávání rytířských ideálů, a celé rodině a všem blízkým za podporu a trpělivost.

Anotace

Cílem práce je zkoumat pojetí ideálu rytíře ve vybraných staročeských literárních dílech vrcholného středověku, rytířské povídky Kronika o Štilfrídovi a naučné veršované skladbě Rada otce synovi, jež si jsou časem vzniku blízká. Analýzou těchto textů se pokusíme odhalit textové strategie, jimiž byl definován kodex rytířské etiky a pomocí nichž skladby budují rytířský ideál. Komparací žánrů se pokusíme o srovnání efektivity těchto textových strategií.

Klíčová slova

středověk; středověká literatura; ideál; rytířství

Annotation

The main goal of the thesis is to explore and describe the notion of ideal knighthood in particular works of the Czech High Middle Ages literature, a chivalric short story *Kronika o Štilfrídovi* and an educative versed composition *Rada otce synovi*. These works were written approximately during the same period. Subsequently, the analysis of the texts will uncover textual strategies defining the chivalric code connected with the ideal knighthood. Finally, the author is going to compare different genres and the effectivity of their textual strategy with depiction of knighthood.

Key words

Middle Ages; Medieval literature; ideal; chivalry

Obsah:

Úvod.....	7
1 Rytířství a jeho projevy v kultuře středověku.....	11
1.1 Rytířství jako společenský stav.....	11
1.2 Turnaj jako oslava rytířství.....	13
1.3 Ideál hodný následování – rytířství ve středověké literatuře.....	17
1.3.1 Rytířský kodex v chansons de geste a křesťanský ideál rytířství.....	17
1.3.2 Kurtoazní rytíř.....	22
1.3.1 Česká středověká literatura tematizující rytířství.....	24
2 Alterita středověké literatury.....	28
2.1 Symbolické myšlení středověku, alegorie a její význam.....	30
2.1.1 Středověké myšlení.....	30
2.1.2 Gesta jako důsledek symbolického myšlení.....	31
2.1.3 Obecné principy alegorie a její vývoj.....	34
2.1.4 Principy středověké alegorie ve výkladu literárních děl.....	37
2.1.5 Alegorický plán.....	39
2.2 Poetika středověké literatury – čas a prostor v literárních dílech.....	41
2.2.1 Prostor.....	41
2.2.2 Čas.....	44
3 K žánru, atribuční kritice a kompozici analyzovaných pramenů.....	48
3.1 Didaktický žánr rad.....	48
3.2 Rada otce synovi.....	49
3.3 Kronika o Štilfrídovi – vzor, žánr a vznik díla.....	52
3.4 Poetika díla.....	56
3.4.1 Způsoby čtení Kroniky o Štilfrídovi.....	57
3.4.2 Narativní struktura díla jako důsledek alegorického žánru v Kronice o Štilfrídovi.....	60
3.4.3 Postava Štilfrída a problematika datace v souvislosti s alegorickým plánem....	62
4 Ctnosti středověkého rytíře.....	67
4.1 Víra a vztah k Bohu.....	68
4.2 Věrnost.....	71

4.3	Pokora	75
4.4	Spravedlnost.....	80
4.5	Milosrdenství a štědrost	83
4.6	Moudrost	89
4.7	Statečnost	91
4.8	Rytíř a žena	95
4.9	Zachování rodu.....	98
5	Závěr	100
	Seznam použité literatury	102

Úvod

„Skladby jsou nepřímou výpovědí o povaze feudálního světa, o jeho společenských vztazích, o jeho etických ideálech i vnitřních rozporech.“¹

Stejná slova uvádí mou předcházející práci o ideálech středověkého rytířství. Po hlubším zkoumání této problematiky jsem zjistil, že v rámci dvou prací není možné téma vyčerpat, ani se přiblížit definici těchto ideálů a uspokojivě rozkrýt jejich myšlenkový základ. Přesto jsem se alespoň pro sebe snažil trochu více podhalit myšlenkový svět středověkého člověka. Z toho důvodu je pro mne tento úvodní citát ještě aktuálnější.

Tématem práce je reprezentace rytířského ideálu ve dvou literárních pramenech odlišného žánru *Radě otce synovi* a *Kronice o Štilfridovi*.

Nástroje pro analytickou část, které se dotýkají zkoumané problematiky, tvoří první části práce. První kapitoly představují rytířství a jeho vývoj. Na základě odborné literatury je poukázáno na rytířství jako stav a společensko-právní instituci. V krátkém exkurzu je zmíněna odborná diskuze o vzniku rytířství a sémantická analýza pojmu rytíř. Následující stránky jsou věnovány turnaji, který bývá vnímán jako událost oslavující rytířství. V rámci této části je představen i dobový pohled na problematiku klání a jejich účastníků. Tato část práce čerpá především z myšlenek Maurice Keena,² Jeana Floriho,³ medievistů Jacquese Le Goffa⁴ a Franca Cardiniho,⁵ polského medievisty Wojciecha Iwańczaka,⁶ jenž se zabýval rytířstvím v bohemikálním

¹ Eduard PETRŮ (ed.), *Rytířské srdce majíce. Česká rytířská epika 14. století*, Praha 1984, s. 21.

² Maurice, KEEN, *Chivalry*, Yale 2005.

³ Jean FLORI, *Rytíři a rytířství ve středověku*, Praha 2008.

⁴ Jacques LE GOFF, *Kultura středověké Evropy*, Praha 1991.

⁵ Franco CARDINI, *Středověký člověk a jeho svět*, Praha 1999, s. 69–100; Týž, *Encyklopedie středověku*, in: Jacques LE GOFF – Jean-Claude SCHMITT (edd.), *Encyklopedie středověku*, Praha 2002, s. 588–598.

⁶ Wojciech IWAŃCZAK, *Po stopách rytířských příběhů*, Praha 2001.

prostoru, Roberta Antonína,⁷ Dany Dvořáčkové-Malé,⁸ a Josefa Macka,⁹ znalce českého středověku, který se zaměřoval na historickou sémantiku pojmů souvisejících se středověkem.

Další část kapitoly o rytířství je věnována literatuře tematizující rytířství a vývoj jeho ideálů od čistě hrdinské postavy přes rytíře představujícího bojovníka božího až k ideálu dvorského rytíře proměněného kurtoazním prostředím. I zde práce vychází z poznatků již zmíněných medievistů Jeana Floriho a Franca Cardiniho. V případě rytířského ideálu božího bojovníka z práce Simonetty Cerrinové¹⁰ a v tématu kurtoazní literatury z myšlenek C. S. Lewise,¹¹ případně z prací Danielle Régnier-Bohlerové¹² a Bernarda Guenéeho.¹³ Závěr kapitoly je věnován české středověké literatuře tematizující rytířství.

Následující část práce představuje specifika, s nimiž je potřeba se vyrovnat při práci se středověkými texty. Kapitola v krátkosti popisuje důležitost vzoru, instanci autora a s touto problematikou související otázku původnosti středověkých děl. Zde práce čerpá z díla Jacquese Le Goffa,¹⁴ a Umberta Eca,¹⁵ z českých autorů z textů Jana Vilikovského¹⁶ a z práce Eduarda Petru.¹⁷

⁷ Robert ANTONÍN, *Ideální panovník českého středověku*, Praha 2013.

⁸ Dana DVOŘÁČKOVÁ-MALÁ (ed.), *Dvory a rezidence ve středověku I–III*, Praha 2006–2009; táž (ed.), *Panovnický dvůr za vlády Přemyslovců*, Praha 2012.

⁹ Josef MACEK, *Česká středověká šlechta*, Praha 1996.

¹⁰ Simonetta CERRINIOVÁ, *Templářská revoluce. Ztracený příběh z 12. století*, Praha 2013.

¹¹ Clive Stapels LEWIS, *The allegory of love: a study in medieval tradition*, New York 1958.

¹² Danielle RÉGNIER-BOHLER, *Dvorská láska*, in: Jacques LE GOFF – Jean-Claude SCHMITT (edd.), *Encyklopedie středověku*, Praha 2002, s. 128–135.

¹³ Bernard GUENÉE, *Dvůr*, in: Jacques LE GOFF – Jean-Claude SCHMITT (edd.), *Encyklopedie středověku*, Praha 2002, s. 136–145.

¹⁴ J. LE GOFF, *Kultura středověké Evropy*, Praha 1991.

¹⁵ Umberto ECO, *Umění a krása ve středověké estetice*, Praha 2007

¹⁶ Jan VILIKOVSKÝ, *Pisemnictví českého středověku*, Praha 1948.

Symbolické myšlení středověku je představeno na základě symboliky gest, která byla důležitá i pro svět rytířů, a především na alegorii, jež je pro určitý korpus středověkých textů typická. Pro práci je tento exkurz účelný především proto, že v *Kronice o Štilfridovi* se alegorie uplatňuje. Symbolika gest je popsána na základě úvah Jeana-Claude Schmidta,¹⁸ širší rámec symboliky dle textů R. Scholese a R. Kelloga¹⁹ a alegorie a její uplatnění v literatuře především dle chápání J. Kolára²⁰ a E. Petru.²¹

Cílem práce je hledání centrálních prvků rytířské etiky. Analýzou vybraných literárních děl českého vrcholného středověku se pokusíme definovat ideálního rytíře. Analyzovanými literárními texty jsou *Rada otce synovi* a *Kronika o Štilfridovi*.

Rada otce synovi představuje skladbu z druhé poloviny 14. století. Její vznik bývá kladen do souvislosti s uskupením literátů, které vzniklo kolem Smila Flašky z Pardubic a bývá označováno jako tzv. Smilova škola. Dílo představuje žánr rad a je tvořeno především promluvou otce, který se snaží předat vědomosti svému synu o tom, jak být dobrým člověkem a ctným rytířem. Analýza textu vychází z kritické edice Eduarda Petru.²²

Druhé analyzované dílo *Kronika o Štilfridovi* představuje alegorickou rytířskou povídku, jejíž vznik bývá kladen před konec 14. století. Pověst o získání orlice do českého panovnického erbu byla opakovaně zpracovávána až do 19. století. Práce se ale

¹⁷ Eduard PETRŮ, *Zašifrovaná skutečnost. Deset otázek a odpovědí na obranu literární medievalistiky*, Ostrava 1972.

¹⁸ Jean-Claude SCHMIDT, *Svět středověkých gest*, Praha 2004.

¹⁹ Robert SCHOLES – Robert KELLOG, *Povaha vyprávění*, Brno 2002.

²⁰ Jaroslav KOLÁR, *Návraty bez konce*, Brno 1999.

²¹ E. PETRŮ, *Zašifrovaná skutečnost*, Ostrava 1972; Týž (ed.), *Rytířské srdce majíce*, Praha 1984.

²² E. PETRŮ (ed.), *Ezopovy bajky; Katonova dvojverší; Rada otce synovi*, Brno 1999.

zabývá pouze staročeským textem,²³ jehož autor není znám. V centru zájmu stojí postava Štilfrída jako reprezentanta ideálního rytířství.²⁴

Práce se snaží představit ideál rytíře na základě jeho „normativního“ zobrazení v gnómičtém žánru rad v komparaci s „životem“ rytíře a jeho ctnostmi projevenými ve fikčním světě rytířské povídky.

Z hlediska diskuze, která zkoumá sociologické aspekty rytířství a tematizuje napětí mezi literárním popisem a historickou skutečností rytířství,²⁵ se práce zamýšlí pouze nad literární reprezentací rytířského ideálu.

²³ J. KOLÁR – M. NEDVĚDOVÁ (edd.), *Próza*, s. 149–162; text *Kroniky o Štilfrídovi* vychází z nejstaršího dochovaného rukopisu z poloviny 15. století.

²⁴ Více k analyzovaným textům viz kapitolu *K žánru, atribuční kritice a kompozici analyzovaných pramenů*.

²⁵ W. IWANČZAK, *Po stopách*, s. 8.

1 Rytířství a jeho projevy v kultuře středověku

Pojem rytíř lze vykládat dvěma způsoby. Rytíře můžeme vnímat jako člena společenského stavu a rytířství tedy jako společensko-právní instituci, nebo lze pojem rytířství chápat jako ideál člověka. V současné mentalitě jsou tyto dva výklady vnímány jaksi podprahově v jednom celku. Rytíře si většina populace v mysli připodobní k silnému muži ve zbroji, který třímá v jedné ruce kopí a ve druhé štít, je opásán mečem a v sedle koně²⁶ vyrazí vstříc nebezpečí, od něhož chce uchránit potřebné²⁷ – vdovy a sirotky.²⁸ Oba zmíněné pohledy na rytířství jsou předmětem této práce.

Historická sémantika ve významovém poli pojmu rytíř upozorňuje především na důležitost muže-válečníka, jenž je bytostně spjat s koněm.²⁹ Původ staročeského slova *rytieř* bývá spatřován ve středohornoněmeckém *ritaere*, které značí právě „*bojovníka válečnického na koni*.“³⁰ Výraz *rytieř* v pramenech označuje také velmože sloužícího panovníkovi a vynikajícího nad své okolí.³¹ V následujících kapitolách nás bude především zajímat, jakým způsobem se pojmu rytíř dostalo těchto významů.

1.1 Rytířství jako společenský stav

Rytířství je odbornou optikou zkoumáno již od romantismu. V romantickém dějepisectví se však na rytířství pohlíželo jako na věrný obraz literárních pramenů, tedy

²⁶ Zde se projevuje nevyřčené vědomí toho, že je rytíř součástí privilegované společenské vrstvy.

²⁷ Zde vnímáme pohled na rytířství jako na ideál člověka.

²⁸ J. FLORI, *Rytíři*, Praha 2008, s. 9; podobné zamyšlení srov. Václav BŮŽEK – František KOREŠ – Petr MAREŠ – Miroslav ŽITNÝ, *Rytíři renesančních Čech ve válkách*, Praha 2016, s. 7.

²⁹ Definice většiny evropských jazyků přijímá od 9. století rytíře jako osobu spjatou s koněm a s vojskem. Např. východiskem francouzského *chevalier* nejspíš bylo původní latinské *caballarius*, které označuje bojovníka na koni. Srov. Josef MACEK, *Česká středověká šlechta*, s. 51.

³⁰ Tamtéž, s. 50.

³¹ Tamtéž, s. 50–51.

dvorských románů. Podstatným počinem, který se zaměřuje na rytířství a jeho ctnosti, je práce Gustava Ehrismanna.³² Ehrismann objevil podobnost mezi rytířskými ctnostmi a ctnostmi antických hrdinů.³³ Zde si lze poprvé povšimnout zamyšlení nad původem rytířství.

Sledování prvků rytířské kultury a jejich kontinuity od doby starověké římské šlechty se tematizuje i v díle J. Floriho.³⁴ Flori představuje rytířství jako společenský stav, který získal základ v antické římské šlechtě, konkrétně v jezdecké složce římské armády v tzv. *equites*.³⁵ Dále se dle něj rytířství vyvíjelo kontinuálně přes okruh družiníků kolem germánských velmožů až k rytířům vrcholně středověké Evropy.

Pravděpodobnějším výkladem o původu rytířského stavu se však zdá být teze G. Dubyho, který počátky rytířstva klade na přelom 10. a 11. století.³⁶ Dle něj je počátek rytířství spjat s počátky feudálního systému, kdy byla vysoká šlechta vazalským slibem připoutána k panovníkovi a stala se tak zabezpečovacím prvkem proti nájezdům barbarů. Tyto nájezdy urychlily vývoj systému, v němž se vazalové Karla Velikého stali lenními pány svých poddaných.³⁷ Ozbrojené celky vznikající kolem velmožů – tzv. *trutis* (družiny) – byly nositeli vlastní etiky, jejímž jádrem bylo přátelství, věrnost druhu ve zbrani a věrnost knížeti, tedy vůdci družiny.³⁸ Během raného středověku se

³² Gustav EHRISMANN, Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems, ZdfA 56, 1919, s. 137–216.

³³ W. IWANČZAK, Po stopách, s. 7.

³⁴ J. FLORI, Rytíři a rytířství ve středověku, Praha 2008.

³⁵ Pojem označoval příslušníky lehkooděné jízdy starověkého Říma, postupem času se tento termín stal i pojmenováním pro bohatou třídu obchodníků; Lesley ADKINS, Roy A. ADKINS, Antický Řím, Praha 2011, s. 38.

³⁶ Georges DUBY, Rytíř, žena a kněz. Manželství ve Francii v době feudalismu, Praha 2003; podobně též F. CARDINI, Válečník a rytíř, in: Jacques LE GOFF (ed.), Středověký člověk a jeho svět, Praha 1999, s. 69–100; týž, Rytířství, in: Jacques LE GOFF – Jean-Claude SCHMITT (edd.), Encyklopedie středověku, Praha 2002, s. 588–598.

³⁷ J. LE GOFF, Kultura, Praha 1991, s. 67–68.

³⁸ F. CARDINI, Válečník, s. 70.

mění původní profese bojovníka – profesní hledisko rytířství – v rytíře, který zastává společensko-právní funkci.^{39, 40}

Pojem rytíř v latině, francouzštině i němčině v sobě zahrnuje bojovníky urozené, šlechtické, a také ty, jimž se dostalo přízně velmožů díky vojenským zásluhám.⁴¹ Cesta k titulu rytíře tedy vedla dvěma cestami. Bojovník mohl pro svou udatnost být přijat do stavu rytířského ihned po mimořádném činu prokázaném na bitevním poli, v tomto případě nerozhodoval majetkový poměr či původ bojovníka.⁴² Původní pocta hrdinům se proměnila v příslušnost k privilegované vrstvě a rytířství se stalo předmětem dědictví. Tím se vyjevuje druhá cesta, během níž šlechtický potomek absolvoval mnohaletý výcvik, během něhož se stal pázetem, následně panošem a po dovršení 21. roku života a složení zkoušky rytířské dospělosti byl přijat do stavu rytířského.⁴³

1.2 Turnaj jako oslava rytířství

Před pasováním na rytíře sloužil čekatel na rytířství jako panoš jinému rytíři, často příbuznému. Skrze blízkost zbraním, koním a bitvám se rytířský „učedník“ seznámil s prvky rytířského života. Vedle služebné účasti na životě svého rytířského pána se tito *armigeros* pokoušeli o boj v cvičných zápasech, jež byly blízké skutečnému boji.⁴⁴

Sami rytíři své bojové umění cvičili taktéž, v době míru tomu bylo skrze turnaje. Ty se zásadním způsobem nelišily od skutečných válek, byly v podstatě jejich „*kodifikovanou replikou*.“⁴⁵ Turnaje byly činností soutěživou, zároveň však také potřebnou pro výcvik a jistou teatralizaci a sebestylizaci rytířstva.⁴⁶

³⁹ Týž, Rytířství, s. 590–591.

⁴⁰ V trichotomní struktuře společnosti středověké Evropy (modlíci se, bojující a pracující) však stále zaujímali místo *bellatores*, tedy bojujících.

⁴¹ J. MACEK, Česká středověká šlechta, s. 51.

⁴² Stanislav HOŠTÁLEK, Kniha o rytířích, Praha 2002, s. 31.

⁴³ Tamtéž, s. 31–32.

⁴⁴ F. CARDINI, Rytířství, s. 595.

⁴⁵ Tamtéž.

Vznik turnajů byl spojen i s kláním, střetnutím dvojic rytířů, které bylo uspořádanější a méně bezohledné oproti *turnajové šarvátce*,⁴⁷ která představovala skutečnou bitvu a byla pro turnaj typičtější.⁴⁸ Účelem bojů vznešených válečníků během skutečných bitev nebylo zabít soupeře, ale v kolektivním útoku ctihodného soka uvěznit, zmocnit se jej a získat jeho koně jako kořist. I při turnajích byl cílem zisk válečné kořisti a vlastní prestiž. Byť k nehodám a újmě na zdraví a ke smrti docházelo, nejednalo se ani ve válce, ani v turnaji o zamýšlené vyústění bojů, neboť jím by se válečníci připravili o možnost výdělku.

Během svého vývoje se turnaje stávaly zábavnějšími a méně nebezpečnými.⁴⁹ Úprava zbraní, které byly určeny pro turnaje, vedla k umenšení rizika a turnaj odlišila od skutečné války.⁵⁰ Původní podoba turnajů se tím proměnila, ustoupila funkce bojových tréninků a do popředí vstoupila funkce zábavná a seberealizační.⁵¹ Turnaj se stal důležitou součástí rytířské a dvorské kultury⁵² a tato specificky rytířská činnost vytvořila podstatnou kapitolou v dějinách rytířství.⁵³

Důsledkem toho trubadúři, heroldové i potulní pěvci pěli chválu na turnaje, které byly vnímány jako škola odvahy a věrnosti panovníkovi. V písních a oslavách těchto

⁴⁶ Týž, *Válečník*, s. 86.

⁴⁷ Tímto pojmem je myšlená do jisté míry skutečná bitva, již se v rámci turnaje účastnili i opěšalí pomocníci rytířů. Střet se odehrával na rozsáhlém území, které mohlo obsahovat rozlehlé louky i mýtiny a nebylo přesně ohraničeno, na rozdíl od kultivovanějších klání, v nichž rozdělení prostoru hrálo důležitou roli. Srov. CARDINI, *Válečník*, s. 88.

⁴⁸ Tamtéž, s. 87.

⁴⁹ K úpravě zbraní pro turnajové účely zřejmě docházelo až od 13. století, kdy se začala používat např. turnajová korunka (trojklanný hrot), která zabraňovala probodnutí protivníka. Změny doznala i přilba, jež byla protažena a ve 14. století dosedala až na ramena jezdce. Srov. Petr KLUČINA a kol., *Vojenské dějiny Československa I, Československé vojenské dějiny do roku 1526*, Praha 1985, s. 143–144.

⁵⁰ Týž, *Rytířství*, s. 596.

⁵¹ W. IWANCZAK, *Po stopách*, s. 146.

⁵² Libor JAN, *Počátky turnajů v českých zemích*, in *Listy filologické* 128, 2005, č. 1, s. 1.

⁵³ M. KEEN, *Chivalry*, s. 83.

skladatelů se turnaje staly zrcadlem křesťanských ctností, neboť mohly „*sloužit jako nácvik křížové výpravy a příležitost k naplánování zámořské expedice.*“⁵⁴ Církev, jež vyhlášovala tyto křížové výpravy, však nebyla kultuře turnajů nakloněna.⁵⁵ Dokonce docházelo k tomu, že bojovníkům padlým v turnaji býval odepřen pohřeb v posvěcené půdě.⁵⁶ Paradoxní je, že nábožensko-vojenské řády, které byly do vysoké míry autonomní a přímo podřízené pouze Svatému stolci, toto nařízení obcházely a rytíře padlé během turnajů pohřbívaly na svých hřbitovech.⁵⁷ S podobným nesouhlasem ohledně pořádání turnajů se můžeme setkat i v dílech české provenience.

Autor Dalimilovy kroniky, nejspíš ze své pozice duchovního, nesouhlasil s rozšířením turnajů a považoval hojnou účast na nich za nevhodnou pro rytířstvo. Důvodem je pro něj nepatřičnost drahé výbavy a výzbroje pro turnajové klání. Turnaj navíc považoval za důsledek úpadku ctností a bojových schopností rytířů, neboť v 84. kapitole doslova píše, že „*dobří turnějnici*“ jsou mnohdy „*v boju praví špatníci*“.⁵⁸

Již bylo zmíněno, že se turnaje staly tématem literárních děl. Rytířská epika vnímala turnaj shovívavěji než církev a zápolení v nich považovala za skvělou možnost, jak mohl rytíř prokázat statečnost a vítězství v nich bylo považováno za hodné cti.⁵⁹ Turnaje byly i v české středověké literatuře vnímány jako užitečná příprava k boji a ke cvičení válečnických dovedností. Doklad zmíněného lze nalézt např. v rytířské skladbě

⁵⁴ F. CARDINI, *Válečník*, s. 88.

⁵⁵ Tento jev lze vysvětlit nesouhlasem církve s projevy „*sekulární*“ podoby války, jež byla spojována s násilím a chamtivostí. Křížové výpravy v tomto kontextu představovaly zlomový bod v církevním smýšlení o válečném tažení a transformaci antimilitantního postoje církve. Srov. M. KEEN, *Chivalry*, s. 44–50.

⁵⁶ Ke zrušení církevních zákazů, které omezovaly turnaje, došlo až v roce 1316 papežem Janem XXII. Srov. F. CARDINI, *Válečník*, s. 91.

⁵⁷ Tamtéž, s. 88

⁵⁸ Bohuslav HAVRÁNEK – Jiří DAŇHELKA (edd.), *Nejstarší rýmovaná kronika tak řečeného Dalimila*, Praha 1957, s. 127.

⁵⁹ W. IWANCZAK, *Po stopách*, s. 127.

Tristram a Izalda: „*Musil s nimi učiniti hnánie / a rytierské s kopim klánie. / Proto jsú toho skušovali, / zdali by kdy bojovali, / aby tiem byli brannejšie /a v rytierských veciach hotovejšie.*“⁶⁰

Obecně lze říci, že turnajová líčení získala v rytířské literatuře velkou důležitost, protože často představovala náhradu bitvy mezi znepřátelenými zeměmi. Tento motiv je zásadní pro skladbu *Kronika o Štilfrídovi*⁶¹ a objevuje se také např. v *Tristramovi a Izaldě*.⁶²

Turnaje bezesporu tvořily důležitou součást dvorské kultury.⁶³ Rytíř během turnaje mohl prokazovat oddanost dámě, „*turnaj nebyl pro jeho účastníky pouze způsobem zábavy, nýbrž i vyjádřením obdivu přítomným ženám.*“⁶⁴ Bojovník nesl barvy své paní, případně zástavu.⁶⁵ V této souvislosti je dobré zmínit, že se se vznikem turnajů začíná šířit heraldická symbolika,⁶⁶ mimo jiné z toho důvodu, aby bylo možné od sebe bojující během šarvátky odlišit.⁶⁷

Klání lze jednoznačně považovat za prvek, který dopomoh k celistvosti rytířských družin a k utváření jejich mentality a morálky. Turnaje přispěly k budování „*kultu odvahy a hrdinských činů, respektování deontologických pravidel, podle nichž je nutno ušetřit muže ležícího na zemi nebo neozbrojeného, ať již ze zřetelnosti nebo kvůli ideálu; dodržení daného slova; péče o dobrou pověst, kterou lze vylepšit hrdinstvím či štedrostí.*“⁶⁸ Turnaj byl místem, kde rytíř prokazoval své kvality válečné i společenské. V literatuře středověku se

⁶⁰ Zdeňka TICHÁ (ed.), *Tristram a Izalda*, Praha 1980, s. 69.

⁶¹ Hlubší rozbor této tematiky bude proveden v analytické části diplomové práce.

⁶² Z. TICHÁ (ed.), *Tristram a Izalda*, s. 23.

⁶³ J. FLORI, *Rytíři*, s. 146–148.

⁶⁴ J. MACEK, *Česká středověká šlechta*, s. 127.

⁶⁵ F. CARDINI, *Válečník*, s. 89.

⁶⁶ Popularita a důležitost heraldických symbolů byla pro středověkého člověka nepopíratelná. Dokladem je skladba francouzského trubadúra Jacquese Bretela *Le tournoi de Chauvency*, která dopodrobna vypočítává všechny heraldické barvy a figury. Srov. tamtéž, s. 91.

⁶⁷ Týž, *Rytířství*, s. 596.

⁶⁸ Tamtéž.

v tematizaci turnaje jednoznačně projevuje postava ideálního rytíře, který je nositelem příkladných schopností, jež mohou rozhodovat o osudech celé země.⁶⁹

1.3 Ideál hodný následování – rytířství ve středověké literatuře

Rytířství je neodmyslitelným prvkem evropské kultury, vývoj tohoto fenoménu a sociálního jevu byl reflektován také v dobové literatuře,⁷⁰ která mu do jisté míry vtiskla tvářnost a – jak již bylo zmíněno – dnešní populaci největší povědomí o rytířských ideálech.

1.3.1 Rytířský kodex v chansons de geste a křesťanský ideál rytířství

Prvními díly, která tematizovala rytířství, byly tzv. *chansons de geste* (písně o činech), jejichž zrod je datován do 12. století do Francie. Tyto básně poukazovaly na rytíře jako na model ideální postavy, jež je až do krajnosti chrabrá a hrdinská. Nejznámější postavou tohoto typu je Roland v *Písni o Rolandovi (Chanson de Roland)*.⁷¹ Rolandova smrt v boji proti muslimům kvůli zradě vytvořila kolem jeho postavy auru válečníka a mučedníka víry. Zmíněné dílo se stalo inspirací pro mnohá další⁷² a lze jej považovat za první z žánru rytířské literatury.⁷³ *Píseň o Rolandovi* je pro vývoj tohoto literárního žánru podstatná. Tematizuje totiž základní problémy rytířské literatury, jimiž je vazalská věrnost, služba panovníkovi a Bohu. Snaží se také o představení morálních otázek stávajícího řádu souladu a mezi vazalskou věrností a osobní ctí.⁷⁴

Chansones představují první kodex rytířských ctností. Tento kodex je postaven na *prouesse* (odvaze) a *sagesse* (moudrosti, obezřetnosti). Rovnováha a souznění těchto

⁶⁹ Více viz kapitolu *K žánru, atribuční kritice a kompozici analyzovaných pramenů*.

⁷⁰ E. PETRŮ (ed.), *Rytířské srdce*, s. 7.

⁷¹ Ta vznikla zřejmě nedlouho před rokem 1100. Srov. J. FLORI, *Rytíři*, s. 195–198.

⁷² Příkladem může být *Korunovace krále Ludvíka* či *Píseň o Vilémovi*. Srov. tamtéž, s. 200.

⁷³ F. CARDINI, *Rytířství*, s. 596.

⁷⁴ J. FLORI, *Rytíři*, s. 199–201.

ctností vytváří *measure* (bedlivě střeženou rovnováhu), ta však přichází zřídka, proto soulad zmíněných ctností vychází ze společenství rytířů a vzájemné doplnění jejich povah.⁷⁵

Dalším žánrem, který významně tematizoval rytířství a jeho ctnosti, jsou traktáty. Ty vnímají rytířství v jiném světle, neboť tematizují eticko-alegorický výklad jeho hodnot. Každé gesto či předmět se stává dle epištoly sv. Pavla⁷⁶ součástí křesťanské symboliky, v níž je meč rytíře symbolem ducha, přilba symbolem víry a rytířský pás symbolem čistoty.⁷⁷

Rytíř doby středověku jednoznačně vyrůstal v prostředí, na něž mělo velký vliv křesťanství, neboť celý středověk je prodchnut křesťanským myšlením.⁷⁸ Pro vývoj rytířství jako společenského stavu je podstatná doba křížových výprav. V tomto období dochází k polarizaci pojmu rytířství a snaze podříditi jeho ideály církevním účelům. Aristokratické hodnoty se mísí s ideálem rytíře, jenž je bojovníkem za křesťanskou víru

⁷⁵ Za dobové heslo lze v tomto kontextu považovat: „*Kdo je chrabrý, ale není zároveň moudrý, je blázen; kdo je moudrý a nedokáže být také udatný, upadá do zbabělosti.*“ Srov. F. CARDINI, *Válečník*, s. 75.

⁷⁶ „*A tak, bratři, svou sílu hledejte u Pána, v jeho veliké moci. Oblečte plnou Boží zbroj, abyste mohli odolat ďáblovým svodům. Nevedeme svůj boj proti lidským nepřátelům, ale proti mocnostem, silám a všemu, co ovládá tento věk tmy, proti nadzemským duchům zla. Proto vezměte na sebe plnou Boží zbroj, abyste se mohli v den zlý postavit na odpor, všechno překonat a obstát. Stůjte tedy ,opásáni kolem beder pravdou, obrnění pancířem spravedlnosti, obuti k pohotovému službě evangelium pokoje‘ a vždycky se štítem víry, jímž byste uhasili všechny ohnivé střely toho Zlého. Přijměte také ,přilbu spasení‘ a ,meč Ducha, jímž je slovo Boží‘.*“ (Ef 6, 10–17)

⁷⁷ F. CARDINI, *Válečník*, s. 80.

⁷⁸ Otakar SLANAŘ, K otázce topiky ve středověké rytířské epice, in Dvořáčková-Malá (ed.), *Dvory a rezidence ve středověku*, Praha 2006, s. 283.

a dochází k vytváření mnohotvárného ideálu,⁷⁹ jež lze rozdělit na ideál rytíře „sakračního“ a ideál rytíře „profánního“.⁸⁰

Křížové výpravy také přinášejí zásadní zlom v církevním vnímání války a tím i nový pohled na *bellatores* – bojující.⁸¹ V *chansons*, které tematizují první křížovou výpravu, se setkáváme s „chudými rytíři“. Ti však nutně netrpí hmotnou nouzí. Slovo „chudí“ zde představuje oddanost církevním cílům výpravy a nebažení po slávě, bohatství či dobrodružství.⁸² V rytířské epické poezii doby křížových výprav se utváří nový typ rytířského hrdiny, jímž je rytíř-křížák. První a podstatnou postavou tohoto

⁷⁹ J. FLORI, Rytíři, s. 9.

⁸⁰ W. IWANČZAK, Po stopách, s. 198. Na tomto místě je vhodné poznamenat koncept světského rytíře je pro středověk do jisté míry problematický, nelze si představit středověkého rytíře, který by byl nevěřící. Pro nedostatečnost jiných pojmů se však v práci držíme této terminologie.

⁸¹ Zásadním textem, jenž se zabývá rytířstvím, je traktát sv. Bernarda z Clairvaux *De laude novae militiae*, který pochází z doby kolem roku 1120. Staví do ostrého protikladu rytíře světského a rytíře prodchnutého křesťanskými ctnostmi. Marnivý život světského rytířstva ve 3. kapitole tohoto traktátu je odsouzením profánního rytířstva: „*Své koně pokrýváte hedvábím, své kyrysy halíte jakýmsi vlajícím nevkusným šatem, křiklavými barvami si zdobíte kopí, štítů i sedla, udidla a ostruhy vykládáte zlatem, stříbrem a drahými kameny. A takto okázale, s hanebnou zběsilostí a bezostyšnou hloupostí se vrháte vstříc smrti. Jde skutečně o vojenské odznaky, a nikoli spíš o ženskou maškarádu? Příčinou války je lehkomyšlnost, nerozumné vzplanutí zlosti, touha po marné slávě a pozemské žádosti. To jistě není v pořádku, abyste někoho zabili nebo byli zabiti pro takové příčiny, jako jsou tyto.*“ V téže kapitole staví sv. Bernard světského rytíře do kontrastu s rytířem duchovním a skromným, sakrálním a do jisté míry antihrdinským: „*Vedou boje pro svého Pána bez obavy z hříchu vraždy nepřítele nebo nebezpečí svého usmrcení, protože smrt pro Krista, ať utrpěná nebo udělená, nic nebude vinit, ale zaslouží větší slávu. ... Rytíř Kristův s důvěrou může usmrtit a s větší důvěrou může být usmrcen. ... Je Božím vykonavatelem k trestu zločinců a k chvále dobrých.*“ Úkolem rytířstva má být ochrana křesťanů i za cenu zabití nepřítele, jenž utiskuje slabé. Zde si můžeme povšimnout explicitního odmítnutí antimilitaristických tendencí. Srov. Simonetta CERRINIOVÁ, Templářská revoluce. Ztracený příběh z 12. století, Praha 2013, s. 133–152.

⁸² F. CARDINI, Válečník, s. 77.

typu je Godefroy z Bouillonu, jeden z vůdců první křížové výpravy a první jeruzalémský král. V rámci zmíněného proudu rytířské literatury dochází ke snaze o vypracování „*svatých dějin rytířství*“, v jejichž rámci jsou reinterpretováni a s křesťanským rytířstvím spojeni hrdinové starověku (Alexandr), raného středověku (Karel Veliký) a Bible (král David).⁸³

Pokřesťanštění rytířství bylo církevními reformátory plánováno skrze podřízení rytířstva programům těchto reformátorů. Rytířství se však proměnilo jiným způsobem, než tyto programy zamýšlely. Nedošlo totiž k „*podřízenosti rytířů nebo jejich využití církví, ale k ztotožnění*.“⁸⁴ I v rámci literárního diskurzu navzdory snaze církve přivlastnit si rytíře zastávali stále literární hrdinové hodnoty, které byly kromě hodnot křesťanských také světské.⁸⁵

Zajímavou kapitolou ve vývoji rytířství je však v kontextu snahy o jeho pokřesťanštění vznik nábožensko-vojenských řádů.⁸⁶ Nábožensko-vojenské řády⁸⁷

⁸³ Týž, Rytířství s. 597.

⁸⁴ F. CARDINI, Válečník, s. 78.

⁸⁵ Týž, Rytířství, s. 597–598.

⁸⁶ Mezi nejvýznamnější řády tohoto typu lze zařadit řád templářů, celým názvem Chudí rytíři Krista a Šalomounova chrámu, či Řád rytířů špitálu svatého Jana v Jeruzalémě (dnes Řád maltézkých rytířů). Srov. Erle BRADFORD, Řádoví rytíři, Praha 1996.

⁸⁷ Militantní zázemí a základ těchto rytířských řádů jsou přípustné i dle teologie sv. Tomáše Akvinského: „*Řeholi je možné založit nejen ke skutkům nazíravého života, ale i ke skutkům života činného, pokud náleží k napomáhání bližním a ke službě bohu, ne však, jestli náleží k získání věci světských. Vojenskou službu lze přiřadit k pomoci bližním, ne pouze u osob soukromých, ale též při obraně celého státu... Řehole však není založena k bojování, aby řeholníci mohli z vlastní moci vést války, nýbrž jen z moci vládce či Církve... Založení řehole k boji je vhodné, nikoli za boj světský, ale k ochraně a uctívání Boha, nebo také chudých a utiskovaných.*“ Dále Tomáš Akvinský odůvodňuje existenci rytířských řádů citací sv. Jana Zlatoústého: „*Přihlízet bezprávi vůči bohu je příliš bezbožné*“. Saint Thomas AQUINAS, Summa Theologica Volume I: Part II-II (Secunda Secundae) Translated by Fathers of the English Dominican Province, Charleston, 2007, Q. 188 a. 3 co.; dále srov. Marek

naplňovaly ideál rytíře zbaveného světských závazků a tužeb, jenž musel „*prosazovat spravedlnost, ochraňovat slabé a bránit církev*“.⁸⁸ Rytíř, který do tohoto řádu vstoupil, přijímal tradici klášterního života v podobě slibu cudnosti, poslušnosti a vlastní chudoby, vedle níž se ale nezabýval v plném slova smyslu rytířského dobrodružství, protože tyto řády „*předepisovaly i slib účasti v boji*“.⁸⁹ Tato účast byla základní povinností řádových rytířů, byla však přípustná pouze v případě obrany chudých a církve.⁹⁰ Rytířské řády byly do jisté míry ztělesněním ideálu rytířstva a božího bojovníka (*miles Christi*).⁹¹ Jejich zbraněmi byly totiž oproti profánnímu rytířstvu dle Hugona od Sv. Viktora především ctnosti (trpělivost) a Kristovy svátosti.⁹²

Křesťanské pojetí rytířství je postaveno do opozice k rytířství sekulárnímu ve vnímání odlišných úkolů rytíře sakrálního a profánního.⁹³ Zásadní charakterovou vlastností ideálního rytíře je věrnost,⁹⁴ neboť rytíř před svědky při pasování slibuje, že „*povede život křesťanský a rytířský k ochraně slabých a utištěných, v úctě své paní,*

DUNDA (ed.), Kázání svatého Jana Zlatoústého na Janovo evangelium, Vranov nad Dyjí 2016, s. 63.

⁸⁸ M. KEEN, Chivalry, s. 3.

⁸⁹ F. CARDINI, Válečník, s. 80.

⁹⁰ S. CERRINIOVÁ, Templářská revoluce, s. 116.

⁹¹ V rámci rytířů templářského řádu a zakladatelů tohoto řádu si však s tímto pojmoslovím nevystačíme. Řádoví rytíři se stávali *commilitones Christi* (spolubojovníky Krista), pojem *miles Christi* byl ponechán v rámci duchovního rytířstva čistě mnišské tradici, kterou tito rytíři-mniši překračovali. Tímto se řádoví rytíři připodobňovali ke Kristovi bojujícímu (*bellator*), čímž spojili duchovní i fyzickou úroveň Kristova boje. Byli však zasazeni do trichotomní společnosti středověku do zcela nezvyklé pozice, která v sobě pojímala dvě složky – *bellatores* i *oratores*. Tímto byl jistým způsobem umožněn přístup laiků do struktury církve, což bývá považováno za „revoluci“, jež rytířsko-mnišské řády přinesly. Srov. tamtéž, s. 112–116.

⁹² Tamtéž, s. 40.

⁹³ M. KEEN, Chivalry, s. 49.

⁹⁴ Erich AUERBACH, Mimesis: zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách, Praha 1998, s. 119.

ve věrnosti Církvi, císaři a králi.“⁹⁵ Sakrální rytíř do středu svého světa staví věrnost Bohu a církvi, profánní pak věrnost sobě a svému panovníkovi a také dámě.

1.3.2 Kurtoazní rytíř

Významnou proměnu rytířské epiky lze vnímat koncem 11. století v jižní Francii.⁹⁶ Prostředí tamějších dvorů přináší nový proud literatury, tzv. literaturu dvorskou (*kurtoazní*), která rytíře staví do odlišné role. Rytíř se stává obdivovatelem dámy a podniká v jejích službách dobrodružný boj.⁹⁷

Již bylo zmíněno, že profánní rytíř je věrný své dámě. Zásadní změnou diskurzu rytířské literatury v rámci kurtoazní epiky je změna funkce ženských postav. V *chansons de geste* byly ženské postavy navýsost podružnými, stejně jako ve většině předchozí literatury byla jejich role v narativech podružná, či žádná. Kurtoazní diskurz je zasažen „vpádem lásky“,⁹⁸ který způsobí, že žena se pro příběh stane navýsost důležitou.

Změna v rytířských příbězích bývá charakterizována jako „*feudalizace lásky*“.⁹⁹ Rytíř staví do středu svého vnímání dámu a na její rozkaz se vydává vstříc dobrodružství. Jedním z prvních příběhů, v němž lze pozorovat tematizaci této problematiky, je příběh Lancelota a Guinevere sepsaný Chrétienem de Troyes (+1195). V artušovské látce se dosavadní vztahové modely obracejí a Lancelot se doslova stává služebníkem paní Guinevere.¹⁰⁰ Nevystačíme si však s pouhým *fine amour* (milostným

⁹⁵ Milan BUBEN, Encyklopedie heraldiky, Praha 1994, s. 324.

⁹⁶ C. S. LEWIS, The allegory of love, s. 3.

⁹⁷ E. PETRŮ, Rytířské srdce, s. 7.

⁹⁸ Tento vpád lásky, je obrovskou změnou v emočním vnímání. Doba před kurtoazní literaturou představovala jako nejhlubší ze slovy vyjádřených emocí vzájemnou lásku spolubojovníků a náklonnost mezi vazalem a jeho pánem. Tato nebývalá změna v lidském sentimentu je C. S. Lewisem označována za „*revoluci, proti níž byla renesance pouhým zvlnění povrchu literatury.*“ Srov. C. S. LEWIS, The allegory of love, s. 9–11.

⁹⁹ Tamtéž, s. 3.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 20.

vztahem),¹⁰¹ neboť oddanost subjektu prožívajícího lásku převyšuje význam tohoto pojmu nezanedbatelným způsobem.¹⁰²

Diskurz kurtoazní epiky by bylo možné chápat jako přerušení oslav feudálních služeb. K tomuto závěru vybízí první pohled na vývoj morální povahy rytířských děl.¹⁰³ Při pozornějším vnímání však lze milostný cit a proměnu věrnosti nahlédnout optikou středověkého chápání jako změnu v této oslavě, neboť rytíř „pouze“ vstupuje do odlišného feudálního svazku, protože jeho lenním pánem se stává dáma.¹⁰⁴ Zmíněná služba dámě (*Frauendienst*) však povede ještě dál, než dosavadní lenní svazky,¹⁰⁵ proto bývá také nazývána jako „náboženství lásky“.¹⁰⁶

Šlechtické dvory, v jejichž prostředí zaznívaly verše s hrdinskou či milostnou tematikou, tak vytvořily vzorce chování, na jejichž základě se etabloval ideál, jenž „změnil drsné válečníky v dvorné kavalíry a na druhé straně se prosadil na mnoho staletí v celé západní společnosti“¹⁰⁷ Rytíři samozřejmě stále byli válečníky, čest měli stále hájit se zbraní v ruce, předpokládalo se však, že budou do určité míry gramotní.

¹⁰¹ Danielle RÉGNIER-BOHLER, Dvorská láska, in: J. LE GOFF – J.-C. SCHMITT (edd.), Encyklopedie středověku, Praha 2002, s. 128.

¹⁰² Lancelotova poddanost je absolutní. Dle Guineverina přání vítězí v turnaji a taktéž na její přání se nechává porazit. Toto pokoření se pro věrnost dámě je v zásadním kontrastu s dosavadní rytířskou epikou. Srov. tamtéž, s. 25–27.

¹⁰³ E. PETRŮ (ed.), Rytířské srdce, s. 7–10.

¹⁰⁴ C. S. Lewis, s. The allegory of love, s. 12.

¹⁰⁵ V rámci *Frauendienstu* dochází ke zbožštění milované osoby, dáma se stává předmětem uctívání.

¹⁰⁶ Předtím než Lancelot ulehne do lože paní Guineve, poklekne. „Bezbožnost náboženství lásky může stěžít jít dále než v jeho (Lancelotově) oddanosti jí (Guinevere)“. C. S. Lewis, The allegory of love, s. 21–27.

¹⁰⁷ Bernard GUENÉE, Dvůr, in: J. LE GOFF – J.-C. SCHMITT (edd.), Encyklopedie středověku, Praha 2002, s. 138.

Zásadnější než gramotnost pro ně ale bylo osvojení standardů etiky,¹⁰⁸ zde je potřeba zmínit především správnou mluvu a jednání.¹⁰⁹

1.3.1 Česká středověká literatura tematizující rytířství

Tematizace rytířství je v české literatuře datována až do doby pozdější, než tomu bylo v západní Evropě. Stejně tak kurtoazní literatura získala prostor na českém panovnickém dvoře a následně na dvorech české vyšší šlechty později. Privilegovaná vrstva rytířstva dosáhla zásadní výsadní práva ve 13. a 14. století za vlády Přemyslovců a Lucemburků, toto období je také považováno za dobu pronikání prvků kurtoazní literatury do českého prostředí.¹¹⁰ Konkrétně bývá zrod dvorské kultury v našem prostředí spojován s obdobím vlády Václava I., na jehož dvoře se nacházeli minnesängři a konala se s dvorskou kulturou související turnajová klání.¹¹¹ Za zmínku stojí fakt, že většina látek dvorské rytířské epiky pochází z německého prostředí.¹¹²

Většina staročeské hrdinské epiky byla nejspíš sepsána na počátku 14. století. Za první díla, jež představovala tento literární diskurz lze pro naše prostředí považovat

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 138–139.

¹⁰⁹ Změna vnímání ženských postav v rámci literatury a žen obecně společně s novým etickým kódem, jenž přetrvával do dnešních dnů, je podle C. S. Lewise jedním z důvodů propasti mezi mentalitou evropského světa a Orientu. Srov. C. S. Lewis, *The allegory of love*, s. 3–5.

¹¹⁰ W. IWANČZAK, *Po stopách*, s. 26.

¹¹¹ Tradiční představu o příchodu rytířské kultury do českých zemí v tomto období částečně zpochybnil Robert Antonín, který poukázal na vysokou pravděpodobnost pronikání nezjemněných prvků kurtoazní kultury do našeho prostředí již během 12. století. Srov. R. ANTONÍN, *Ideální panovník*, Praha 2013, s. 257–260.

¹¹² V pracích starších autorů bývala rytířská epika považována za „*pouhou plytkou stravu beletristickou*.“ (Srov. Arne NOVÁK, *Stručné dějiny literatury české*, Olomouc 1946, s. 25). Ke zjednodušujícím závěrům docházelo zřejmě kvůli tomu, že staročeské rytířské skladby byly považovány za nepůvodní. Ovlivňování starších literárních děl cizojazyčnými látkami, či jejich doslovné přejímání a upravování, však byly typickým prvkem práce autorů středověké literatury, neboť využití vzoru nebylo bráno jako přisvojení si cizích myšlenek, ale jako důkaz, že dílo je srostlé s literární tradicí. Více viz kapitolu *Alterita středověké literatury*.

Alexandreidu a *Dalimilovu kroniku*.¹¹³ Obě díla nelze plně ztotožnit se všemi aspekty hrdinské epiky, avšak lze v nich najít prvky hrdinského literárního diskurzu.

Alexandreida se do našeho prostředí dostala skrze středohornoněmecký epos *Alexander*, který byl sepsán nejspíš na objednávku Přemysla Otakara II. Ulrichem von Etzenbach, jenž pobýval na českém královském dvoře mezi léty 1271 a 1290.¹¹⁴ Staročeská *Alexandreida* vznikla zřejmě nedlouho po Etzenbachově eposu a měla sloužit k propagaci českého království.¹¹⁵ Vedle toho je účelem díla poučení mladému panovníkovi tematizací dobrodružných příběhů.¹¹⁶

Dalšími skladbami, které tematizují hrdinství, jsou *Vévoda Arnošt* a *O Jetřichu Berúnském*. Vznik obou bývá datován do poloviny 14. století¹¹⁷ a lze je označit za skladby tzv. přechodného typu, který představuje především rytířský epos, ale anticipuje i prvky eposu kurtoazního.¹¹⁸

Obě zmíněné skladby přinášejí vhled do rytířství skrze fantaskní motivy. Starší vrstva příběhu *Vévody Arnošta* je lokalizována na území římsko-německé říše do 10. až 11. století. Mladší vrstva poukazuje na putování fantaskní krajinou a tematizuje oblíbenou látku dobrodružství odehrávajícího se ve vzdáleném prostředí,¹¹⁹ konkrétně se jedná o Řecko a Levantu. *Jetřich Berúnský* (v německé předloze Dietrich

¹¹³ Dalimilova kronika je mnohvrstvé dílo, jež lze vnímat jako kroniku či jako spis s aktuálním politickým sdělením. J. LEHÁR, *Nejstarší česká epika*, Praha 1983, s. 12–29.

¹¹⁴ Václav BOK – Jindřich POKORNÝ (edd.), *Moravo, Čechy, radujte se! Němečtí a rakouští básníci v českých zemích za posledních Přemyslovců*, Praha 1998, s. 75.

¹¹⁵ Staročeská *Alexandreida* se (oproti německy psanému eposu *Alexander*) nedochovala v úplnosti, neboť dochované fragmenty obsahují zhruba třetinu z původně odhadovaných 8 500 veršů. Srov. J. LEHÁR, *Vznik české literatury. Pokus o rekapitulaci problematiky*, *Listy filologické*, roč. 116, 1993, č. 1, s. 18–39; s. 18.

¹¹⁶ Miloslav ŠVÁB, *Prology a epilogy v české předhusitské literatuře*, Praha 1966, s. 166–167.

¹¹⁷ E. PETRŮ (ed.), *Rytířské srdce*, s. 16.

¹¹⁸ Tamtéž.

¹¹⁹ F. CARDINI, *Válečník*, s. 84.

von Barn), je literární postavou, jejíž předobraz bývá spatřován v historické postavě¹²⁰ Theodericha Velikého.¹²¹ Prostředí příběhu je silně fantaskní, což se projevuje jak v postavách (trpaslíci a obři), tak v prostředí (růžová zahrada, Trpasličí království).¹²² Fantaskní prostředí však dává do jisté míry větší prostor pro expozici rytířských ctností skrze tematizaci boje „lidských“ hrdinů s „nelidskými“ antagonisty příběhu.

Dvorskou kulturou je již silně poznamenána skladba *Tandariáš a Floribella*. Mnohá dobrodružství, jimiž Tandariáš projde, jsou důsledkem *Frauendienst* – milostného vztahu a milostné služby. Obdobně jako *Vévoda Arnošt* obsahuje skladba *Tandariáš a Floribella* motiv odpuštění. V artušovské látce je však příběh vystaven zcela v kurtoazních intencích. Věrnost vazala lennímu pánu je transformována ve věrnost lásce a své paní, skrze niž se Tandariáš stává vazalem sestry svého věznitele.¹²³

Kurtoazním tématem je poznamenáno i staročeské zpracování *Tristrama a Izaldy*.¹²⁴ Artušovská látka, která je zasazena do anglo-irského prostoru, má ve staročeské úpravě podobu dvorského románu.¹²⁵ Skladba má silnější kurtoazní charakter než ostatní díla staročeské rytířské epiky, neboť v ní lze spatřovat větší prostor vymezený ženským postavám, prostor silně poznamenaný dvorským prostředím a děj s výrazně erotickými prvky a kurtoazní láskou.

Projevy kurtoazního diskurzu v rytířské epice jsou v rámci svého výskytu samozřejmě sekundární, neboť prvním literárním prostorem, v němž se dvorská kultura

¹²⁰ Problematika ztotožnění postav literárních a historických je komplikovanější, více prostoru jí bude věnováno v analytické části.

¹²¹ J. KOLÁR, *Návraty bez konce: studie k starší české literatuře*, Brno 1999, s. 76.

¹²² E. PETRŮ (ed.), *Rytířské srdce*, s. 16.

¹²³ Tamtéž, s. 16–18.

¹²⁴ E. PETRŮ (ed.), *Rytířské srdce*, s. 18–21.

¹²⁵ Pojem „dobrodružný román“ či „rytířský román“ neodpovídá pojmu „román“, jak je možné jej chápat dnes. Současné vnímání románové tvorby je totiž definováno obdobím 18. a 19. století, které souvisí s etablováním realistického románu v rámci evropské kultury. Srov. Robert SCHOLLES – Robert KELLOG, *Povaha vyprávění*, Brno 2002, s. 12.

projevovala, byla milostní lyrika.¹²⁶ Důkazem o silné rezonanci kurtoazní kultury jsou její prvky v náboženských dílech.¹²⁷

Díla rytířské dvorské epiky se vyznačují oproti předchozím hrdinským příběhům větším množstvím fantaskních motivů, které prohlubují dobrodružný charakter tohoto literárního žánru.¹²⁸ Napětí, které je charakterizováno bojem, erotičnem i duchovnem, jež je založeno na dobývání srdce, bývá u literárních hrdinů označováno jako forma dosažení seberealizace.¹²⁹ Některé interpretace tuto touhu po dobrodružství vykládají jako potřebu nižší šlechty vyrovnat se šlechtě vyšší skrze úctu ke společným ideálům.¹³⁰ Uctěním rytířských ideálů jsou i staročeské skladby *Kronika o Štilfridovi a Rada otce synovi*. Před analytickou částí, která bude zmíněným dvěma skladbám věnována, bude účelné poukázat na specifika středověké literatury, která poslouží jako prostředek k rozboru těchto děl.

¹²⁶ Hlubší analýza milostné lyriky a antologie textů především v edici: J. LEHÁR (ed.), *Česká středověká lyrika*, Praha 1990.

¹²⁷ Např. v *Životě svaté Kateřiny*. Srov. J. HRABÁK a kol., *Dějiny*, s. 130–131.

¹²⁸ Rytířskou epiku lze rozdělovat na základě dvou tendencí v zobrazování rytířského protagonisty narativu. První proud představoval příběhy realističtější a pokoušel se je svázat s historickou skutečností, jež měla sloužit jako inspirace. Samotný narativ měl důležité moralisticko-didaktické zabarvení. Druhá tendence se oprošťovala od konkrétní historické situace a více pracovala s neznámým a fantaskním prostorem. Toto zobrazení se projevovalo především ve dvorské literatuře. Srov. E. PETRŮ, *Rytířské srdce*, s. 7–8.

¹²⁹ W. IWANČZAK, *Po stopách*, s. 83.

¹³⁰ Tamtéž, s. 138.

2 Alterita středověké literatury

Charakterizovat středověkou literaturu v úplnosti není předmětem této práce, přesto bude účelné definovat specifika, která odlišují tuto literaturu od literatury současné, a to alespoň v takové míře, jež bude důležitá pro analýzu vybraných textů.

„*Středověký kód*“,¹³¹ jak lze nazvat zásadní aspekt, jenž odlišuje středověkou literaturu od současného chápání textů, má několik specifík. Jedním z nich je univerzálnost v jazyce, proto lze označit středověkou literaturu za „*literaturu latinskou*“.¹³² Nejedná se totiž o soubory textů, které by samy o sobě nesly typické rysy vernakulárních literatur, protože téměř všechny texty přejímají rysy literatury latinské.¹³³ Důvodem, proč literatury psané v národních jazycích „vyrůstají“ z latinského písemnictví, je především bilingvnost autorů. Zásadním ukazatelem vzdělanosti ve středověku byla především znalost latinského jazyka. Literatury vernakulární tedy snadno přejímají vzor „otcovského literárního jazyka“.¹³⁴

Další odlišností středověké literatury je chápání předlohy a pojem *vzor*. Skutečnost, že text je inspirován dílem, jež bylo považováno za kanonické, byla demonstrací autorovy vzdělanosti.¹³⁵ S pojmem *vzor* souvisí i odlišný přístup autorů k jejich dílům. V rámci středověku je na člověka pohlíženo především jako na součást kolektivu a společenských vztahů, nikoli jako jedince. Do jisté míry je tento aspekt důvodem, proč není literární dílo středověku duševním vlastnictvím autora, a tedy proč je středověké písemnictví částečně „*literaturou bez autorů*“.¹³⁶ Dílo není vlastnictvím autora, ale vklíněním do tradice, která je principem stálosti: „*Nic z toho, co se tvrdí,*

¹³¹ E. PETRŮ (ed.), *Ezopovy bajky; Katonova dvojverší; Rada otce synovi*, s. 287.

¹³² Východní byzantská Evropa si podržela jako jazyk vzdělanců řečtinu.

¹³³ Pavel SPUNAR a kol., *Kultura středověku. Několik pohledů do středověké kultury*, Praha 1972, s. 121.

¹³⁴ Michal SVATOŠ, *Vzdělanec – učenec – profesor*, in: Martin NODL – František ŠMAHEL, *Člověk českého středověku*, Praha 2002, s. 270.

¹³⁵ E. PETRŮ (ed.), *Rytířské srdce*, s. 21.

¹³⁶ Týž, *Zašifovaná skutečnost*, s. 56.

není jisté. *Ručitelem je minulost a díla minulosti mají postavení autority.*¹³⁷ Autoři nehledají nové látky, ale snaží se témata pozměnit a aplikovat na nové prostředí.¹³⁸ Z toho důvodu můžeme vnímat literaturu středověku jako velký celek, který je silně provázán intertextovými vazbami.¹³⁹

Autoři středověkých děl nejčastěji pracovali s předlohami, které chápali jako východisko k vlastnímu dílu.¹⁴⁰ K „úpravě“ původního textu pak přistupovali různě – zkracovali jej (*abreviace*) v těch částech, které nepovažovali za podstatné pro sdělení, jež chtěli zdůraznit v nově vzniklém textu,¹⁴¹ či ho rozšiřovali (*amplifikace*)¹⁴² v místech, kde oproti původnímu dílu cokoli postrádali.¹⁴³ *Abreviace* i *amplifikace* obecně slouží k zesílení myšlenky, na niž chtěl autor položit důraz. Mezi prostředky práce s původními texty patří také opisy, průpovědi, odbočky a přirovnání.¹⁴⁴ Intertextovost však nebyla pouze „vklíněním“ do tradice, jednalo se také o důkaz autorovy vzdělanosti, neboť pisatel prokazoval citacemi z kanonických děl znalost Bible a antické literatury.

¹³⁷ J. LE GOFF, *Kultura středověké Evropy*, Praha 1991, s. 310–311.

¹³⁸ Příkladem může být *Alexandreida*, příběh o Alexandru Velikém, který našel své místo snad v každém evropském jazyce. Více k tématu *Alexandreidy* viz: Albert PRAŽÁK, *Staročeská báseň o Alexandru Velikém*, Praha 1945; E. PETRŮ, *Česká literatura v českém království*, in: *Vzdálené hlasy. Studie o starší české literatuře*, Olomouc 1996, s. 46–54; J. LEHÁR, *Vznik české literatury. Pokus o rekapitulaci problematiky*, *Listy filologické*, roč. 116, 1993, č. 1, s. 18–39.

¹³⁹ Do jisté míry můžeme středověké literatury považovat díky těmto vazbám za součást jedné velké literatury. Harold BLOOM, *The Anxiety of Influence*, Oxford 1997.

¹⁴⁰ E. PETRŮ (ed.), *Rytířské srdce*, s. 21.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 15.

¹⁴² Mezi typy *amplifikace* lze dle středověkých poetik zařadit *interpretacio*, jiný způsob vyjádření, *digressio*, odbočku, jež sloužila k zařazení popisu či přirovnání, *exclamatio*, oslovení, jehož účelem bylo zvýšení účinku líčeného děje skrze osobní apel k posluchači, nebo *conformatio*, personifikaci čili zosobnění. Srov. J. VILIKOVSKÝ, *Písemnictví*, s. 203.

¹⁴³ Inspiraci pro tento typ práce s texty lze najít u Aristotela: „*Krátká řeč bývá nejasná, příliš dlouho si nelze zapamatovat.*“ Srov. J. VILIKOVSKÝ, *Písemnictví*, s. 214.

¹⁴⁴ A. PRAŽÁK, *Staročeská báseň*, s. 71.

2.1 Symbolické myšlení středověku, alegorie a její význam

V této kapitole se zaměříme na středověkou mentalitu, symbolické myšlení středověku a pojem alegorie. Na důsledky symbolického středověkého myšlení poukážeme v krátkém exkurzu do symboliky gest,¹⁴⁵ obecné principy alegorie představíme především díky úvahám R. Scholese a R. Kelloga,¹⁴⁶ vývoj alegorie a tzv. čtverý smysl písma je popsán na základě poznámek M. Mikuláška¹⁴⁷ a J. Kolára.¹⁴⁸ V následující části se pokusíme nastínit, jak středověkou alegorii chápal E. Petru.¹⁴⁹

2.1.1 Středověké myšlení

Středověká mentalita pojímá skutečnost dosti odlišně oproti současnému vztahu člověka ke světu. V dnešní mentalitě je skutečné to, co je vnímatelné především smysly, v událostech se snažíme nacházet jejich důsledky, myslíme *kauzálně*. Ne tak středověký člověk. Jeho myšlení je natolik ovlivněno Písmem¹⁵⁰ a inspirováno Platónem,¹⁵¹ že jako skutečné vnímá to, co spočívá v Bohu:¹⁵² „*Svět je řeč, již se Hospodin obrací k člověku.*“¹⁵³ Vysvětlení tohoto fenoménu nacházíme v opaku kauzálního myšlení, tedy v myšlení analogickém, které hledá vztah mezi přítomným, smysly vnímatelným světem s věčnými pravdami, a neustále se ptá po paralelách. Skutečnost v myslí

¹⁴⁵ J.-C. SCHMIDT, *Svět středověkých gest*, Praha 2004.

¹⁴⁶ R. SCHOLESE – R. KELLOG, *Povaha vyprávění*, Brno 2002.

¹⁴⁷ Miroslav MIKULÁŠEK, *Filologická hermeneutika, její vývoj, koncepce a místo v spektru soudobých interpretačních systémů*, Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity X1/47, 1998.

¹⁴⁸ J. KOLÁR, *Návraty bez konce*, Brno 1999.

¹⁴⁹ E. PETRŮ, *Zašifrovaná skutečnost*, Ostrava 1972.

¹⁵⁰ Pro obrácení se k tomuto typu myšlení je v Písmu nejdůležitější výzva sv. Pavla: „*Nyní vidíme jako v zrcadle, jen v hádance, potom však uzříme tváří v tvář. Nyní poznávám částečně, ale potom poznám plně, jako Bůh zná mne.*“ (1Ko 13, 12).

¹⁵¹ Platónův svět idejí, v němž je náš svět vnímán pouze jako odraz vyššího a skutečného světa. Srov. Hans Joachim STÖRIG, *Malé dějiny filosofie*, Kostelní Vydří 2000, s. 116–130.

¹⁵² Umberto ECO, *Umění a krása ve středověké estetice*, Praha 2007, s. 72.

¹⁵³ Tamtéž, s. 74.

středověkého člověka je synsémantická, celý svět může soužit jako symbol, znak pro *cosi, co nás přesahuje*.¹⁵⁴

Ve středověkém myšlení lze vše opatřit symbolickou funkcí. Tyto symboly jsou pak pro středověkého člověka silnější a pravdivější než věci reálné: „*Středověký člověk žil ve světě plném významů, důkazů, dvojsmyslů, Božích projevů ve věcech a v přírodě, která k němu neustále promlouvala heraldickým jazykem, kde lev nebyl jenom lvem, ořech nebyl jenom ořechem, a kde okřídlený kuň byl stejně tak reálný jako lev, protože byl existenciálně stejně nepatrným znakem vyšší pravdy.*“¹⁵⁵ Středověcí myslitelé byli v tomto duchu fascinováni sémiotickým potenciálem světa a slov natolik, že tematizace této problematiky vedla k zásadnímu filosofickému sporu o možném výkladu slov v diskusi o prvotnosti pojmů a věcí.¹⁵⁶ Beze zbytku pro ně platí slova scholastika Hugona od Sv. Viktora: „*Všechny viditelné předměty jsou nám předkládány, aby označovaly a vyhledávaly neviditelné a tak nás pomocí zraku symbolicky, tedy názorně poučily.*“¹⁵⁷

Předtím, než bude tematizováno, jak se symbolické myšlení projevuje v literatuře, uděláme „drobný úkrok stranou“ a poukážeme na to, jak se symbolika projevovala v gestech středověkého člověka.

2.1.2 Gesta jako důsledek symbolického myšlení

Marc Bloch si povšiml toho, že ve společenských vztazích ve středověku hrála velice důležitou roli gesta. Jejich význam Bloch spatřoval především v jisté „*slabosti*

¹⁵⁴ Středověký člověk vnímal imaginární prvky jako živou součást kolektivních představ o světě. Srov. Martin NEJEDLÝ, *Středověký mýtus o Meluzíně a rodová pověst Lucemburků*, Praha 2014, s. 228–229.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 73.

¹⁵⁶ Touto diskusí je míněn spor realismu, který za skutečné považoval obecniny, neměnné pojmy, a nominalismu, jenž vyzdvihoval individualitu, poukazoval na důležitost empirie a za prvotní považoval jednotlivosti. Srov. H. J. STÖRIG, *Malé dějiny filozofie*, s. 181–184.

¹⁵⁷ U. ECO, *Umění*, s. 83.

pisemného“,¹⁵⁸ což bychom mohli vyjádřit jako důsledek slabě gramotné společnosti, avšak tento fenomén „slabosti písemného“ má poněkud jiné východisko. Tímto východiskem je symbolické myšlení. Lze si povšimnout, že se formalismus ve smluvních ujednáních doby středověku projevoval zejména pomocí gest, pomocí odkazu na mimotextovou skutečnost.¹⁵⁹ V této fázi úvah na Blocha navázal medievista J-C. Schmidt, který poukázal na to, že „*pokud písemné závazky existují, nejsou prvořadě, pouze potvrzují gesto či mluvené slovo.*“¹⁶⁰ Pomineme to, že citát lze vnímat jako důkaz o primárně orální kultuře středověku, a zaměříme se na význam symbolu gesta. Gesto je vnímáno jako zavazující akt. Gesto či ústní slib byly ve středověku považovány za natolik zavazující, že měly větší právní důraz než notářský záznam. Ve středověkém myšlení je nadřazenost gesta nad slovem vysvětlena následovně: „*Gesta zavazují více než písemný doklad, zavazují celou osobu.*“¹⁶¹ Gesta se tedy stávají možností k předání různých pravomocí, náboženských¹⁶² či politických, a vytvářejí cosi, co by bylo možné nazvat živoucím obrazem symbolické komunikace – když král přijímá přísahu svého vazala či biskup vkládá ruce na hlavu kněze.

Význam symboliky a gest lze vnímat na příkladu rytířského života a cesty k němu. Symbolický rámec a význam čísel pro středověké chápání skutečnosti je spatřován ve třech sedmiletých cyklech.¹⁶³ Během prvního cyklu se v rámci rytířské

¹⁵⁸ M. BLOCH, Feudální společnost, s. 171.

¹⁵⁹ Tamtéž.

¹⁶⁰ J-C. SCHMIDT, Svět středověkých gest, s. 15.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 14–15.

¹⁶² Význam gest při náboženských rituálech je silně znatelný i dnes např. při katolických bohoslužbách. Pohled na svět skrze symboliku katolické věrouky se nazývá také *katolickou imaginací*, který je založena na vztazích hmotné a duchovní skutečnosti: „*svěcená voda, oltářní svíce, růženec, mešní roucha, svaté obrazy, krucifix, mozaiková kostelní okna, to vše jsou viditelná znamení a symboly duchovní skutečnosti.*“ Srov. Pavel HOŠEK, Sloužím tajnému ohni – Duchovní zdroje literární tvorby J. R. R. Tolkiena, Havlíčkův Brod 2020, s. 75.

¹⁶³ S. HOŠŤÁLEK, Kniha, s. 31–33.

výchovy stal adept rytířských ostruh v sedmi letech pážetem, ve čtrnácti letech panošem a v jednadvaceti mohl být pasován na rytíře.¹⁶⁴

Symbolika se významným způsobem projevuje ve vstupu do rytířské instituce. Před pasováním byly mladým šlechticům předány zbraně, jako iniciační akt vstupu do světa mužů.¹⁶⁵ Samo pasování mělo obřadní charakter.¹⁶⁶ Kandidát na rytířství v předvečer pasování podstoupil koupel, byl ostříhán a oděn do žíněného roucha, čímž přijal kající postoj a celou noc strávil v kapli při modlitbě.¹⁶⁷ Ráno jej oděli v bílé roucho a on se odebral do chrámu, kde poklekl a přede dvěma svědky vykonal slib, že bude žít život křesťanský a rytířský, v němž bude bránit slabé a utiskované, bude věrný své paní, Církvi a svému pánu.¹⁶⁸ Pasující, jímž býval vyšší šlechtic či král, klečícího udeřil plochou meče po ramenech a po šíji, během čehož pronášel: „*Ve jménu Boha všemohoucího, svatého Michaela a svatého Jiří tě pasuji na rytíře.*“¹⁶⁹

Výše zmíněné snad posloužilo pro ilustraci symboliky jako důležitého nástroje každodenního života a můžeme díky němu lépe pochopit, proč „*nést císařův meč, sedět*

¹⁶⁴ Číslo měla v židovsko-křesťanské tradici do jisté míry duchovní význam. Číslo sedm bylo nadáno velkým množstvím významům a bylo vnímáno jako číslo úplnosti. Ilustrovat lze tuto významovost na rodokmenu Ježíše Krista – dvakrát sedm pokolení od Abrahama k Davidovi, dvakrát sedm od Davida po babylónské zajetí a dvakrát sedm od babylónského zajetí po Krista. I skrze čísla je tak v evangeliu připisován narození Ježíše z Nazareta symbolický význam. Srov. Udo BECKER, *Slovník symbolů*, Praha 2002, s. 256–257.

¹⁶⁵ F. CARDINI, *Válečník*, s. 71.

¹⁶⁶ První pasování, jež mělo výrazně obřadní charakter, bylo zaznamenáno ve Francii v Cambrai. Dochovala se tato žehnací modlitba: „*Oremus. Všemohoucí věčný Bože, požehnej tento praporec připravený k boji s Božím požehnáním, aby byl silný v boji proti nepřátelským národům a povstalcům a aby byl pod tou ochranou a aby vzbuzoval hrůzu u nepřátel křesťanství. Požehnej Bože ve své dobrotě meč, jímž se opásá tvůj služebník, aby ochránil Církev, vdovy a sirotky a všechny služebníky Boží a aby je hájil před ukrutností nepřitele a aby šířil strach a hrůzu mezi všemi, kteří strojí nástrahy.*“ J. LE GOFF, *Kultura*, s. 297.

¹⁶⁷ S. HOŠŤÁLEK, *Knihy*, s. 33.

¹⁶⁸ M. BUBEN, *Encyklopedie*, s. 324.

¹⁶⁹ Tamtéž.

vedle něj či nasazovat si jeho čapku nejsou pouhé záležitosti etikety – tato gesta z mužů činí to, co jsou.“¹⁷⁰ Krátký historický exkurz do symbolického myšlení je úvodem k jeho projevu v literatuře, protože tento symbolický rámec bude důležitým pro pochopení analyzovaných skladeb.

2.1.3 Obecné principy alegorie a její vývoj

Symbolické myšlení se projevuje v literatuře především alegorií, proto bude účelné alegorii definovat z několika hledisek. Alegorii lze chápat jako „způsob nepřímého zobrazení obsahu.“¹⁷¹ P. J. Kreeft píše o alegorii jako o literární formě, která objasňuje filosofii, a tvrdí, že hlavním účelem postav v alegoriích¹⁷² je sloužit ilustraci myšlenky.¹⁷³ Podle C. S. Lewise je alegorie „subjektivismem objektivního věku.“¹⁷⁴

Hlavní funkcí alegorie je její poučný potenciál, jenž do vyprávění vkládá. Tato její didaktická forma se v některých případech může projevovat jako morální kliše.¹⁷⁵ Pokud ovšem autoři touží po zodpovězení filosofických a etických otázek, je alegorie jedním z mála způsobů vyřčení myšlenky, a to kvůli „nedostatkům ostatních diskurzivních nebo filosofických metod.“¹⁷⁶

Středověká alegorie vyrůstá z řecké filosofické allegoreisis a židovsko-křesťanské exegeze Bible. V době sv. Augustina došlo k syntéze těchto dvou tradic a ke křesťanské reinterpetaci pohanského umění. Stoicky a novoplatonsky čtená Aeneida byla příběhem o morálním zdokonalování hrdiny. Křesťanská allegoreisis

¹⁷⁰ J-C. SCHMIDT, Svět středověkých gest, Praha 2004, s. 13.

¹⁷¹ Štěpán VLAŠÍN, Slovník literární teorie, Praha 1977, s. 16.

¹⁷² Je na místě dodat, že problematika významu postav v alegoriích je složitější a bude jí věnováno více prostoru při tematizaci tzv. alegorického plánu, zde slouží toto zamyšlení především uvedení do problematiky alegorie.

¹⁷³ Peter J. KREEFT, Tolkienovo vidění světa, Praha 2014, s. 41.

¹⁷⁴ C. S. LEWIS, The allegory of love, s. 30.

¹⁷⁵ R. SCHOLLES – R. KELLOG, Povaha vyprávění, s. 107–108.

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 111.

vykládala Aenovu cestu jako jeho postupné připodobňování Kristu.¹⁷⁷ Tato allegoreisis postupně přijala a reinterpretovala vedle antických děl také příběhy germánského a keltského dávnověku.¹⁷⁸

Velice podstatným rysem alegorie je, že vedle doslovného významu má text i další významové vrstvy.¹⁷⁹ Tento rys byl středověkou hermeneutikou nejvíce zkoumán ve vztahu k Písmu svatému. Órigenés (185–254 po Kr.) pokládal za nutnost číst paralelně Starý i Nový zákon. Starý zákon je obrazem Nového, „*je jeho literou a Nový zákon je duší této litery*,“¹⁸⁰ Starý zákon tedy lze chápat jako předobraz Nového, jako jeho rétorický výraz,¹⁸¹ jeho literu a předznamenání.¹⁸² Pobídku k alegorickému chápání Písma pak můžeme spatřovat v napomenutí sv. Pavla.¹⁸³ Toto napomenutí ovšem není výkladem Staré smlouvy, který ji vysvětluje jako přežitou pravdu. Je vybídnutím k tomu, aby litera (tedy osobnosti, promluvy a události Starého zákona) byla vykládána duchovně, jako předznamenání těla i slova Nového zákona.¹⁸⁴

Významové vrstvy smyslu Bible jsou dle Órigena (185–254 po Kr.) tři: „*mysl obyčejný a historický a smysl duchovní*.“¹⁸⁵ Tato triáda se postupně mění v pojetí Jana Cassiana¹⁸⁶ (cca 360–435 po Kr.) v teorii „čtverého smyslu písma.“¹⁸⁷ Cassianus

¹⁷⁷ R. SCHOLES – R. KELLOG, *Povaha vyprávění*, s. 128.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 129.

¹⁷⁹ Ladislav CEJP, *Metody středověké alegorie a Langlandův Petr Oráč*, Praha 1961, s. 7.

¹⁸⁰ U. ECO, *Umění*, s. 85.

¹⁸¹ Tamtéž.

¹⁸² R. SCHOLES – R. KELLOG, *Povaha vyprávění*, s. 123.

¹⁸³ „*Litera zabíjí, ale duch dává život.*“ (2Ko 3,6)

¹⁸⁴ R. SCHOLES – R. KELLOG, *Povaha vyprávění*, s. 125.

¹⁸⁵ Miroslav MIKULÁŠEK, *Filologická hermeneutika, její vývoj, koncepce a místo v spektru soudobých interpretačních systémů*, Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity X1/47, 1998, s. 19.

¹⁸⁶ Stejně tak v pojetí jeho současníka sv. Augustina (354–430 po Kr.).

¹⁸⁷ M. MIKULÁŠEK, *Filologická hermeneutika*, s. 19.

odvodil teorii o Bohem zamýšleném čtverém smyslu Písma, v níž rozlišoval smysl přímý (somatický, historický), alegorický, morální a anagogický.¹⁸⁸

Podle středověké teologie doslovný smysl tvoří látku smyslů ostatních, především alegorického, který skrývá pravdu „*pod přikrovem výmyslu, krásné lži*“.¹⁸⁹ Bez smyslu alegorického nelze dojít k poznání pravdy. Smysly morální (tropologický) a anagogický (transcendentální, hovořící o věcech neviditelných) se vyvozují z alegorického.¹⁹⁰

K čtverému smyslu textu se vyjadřuje v pozdějších dobách velice zajímavým způsobem i Dante Alighieri: „*Písmu je možno porozumět a je ho třeba vykládat zejména čtyřmi způsoby. Prvý se nazývá doslovný a je to onen, který se neodlišuje od vlastního písma. Druhý se nazývá alegorický a to je onen, který se skrývá pod pláštikem nějaké bajky a je skrytou pravdou pod pěknou lží... Třetí smysl se nazývá morální; je to onen, jaký čtenáři musí předpokládat, že je zamýšlen Písmem k užitku jich samých a jejich žáků: tak jako je možno předpokládat v evangeliu, když Kristus vystupoval na horu, aby se přeměnil, že ze dvanácti apoštolů ho doprovázeli tři; z toho je možno vyvodit morální poučení, že všechny nejtajnější věci nám mají zůstat málo známy. Čtvrtý způsob se nazývá anagogický, to je nadsmyslný: je to takový, když je vykládán duchovní smysl Písma, jenž v doslovném smyslu, vyhlášeném označenými věcmi, označuje božské věci slávy; což je možno vidět v onom zpěvu proroka, který praví, že po odchodu lidu Izraele z Egypta se stala Judea svatou a svobodnou. Což je pravdivé v doslovném smyslu, stejně jako je neméně pravdivé v duchovním smyslu, že jakmile se zbaví duše hříchu, stane se ve své mohutnosti svatou a svobodnou.*“¹⁹¹

Platí zde tedy poznatek, že středověká literatura je prodchnuta teologicko-filosofickou koncepcí supranaturalismu. Z toho lze odvodit, že smyslem přenesených

¹⁸⁸ Jean GRODIN, Úvod do hermeneutiky, Praha 2011, s. 50.

¹⁸⁹ M. MIKULÁŠEK, Filologická hermeneutika, s. 20.

¹⁹⁰ Tamtéž.

¹⁹¹ Cit. dle Ernst CASSIRER, Filosofie symbolických forem II, Praha 1996, s. 292.

významů je vyjádření dobové představy o obecně chápaných obecninách, představách a jevech, jimž je připisována nadčasová hodnota.¹⁹²

Alegoreze je ústředním pojmem středověké estetiky a je základním uměleckým postupem ve výstavbě díla.¹⁹³ Jak výstižně poznamenal E. Petru, je také důvodem, proč je text středověkého díla mnohdy podobný stavbě, která má „*tajné chodby, zazděné místnosti a jen zdánlivě slepá okna, která můžeme odhalit jen tehdy, známe-li půdorys díla, jeho autorský plán.*“¹⁹⁴ Tento princip ovšem také znesnadňuje pochopení středověkých děl.

2.1.4 Principy středověké alegorie ve výkladu literárních děl

Jak již bylo řečeno, středověký člověk byl fascinován symbolickým myšlením, je tedy pochopitelné, že byl fascinován i principy alegorie. Je tomu tak díky možnostem, které alegorie na rozdíl od ostatních diskurzivních forem nabízí. Člověk není ve světě pojmů, který ovládá, schopen vyslovit domněnku, jíž by odpověděl na otázky po věcech, které jsou transcendentní. Proto není alegorická forma výpovědi pouze důsledkem, ale jediným východiskem myšlení středověku.

Teoretikové středověkého umění nevnímali umění jako samoučelné. Středověká díla jsou žánrově nevyhraněná a nelze oddělit jejich estetický záměr od naukové povahy.¹⁹⁵ Tento charakter středověké literatury je důsledkem „*podřízenosti umění vyšším cílům*“.¹⁹⁶ Hugo od Sv. Viktora považuje umění za ty disciplíny, které „*jsou podřízeny filosofii.*“¹⁹⁷ V této logice se uměním zabývají disciplíny, které mají jasně vymezený filozofický předmět. Jsou jimi gramatika, dialektika a další ze svobodných

¹⁹² J. KOLÁR, *Návraty bez konce*, s. 76.

¹⁹³ Jako rys myšlení se alegorie neodráží pouze v dílech literárních, ale taktéž v dílech výtvarných a v architektuře. Srov. Ernst ULMANN, *Svět gotické katedrály*, Praha 1987.

¹⁹⁴ E. PETRŮ, *Zašifrovaná skutečnost*, s. 17.

¹⁹⁵ Michel ZINK, *Literatura a literatury*, in: J. LE GOFF – J.-C. SCHMITT (edd.), *Encyklopedie středověku*, Praha 2002, s. 356.

¹⁹⁶ E. Petru, *Zašifrovaná skutečnost*, s. 18.

¹⁹⁷ Tamtéž.

umění. Hugo, stejně jako další myslitelé středověku, nechápal činnost tvořící umělecká díla jako umění, ale jen jako přípravu k filozofickému poznání či jako doplněk rétoriky a logiky.¹⁹⁸

Pro středověké myslitele byla alegorie i myšlenkovým cvičením: „*bystří důvtip, oživuje výraz a zdobí styl.*“¹⁹⁹ Není tudíž překvapivé, že ve středověkých narativích nalezneme tolik filosofických, teologických i politických významů vložených do estetického zobrazení. Příběh se stává nositelem významu jako reprezentace světa vjemů a zároveň ilustrace světa idejí.²⁰⁰ Toto odlišné myšlení je důvodem, proč na příkladu středověkého umění vnímáme oproti umění modernímu jinou soustavu hodnot.

Výše již bylo uvedeno, že podstatným rysem alegorie je, že vedle doslovného významu má text i další významové vrstvy. Alegorické dílo mohlo mít několik významových plánů, v nichž může zašifrovat konkrétní historickou realitu.²⁰¹ Zde můžeme vnímat problém naší čtenářské zkušenosti se současnou literaturou. Jak zjistit, kterou skladbu lze považovat za alegorickou, když nemáme k jejímu dešifrování klíč?

Ladislav Cejp vymezil několik vlastností, které pomáhají v určení toho, zda se jedná o alegorickou skladbu.²⁰² Alegorii lze rozlišit na alegorii úplnou (signa)²⁰³ a alegorii smíšenou (notulae).²⁰⁴ Důležitým vodítkem pro rozpoznání alegorie jsou figury typické pro středověký alegorický text. Jednou z nich je ironie, tedy výrok, který má opačný smysl oproti tomu, jak je vysloven, nebo hádanka. Hádanka ve středověké literární teorii nabývá dvou podob. V prvním typu lze uhodnout alegorický význam na základě významu doslovného, v typu druhém je potřeba pohlížet na vlastní povahu

¹⁹⁸ Tamtéž, s. 19.

¹⁹⁹ U. ECO, Umění, s. 78.

²⁰⁰ R. SCHOLLES – R. KELLOG, Povaha vyprávění, s. 111–112.

²⁰¹ E. PETRŮ, Zašifrovaná skutečnost, s. 102.

²⁰² L. CEJP, Metody středověké alegorie, s. 7–56.

²⁰³ V tomto případě je dílo alegorické, ale žádnou konkrétní narážkou nezobrazuje historické souvislosti.

²⁰⁴ Dílo podkryvá některé skryté alegorické významy.

hádanky, neboť v ní je klíč k jejímu rozluštění uložen.²⁰⁵ Dále lze z figur využívaných alegorickými texty zmínit sarkasmus, astysmus²⁰⁶ či přísloví.

Mimo figur, které byly specifické pro alegorickou tvorbu, využívali autoři středověkých textů také postupy, jakými byla např. amplifikace (rozšiřování) či abreviace (zkracování) textu, který sloužil jako vzor pro nové dílo.²⁰⁷ K rozvedení textu alegorie velice často využívala postupného výkladu textu, stejně tak i hláskových a slabičných anagramů.²⁰⁸ Namnoze užívaným jevem také bývá to, co lze nazvat etymologickým myšlením, snahou o výklad vzniku slov, mnohdy vlastních jmen.²⁰⁹

Alegorie využívala další figury. Jednou z nich je tzv. opis. V opisování konkrétní okolnosti autor kupříkladu popsal aspekty života hrdiny, aniž by jej jmenoval. E. Petru zmiňuje skryté srovnání, při němž není přímo uvedena historická či politická realita, se kterou bývá příběh srovnáván.²¹⁰ K postupům alegorie patřila též apostrofa, jež často souvisela s personifikací (oslovení, obracení se k neživému, nepřítomnému objektu či jevu – Lásce, Spravedlnosti), používání přenesených výrazů, homonymie či synonymie slov.²¹¹

2.1.5 Alegorický plán

Pochopení symbolického myšlení a alegorie jako jeho východiska je zásadním pro metodickou práci s texty a porozumění jejich alegorické struktuře. Podstatnými

²⁰⁵ Tento druh hádanky byl vybudován např. na odsouvání hlásek, jejich záměně, vynechání či přehození. PETRŮ, E., *Zašifrovaná skutečnost*, s. 102.

²⁰⁶ Opak sarkasmu, který lze definovat jako „*vtip bez hněvu*“. Tamtéž.

²⁰⁷ E. PETRŮ (ed.), *Rytířské srdce majíce. Česká rytířská epika 14. století*, Praha 1984, s. 21.

²⁰⁸ Anagram bývá tvořen hláskami či slabikami, které dohromady tvoří slova. Tato komponenta slov se však nenachází na běžných místech, ale např. na konci či začátku veršů, kde jsou individuálně rozptýlena a mohou vést k rozklíčování některých ze skrytých vrstev díla. Týž, *Zašifrovaná skutečnost*, s. 102.

²⁰⁹ Tamtéž, s. 103.

²¹⁰ Tamtéž, s. 104.

²¹¹ Tamtéž, s. 105.

pojmy v případě interpretace alegorického textu jsou *alegorická vrstva* a *alegorický plán*. Alegorickou vrstvou lze chápat jednu ze složek významové výstavby literárního díla, která je tvořena prvky různých plánů díla. Neznamená to však, že tato vrstva musí bezpodmínečně stát na vrcholu hierarchie funkcí literárního díla.²¹²

K pochopení symbolického rámce skladby slouží alegorický plán, který lze považovat za interpretační východisko k rozkrytí alegorických významů díla.²¹³ V kontextu psaní o alegorickém plánu je dobré zdůraznit, že „*každý prvek alegorického plánu je za předpokladu dovršené integrace všech takových elementů do umělecké celistvosti díla zároveň součástí všech ostatních plánů (jazykového, fabulačního, ideového atd.) neplatí to však opačně, tj. všechny prvky ostatních plánů nemusí být nositeli alegorických významů.*“²¹⁴ Toto poznání je důležité, avšak přivádí nás k problematice pochopení alegorického plánu.

V předchozí kapitole byly uvedeny znaky, které mohou být nápovědou, jakýmiśi znamením, jež poukazuje na symbolické zobrazení skutečnosti. Tyto znaky ale ne vždy vedou k odhalení alegorickému plánu díla, neboť ten je mnohdy natolik specifický, že je namnoze potřeba hledat v určitém díle konkrétní prvky pro alespoň částečné odhalení tohoto plánu, neboť obecné paralely nejsou vždy při tomto odhalování funkční. Paralela mezi alegorickým zpodobněním a společenskou realitou je vysledovatelná pouze v určitých bodech. Problém v pochopení se nachází v přenášení významů, nejedná se o přímý vztah mezi dílem a realitou, jedná se o „*vztah mezi přeneseným, obrazným významem jednotlivostí z textu a reflexem reálných jevů v mysli čtenářů či posluchačů.*“²¹⁵ Tento reflex v mysli čtenářů byl však budován na základě pevných konvencí vnímaných jak autorem, tak vnímatelem textu.

Závěrem k problematice alegorického plánu lze poznamenat, že je jeho pochopení znesnadněno mnoha jevy. Alegorický plán se postupem času znejasňoval,

²¹² J. KOLÁR, *Návraty bez konce*, s. 68–69.

²¹³ Tamtéž.

²¹⁴ Tamtéž, s. 69

²¹⁵ Tamtéž.

společensky chápané konvence a vnímání obrazů se buď posouvaly, nebo zcela vymizely. Za společného jmenovatele těchto interpretačních zábran lze označit časový odstup, a proto se někdy musíme spokojit ve svých interpretačních snahách těchto plánů s pouhou hypotetičností závěrů.²¹⁶

2.2 Poetika středověké literatury – čas a prostor v literárních dílech

Časoprostor v literárních dílech představuje důležitou kategorii. Kategorie prostoru i času patří mezi veličiny, které byly ve středověku vnímány odlišně, než jak na ně pohlížejí čtenáři současné literatury.

2.2.1 Prostor

V obecné rovině je poněkud obtížné představit prostor, neboť typologie prostorů a jejich zobrazení „*se vzpírá obsáhlé teoretické systematice.*“²¹⁷

Prostor je možné zobrazit více cestami. Může být předmětem popisu, pak se jedná o „popisnou topografii“, která „*organizuje zobrazování – topografický prostor je prostor mimetický; prostor je prostředkem pro vyprávění.*“²¹⁸ Tento typ ztvárnění prostoru se projevuje např. v cestopisně pojaté literatuře. Prostor však může být i nositelem symbolické nebo ideologické funkce, čímž lze poukázat na hodnotové protiklady (např. město a venkov). To bylo podstatným rysem vnímání prostoru ve středověku.²¹⁹ Můžeme jej také vnímat do jisté míry jako determinující, protože

²¹⁶ Tamtéž, s. 70.

²¹⁷ Ansgar NÜNNING, Prostor/ zobrazení prostoru, literární, in: Ansgar NÜNNING – Jiří TRÁVNÍČEK – Jiří HOLÝ (edd.) Lexikon teorie literatury a kultury: koncepce – osobnosti – základní pojmy, Brno 2006, s. 638–639 s.

²¹⁸ Seymour Benjamin CHATMAN, Příběh a diskurs: narativní struktura v literatuře a filmu, Brno 2008, s. 100.

²¹⁹ V rámci kategorie prostoru lze vydělit mnoho prostorových figur – např. náměstí může být vnímáno jako figura urbanismu. Srov. Tamtéž.

„povaha místa bývá spjata s typem postavy, která se na něm zdržuje, nebo se jím pohybuje, místo do značné míry determinuje postavu a postava místo.“²²⁰

Prostředí je prostředkem k budování napětí. Prostor příběhu může být odlišný od prostoru diskurzu (vyprávění), čímž dochází k odlišnému vnímání prostoru postavou a vypravěčem, recipient vnímá „*ohnisko prostorové pozornosti*“,²²¹ což je pouze to, co nám dovolí zahlédnout vypravěč. „*Prostor příběhu ve verbálním narativu je tedy tím, co text čtenáře nutí (do té míry, že tak čtenář skutečně činí) vytvořit si ve své fantazii na základě vnímání postav a/nebo vypravěčových zpráv.*“²²²

V mentalitě středověkých lidí si lze povšimnout určitých rysů ve vztahu k vnímání prostoru. Předně se jedná o jisté omezení ve vnímání jeho trojrozměrnosti. Středověký člověk byl omezen na vlastní zkušenost se světem, která pro většinu populace nepředstavovala široký rádius, protože sídla od sebe byla často oddělena divokou přírodou. Spjatost s domácím prostředím vyjadřovalo už jméno člověka, „*jméno se skládá z jeho osobního jména a názvu usedlosti, v níž žije.*“²²³

Svět byl vnímán jako mytologický, geografické oddělení jedince a světa nenacházelo v mentalitě středověku své místo.²²⁴ Středověký člověk nevnímal zároveň rozdíl mezi veličinami mikrokosmu a makrokosmu. Analogie mezi těmito dvěma pojmy je tvořena středověkou symbolikou, příroda se totiž chápala jako zrcadlo, ve kterém můžeme vnímat boží obraz.²²⁵ Tento příměr je důležitý a můžeme skrze něj tematizovat základní rámeček a povahu kategorie prostoru ve středověké literatuře.

Jak bylo řečeno výše, prostor může být kromě mimetického ztvárnění skutečnosti možností k vyjádření symbolického rámce a hodnotových protikladů. Tento

²²⁰ Daniela HODROVÁ, Paměť a proměny míst. Na okraj tematologie a topologie, in: Táž (ed.), Poetika míst: kapitoly z literární tematologie, Jinočany 1997, s. 18.

²²¹ S. B. CHATMAN, Příběh a diskurs, s. 100.

²²² Tamtéž, s. 109.

²²³ Aron Jakovlevič GUREVIČ, Kategorie středověké Evropy, Praha 1978, s. 40.

²²⁴ Tamtéž, s. 47.

²²⁵ Tamtéž, s. 49.

rys je pro vnímání prostoru ve středověku důležitý, protože prostor se tím stává místem naplněným významy.²²⁶ Ve středověkých dílech se často tematizuje poušť, jež se stává prostředím pustým, ve kterém poustevníci mohli nacházet odpovědi na duchovní otázky v odtržení od čehokoli, co by je mohlo rozptylovat.

Místem naplněným významy se pro středověkého člověka stával i les. Les byl vnímán jako neznámé území, prostředí kulturně pusté. Většina Evropy byla ve středověku zalesněna, proto byly hvozdy pocíťovány jako místa nebezpečí a nástrah, do nichž se utíkali lidé pro usedlé obyvatelstvo podezřelí (lovci, uhlíři či tuláci), ale také poustevníci, kteří jej vnímali jako místo pusté, zbavené kulturního rozptýlení, „*les je institucionální pustinou.*“²²⁷

Pro rytířskou literaturu je les ideálním prostředím, protože jeho potenciální nebezpečí a nástrahy vybízejí k dobrodružství. Ve dvorské literatuře je však prostor lesa naplňován i jinými významy: pro Tristana se stává útočištěm a místem azylu při útěku se svou milou. Pro trubadúry²²⁸ je útek do lesa „*obrazem idyly, dobrovolným útekem do utopie lásky uprostřed lesní pustiny.*“²²⁹ Hvozď je krom své divokosti a nebezpečí i prostředím, kam se lze před nástrahami civilizace a nepřátel ukrýt. Ani poušť, ani les nejsou místy bezesbytku divokými a pustými, i když je lze považovat za „*nejzazší pomezí území, kde může člověk zažívat dobrodružství.*“²³⁰

V souvislosti s rytířskou literaturou lze zmínit zájem rytířů o dobrodružství v dalekých zemích, které bylo podnícené kulturním obrozením 12. století. To dalo podněty fantaziím o Dálném východě, který byl vnímán jako prostor nekonečný,

²²⁶ J. LE GOFF, *Kultura*, s. 60–65.

²²⁷ Proto svatý Bernard radil: „*Les ti dá více než knihy. Učitelé věd tě nikdy nenaučí tomu, čemu tě naučí stromy a skály.*“ Srov. tamtéž, s. 68–69)

²²⁸ Zde se projevuje *náboženství lásky*. Když Bernard Marti připodobňuje zamilovanost k údělu poustevníků, píše: „*Toužím se stát poustevníkem lesním, kéž jen má paní odejde se mnou. Tam budeme se přikrývat listím. Tam já chci žít a zemřít; ostatních starostí se vzdávám a zříkám.*“ Srov. tamtéž, s. 72.

²²⁹ Tamtéž.

²³⁰ Tamtéž, s. 70.

obývaný netvory, zároveň však plný pokladů, na jehož nejbližším bodu se nacházel pozemský ráj.²³¹ Středověká geografie byla tedy do jisté míry také symbolická a imaginární.²³² To potvrzuje Gurevičovu domněnku, že cesta prostorem je pro popis důležitá především svým symbolickým vyjádřením.²³³ Fascinace exotikou je opět dána touhou po neznámu, touhou po dobrodružství, které ve známém prostředí není možné.

Symbolický rámeček prostoru je zesílen bipolárním chápáním světa, které svět rozděluje na centrum a periferii, na svět křesťanů a nevěřících.²³⁴ I prostor přírody (lesa, pouště) tvoří binární opozici ke kulturnímu prostředí hradů a měst. S tím souvisí i činnosti či pokrmy (chléb jako pokrm kulturní vůči nekulturní zvěřině), které umocňují odlišnosti kulturního a nekulturního prostředí.²³⁵

2.2.2 Čas

Čas byl pro člověka středověku stejně jako prostor odlišnou veličinou než pro nás. „*Čas nebyl apriorní pojem existující mimo prožitek. (...) proto čas nebyl ani tolik chápán, jako spíše bezprostředně prožíván.*“²³⁶ Ve středověké společnosti neexistoval jednotný čas, tzn., že středověký člověk nevnímal čas dělený na hodiny a minuty. Čas středověku byl časem „*Boha a půdy, páni a poddaných, (...) měst a obchodníků a konečně časem panovníka a jednotlivce.*“²³⁷

Čas se ve středověku odehrával dle dvou základních rytmů – koloběhu přírody a liturgického roku. Postupně se ustanovil čas dle týdenního cyklu, v jehož středu byla

²³¹ Dochází k ovlivnění rytířských příběhů skrze hlasy početných svědectví cestovatelů či misionářů. Srov. F. CARDINI, *Válečník*, s. 86.

²³² Tamtéž.

²³³ A. J. GUREVIČ, *Kategorie*, s. 36.

²³⁴ Jiří KOTEN, *Poetika narativního komentáře: Rétorický vypravěč v české literatuře*, Brno 2020, s. 53.

²³⁵ J. LE GOFF, *Kultura*, s. 69–73.

²³⁶ A. J. GUREVIČ, *Kategorie*, s. 80.

²³⁷ J. LE GOFF, *Čas*, in: J. LE GOFF – J.-C. Schmidt, *Encyklopedie středověku*, Praha 2002, s. 91.

neděle, která sloužila jako den odpočinku a bohoslužeb.²³⁸ Neděle byla ve vrcholném středověku ctěna do té míry, že byla považována za den míru a klidu zbraní i během válek.²³⁹

Liturgický čas je definován Kristovým životem. První částí liturgického roku je advent následovaný Kristovým narozením – Vánoce. Vánoce končí svátkem Zjevení Páně (6. ledna). Po čtyřicetidenním postu následuje čas Kristova zmrtvýchvstání – Velikonoc²⁴⁰ Velikonoční doba končí svátky Nanebevstoupení Páně a seslání Ducha svatého, padesát dní po Velikonocích. Během těchto svátků se tradičně konávaly královské i šlechtické oslavy a tyto svátky byly také určeny pro iniciační obřady včetně pasování rytířů.²⁴¹ Velké množství svátků liturgického roku bylo ustanoveno na svátky zděděné z antiky, popř. na pohanské slavnosti, které mohly souviset s vítáním jara či s polními pracemi. Zásadním důvodem bylo pokřesťanštění těchto oslav.²⁴² Došlo k tomu, že „*pohanský kalendář, odrážející přírodní rytmy, byl přizpůsoben potřebám křesťanské liturgie.*“²⁴³ Liturgický rok byl plný památek svatých a díky zvyšující se úctě k Panně Marii i svátky mariánskými.²⁴⁴

Cyklický čas přírody a liturgického roku byl doplněn časem lineárním, „*dějinným časem stvořeným Bohem*“.²⁴⁵ Lineární čas byl uvědoměním si nenávratnosti. Byl časem založeným Bohem, mířícím k zániku, časem eschatologickým. Toto očekávání konce věků popsané ve Zjevení svatého Jana bylo důvodem vzniku středověkých polokacířských a kacířských hnutí, ústředním bodem jejich věrouky bylo

²³⁸ Tamtéž.

²³⁹ Jiří KOVAŘÍK, *Meč a kříž: rytířské bitvy a osudy 1066–1214*, Praha 2016, s. 358.

²⁴⁰ Tento svátek se vypočítává na základě lunárního kalendáře a nemá pevné datum.

²⁴¹ J. LE GOFF, *Čas*, s. 92.

²⁴² Tamtéž, s. 93.

²⁴³ A. J. GUREVIČ, *Kategorie*, s. 82.

²⁴⁴ J. LE GOFF, *Čas*, s. 93.

²⁴⁵ Tamtéž.

zmíněné očekávání konce času. Lineárně pojaté křesťanské vnímání času dalo také podnět k oblibě historiografických děl – análů a kronik.²⁴⁶

Ze zmíněných pojetí času vychází tzv. „čas feudální“.²⁴⁷ Ten dává, stejně jako křesťanství, přednost minulosti, paměti a vzpomínání. Tento koncept kultu předků umožnil vznik množství rodokmenů a možnosti oslav předchůdců, zakladatelů dynastií či národů. Feudální čas se do jisté míry stal vzpomínkou na mytickou minulost a lze jej tedy nazvat „časem mytickým“.²⁴⁸

Mytický čas se zaměřuje na dávné hrdiny a nachází místo v románech, upřednostňuje trvání, čímž vytváří „umělou časovost vyprávění“,²⁴⁹ nedějinný čas bez konkrétního data. Tato mimočasovost některých hrdinů ale není časem bez smrti, „navozuje pocit, že čas plyne a že jej můžeme ztratit nebo získat (...). Básníci upozorňují své posluchače a čtenáře na tento čas, který plyne a ubíhá.“²⁵⁰

Čas jako kategorie literárního díla však není pro středověkou literaturu zásadním aspektem. Není ale opomíjen beze zbytku, získává dvojí význam: „První čas je statický, v němž utkvívá stylizovaná a vznešená přítomnost, která nezná vznikání a proměny; je to stále trvajícím, „věčný den“. Druhé chápání je dynamické. Čas přináší změny a je přechodným stadiem na cestě k věčnosti.“²⁵¹ Tento pohled na kategorii času je důvodem, proč je až do 13. století důležitější literární kategorií prostor.

Časové úseky jsou do jisté míry zobrazovány prostorově, proměna postavy není vyjádřena skrze léta, která prožila, ale skrze její cesty na množství míst.²⁵² Upozadění je

²⁴⁶ Tamtéž, s. 94

²⁴⁷ Tamtéž.

²⁴⁸ Tamtéž.

²⁴⁹ J. KOTEN, Poetika, s. 52; Můžeme se setkat s obdobným pojmem „románová věčnost“. Srov. J. LE GOFF, Čas, s. 97.; Gurevič jej pojmenovává jak „věčný den“. Srov. A. J. GUREVIČ, Kategorie, s. 105.

²⁵⁰ J. LE GOFF, Čas, s. 97.

²⁵¹ A. J. GUREVIČ, Kategorie, s. 105.

²⁵² Tamtéž, s. 80–98.

dáno zkušeností středověkého člověka, protože „*kategorii prostoru si osvojoval nejen každodenním tělesným pohybem prostorem, nýbrž i ve sdílených společenských a náboženských systémech, které mimo jiné šířily prostorové dominantní příběhy poutě duše za spásou, cesty k božímu hrobu či křížové výpravy.*“²⁵³ I navzdory jisté „podružnosti“ prostoru a času pronikaly tyto kategorie rozhodujícím způsobem do kompozice středověkých literárních děl.²⁵⁴

²⁵³ J. KOTEN, Poetika, s. 53.

²⁵⁴ Tamtéž.

3 K žánru, atribuční kritice a kompozici analyzovaných pramenů

3.1 Didaktický žánr rad

Žánr rad, vytvářející v *Radě otce synovi* pevně strukturovaný model rytířství, lze definovat jako žánr, v němž jedna strana nabádá druhou k tomu, jak prožívat život, jak se správně chovat atd. Účelem rad je poučení a edukace, díky čemuž můžeme žánr označit za didakticko-moralizující. Rady nemusejí obsahovat pouze kladné prvky, mohou zobrazovat i negativní vlastnosti, které recipientovi dají nahlédnout do života, jenž může být odstrašujícím příkladem ctného života.²⁵⁵

Tento literární žánr se v českých zemích rozšířil díky spisu *Malogranatum (Granátové jablko)*, který byl sepsán ve Zbraslavském klášteře kolem roku 1385. Ve spisu lze najít rady týkající se moudrosti a ctností, rady pro cestu k Bohu a k sebezdokonalení. Samotný název díla je odvozen od lahodné chuti rad, jež mají čtenáře směřovat k monastickému životu.²⁵⁶ *Malogranatum* je určeno pro klášterní prostředí a nabádá k opuštění světského života, tento rozměr ale nebyl překážkou k vlivu díla na bohemikální literaturu. Inspirativním pro další spisy se *Malogranatum* stalo především díky své formě, již je dialog duchovního otce s duchovním synem (staršího mnicha s mladším).²⁵⁷ Dílo zakládá tradici dialogického naučného žánru, jedná se ve své podstatě o tutéž formu, kterou rozvíjí později *Rada otce synovi*.

Typologii rad české literatury vrcholného středověku lze definovat na základě tematiky na rady *zvířecí*,²⁵⁸ *rodinné a sociální*.²⁵⁹ Zvířecí typ rad bývá často představen

²⁵⁵ Dagmar MOCNÁ – Josef PETERKA, a kol., Encyklopedie literárních žánrů, Praha: Paseka, 2004, s. 216.

²⁵⁶ J. TRÍŠKA, „Nová literatura“ doby Karlovy a Václavovy, Sborník historický 10, 1962, s. 35–38.

²⁵⁷ Tamtéž.

²⁵⁸ Nebo jiné alegorické rady.

²⁵⁹ D. MOCNÁ – J. PETERKA, a kol., Encyklopedie, s. 217.

skrze sněm zvířecí říše, v němž zástupci jednotlivých druhů radí panovníkovi, jak správně vládnout (*Nová rada, Ezopovy bajky*). Ve zvířecích radách se silně projevuje alegorizace.²⁶⁰ Rady rodinné mívají nejčastěji formu předávání zkušeností starší generace generaci mladší (*Rada otce synovi*). Sociální rady jsou určeny některému ze stavů společnosti, jejich nejčastějším příjemcem bývá panovník (*Knížky o hře šachové*). Jednotlivá díla však mohou směřovat i k více než jednomu typu.²⁶¹

Jedná se o žánr zahrnující zosobněné ctnosti a různá mravní naučení, jejichž důsledkem mohly být konkrétní rady proti lakomství, pýše či násilí nebo rady ke štědrosti.²⁶²

3.2 Rada otce synovi

Za dobu vzniku *Rady otce synovi* bývá nejčastěji považována druhá polovina 14. století. Její autorství bylo v minulosti připisováno Smilu Flaškovi s Pardubic.²⁶³ Pro to bylo sneseno velké množství argumentů,²⁶⁴ v současné době však pro důvodné

²⁶⁰ Při čtení bajek mohli doboví recipienti poznávat panovníky či jiné politické hodnostáře. Příklad lze najít v *Ezopových bajkách* u bajky o netopýrovi, jenž zradil ptáky a přidal se ke zvířím. Netopýr je ptáky, v jejichž čele stojí orel, poražen a je mu udělen trest létat pouze v noci. E. Petru považuje za možný výklad paralelu mezi bajkou a spory Jana Lucemburského s domácí šlechtou. Srov. E. PETRŮ (ed.), *Ezopovy bajky, Katonova dvojverší, Rada otce synovi*, Brno 1999, s. 93.

²⁶¹ D. MOCNÁ – J. PETERKA, a kol., *Encyklopedie*, s. 217–218.

²⁶² J. TRÍŠKA, *Z poetiky a fabulistiky*, s. 239–240.

²⁶³ Jan GEBAUER (ed.), *Nová rada. Báseň pana Smila Flašky z Pardubic*, Praha 1876; Josef HRABÁK, *Roudnické umučení a Rada otce synovi*, *Slovo a slovesnost* roč. 5, 1939, č. 4, s. 161–170; Jiří DAŇHELKA (ed.), *Smil Flaška z Pardubic, Nová rada*, Praha 1950.

²⁶⁴ Gebauer spojuje *Radu otce synovi* s *Novou radou* a přídomek „nová“ považuje za odkaz ke starší z rad, které Smil Flaška z Pardubic sepsal. Srov. J. GEBAUER, *Nová rada*, s. 7; Hrabák skrze podobnost témat a formálních rysů zmíněných dvou rad došel k témuž závěru, je to on, kdo navrhnul termín *Smilova škola*. Autorství *Rady otce synovi* ale jednoznačně přisuzuje Smilovi. J. HRABÁK, *Smilova škola*, Praha 1941, s. 56.

pochybnosti, zda dílo bylo skutečně sepsáno Smilem, bývá jako autor označen člen tzv. *Smilovy školy*.²⁶⁵

Rada otce synovi se dochovala ve čtyřech rukopisech (Lobkovický, Univerzitní, Petrohradský a Muzejní).²⁶⁶ Editoři nejčastěji vycházejí z rukopisů pozdějších, protože nejstarší rukopis Lobkovický se nedochoval v úplnosti.²⁶⁷ Žádný další rukopis textu není k dispozici, skladba tedy nejspíš nebyla od 50. let 15. století²⁶⁸ opisována či vydávána. Dochované prameny svědčí o skutečnosti, že nebyla prokázána žádná konkrétní předloha, což lze považovat za neobvyklé.²⁶⁹

Skladba obsahuje 642 veršů. Její verš je osmislabičný s občasnými sedmislabičnými výjimkami, rým je pravidelně sdružený. V osmislabičných verších se rýmují poslední dvě slabiky, v sedmislabičných verších pouze poslední slabika. Rým však není zásadním prvkem, protože je spíše utlumen. Tento jev bývá označován jako „*prozaizace verše*.“²⁷⁰

²⁶⁵ E. PETRŮ (ed.), *Ezopovy bajky; Katonova dvojverší; Rada otce synovi*, s. 303.

²⁶⁶ Rukopisy Lobkovický (1395–1410), Univerzitní (cca 1409) a Petrohradský (cca 1403) bývají označovány jako rukopisy první redakce. Rukopis Muzejní (50. léta 15. století) je považován za dílo redakce druhé a je dokladem pozdější receptce *Rady otce synovi*. Srov. tamtéž, s. 275.

²⁶⁷ K dispozici jsou v současné době tři edice *Rady otce synovi*. První dvě pocházejí z roku 1892. Nejstarší edičně připravil Adolf Patera dle Petrohradského rukopisu a vyšla v *Časopise Muzea Království českého* (66, 1892, s. 393–415). Druhou edičně připravil dle rukopisu Petrohradského František Franka pro *Listy filologické* (20, 1892, s. 182–197), dle rukopisu Muzejního. Třetí a nejnovější edici dle Univerzitního rukopisu editoval E. Petrů roku 1999. Z nejnovější edice pocházejí všechny citace *Rady otce synovi* v této práci.

²⁶⁸ Josef Hrabák si povšiml, že druhá redakce textu doznala úprav některých veršů, čímž došlo ke změně formy i obsahu textu v místech, kde opisovatel zřejmě nepochopil původní znění. Srov. J. HRABÁK, *Studie ze starší české literatury*, Praha 1956, s. 168–181.

²⁶⁹ E. PETRŮ (ed.), *Ezopovy bajky; Katonova dvojverší; Rada otce synovi*, s. 302.

²⁷⁰ J. HRABÁK, *Roudnické umučení a Rada otce synovi*, s. 169.

Formálně se jedná o dialog, avšak text je ve skutečnosti pouze „*dialogicky zabarveným monologem*“.²⁷¹ Jediný, kdo promlouvá, je otec,²⁷² syn jen mlčky naslouchá.²⁷³ Z narativního hlediska je text velice úsporný, protože je pouze výčtem rad, které představují kodex rytířské etiky.²⁷⁴ Jediným činem, který postavy díla reálně vykonají, je symbolické předání zbraní.²⁷⁵

Rady jsou představovány mluvčím – starým rytířem. Jeho charakteristiku si však musí čtenář odvozovat z ponaučení, která dává svému synovi, protože jeho osoba je představena pouze několika slovy.

Autor textu byl nejspíš obeznámen se soudobou dvorskou kulturou, která na dvorech Lucemburků nacházela živnou půdu v podobě dvorské milostné lyriky a rytířských eposů,²⁷⁶ protože *Rada otce synovi* anticipuje v určité míře dvorskou službu paní.²⁷⁷ Text lze vnímat jako součást tendence vyrovnávající se s podněty dobové evropské kultury, ale jeho záměr se od milostné lyriky či rytířské epiky liší. Samotný

²⁷¹ J. DAŇHELKA (ed), *Nová rada*, s. 13.

²⁷² V odborné literatuře lze najít myšlenku o tom, že ústy mluvčího promlouvá sám autor textu. Srov. J. HRABÁK, *Roudnické umučení*, s. 163.

²⁷³ Přítomnost syna je v textu vyjádřena druhou mluvnickou osobou a mnohými kontaktoými prostředky, např.: „*Toť má prvnie rada, synu*“ (v. 41); „*Pomni na to, synu milý*“ (v. 48); „*Protož, synu, buď čím kázán*“ (v. 80); „*Synu, tak všie cti dosiehněš*“ (v. 93); apod.

²⁷⁴ Kodex je představen skrze rady, které nejsou podávány dogmaticky, mluvčí se snaží recipienta přesvědčit o správnosti svého tvrzení věcnou argumentací a konkrétním zdůvodňováním na podkladě životních situací.

²⁷⁵ Narativní úspornost je důvodem, proč E. Petru nepovažuje *Radu otce synovi* za dílo s vysokou slovesnou hodnotou. Srov. E. PETRŮ, *Ezopovy bajky; Katonova dvojverší; Rada otce synovi*, s. 302.

²⁷⁶ Příkladem mohou být již zmiňované eposy *Tristram a Izalda* či *Tandariáš a Floribella*.

²⁷⁷ „*Kdož tak ctnú milú oblibuje,*

svú věrú službu jiež slibuje

i chce jiež státi v též Vieře,

z tohoť jest čáka rytieře.“ (*Rada otce synovi*, v. 532–535) Podrobněji k tomuto tématu viz kapitolu *Ctnosti středověkého rytíře*.

text můžeme považovat za „normativní“ zobrazení rytířského ideálu, za text zobrazující kodex rytířské cti²⁷⁸ a feudální ideál šlechtice bez politických ambicí.²⁷⁹

3.3 Kronika o Štilfrídovi – vzor, žánr a vznik díla

U skladby *Rada otce synovi* nebyla prokázána žádná předloha a dílo je považováno za původní. Tento jev je pro středověkou literaturu do jisté míry netypický. Již bylo zmíněno, že důležitým pojmem v souvislosti se vznikem středověkého literárního díla je *vzor*. Není podstatné vytvořit něco nového, důležitost díla tkví v jeho vztahu k literární tradici, která mu propůjčuje prestiž, protože „*nic z toho, co se tvrdí, není jisté. Ručitelem je minulost a díla minulosti mají postavení autority.*“²⁸⁰

Intertextualita je typickým projevem středověkých textů.²⁸¹ Autor textu poukazuje na svou vzdělanost a znalost děl minulosti, čímž dokazuje, že „*navazování na předlohu nebylo nedostatkem díla, ale jeho předností.*“²⁸² Autor středověké literatury se namnoze o předlohu opírá a jeho hlavní přínos tkví ve formulaci motivů a prvků díla do nového celku.²⁸³ Vztah k tradici v souvislosti s literárním dílem je v souladu s výše zmíněným *feudálním časem*, časem paměti a vzpomínání.²⁸⁴ Dnešní optikou bychom mohli vnímat *Kroniku o Štilfrídovi* jako nepůvodní dílo, tento soud by však byl anachronismem.

²⁷⁸ E. PETRŮ (ed.), *Ezopovy bajky; Katonova dvojverší; Rada otce synovi*, s. 303.

²⁷⁹ J. HRABÁK, *Roudnické umučení a Rada otce synovi*, s. 162; tímto se text stává podobným počátku *Alexandreidy*, v níž Aristoteles udílí rady Alexandru Makedonskému. Srov. V. VÁŽNÝ (ed.), *Alexandreida*, Praha 1963.

²⁸⁰ J. LE GOFF, *Kultura*, s. 310–311.

²⁸¹ Intertextualita bývá nazývána jako důsledek něčeho, co lze nazvat *evropským étosem*, který se projevoval prvky „*nadnárodní středověké pokladnice věděni (encyklopedie, sumy).*“ Srov. Jaroslav KOLÁR – Miloslava NEDVĚDOVÁ, (edd.), *Próza českého středověku*, Praha 1983, s. 14.

²⁸² E. PETRŮ (ed.), *Rytířské srdce*, s. 9.

²⁸³ J. KOLÁR – M. NEDVĚDOVÁ (edd.), *Próza*, s. 14.

²⁸⁴ Viz kapitulu *Čas*.

Inspirací pro dílo, které bývá pojímáno jako diptych s *Kronikou o Bruncvíkovi*, bylo mnoho. Příběhy, které tematizovaly vznik či zisk heraldických symbolů, jsou ve středověké literatuře časté. Předlohu pro analyzovaný text můžeme najít v evropských literaturách, jmenovitě v německé a francouzské.²⁸⁵ Konkrétně bývá *Kronika o Štilfrídovi* spojována s námětem pocházejícím z Francie, z bretaňské pověsti artušovského typu,²⁸⁶ jejíž motivy a námět jsou příbuzné s dílem české provenience.²⁸⁷ České středověké dílo ale přejalo pouze části a motivy, které následně dotvářelo s přihlédnutím k vlastnímu prostředí: „*cizí vzory nebyly k Štilfrídovi ni k Bruncvíkovi pohmutkou, nýbrž jen prostředkem: podnět zajisté byl vlastenecký, oslavovati totiž domácího knížete, jenž slávu českou skutky proslulých hrdinů hodnými rozmnožil a – po způsobu německých rekv – nového znaku si dobyl.*“²⁸⁸

Pojem „kronika“ v názvu díla neodkazuje k historiografickému žánru, ale tematizuje erbovní historii.²⁸⁹ Žánrově se dílo kloní k pověstem, útvaru, který byl výsadním žánrem lidové slovesnosti a symbolicky referoval o významných a důležitých událostech či osobnostech, které však v pověstech díky vypravěčským dodatkům

²⁸⁵ Tohoto inspiračního proudu si povšimli i vydavatelé *Kroniky o Štilfrídovi* na konci 19. století, kteří tak poukázali na kulturní příbuznost jevů tehdejší literatury: „*Můžeme z toho souditi vůbec, že i v Čechách ve XIII. a XIV. století známy byly ideje, které na západě z Němců a Francouzů kvetly, a myšlenky ty žijíce zprvu v literatuře, vzrůstaly s národním životem českým mnohdy i do národních pověstí českých se vtírajíce.*“ Srov. Ferdinand MENČÍK, *Kronika o Štilfrídovi a Bruncvíkovi*, Krok (3), roč. 3, 1889, č. 6, s. 236.

²⁸⁶ Tato hypotéza byla později zpochybněna Aloisem Schmausem, který se na základě vnitřního členění díla domníval, že střední část *Kroniky o Štilfrídovi* měla předlohu v neznámé veršové skladbě německého původu. Krajní části pak měly být vytvořeny dle domácích a německých prvků rytířské tradice v erbovní pověst Přemyslovského rodu. Srov. A. SCHMAUS, *Zur Entstehungsgeschichte des altschechischen Stilfried*. Wiener slawistisches. Jahrbuch 3, 1953, s. 28–36.

²⁸⁷ František PRUSÍK, *Kronika o Bruncvíkovi*, Krok (3), roč. 4, 1890, č. 3, s. 238.

²⁸⁸ Tamtéž, s. 89.

²⁸⁹ Ferdinand MENČÍK, *Kronika o Štilfrídovi a Bruncvíkovi*, s. 237.

získávaly na zajímavosti a tajuplnosti.²⁹⁰ Podtypem žánru pověstí, do kterého lze *Kroniku o Štilfridovi* zařadit, jsou tzv. erbovní pověsti.²⁹¹

Kromě bretaňského literárního díla byl inspiračním zdrojem skladby také obraz rytířského ideálu, hojně rozšířený ve středověké evropské literatuře. Hlavním tématem erbovní pověsti je vylepšení knížecího znaku. Za motivickou inspiraci a příklad převodu nepůvodní látky do českého prostředí, bývá považována Dalimilova kronika.²⁹² Podnět lze najít v její 48. kapitole, která tematizuje české hrdinství, jež je pro zisk a vylepšení erbu nezbytné.²⁹³ Konkrétní motiv pro *Kroniku o Štilfridovi* je spatřován v následujících verších:

*„Ciesar Čechy bojem pobi
a zemi v daň porobi.
Kněziu u dvora službu jmieti,*

²⁹⁰ Ladislava LEDERBUCHOVÁ, Ladislava. Fraus slovník literárních pojmů, aneb, Co se skrývá za slovy, Plzeň 2006, s. 106–107.

²⁹¹ Žánr erbovních pověstí je vnitřně dělitelný na obecný typ, novelistický typ a historický typ, v nichž je historická událost a motiv erbu podstatou pro rozvinutí příběhu, stejně jako tomu je u *Kroniky o Štilfridovi*. Srov. Irena HRABĚTOVÁ, Erbovní pověsti v českých spisech Bartoloměje Paprockého z Hlohol, Brno 1992, s. 14.

²⁹² J. Kolár, *Návraty bez konce*, s. 73–74.

²⁹³ „*Ciesarovi by v děk to posluženie,*

i da českému kněziu volenie:

nebo těla tří svatých králův z města vziati,

neb v svej zemi králostvie jmieti.

Kněz zemanóm da na voli,

podle jich rady koronu zemi vzvoli.

Nad to ciesar kněziu ščit změní,

také úřad jemu na svém dvoře promění.

Tehdy za orla černého

da j'mu o jednom ocase lva bielého.“ Srov. Nejstarší rýmovaná kronika tak řečeného Dalimila, vyd. B. Havránek a J. Daňhelka, Praha 1958, s. 88.

kotel nad ohněm káza držěti.“²⁹⁴

Ve 31. kapitole Dalimilovy kroniky můžeme také nalézt důvod služebné povinnosti spjaté s kotlem.²⁹⁵ Dalimil je ale jediným pramenem, v němž je tato povinnost zmíněna, čímž se také stává jediným pramenem poměrně netradiční aplikace této služebnosti²⁹⁶ na *Kroniku o Štilfrídovi*.²⁹⁷

Nejstarší dochované rukopisy *Kroniky o Štilfrídovi* pocházejí z 15. a 16. století. Nejstarší z nich vznikl po polovině 15. století,²⁹⁸ další je z roku 1487.²⁹⁹ Poslední dochovaný rukopis Štilfrída pochází z 16. století³⁰⁰ Texty v práci jsou převzaty z novější edice od J. Kolára a M. Nedvědové.³⁰¹

²⁹⁴ Tamtéž.

²⁹⁵ „*Ciesar Čechy bojem pobi*

a zemi v daň porobi.

Kněziu u dvora službu jmieti,

kotel nad ohněm káza držěti.“ Tamtéž, s. 60.

²⁹⁶ Díky svému tématu se dílo hlásí k apokryfní tendenci středověké literatury a vytváří jakýsi „apokryf“ k české středověké historii a historii panovnického erbu. Srov. J. KOLÁR – M. NEDVĚDOVÁ (edd.), *Próza*, s. 14.

²⁹⁷ J. Kolár, *Návraty bez konce*, s. 74.

²⁹⁸ Nachází se v Národní knihovně ČR pod signaturou XI B 4, fol. 197b–203a. Nejstarší vydání Václav HANKA, *Stará pověst o Stojmírovi a Bruncvíkovi, knížatech českých*, Praha 1827; Karel Jaromír ERBEN, *Výbor z literatury české II, Od počátku XV až do konce XVI století*, 1868, s. 39–74.

²⁹⁹ Nachází se v Regionálním muzeu v Náchodě, sign. RKPS-153, 188–203. Vydáním rukopisu se zabýval F. PRUSÍK, *Kronika o Štilfrídovi z rukopisu Náchodského*, *Krok* (3), roč. 8, 1894, č. 1, s. 7–15, 41–49.

³⁰⁰ Dochoval se v Brně ve Státním archivu (Beckova sbírka č. 47). Text tohoto rukopisu vyšel v edici Bohuslav HAVRÁNEK – Josef HRABÁK, *Výbor z české literatury od počátků po dobu Husovu*, Praha 1957, s. 554–560.

³⁰¹ J. KOLÁR – M. NEDVĚDOVÁ (edd.), *Próza*, s. 149–162; text *Kroniky o Štilfrídovi* vychází z nejstaršího dochovaného rukopisu z poloviny 15. století.

Díla, která byla původně určena šlechtickým recipientům, se díky sociokulturním změnám proměnila v oblíbenou látku knížek lidového čtení a příběhy o Štilfrídovi a Bruncvíkovi pronikly hluboko do lidového povědomí a pohádkové tradice.³⁰² Až do druhé poloviny 18. století však vycházely v tištěné verzi, která byla téměř shodná s rukopisem z druhé poloviny 15. století. Změny přinesl až konec 18. století, kdy byly skladby proměňovány jak po dějové, tak po ideové linii. Proměny později doznal i tvar, protože docházelo k odstraňování rýmů, které „*později zřejmě přestaly být pocítovány jako umělecký prostředek, když se veškerý zájem čtenářů soustředil na děj, a místy vkládání vypravěčských obrátů, charakteristických pro ústní tradování pohádek.*“³⁰³

Otázka datace *Kroniky o Štilfrídovi* je komplexnější a v určitých ohledech souvisí s alegorickým plánem díla, proto předtím, než se jí budeme zabývat, se pokusíme zamyslet nad naratologickou strukturou a poetikou *Kroniky o Štilfrídovi*.

3.4 Poetika díla

Tato kapitola představí základní složky narativní struktury díla. Poukážeme na možnosti jeho čtení především v souvislosti s možným alegorickým plánem, který prostupuje tuto rytířskou povídku. Závěr kapitoly představí protagonistu příběhu.

Před zamyšlením nad narativní strukturou a poetikou díla předkládáme pro lepší orientaci v díle stručný obsah děje *Kroniky o Štilfrídovi*.

Český kníže Štilfríd zatoužil po vylepšení erbu své země, původní kotel chtěl nahradit orlem. Proto se vydal do ciziny, aby dokázal svou sílu a statečnost a vydobyl si právo nového erbu. V blízkých zemích ale nenašel nikoho, kdo by se mu mohl rovnat, a proto došel až do napulanského (neapolitánského) království, ke dvoru krále Astronoma. Byl přijat do jeho služeb, ale zamlčel svůj knížecí původ. Zemi napulanskou v té době napadl englický aneb mezopotámský panovník Filosofus, který počty vojska převyšoval síly napulantské země. Astronomus však dal na Štilfrídovu

³⁰² J. KOLÁR, Česká zábavná próza 16. století a tzv. knížky lidového čtení, Praha 1960, s. 48.

³⁰³ Tamtéž. 62.

radu a vytáhl proti nepříteli. Místo bitvy dvou vojsk se dle rady měl utkat jeden rytíř z Astronomovy armády s dvanácti nepřátelskými bojovníky. Vítěz tohoto klání měl pro svého pána získat kromě země poražených také tisíc koní, z nichž každý na sobě měl nést tisíc hřiven zlata. Štilfríd se stal Astronomový bojovníkem a postupně porazil dvanáct rytířů vyslaných Filosofem (jejich jména byla Symforianus z Levštiku, Lipolt, vévoda rakúský, Rudolt, řecký vévoda Typartit, markrabě Teobald, Tristram z Opočan, Pitopas z Mezihradí, Adrian africký, Brynda, markrabě z Tas, tyrský kníže Benedikt, Naderšpán uherský a témařský vévoda Žibřid Ruožený). Až po vítězství v klání Štilfríd přiznal, že je knížecí krve, a jako odměnu za odvahu a věrnost získal erb anglického krále, jímž byl orel. Před odjezdem poradil Astronomovi, aby Filosofovi ponechal jeho zemi pod podmínkou věčného míru. Závěr vyprávění je věnován Štilfrídově cestě do vlasti, na níž jej doprovází král Astronomus, jenž následně provdá svou dceru Neomenii za Štilfrídova syna Bruncvíka. Krátce poté Štilfríd umírá.

3.4.1 Způsoby čtení Kroniky o Štilfrídovi

Kroniku o Štilfrídovi lze definovat jako zábavnou povídku. Jak již bylo poznamenáno, jedná se o erbovní pověst historického typu, jejíž obliba překlenula středověk a našla své místo v knížkách lidového čtení. Při pozorném čtení původního textu se vyjeví zásadní signály, které poukazují na to, že dílo obsahuje více významových plánů. Ty lze považovat za důkaz o alegorickém plánu díla.

Identifikování alegorického plánu je problematické především kvůli nemožnosti verifikace hypotéz.³⁰⁴ U *Kroniky o Štilfrídovi* navíc vyvstává problém v určování mimoliterárních vazeb na konkrétní historické souvislosti (konkrétní významové vrstvy), které jsou snadno vysledovatelné u děl jiných žánrů (např. politických satyr 16. století).³⁰⁵

Odkrývání alegorických plánů musí předcházet základní vědomí, že: „*obsahem poznání není vlastně reálný svět (alespoň ne primárně), nýbrž průmět transcendentna*

³⁰⁴ J. KOLÁR, *Návraty bez konce*, s. 75.

³⁰⁵ Tamtéž.

do reality. ³⁰⁶ Z tohoto poznatku vychází na základě povědomí o několikerém smyslu díla, že smysl přenesených významů spočívá ve vyjádření dobově chápaných obecnin a představ, jimž je připisována nadčasová hodnota a platnost. ³⁰⁷ Doslovný smysl textu může být pro oblast abstraktního alegorického významu určující jen zčásti. Teprve na základě vymezení obsahového pole alegorickou rovinou je možné (ne však nezbytně nutné) uvažovat o konkrétním historickém významu. ³⁰⁸ Je na místě si uvědomit, že mezi významem doslovným a alegorickým významem obecným a individualizujícím je „*vztah stupňovitosti*“ ³⁰⁹ Nelze tedy odkrývat historický rámec bez odhalení obecného prvku, jenž je nositelem alegorie.

Obecně lze za ukazatele symbolických významů považovat „*číselné údaje (...) přísloví poukazující k obecnějšímu významu sdělované jednotlivosti, prvky prorokování, hádanek nebo jiných projevů zdůrazňujících záhadnost či významovou nejednoznačnost a apelujících v tomto smyslu na aktivitu čtenářovy představivosti.*“ ³¹⁰ V případě analyzovaného textu se jedná především o lexikální jevy, které nejsou příliš obvyklé pro svou kategorii. ³¹¹ Konkrétně apelativa, která jsou užita ve funkci osobních jmen. V případě *Kroniky o Štilfridovi* jsou jimi jména znesvářených panovníků Astronoma a Filosofova. ³¹² Obě jména odkazují k podobné sféře skutečnosti, jíž je kosmologie

³⁰⁶ J. HRABÁK, Studie ze starší české literatury, s. 109.

³⁰⁷ J. KOLÁR, Návraty bez konce, s. 76.

³⁰⁸ Autor středověkého textu nejspíš postupoval obráceně. Nejprve vybral konkrétní historické osoby, vytyčil obecné vlastnosti, které byly připisovány dané osobě či ději, což sloužilo k formulaci abstraktní alegorické vrstvy. Následovala volba vhodné epické látky, která se mohla stát nositelem „*literárně konkretizované podoby abstraktní alegorické vrstvy.*“ J. KOLÁR, Návraty bez konce, s. 85.

³⁰⁹ Tato stupňovitost je účelná při odkrývání jednotlivých alegorických plánů, hierarchická stupňovitost z hlediska středověké mentality je samozřejmě jiná, nejvýznamnější je zobecňující alegorická vrstva směřující k nadčasovému chápání. J. Kolár, Návraty bez konce, s. 76.

³¹⁰ Tamtéž, s. 71.

³¹¹ Tamtéž.

³¹² Kolár zároveň poukazuje na absurdnost označení Filosofova jako „krále mezopotámského neb engličského“. Srov. tamtéž.

a filosofie, které jsou po teologii ve středověku považovány za nejvyšší oblasti poznávání. Zmíněný odkaz je v dobovém pojetí světa poukazem na skutečný svár těchto dvou disciplín, který trval po většinu středověku.³¹³

První pohled na alegoričnost díla byl vždy zaměřen na erbovní zmínky. Samotný děj příběhu je výkladem o tom, jak ke změně erbu došlo. Byť erb primárně odkazuje k historické skutečnosti, jeho popis neodpovídá znaku Přemyslovců, protože se liší v barvách. Barva jako taková je však „*integrální a významotvornou složkou erbu*.“³¹⁴ Zejména pro středověk je důležitost barev zásadní,³¹⁵ protože heraldické myšlení bylo v rozkvětu.³¹⁶ Štilfrídem získaná orlice neodpovídá historické skutečnosti a erb tedy můžeme považovat za literární fikci, součást alegorického plánu.³¹⁷

Heraldický znak je sám o sobě „*nositelem přenesených významů abstraktního charakteru, morálně kvalifikujících nositele erbu (rytířské ctnosti, vznešenost, urozenost atp.)*.“³¹⁸ Tematizování symbolu jako hlavního důvodu cesty hrdiny za dobrodružstvím je tendencí k vyzdvižení společenských kvalit, které jsou znázorněny v erbu (k tomuto viz dále).³¹⁹ Nejprve se ale zaměříme na narativní strukturu díla.

³¹³ Josef KRÁSA, *Rukopisy Václava IV.*, Praha 1971, s. 36.

³¹⁴ August SEDLÁČEK – Martin KOLÁŘ, *Českomoravská heraldika I*, Praha 1996, s. 135.

³¹⁵ Symbolikou barev a možným čtením jejich významů se budeme více zabývat v souvislosti se ctnostmi středověkého rytíře v kapitole Ctnosti středověkého rytíře.

³¹⁶ Symbolickou složku barev ponecháváme zatím stranou, protože jí bude věnován větší prostor v kapitole o ctnostech, kde se zaměříme na výklad významů v souvislosti s hledáním rytířského ideálu v *Kronice o Štilfrídovi*.

³¹⁷ J. KOLÁŘ, *Návraty bez konce*, s. 73, 80.

³¹⁸ Tamtéž, s. 79.

³¹⁹ Za další signál odkazující k alegorickému plánu bývá považován vztah Štilfrída a Bruncvíka – otce a syna, který se projevuje především v rámci příběhového dyptichu obou kronik. Srov. F. PRUSÍK, *Kronika o Štilfrídovi a Bruncvíkovi*, Krok 7, 1893, s. 279–284, 337–344, 417–420; podobně J. KOLÁŘ, *Návraty bez konce*, s. 82. Tento alegorický plán je do určité míry důležitý i pro samostatně čtenou *Kroniku o Štilfrídovi*, avšak při pokusu o historický výklad Štilfrídovy postavy jej nebudeme brát v potaz.

3.4.2 Narativní struktura díla jako důsledek alegorického žánru v Kronice o Štilfrídovi

Jiří Koten si povšiml, že struktura Kroniky o Štilfrídovi je do jisté míry určena svým účelem, tzn. že způsob vyprávění je důsledkem alegorického plánu díla. Specifikem této struktury je upozadění vypravěče a omezení narativního komentáře, čímž dochází k tzv. *objektivizaci vyprávění*.³²⁰ Až na závěrečné zvolání je vypravěč nezáúčastněný; text konstituuje postavy, prostředí i děj, který je přerušován pouze řečí postav. Sám syžet je prostý, nerozvětvený, nepotřebuje vypravěčův komentář. Je možné, že přitažlivost příběhu, který byl v pozdějších staletích tolik oblíben, tkví právě v dobrodružném ději, který „*nic nebrzdí*“.³²¹

Z hlediska syžetového typu lze povídku *Kronika o Štilfrídovi* označit za *dobrodružný chronotop*. Tato literární kategorie časoprostoru a dějového konfliktu³²² bývá spatřována ve dvorských romancích.³²³ Pro *Kroniku o Štilfrídovi* můžeme definovat dobrodružný chronotop takto:³²⁴

1. Děj příběhu je vystaven na následnosti zkoušek. Tato následnost zakládá *umělou časovost vyprávění*.³²⁵ Kronika je řetězením zkoušek, které je rámováno odjezdem do Čech, návratem a Štilfrídovou nečekanou smrtí.

³²⁰ Objektivizovaný vypravěč se tak stává nezáúčastněnou a nekonkrétní figurou, jež přejímá funkci média či kamery. Srov. Jaroslava JANÁČKOVÁ, *Stoletou alejí*, Praha 1985, s. 171.

³²¹ J. KOTEN, *Poetika*, s. 51.

³²² Michail Michailovič BACHTIN, *Čas a chronotop v románu*, in: *týž, Román jako dialog*, Praha 1980, s. 222–377.

³²³ Štilfríd se ale od ostatních romancí odlišuje svým koncem, který je doveden do Štilfrídovy smrti. Čas tedy není temporální, ale rozvrhuje povídku do příběhu jedné dynastie. Srov. J. KOTEN, *Narativní časoprostor v rodových kronikách o Štilfrídovi a Bruncvíkovi a o Meluzině*, *Bohemica litteraria*, roč. 22, 2019, č. 1, s. 11.

³²⁴ Srov. J. KOTEN, *Poetika*, s. 52.

³²⁵ *Či románovou věčností, nebo věčný den*, jak jsme jej definovali výše.

Časové ohraničení je aktualizováno dynastickým časem, jenž je postaven na střídání vladařů.

2. Násobení zkoušek, které jsou shodně pojaté a jsou vypravovány opakovaně, podporuje ve čtenáři efekt trvajících děje. Štilfrídův ritualizovaný souboj, jemuž anglický král určuje soupeře, má schematickou podobu: Štilfríd si zvolí praporec, poděkuje svatému Václavovi a vítězí. Všechny souboje jsou stručné a bez hodnocení, jen poslední boj s nejstatečnějším soupeřem je rozsáhlejší.
3. Pohyb prostorem je zakládající akcí pro děj. „*Prostorový příběh*“³²⁶ v *Kronice o Štilfrídovi* je motivován touhou po slávě, to je důvodem pro výpravu za dobrodružstvím. „*Konflikt je tedy akcelerován další prostorovou událostí – příchodem nepřátelského vojska, jehož rekům Štilfríd čelí v soubojích.*“³²⁷ Završení vyprávění je spojeno s návratem domů s erbovní trofejí, pro niž Štilfríd odešel za dobrodružstvím.
4. Prostor je v *Kronice o Štilfrídovi* vystaven na základě světa dvorské romance, a to naprosto v intencích symboliky světa „*dvojdomeho*“³²⁸ v němž je dobře znatelná symbolika bezpečného domova jako idylického prostoru pro uznání slávy, a prostoru cizího, který je určen pro dobrodružství.³²⁹

Prostor povídky není mimetický. Jeho jediným účelem je posluha hrdinovu jednání a mění se pouze tehdy, když hrdina překračuje hranice a čelí překážkám. Štilfrídovy konflikty jsou rámovány zkouškami tvořícími osnovu vyprávění.³³⁰ Z hlediska časoprostoru tedy můžeme říci, že „*příběh není časový, ale prostorový, je*

³²⁶ Srov. J. KOTEN, *Poetika*, s. 52.

³²⁷ Tamtéž.

³²⁸ Tamtéž.

³²⁹ J. LE GOFF, *Kultura*, s. 60–65.

³³⁰ J. KOTEN, *Poetika*, s. 53.

vystavěn na půdorysu cesty za dobrodružstvím.“³³¹ Časovost příběhu je dána časem plnění zkoušek, které se stále opakují, a k aktualizaci časoprostoru tak dochází jen málo.

Na základě tohoto chronotypu si můžeme povšimnout, že typ časoprostoru (světa příběhu) vytváří prostor pro zhuštěný děj, v němž chybí prostor pro narativní komentář. Tuto absenci narativního komentáře lze vnímat jako prostředek pro budování alegorie, která „je ponechána bez výkladu a narativní textura pomyslně vybízí posluchače či čtenáře, aby interpretaci sám doplnil, aby rozpoznal hlubší významy.“ Důvod absence výkladu je zřejmý: rušil by víceznačnost alegorie, která by skrze výklad tajemství „ztratila svou moc.“³³²

Téma specifické struktury díla lze uzavřít konstatováním, že vypouštění komentářů může být kromě koncentrace na děj způsobeno snahou zachovat víceznačnost textu a úsilím „vytvořit otevřenou narativní alegorii.“³³³

3.4.3 Postava Štilfrída a problematika datace v souvislosti s alegorickým plánem

Protagonistou příběhu je český kníže Štilfríd. Je postavou hlavní, ostatní postavy jsou pouze prostředníky pro expozici Štilfrídových vlastností. Více postav nese jména (Astronomus, Filosofus, jména soupeřů), tyto postavy jsou však pouze nástrojem k vyjádření Štilfrídova myšlení a jednání.

O Štilfrídově fyzickém vzhledu se z díla nedozvídáme. Nepřímo je však představen jeho charakter. Štilfríd je znázorněn jako postava vážená, již uznává nejen panovník, kterému slouží, ale také jeho protivník. Této váženosti napomáhá vedle Štilfrídovy udatnosti i ctění daného slova. O charakteru postavy vypovídá její mluva:

³³¹ J. KOTEN, Narativní časoprostor v rodových kronikách o Štilfrídovi a Bruncvíkovi a o Meluzíně, *Bohemica litteraria*, roč. 22, 2019, č. 1, s. 11.

³³² J. KOTEN, *Poetika*, s. 56.

³³³ J. KOTEN, *Poetika*, s. 71.

„Žádný králi, vida bezprávie veľiké svých chudých lidí, i nechceš se hájiti?“³³⁴ Zde se projevují dvě podstatné veličiny příběhu. Štilfríd je morální a kladná postava, která poukazuje na důležitost jednoznačně správné věci a dovolí si napomenout svého pána. Ten však přijímá Štilfrídovu výtku, protože se je vědom jeho kvalit. Své úmysly, motivaci, názory či vlastnosti prokazuje Štilfríd činy, když nasazuje svůj život ve dvanácti soubojích, které jsou vedeny čestně, avšak za cizí zemi a cizího panovníka.

Z dalších Štilfrídových promluv můžeme poznat, že se jedná o muže cílevědomého,³³⁵ moudrého natolik, že k němu přicházejí vysocí státní představitelé pro radu,³³⁶ statečného a zbožného.³³⁷

Štilfrídovu přímou charakteristiku Štilfrída nalézáme na počátku a konci příběhu, která tak rámuje vyprávění o Štilfrídových skutcích. Na počátku příběhu je hlavní postava vykreslena jako člověk „mysli vysoké, nebo čte se o něm, že což jest umyslil, to i dokonal.“³³⁸ Své počáteční tvrzení vypravěč potvrzuje na konci: „Tu se stala veliká radost české země, nebo Štilfrid jí dobyl veliké cti.“³³⁹

K Štilfrídovi lze poznamenat, že se jedná o postavu zcela kladnou, ne příliš plastickou,³⁴⁰ postavu-definici, kterou můžeme na základě jednání a promluv dobře

³³⁴ J. KOLÁR – M. NEDVĚDOVÁ (edd.), *Próza českého středověku, Kronika o Štilfrídovi*, s. 151, 27–28. (Dále jen *Kronika o Štilfrídovi*).

³³⁵ „A já sem umyslil, že mieni jeti a zase nepřijeti, bycht' za to měl hrdlo dáti, leč své zemi a sobě cti větší dobudu.“ (Tamtéž, 8–10).

³³⁶ „Poněvadž nechceš se s nimi bít, opět' chci jinú radu dáti.“ (Tamtéž, s. 152, 15–16).

³³⁷ „Bože všemohúci a svatý Václave, račiž mi dnešní den pomocen býti...“ (Tamtéž, s. 153, 27–28).

³³⁸ Tamtéž, s. 151, 2–3.

³³⁹ Tamtéž, s. 160, 35–36.

³⁴⁰ Edward Morgan FORSTER, *Aspekty románu*, Bratislava 1971, s. 68.

charakterizovat.³⁴¹ Skrze tuto jednoznačnost Štilfrídova charakteru lze dojít k poznatku, že postava slouží k představení rytířského ideálu.³⁴²

Postava Štilfrída bývá vnímána jako prvek alegorického plánu. V souvislosti s tímto plánem, který postavu uvádí do konkrétních historických souvislostí, se pokusíme poukázat na problematiku datace textu, kterou jsme dříve pominuli.

Navzdory dochovaným spisům z pohusitského období, lze vznik *Kroniky o Štilfrídovi* klást do doby dřívější. Jako jeden z argumentů bývá uváděna žánrová příbuznost s dalšími erbovními pověstmi, které vznikly před koncem 14. století, neboť „podle všeho jsou pověsti tyto erbovními pověstmi českými a náležejí k těm kronikám, které ve 14. století o mnohých pánech udatných skládány byly.“³⁴³ Dataci je také možné určovat dle relativní chronologie na základě citací z jiných děl. Dle této metody lze dojít k závěru, že *Kronika o Štilfrídovi* vznikla před *Větší růžovou zahradou*. I tento fakt dokládá vznik povídky na sklonku 14. století.³⁴⁴

Do souvislosti s datací můžeme položit také možnost interpretace alegorického plánu. Pozitivistický pohled na historickou rovinu alegorického plánu představil F. Prusík, který Štilfrída ztotožnil s Vladislavem II. Jeho teze, že alegorie povídky by měla být v přímém vztahu k době svého vzniku,³⁴⁵ je důvodem, proč kladl vznik díla na přelom 12. a 13. století.³⁴⁶ Vůči této myšlence se však vyjádřili už autoři syntéz

³⁴¹ Daniela HODROVÁ ...na okraji chaosu...: poetika literárního díla 20. století, Praha 2001, s. 544–569.

³⁴² J. KOLÁR, *Návraty*, s. 68.

³⁴³ F. MENČÍK, *Kronika o Štilfrídovi a Bruncvíkovi*, s. 237.

³⁴⁴ J. KOLÁR – M. NEDVĚDOVÁ (edd.), *Próza*, s. 15.

³⁴⁵ F. PRUSÍK, *Kronika o Štilfrídovi a Bruncvíkovi*, *Krok* (3), roč. 7, 1893, s. 279–284, 337–344, 417–420.

³⁴⁶ Na základě této teze Prusík přisoudil jednotlivým Štilfrídovým soupeřům jména skutečných postav žijících ve 13. století. Např. král Filosof jako Filip, podesta milánský (1263–1265), Rudolt jako Rudolf Habsburský (+1263)... Určitým problémem byla postava klasicky literární (Žibřid Ruožený). Problém Prusíkových úvah spočíval v ahistorickém pohledu na středověkou mentalitu – „při tomto přístupu k věci Prusík vlastně předpokládal, že středověcí autoři

Jaroslav Vlček a Jan Jakubec, kteří na základě jazykového stavu datovali vznik povídky do 14. století.³⁴⁷

K dataci textu na základě alegorického plánu přistoupil i Kolár, který však poznal, že alegorická vrstva nemusí být pro literární dílo vrstvou nejpodstatnější a že vedle alegoričnosti postav je potřeba zaměřit se na možné ideové záměry autora.³⁴⁸ Pokusme se představit postup rozkrývání této alegorické vrstvy v souvislosti s postavou Štilfrída.

Základním východiskem k možné historicky konkrétní vrstvě alegorického plánu je to, že Štilfríd byl označen jako český kníže, který touží po vylepšení vlastního erbu. Protože se středověká literatura zaměřovala na přítomný stav věcí,³⁴⁹ nemohla dobová literatura tematizovat věci historicky vzdálené.³⁵⁰ Z toho důvodu lze předpokládat, že alegorický obsah se v historickém díle nemůže vztahovat na situaci časově vzdálenou období vzniku díla, čímž se dílo dostává do přímého vztahu k době svého vzniku. Protože jazykový a žánrový rozbor text datoval na konec 14. století, je potřeba hledat jako možný objekt alegorizace pouze skutečnost ze 14. století.³⁵¹ Na základě tohoto zjištění přicházejí v úvahu panovníci lucemburské dynastie.

Vlastnosti dokonalého rytíře jsou ve 14. století připisovány pouze jednomu českému panovníkovi. Tím byl Jan Lucemburský.³⁵² I v pramenech bohemikální

i konzumenti disponovali podobnými historickými znalostmi jako František Palacký.“
Srov. J. KOLÁR, *Návraty*, s. 84.

³⁴⁷ J. KOLÁR, *Návraty*, s. 68–69.

³⁴⁸ Tamtéž, s. 69.

³⁴⁹ V tomto se Prusík nemýlil.

³⁵⁰ J. KOLÁR, *Návraty*, s. 80.

³⁵¹ Tamtéž.

³⁵² To je v naprosté shodě s představou většiny západní Evropy, pro níž byl Jan Lucemburský skutečným rytířem (odkaz lze najít v dílech Guillema de Machaut či v kronice Froissartově). Česká šlechta však neměla s králem vždy stejnou zkušenost, k čemuž odkazuje především řada sporů, které se šlechtou král vedl. Srov. Jiří SPĚVÁČEK, *Jan Lucemburský a jeho doba (1296–1346)*, Praha 1994, s. 135–184.

provenience se můžeme dočíst o jeho nesporné rytířskosti: „*získal jméno, že je nejstatečnějším rytířem.*“³⁵³ Janovo rytířství je deklarováno také v kronice Beneše Krabice z Weitmile, který byl oslavovatelem lucemburské dynastie a jenž Janovi přisoudil nesmrtelné výroky v bitvě u Crécy.³⁵⁴

Obecně lze říci, že dobová literární produkce podporuje glorifikaci Jana Lucemburského v intencích středověkého rytířství, je možné, že *Kronika o Štilfrídovi* je dalším dokladem o glorifikaci tohoto panovníka.³⁵⁵

³⁵³ Zdeněk FIALA (ed.), *Kronika Zbraslavská – Chronicon Aulae Regiae*, Praha 1952, s. 711.

³⁵⁴ J. KOLÁR, *Návraty*, s. 81.

³⁵⁵ *Tamtéž.*

4 Ctnosti středověkého rytíře

Kapitola se snaží analýzou *Rady otce synovi* a *Kroniky o Štilfrídovi* zjistit, jaký ideál rytíře představují. „Normativní“ text, jímž je *Rada otce synovi*, poskytuje základní charakteristiku ctností. S ní srovnáme jednání rytíře v *Kronice o Štilfrídovi*. Komparací těchto dvou textů se pokusíme ukázat, jak jsou pojaty ctnosti rytíře, kterými je víra, věrnost, pokora, spravedlnost, milosrdenství, moudrost či statečnost.

Kronika o Štilfrídovi představuje odlišný pohled na ctnosti než *Rada otce synovi*. V zásadě se nejedná o odlišnost obsahovou, ale o odlišnost formální. Postava otce v *Radě otce synovi* představuje soubor pravidel a učí, jak býti správným rytířem, Štilfríd ukazuje tyto ctnosti v akci, v konkrétním boji, v turnaji. Turnaj je v díle pojat jako oslava rytířství, slavnost, během níž rytíř exponuje své dovednosti a ctnosti před publikem, které sleduje souboj bojovníků probíhající mezi *šraňky*,³⁵⁶ odlišujícími prostor simulovaného bojiště od prostoru bezpečného:

(...) „A když se sjede králův a kniežat mnoho, učinichu zápis mezi nimi. A připravivše oboje strana koně s zbožím, i učinichu jim na jedné lúce okrsek a to ošraňkovachu, aby ji lidé nepřekážali.“³⁵⁷

Zcela v intencích středověké duality zde nacházíme prostor, který je určen pro pokojné bytí, a území určené pro dobrodružství.³⁵⁸ Rozdělení poukazuje nejen k praktickému oddělení kolbiště od hlediště, ale také na rozdělení postav na ty pro příběh podstatné, které se zúčastní klání, a postavy méně důležité.

Citovaný úryvek vyjevuje další podstatný rozdíl mezi skladbami *Rada otce synovi* a *Kronika o Štilfrídovi*. Svědkem vyprávění o udatenství či ctném činění není ve Štilfrídově příběhu jednotlivec, ale množství diváků. Přihlížející subjekty působí jako

³⁵⁶ Pojem doslova označuje závoru, mříž, či ohradu. Srov. J. BĚLIČ – A. KAMIŠ – K. KUČERA, Malý staročeský slovník, heslo *šraňk*.

³⁵⁷ *Kronika o Štilfrídovi*, s. 153, 13–16.

³⁵⁸ Více k tématu viz kapitolu *Poetika středověké literatury – čas a prostor v literárních dílech*.

graduující prvek, protože mohou podat svědectví o hrdinství či nectnostech utkavších se rytířů.³⁵⁹

4.1 Víra a vztah k Bohu

Víra a vztah k Bohu byly pro středověkého člověka, tedy i rytíře, určitým středobodem světa. Nejinak je tomu ve vybraných pramenech.

Rada otce synovi je myšlenkou přesahu lidského života směrem k transcendentnu rámována. Lze říci, že Bůh je pro rytíře hlavní zárukou jeho ctností. Postava otce již od počátku poukazuje na fakt, že ideální rytíř, je rytířem silně věřícím, jehož srdce touží po Boží blízkosti „*každý den*“.³⁶⁰ Už v první radě nalézáme uvedení do života ve víře:

*„Tot' má prvnie rada, synu:
měj Boha v každú hodinu
v srdci v ustavičnej moci,
pokorně, ve dne i v noci.“*³⁶¹

Protože víra v Boha je první ze všech rad, které otec synu udílí, lze se domnívat, že je vyjádřením nutnosti duchovního vztahu, jenž posvěcuje křesťanské zásady a zajišťuje jejich dodržování.

V textu nalezneme také povzbuzení k praktickým projevům víry a jejímu prožívání, jež vedou rytíře k pokoji v srdci a uchování čistého „*svědomie*“.³⁶² Otec nabádá k pozornosti vůči hříchu, neboť ten je krácením života,³⁶³ a zároveň připomíná možnost očisty svědomí svátostí smíření.³⁶⁴ Zpověď je vnímána jako akt vedoucí

³⁵⁹ O velkém počtu diváků se dozvídáme v *Kronice o Štilfridovi* ještě dvakrát, a to přímo: „*Ochotně a statečně v šraňky proti Žibřidovi hnáše, k tomu mnoho tisícuoov lidu přihlédáše.*“ (Kronika o Štilfridovi, s. 157, 34–35); i nepřímo: „*Englický poče smutně volati: „Teobalde, učič s Štilfridem statečně hnánie, at' poděkují panny i panie!*““ (tamtéž, s. 154, 34–35).

³⁶⁰ Rada otce synovi, v. 113.

³⁶¹ Tamtéž, v. 41–45.

³⁶² Tamtéž, v. 70.

³⁶³ „*neb hříech život i smysl krátí*“ (Rada otce synovi, v. 73).

³⁶⁴ „*K věčnej radosti vzpóžeš*

člověka k životu věčnému, který ctným životem zachraňuje duchovní život i svým potomkům a rodu (*ščedie*). Vedle svátosti smíření je zmíněna i svátost eucharistie.³⁶⁵ Tematizována je také bohoslužba. Mše samotná je pojata jako duchovní boj především v bohoslužbě oběti – kněz je pro čas proměňování charakterizován jako rytíř boží, který bojuje s ďáblem.³⁶⁶

Pro ideálního rytíře představeného v *Radě otce synovi* je víra základem všech ostatních ctností, protože se v nich odráží:

*S tiem držě všeho dobudeš,
cti, zbožie, šťastie, i budeš
svým všě, nepřátelóm silen,
budeš-li s věrú toho pilen.*³⁶⁷

Skrze víru rytíř může dojít k naplnění svého bytí i k „*všiej radosti*“.³⁶⁸ Vypravěč označuje víru za „*poklad*“,³⁶⁹ který má být uchován jako skutečný odkaz otcova života. Závěr skladby se navrácí k vztahu rytíře a Boha. Báseň je totiž zakončena slovem „*Amen*“,³⁷⁰ které do jisté míry proměňuje celý monolog v modlitbu. Toto zvolání lze považovat za příklad, jímž otec poukazuje na opravdovost vlastního duchovního života.

Štilfríd projevuje svou zbožnost a víru v Boha především skrze modlitby. Činí tak v soubojích, před nimiž se pomodlí k Bohu, a odevzdán do vyšší moci vyjíždí vstříc

*sobě tiem i svému ščedi
čistú, spravedlivú zповědí.*“ (Tamtéž, v. 84–86)

³⁶⁵ „*Mšě svatá bud' tobě milá,
by tvá plná moc i sila
k tomu přistúpila smierně*“ (Tamtéž, v. 107–109).

³⁶⁶ „*když kněz dostojně i věrně
s ďáblem bojuje, mši slúžě.*“ (Tamtéž, v. 110–111.)

³⁶⁷ Tamtéž, v. 115–119. Zmíněnou radu můžeme vnímat jako parafrázi sv. Matouše: „*Hleďte především jeho království a spravedlnost, a všechno ostatní vám bude přidáno.*“ (Mt 6,33).

³⁶⁸ Rada otce synovi, v. 631.

³⁶⁹ Tamtéž, v. 640.

³⁷⁰ Tamtéž, v. 642.

sokům. Prvotní odhodlání a spravedlnost nároků v boji jsou vyjádřené nadějí v podporu Boha a patrona českých rytířů sv. Václava, do jehož ochrany se Štilfríd také svěřuje.³⁷¹ Hlavní postava se tedy nespolehá jen na sebe, ale na pomoc spravedlnosti, která má být posvěcena vyšší mocí.³⁷² Důvěra v boží prozřetelnost je motivem, který se objevuje ve skladbě vícekrát:

(...) „*Buoh vie, co se mi má státi. Svatý Václave, rač mi pomáhati!*“³⁷³

O požehnání neprosí pouze Štilfríd, ale i král, pod jehož korouhví český kníže bojuje.³⁷⁴ Ctný rytíř neprosí pouze o požehnání. Vztah s Bohem je pro něj niternější, neboť se i po vítězství navrácí k modlitbě a projevuje vděčnost svému Pánu během probíhajících soubojů,³⁷⁵ po dovršení turnaje³⁷⁶ i po návratu do vlasti.³⁷⁷

Kromě explicitně vyjádřených modliteb a odkazů k Bohu, zdůrazňuje skladba ctnosti také pomocí symbolického rámce³⁷⁸ vyjádřeného barvou praporců, které Štilfríd bere do soubojů. Jedna z těchto standard nese význam „*pevnosti u víře*“.³⁷⁹ Důležitost

³⁷¹ „*A paklit pán buoh a svatý Václav mému pomůž, aby mi se v též právo poddal.*“ (Kronika o Štilfrídovi, s. 152, 29–30).

³⁷² „*A protož, milý králi, vezma srdce mužské, naději plnú měj v pána buoha, žeť ráčí pomoci proti tomu velikému bezpráví.*“ (tamtéž, s.152, 35–36). Citovaný úryvek je dokladem o spravedlivém boji a pokoře, tyto ctnosti však budou tematizovány v následujících kapitolách.

³⁷³ Tamtéž, s. 155, 13–14.

³⁷⁴ „*Král vece: „Bud' pozdraven, Štilfride, rytieři milý muoj, račiž tebe pán buoh požehnati (...).*““ (tamtéž. s. 155, 18–19.).

³⁷⁵ „*Štilfrid z šraňkiv jeda, buohu děkováše.*“ (tamtéž, s. 156, 22–23).

³⁷⁶ „*A když se tak všecko dokonalo, Štilfrid klek na svá kolena, poděkova pánu buohu i také svatému Václavu.*“ (tamtéž, s. 159, 15–16).

³⁷⁷ „*(...) a kázal zvoniti a spievati Te Deum laudamus.*“ (tamtéž, s. 160, 37–38).

³⁷⁸ Vyjádření skutečností pomocí symbolů bylo v době středověku něčím zcela běžným. Více viz kapitolu *Symbolické myšlení středověku, alegorie a její význam*.

³⁷⁹ Kronika o Štilfrídovi, s. 156, 10.

vztahu s Bohem je podtržena konstatováním, že tato ctnost je znamením „*muže dobrého*.“³⁸⁰

Ve skladbě je představen i důsledek sejití z cesty víry. Epizodická postava Štilfrídova soka Typartita se snaží o demoralizování soupeře před soubojem a zpochybňuje sílu křesťanských znamení: „*Nepomůžet ani kříž, ani znamenie, budúť o nás praviti noviny*.“³⁸¹ Toto rouhání je postavenou do kontrastu se Štilfrídovou modlitbou.³⁸² Ten, pozdvihnuv prapor žluté barvy na znamení své šlechtnosti, se stává obráncem víry a Typartita poráží. Z rouhače „*duše vyleť*“³⁸³ a souboj se tak stává obrazem obrany křesťanské víry, čímž se snaží varovat před nevěrností Bohu.

I pro Štilfrída je víra základní ctností, proto má i závěr *Kroniky o Štilfrídovi* charakter modlitby: „*Budiž buohu chvála!*“³⁸⁴

Víra v Boha je v obou skladbách vnímána jako ctnost, která posvěcuje ctnosti ostatní, proto se její tematizování projeví také při představení dalších ctností. K motivu víry ve zkoumaných skladbách lze říci, že Štilfríd prakticky naplňuje ideál věřícího rytíře, jak je představen v *Radě otce synovi*.

4.2 Věrnost

Již bylo zmíněno, že věrnost je vnímána jako jeden ze základních kamenů rytířské morálky, proto má také tato ctnost pevné místo v obou analyzovaných skladbách. Rytíř se při pasování zavazoval, že „*povede život křesťanský a rytířský k ochraně slabých a utištěných, v úctě své paní, ve věrnosti Církví, císaři a králi*.“³⁸⁵ Ze zmíněného citátu lze vyvodit, že věrnost se projevuje ve třech stupních. Prvním je

³⁸⁰ „*Podajte mi praporce plavého, tať barva znamenává pevnost u vieře muže dobrého*.“ (Kronika o Štilfrídovi, s. 156, 9–10).

³⁸¹ Tamtéž, s. 154, 25–26.

³⁸² „*Štilfrid to uslyše, poděkova svatému Václavovi, vece: „Podajte mi praporce žlutého, tať barva jest stálost každého šlechtného*.““ (tamtéž, s. 155, 27–29).

³⁸³ Tamtéž, s. 154, 33.

³⁸⁴ Tamtéž, s. 161, 12–13.

³⁸⁵ M. BUBEN, Encyklopedie heraldiky, Praha 1994, s. 324.

věrnost Bohu, která měla provázet každodenní směřování rytíře.³⁸⁶ Druhým stupněm věrnosti je přináležení ke svému pánu a v pomyslném třetím stupni věrnost své paní. Jednotlivé stupně věrnosti a důraz na ně vedl k dalšímu rozvrstvení rytířského ideálu. Mnohvrstevnost věrnosti může být jedním z důkazů, že tato ctnost představuje důležitý atribut ideálního rytíře.³⁸⁷

Rada otce synovi zásadním způsobem poukazuje na věrnost Bohu. Ta je vnímána jako cíl lidského směřování, neboť „*udatenstvím vládne*“,³⁸⁸ je rytířovým vzorem a pomáhá mu „*býti udatným*“.³⁸⁹ Být nevěrný Bohu je v díle představeno jako něco nepochopitelného, nad čím ani není vhodné rozvažovat, protože vše je možné jen s boží „*dobrou vůlí*“.³⁹⁰ Určitým mementem a výstrahou před nevěrností je poukaz na to, že důsledky této nectnosti se projeví i na rytířově potomstvu.³⁹¹

Pro rytíře byla podstatná věrnost svému pánu. Tato věrnost zakládala lenní systém,³⁹² proto je neopomenutelným bodem *Rady otce synovi*:

„*Když to uzří oko tvé,
buď podle hospody své
pilen té svady nemylně,
by choval svého místa pilně*“³⁹³

Tematizace vazalského vztahu je vyjádřena důsledným setrváním u svého lenního pána (*hospody*), a to i v době náročných zkoušek.³⁹⁴

³⁸⁶ Viz předchozí kapitulu.

³⁸⁷ Erich AUERBACH, *Mimesis: zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách*, Praha 1998, s. 119.

³⁸⁸ *Rada otce synovi*, v. 432.

³⁸⁹ *Tamtéž*, v. 434.

³⁹⁰ *Tamtéž*, v. 435.

³⁹¹ „*jehož by sám i tvé dietě
po tvéj smrti škodu jmělo*“ (*tamtéž*, v. 441–442).

³⁹² J. LE GOFF, *Kultura středověké Evropy*, Praha 1991, s. 67–68.

³⁹³ *Rada otce synovi*, v. 426–429.

Kronika o Štilfrídovi opět ukazuje tuto ctnost „v pohybu“. Štilfríd prokazuje věrnost Bohu skrze důsledné setrvání ve víře i po svém vítězství. Tato loajalita je odměňována požehnáním³⁹⁵ a jejím důsledkem je radost každého dobrého rytíře, který ve věrnosti Bohu setrvává.³⁹⁶

Z textu vyplývá, že se Štilfríd zavazuje lenním slibem králi Astronomovi.³⁹⁷ Věrná služba není představena jen jako ctnost, která je hodna pravého rytíře, ale má přinášet i praktický užitek, neboť věrnost král odměňuje svou náklonností. Tato náklonnost přerůstá v důvěru v rytířův úsudek ve věcech souvisejících se zájmy země a panovník se na základě nezklamané důvěry opět vrací k věrnému rytíři s prosbou o radu.³⁹⁸ Téma odměny za věrné služby se opakuje a poukazuje na praktické důsledky ve světě vezdejší při dodržování ctností.³⁹⁹

³⁹⁴ Pojem *hospoda* lze vykládat jako *pán* i *paní*. Srov. J. BĚLIČ – A. KAMIŠ – K. KUČERA, Malý staročeský slovník, heslo *hospoda*. Širší sémantické pole tohoto slova nabízí dvojí interpretaci *Rady otce synovi*. Rytíř dle ní může vyrazet do boje s myšlenkou na svého pána i svou paní. Nabízí se otázka, zda není toto jednou z cest, jimiž se skladba vyrovnává se soudobou kurtoazní literaturou. Více k tématu viz kapitolu *Rytíř a žena*.

³⁹⁵ Viz předchozí kapitolu.

³⁹⁶ Tato radost je po modlitbě projevena symbolickou bílou barvou a souvisí s pokorou věrného rytíře: „„Bože všemohúci a svatý Václave, račiž mi dnešní den pomocen býti, neb toho pro žádnú chlúbu, ani pro peníze nevedu, ale pro čest jazyka svého českého.“ I vece: „Podajte mi praporce bílého, neb ta barva znamená veselost a radost každého dobrého.““ (Kronika o Štilfrídovi, s. 153, 27–31).

³⁹⁷ „A když se jemu uda k napulanskému králi přijeti, jemužto říkali Astronomus, i přikázal se k dvoru jeho a král Astronomus ochotně káza jeho připsati k svému dvoru. Tehdy Štilfrid je se králi s pilností slúžiti, a král vida to, milováše ho velmi a svú nejpilnější radu bráše.“ (tamtéž, s. 151, 19–24).

³⁹⁸ „Tehdy král nápolský, přivolav Štilfrida, i vece jemu: „Nuže, Štilfride, radiž nám, což nejlepšího jest...““ (tamtéž, s. 152, 12–13).

³⁹⁹ „Král vece: „Bud' pozdraven, Štilfride, rytieři milý muoj, račiž tebe pán buoh požehnati a budiž živ, aby to vždy dokonal dobře, což jsi koli počal. Dokavadž sem, chci tvú čest ploditi.““ (tamtéž, s. 155, 18–21).

Téma věrnosti leníka svému pánu se projevuje v soubojích, do nichž je Štilfríd povolán a bez slova vzdoru bojuje za svého pána i proti převaze. Podobně je vazalství představeno u Štilfrídových soupeřů, kteří po povolání svým pánem za něj bojují.⁴⁰⁰ Navzdory tomu, že je v *Kronice o Štilfrídovi* většina Štilfrídových ctností postavena do kontrastu s jednáním Štilfrídových soupeřů, v případě věrnosti lenní přísaze tomu tak není. I strana, která je představena jako záporná, ctí základy rytířského kodexu a nedovolí si je porušit. Motiv dodržení daného slova v kontextu s lenní přísahou se objevuje u protivníků hlavního hrdiny ještě jednou. Je tomu tak v úplném závěru, po porážce posledního z rytířů:

*„V tu dobu král englický pod svú korunú pojide před krále
Astronoma, a před Štilfrídem vzev korunú s své hlavy,
pochtivě před nimi klečiše a všecko královstvie jim zdáváše.“⁴⁰¹*

Věrnost projevuje i englický král, který nezradí své slovo a podstoupí panství Astronomovi. I zde je věrnost slibu odměněna, neboť Filosof dostává své panství zpět v podobě léna a zůstává králem své země výměnou za závazek vazalské poslušnosti.⁴⁰²

V závěru skladby Štilfríd projevuje také třetí stupeň věrnosti – věrnost své paní. Ta se projevuje ve chvíli, kdy je za svou věrnou službu odměněn a je lákán, aby zůstal v bohatství a slávě v zemi krále Astronoma.⁴⁰³ Hrdina však projevuje pevnou vůli a navzdory tomu, že je mu nabízeno mnoho, nezapomíná na věrnost své paní a zemi

⁴⁰⁰ „Kde si, Rudolte, viero naše? Rozpomeň se na své udatenstvie, at' Štilfríd tvú silu zvie!“ (tamtéž, s. 154, 16–17); „Benedikte, knieže tyřské, učiniš tak dielo rytířské, dajž Štilfrídovi pevnú ránu, a tak učiniš čest svému pánu.“ (tamtéž, s. 156, 12–14); „Naderspáne, pane uherský veliký, at' poděkuje člověk všeliký, kaž kuoň svuoj osedlati a se proti Štilfrídovi rozehnat!“ „Králi, to chci učiniti a chci se s ním musky býti.“ (tamtéž, 24–26).

⁴⁰¹ Tamtéž, s. 159, 36–38.

⁴⁰² „Tehdy král nápuľský, uradiv se s Štilfrídem, i vráti jemu královstvie pod takovým zápisem, aby proti němu nikdy nebýval a jeho se rady dokládal a také, kdyby bylo třeba, aby třiceti tisícov ludu vydal na pomoc, koní tisíce dva, aby to zbožie pobral.“ (tamtéž, s. 160, 1–5).

⁴⁰³ „Pane milý, muožeš li svú mysl přemoci, ostaň se mnú. Což' sem řekl, puol královstvie tohoť chci postúpití a po mé smrti všeckoť mocně dávám.“ (tamtéž, s. 160, 26–28).

a odjíždí.⁴⁰⁴ I v tomto případě je věrnost odměněna: Štilfríd dostává vzácné dary a pro svého syna získává za manželku dceru krále, jemuž věrně sloužil.⁴⁰⁵

4.3 Pokora

Důležitou křesťanskou ctností je pokora (*humilitas*), která bývá řazena mezi sedm hlavních ctností. Pokora vyjadřuje vědomí vlastní nedokonalosti a závislosti, zároveň i důvěru v sebepřesahující skutečnost.⁴⁰⁶ Tato ctnost se projevuje skromností, neboť „*pravá pokora je pravdivost, uznání skutečnosti: respektuji jedinečné povolání své i každého člověka a nesnažím se je srovnávat, posuzovat, hodnotit.*“⁴⁰⁷

V *Radě otce synovi* je pokora důrazně vyzdvižována jako ctnost, jež neznamená nutné sklonění hlavy před mocnými:

*„Bud' pokorný k lidem všady,
až by⁴⁰⁸ měl města i hrady.
Proto téj cti nebud' zliši“⁴⁰⁹*

Mluvčí vybízí k pokoře, která nemá být přetvářkou pro zisk oblíbenosti u mocných, ale k ctnosti, jež zdobí bohaté i chudé a před bohatými i chudými má být zachována. Stejně tak rada výslovně zdůrazňuje, že skromnosti se nemá zbavit (*zlišit*) ani v případě, že nabude bohatství. V textu není vyjádřeno, že by pokora nebyla možná v případě bohatství, materiální zajištěnost však ztěžuje setrvání v této ctnosti, i proto starý rytíř

⁴⁰⁴ „*Děkujit', milý králi, než prosím, nerač mi toho přieti, abych svú ženu opustil a syna svého, a protož již déle nemohu ostati.*“ (tamtéž, 28–30).

⁴⁰⁵ „*(...) a veliké mu dary dali. Vida král velikú milost od nich a čest, poče jim velice děkovati, a uzřel Brunčvika, syna jeho, že jest poctivý a slušný mládenec, i slibi jemu svú dceru dáti.*“ (tamtéž, s. 161, 2–5).

⁴⁰⁶ Arthur DEVINE, Humility, in: Charles George HERBERMANN (ed.), Catholic Encyclopedia, New York, 1913, s. 543–544.

⁴⁰⁷ Tomáš HALÍK, *Oslovit Zachea*, Praha 2012, s. 332.

⁴⁰⁸ Sloveso *by* je zde ve tvaru 2. osoby singuláru.

⁴⁰⁹ *Rada otce synovi*, v. 312–314.

připomíná, že je potřeba větší pokory v čase, kdy „*Bóh viec poníží*“.⁴¹⁰ Rytíř, který žije pokorným životem, je charakterizován jako příklad pro ty, kdo jsou mu svěření.⁴¹¹

Pokora je v díle představena také jako obrana proti některým neřestem, především pomluvám, pýše a hrdosti. Neřesti jsou prezentovány jako potupa a pošpinění rytířské cti, proto jsou rady proti nim uvedeny důrazným varováním: „*Nestrój srdcem nikdy po to*.“⁴¹²

Neřestí, před níž je třeba míti se na pozoru, protože rozšiřuje lidské trápení, jsou pomluvy.⁴¹³ Pomluvy jsou vnímány jako nehodné rytířova jednání především pro své důsledky, neboť lživá slova mohou přinést nedorozumění, poškodí jejich původce, ale i „*šest jiných sebu ohyzdí*“⁴¹⁴ a důsledkem může být i to, že „*mnohý přide k marnéj seči*“.⁴¹⁵ Pomoci k pokoře v mysli i ve slovech má rytíři veselá mysl, protože smích a špile (žertování) „*často činí dobrým útěchu*“.^{416 417}

⁴¹⁰ Tamtéž, v. 315.

⁴¹¹ „*v niež (myšleno pokoru) tě Bóh ke cti vodi*

milostně s tvú čeledí“ (tamtéž, v. 320–321). Pojem *čeled'* lze v tomto kontextu chápat i ve významu *rodina a služebnictvo* – srov. J. BĚLIČ – A. KAMIŠ – K. KUČERA, Malý staročeský slovník, heslo *čeled'*.

⁴¹² Rada otce synovi, v. 142.

⁴¹³ „*Klevetných řeči nemiluj,*

po zlých klamiech neusiluj,

by se k tomu dlúho nutil,

jenž by dobré lidi mútil“ (tamtéž, v. 137–140)

⁴¹⁴ Tamtéž, v. 152.

⁴¹⁵ Tamtéž, v. 148.

⁴¹⁶ Tamtéž, v. 144.

⁴¹⁷ Z hlediska frazeologie není bez zajímavosti, že v textu z vrcholného středověku nalezneme myšlenku, že radost a smích „*jich srdcě mladí*“ (tamtéž, v. 145).

V morální teologii jsou proti pokoře postaveny především pýcha a hrdost.⁴¹⁸ Už jejich definice ve zkoumaném textu je pro čtenáře odrazující. Obě neřesti jsou představeny jako vlastnosti, které činí člověka neoblíbeným.⁴¹⁹ Zároveň jsou popsány jako příčina hněvu a sváru.⁴²⁰

Pokora a skromnost jsou výrazně exponovány v *Kronice o Štilfridovi*. Obě tyto přednosti jsou silně stavěny do kontrastu vůči pýše, marnivosti a hrdosti, čímž text proměňuje – jak bude dále vysvětleno – v kritiku profánního rytířství⁴²¹ v tendencích Bernarda z Clairvaux či českého kronikáře Dalimila.⁴²² Tím je poukázáno na marnivost světských bojovníků.⁴²³

Prvním dokladem Štilfridovy pokory je to, že prokazuje udatnost ve skrytu. Hrdina neprojevuje statečnost ve jménu svého titulu, ale pouze jako obyčejný rytíř.⁴²⁴ Štilfríd nehledá slávu pro svou osobu, nechce být oslavován vznešenými dámami, nechce zbohatnout, jeho cílem je boj za druhé a zájmy země. Díky tomu se jeví jako

⁴¹⁸ Vlastnosti, které byly vytýkány především světskému rytířstvu. Srov. F. CARDINI, *Válečník*, s. 80.

⁴¹⁹ „*lidem nemož mil býti*“ (Rada otce synovi, v. 302)

⁴²⁰ „*Bud' podle jasného jevu*

jakž bez daremnieho hněvu

i bez daremného sváru.“ (tamtéž, v. 326–328).

⁴²¹ W. IWANČZAK, *Po stopách*, s. 198.

⁴²² Viz kapitolu *Turnaj jako oslava rytířství*.

⁴²³ „*Své koně pokrýváte hedvábím, své kyrysy halíte jakýmsi vlajícím nevkusným šatem, křiklavými barvami si zdobíte kopí, štíty i sedla, udidla a ostruhy vykládáte zlatem, stříbrem a drahými kameny. A takto okázale, s hanebnou zběsilostí a bezostyšnou hloupostí se vrháte vstříc smrti. Jde skutečně o vojenské odznaky, a nikoli spíš o ženskou maškarádu? Příčinou války je lehkomyšlnost, nerozumné vzplanutí zlosti, touha po marné slávě a pozemské žádosti. To jistě není v pořádku, abyste někoho zabili nebo byli zabiti pro takové příčiny, jako jsou tyto.*“ Citováno dle: S. CERRINIOVÁ, *Templářská revoluce*, s. 136–137.

⁴²⁴ „*I stalo se, že poručiv ženu i zboží svým věrným, i jede v mále, a přikázav tak svým, aby jeho nikdy kniežetem nenazývali.*“ (Kronika o Štilfridovi, s. 151, 13–15).

antiteze světského rytíře.⁴²⁵ To se projevuje v kontrastu mezi ním a jeho soky, a to především ve dvou soubojích – s Benediktem, knížetem tyřským, a Žibřidem Ruoženým.

První ze zmíněných Štilfrídových protivníků přichází do boje pln sebevědomí, hrdosti a „*vysoké mysli*“.⁴²⁶ Záporné vlastnosti jsou podtrženy další neřestí, protože do boje vyrazí „*hněvivě*“.⁴²⁷ Nesympaticky se jeví také fakt, že Benedikt Štilfrídovi nedá vydechnout po předchozím souboji a se slovy „*musíš ostati zde*“⁴²⁸ se na něj vrhá. Štilfríd se proti pýše svého soka symbolicky vyzbrojí praporcem, jehož barva má být znamením pokory,⁴²⁹ a bez zbytečného ryku se pouští do boje,⁴³⁰ v němž bez problému vítězí. Štilfrídova pokora je zdůrazněna jeho vděčností a skromností, které s pokorou souvisejí, neboť ze souboje odchází bez chvástání se a s modlitbou v srdci.⁴³¹

Druhým soubojem, během něhož se projevuje protiklad pokory a Štilfrídovo jednání, je klání s Žibřidem. Ten přijíždí do souboje ozdoben vším představitelným bohatstvím:

*„Štít jeho a helm od zlata se stkvíše (...). Drahé oděnie na sobě mějiše, to všecko perlami a drahým kamením proděláváno bieše. (...) v ruce zlatú korúhev mějiše.“*⁴³²

Zdobné předměty jsou ve velkém kontrastu se Štilfrídovou zbrojí, jež byla po jedenácti soubojích velmi nepodobna vznešené výstroji jeho soka. Nejen Žibřídovo

⁴²⁵ „*Bože všemohúci a svatý Václave, račiž mi dnešní den pomocen býti, neb toho pro žádnú chlúbu, ani pro peníze nevedu, ale pro čest jazyka svého českého.*“ Hrdina se zároveň vkládá do božích rukou a předkládá mu „čisté ruce“, jeho motivací k boji není pýcha, ale pouze jeho zem a její dobré jméno (tamtéž, 153, 28–30).

⁴²⁶ Tamtéž, s. 156, 14.

⁴²⁷ Tamtéž, 15.

⁴²⁸ Tamtéž, 17.

⁴²⁹ „*Rúče podajte mi praporce šerého, tať barva znamenává pokoru každého tichého. Ačť Benedikt bez sváru nebude, tú hrdú myslí mě nezbude.*“ (tamtéž, 18–20).

⁴³⁰ „*Pokorně se na líku bráše*“ (tamtéž, 20).

⁴³¹ „*Štilfrid z šraňkúv jeda, buohu děkováše.*“ (tamtéž, 22–23).

⁴³² Tamtéž, s. 157, 11–19.

odění, ale i jeho slova jsou opakem pokorného jednání. Chvástavě vyzývá Štilfrída, aby se připravil na boj.⁴³³ Štilfríd se zcela dle rady starého rytíře v *Radě otce synovi* nenechá zlákat k hanlivé mluvě a reaguje na zpupná slova svého soka s veselou myslí a „smějiše“⁴³⁴ se.

Boji okázalosti s pokorou je dán i symbolický rámeček, neboť během souboje pyšný válečník postupně ztrácí pozlátko své krásné zbroje.⁴³⁵ Žibřid, který se snažil pomluvit svého rivala z nedostatku odvahy, nyní sám prchá. Pokora a pokojné Štilfrídovo jednání jsou ještě zdůrazněny protikladem projeveného Žibřidova pokrytectví a zbabělosti, který se snaží opustit bojiště útekem.⁴³⁶ Předchozí symbolický déšť květin se proměňuje, neboť rytíř, který projevil zbabělost, ztrácí i perly, jež „počechu vysoko skákati.“⁴³⁷ Štilfríd dominuje nad svým protivníkem, dokonce z něj „všecko oděnie orubal“.⁴³⁸ Žibřid je poražen a zostuzen, vítězství pokory nad pýchou je dokonáno.

V souboji se společně s pokorou silně projevuje i motivace související s vírou, věrností i spravedlností. Souboj Štilfrída a Žibřida tak získává rysy zápasu mezi rytířem sakrálním a profánním.⁴³⁹ Zbožnost je v souboji pojata jako emblémem spravedlnosti. To se projevuje tím, že strana, která je v právu, vyznává víru v Boha, zatímco strana

⁴³³ „Vyjed ke mně spieše! Zdalis mne ostatnieho neveděl? Netrebat se jedenáci chlubiti, neb já takých čtyř a dvaceti chtěl bych ubiti. Protož tobě bude hyběti, jestliže se mnú se budeš bít.“ (tamtéž, 20–24).

⁴³⁴ Tamtéž, 25.

⁴³⁵ „Tu jej poče převelmi rubati, že počechu s něho rúže přšeti.“ (tamtéž, s. 158 (35) – s. 159 (1)).

⁴³⁶ „Nemoha žádné obrany mieti, před Štilfridem poče běžeti.“ (tamtéž, 158, 36–37).

⁴³⁷ Symbolický déšť přechází v krupobití. Tamtéž, 21.

⁴³⁸ Tamtéž, 159, 4.

⁴³⁹ Projevená motivace zde tvoří paralelu k dobovému diskurzu, v němž byl věrný boj ve službách víry považován za mnohem hodnotnější, než boj pro moc a slávu, neboť odměna za něj byla věčná, zato pozemské bohatství má pomíjivý charakter a je nesrovnatelné s duchovními hodnotami. Srov. M. KEEN, *Chivalry*, s. 61.

druhá důvěru ve vyšší moc neprokazuje.⁴⁴⁰ Antagonistické tendence v motivaci jsou znatelné, neboť Žibřid vstupuje do klání s vidinou zisku a boje pro ženu, zatímco Štilfríd bojuje za spravedlnost a ve jménu božím⁴⁴¹ a snaží se soka upozornit, že bojuje za věc méně zásadní.⁴⁴² Opět se zde tematizuje věrnost. Důsledně se však dbá na to, aby šlechtic nezapomínal na její posloupnost. Rytíř má být na prvním místě věrný Bohu,⁴⁴³ a až na druhém místě své paní, ne naopak.⁴⁴⁴

Spolu s věrností dochází k manifestaci skromnosti, projevu pokory. Skromný a pokorný rytíř vítězí v soubojích. Ten, kdo si žádá málo, bude podle Písma také odměněn: tak Štilfríd málo žádal, ale mnoho dostal.⁴⁴⁵

Závěrem lze shrnout, že pokora se v dílech projevuje jako ctnost silně související s vírou a věrností, proto společně tvoří trojici předností, které jsou představeny jako antiteze k zesvětštělému rytířství, a mají zdůraznit jeho pokleslost.

4.4 Spravedlnost

Spravedlnost je ctnost důležitá především pro vysoce postavené, neboť bez ní „*co zůstane z vlád, ne-li veliké loupežnické podniky?*“⁴⁴⁶ Spravedlnost (*iustitia*) bývá označována za jednu z kardinálních ctností. Sv. Tomáš Akvinský ji definoval jako

⁴⁴⁰ Např. souboj Štilfrída s Typartitem v kapitole *Víra a vztah k Bohu*.

⁴⁴¹ „*Protož, Žibřide, jestliže mi tebe pán buoh pomůž dojiti, věruť s tebe musí ruože přseti! A nechť pomuož dcera krále englického, jáť beru na pomoc svého buoha a svatého Václava.*“ (Kronika o Štilfrídovi, s. 157, 27–30).

⁴⁴² „*Štilfríd vece: „Buoh dá, to máš shledati, žeť sem tak dobrý i ve všem se chci vrovhati, leč ruože žeť se mne neprší. Věziž, žeť Štilfríd to vše zruší.*““ (tamtéž, s. 158, 15–17).

⁴⁴³ V této hierarchické posloupnosti věrnosti lze nacházet biblický apel: „*Hleďte především jeho království a spravedlnost, a všechno ostatní vám bude přidáno.*“ (Mt 7, 33).

⁴⁴⁴ Neodmítá se dámě (viz kapitolu *Věrnost*), pouze se upozorňuje na důležitost hierarchického uspořádání hodnot.

⁴⁴⁵ Ve shodě s evangelijním výrokem: „*Mnozí první budou poslední a poslední první.*“ (Mt 19, 30). Podobně je Štilfríd za svou příkladnou věrnost a skromnost odměněn. Srov. Kronika o Štilfrídovi, s. 160, 11–14.

⁴⁴⁶ Aurelius AUGUSTINUS, *O boží obci*, Praha 1950, s. 187.

„postoj, který vytrvalou a houževnatou vůlí přiznává každému jeho právo.“⁴⁴⁷ Z toho vyplývá, že není předností podstatnou pouze pro vysoký stav, ale že je důležité, aby jí vládl každý, ideální rytíř především.⁴⁴⁸

V *Radě otce synovi* je spravedlnost tematizována na několika místech. Odměnou za spravedlivé jednání je příslib všeobecné váženosti.⁴⁴⁹ Spravedlnost se projevuje upřímností a pravdomluvností.⁴⁵⁰ Adjektivum „*spravedlivý*“ je předloženo jako velice významné a je i intenzifikačním prvkem opravdovosti.⁴⁵¹ Důsledkem spravedlnosti je duchovní bohatství, které stojí nad bohatstvím hmotným, neboť „*z chudých kniežata činí*.“⁴⁵² Pro rytíře je důležité, aby dokázal ctnosti projevat především ve svém domě a v okruhu lidí, s nimiž je v každodenním kontaktu.⁴⁵³ Dochází zde k důraznému povzbuzení, aby rytíř nebyl ctným pouze před svědky, ale také ve skrytosti svého soukromí.⁴⁵⁴

Dílo v kontextu spravedlnosti tematizuje účast rytíře ve spravedlivém boji. Rytíř byl ve středověku definován jako součást stavu bojujících, což je zakotveno již

⁴⁴⁷ Karl RAHNER – Herbert VORGRIMLER (edd.), *Teologický slovník*, Praha 2009, s. 370–371.

⁴⁴⁸ K čemuž nabádá již svatý Pavel, když obléká božího bojovníka „*pancířem spravedlnosti*.“ (Ef 6, 14)

⁴⁴⁹ „*Budeš ve všech činech platen, čil, zdráv, vesel i udaten ku pobití, všie cti spočě na zemi zde i prostřed moře.*“ (Rada otce synovi, v. 89–92).

⁴⁵⁰ „*což promluvě slibiš komu při svéj vieře bez omyla, by to z tvých úst pravda byla*“ (Tamtéž, v. 120–122).

⁴⁵¹ „*spravedlivú zpovědi*“ (Tamtéž, v. 86); „*spravedlivé pravdy*“ (Tamtéž, v. 496).

⁴⁵² Tamtéž, v. 248.

⁴⁵³ „*spravedliv k svým lidem*“ (tamtéž, v. 239).

⁴⁵⁴ Zmíněná rada opět odkazuje k biblické myšlence: „*Když prokazuješ dobrodiní, nechtěj budít pozornost, jako činí pokrytci v synagógách a na ulicích, aby došli slávy u lidí; amen, pravím vám, už mají svou odměnu.*“ (Mt 6, 2)

v sémantickém poli tohoto pojmu.⁴⁵⁵ Ideální rytíř má však dle otcových rad pozvednout zbraň pouze v „počestnéj seči.“⁴⁵⁶ Tím se jednoznačně deklaruje, že „ideálem rytířského života a jeho nejvyšší formou byl způsob ušlechtilé vedeného boje.“⁴⁵⁷ Opět jsou představeny důsledky ctného jednání. Pokorná účast ve spravedlivém střetu totiž přinese věhlas nejen rytíři, ale také jeho rodu a pozdvihne tím i celý rytířský stav a jeho váženost.⁴⁵⁸

Kronika o Štilfrídovi tematizuje spravedlnost především na příkladu spravedlivé války. Štilfrídův boj můžeme označit za spravedlivý, protože se staví na stranu zasaženou agresí. Nemůže být tedy pochyb o tom, že jeho motivace je ochranná. O tom, že se jedná o agresivní výboj informuje vypravěč třikrát.⁴⁵⁹ Tento počet je symbolický. Dle křesťanského pojetí je trojka číslem dokonalosti,⁴⁶⁰ proto je trojí zpráva o výbojnosti krále Filosa pro čtenáře zprávou, že je obrana země skutečně nutná.⁴⁶¹ Spravedlnost jednání je zdůrazněna také křivdami, které jsou napadením páchány; příkoří je popsáno slovy „zemi hubiti a páliť i lidi jímati.“⁴⁶² Tímto je opět

⁴⁵⁵ Více viz kapitolu *Rytířství a jeho projevy v kultuře středověku*.

⁴⁵⁶ Rada otce synovi, v. 409.

⁴⁵⁷ W. IWANČZAK, *Po stopách*, s. 112.

⁴⁵⁸ „ke cti, múdre i věhlasně

tobě i tvému dietěti,

na světě i věčnéj paměti

i k rytířství, chválu plodě“ (Rada otce synovi, v. 411–414).

⁴⁵⁹ „Pak v jednu chvíli král mezopotánský anebo englický, jménem Filosofus, svadi se s králem Astronomem i je se jemu zemi hubiti a páliť i lidi jímati.“ (Kronika o Štilfrídovi, s. 151, 24–26); „Kaž před se písari svému a kaž list psati v tato slova: Ty králi englický Filosofo, hubiš mé lidi bezprávně.“ (tamtéž, s. 152, 16–18); „A protož, milý králi, vezma srdce mužské, naději plnú měj v pána buoha, žeť ráčí pomoci proti tomu velikému bezpráví.“ (tamtéž, 35–37).

⁴⁶⁰ Jan HELLER, *Encyklopedie starověkého Předního východu*, Praha 1999, s. 275.

⁴⁶¹ Zároveň se můžeme domnívat, že je tak nepřímou zdůrazněno, že království dokáže ochránit pouze dokonalý rytíř.

⁴⁶² *Kronika o Štilfrídovi*, s. 151, 26.

zdůrazněno, že bránit zem s mečem v ruce je v tomto případě jedinou možností správného jednání.

Dochází ke gradaci děje, protože spravedlnost je postavena do kontrastu vůči zřejmé nespravedlnosti v rozložení sil během soubojů. Štilfríd má sám postupně čelit dvanácti protivníkům. Současně je však vyjádřeno, že na straně práva stojí Bůh a svatý Václav.⁴⁶³ Hrdina tak vstupuje do boje s nadějí na vítězství, vyzbrojen těmito mocnými spojenci. Ke spravedlnosti se připojuje víra.

Štilfrídova spravedlnost se projevuje jeho pravdivostí a pokorou, která poráží pokrytectví jeho soků.⁴⁶⁴ Štilfríd vstupuje do boje vždy pravdivě, tak také hovoří o svých vznešených protivnících, bez příkras a bez vyhýbavých řečí.⁴⁶⁵ Lze říci, že spravedlivé chování Štilfrídovi přináší úctu nejen od jeho pána, ale i od soupeřů. Tím doslova naplňuje slova *Rady otce synovi* o spravedlnosti, která „z *chudých kniežata činí*.“⁴⁶⁶

4.5 Milosrdenství a štědrost

Ctností, která významně souvisí se spravedlností, je milosrdenství. V *Radě otce synovi* je milosrdenství do jisté míry vnímáno jako nadřazené spravedlnosti.⁴⁶⁷ V této logice lze milosrdenství chápat jako ctnost naplňující skutečnou spravedlnost, spravedlnost boží, díky níž rytíř dojde „k věčnéj pomoci“.⁴⁶⁸

Milosrdenství je usouvztažněno také s pokorou. K jinému rytíři či vznešenému pánu se má šlechtic chovat uctivě, nemá se však ponížovat ani povyšovat:

„Rovnému buď na všem roven,

⁴⁶³ „A paklit' pán buoh a svatý Václav mému pomůž, aby mi se v též právo poddal.“ (tamtéž, s. 152, 28–30).

⁴⁶⁴ Viz výše popsany souboj s Žibřidem.

⁴⁶⁵ „(...) pro hrdú řeč jeho neslušelo by mi živiti jeho.“ (Kronika o Štilfrídovi, s. 159, 12–13).

⁴⁶⁶ Rada otce synovi, v. 248.

⁴⁶⁷ „nad právo jměj smilování“ (tamtéž, v. 465); „buď tu milostiv nad právo“ (tamtéž, v. 490).

⁴⁶⁸ Tamtéž, v. 492.

*chudým na mysli skroven,
řečí, skutkem přezří jim škody.* ⁴⁶⁹

K podřízeným má být pravý rytíř vlídný, má jim odpouštět jejich chyby a zapomínat je⁴⁷⁰ tak často, jak to jen půjde.⁴⁷¹ Opět je zdůrazněna pokora a odměna za laskavý přístup.⁴⁷²

Z milosrdenství vychází nejen vlídnost v přístupu k poddaným, ale také štedrost. Ta je spolu se spravedlností hodnotou nejen šlechtickou, ale také ctností, již by se měli pyšnit především panovníci.⁴⁷³ Štedrost nezůstane bez odplaty, protože štedrý člověk dojde „*cti bohaté*.“⁴⁷⁴ Pro případ opačný mluvčí používá varování, protože důsledkem lakoty je dle něj odeprání života věčného Proto rytíř varuje: „*pro skúpost nezmařuj dušě*.“⁴⁷⁵

Štedrost se má projevovat ve vztahu k blízkým. Text doslova uvádí „*k svým chudým přátelóm*“,⁴⁷⁶ čímž nejsou myšleni rytířovi druzi, ale i pokrevní příbuzní.⁴⁷⁷ Starý rytíř tak nabádá syna, aby nezapomínal na vlastní rod.

⁴⁶⁹ Tamtéž, (v. 249–251).

⁴⁷⁰ „*Rovných častých škod mnoho
nevaž sobě tieže toho*.“ (tamtéž, v. 255–256).

⁴⁷¹ „*šedesátkrát z své dobroty*“ (tamtéž, v. 261), v čemž opět lze najít aluzi k biblickým veršům: „*Tehdy přistoupil Petr k Ježíšovi a řekl mu: „Pane, kolikrát mám odpustit svému bratru, když proti mně zhřeší? Snad až sedmkrát? Ježíš mu odpověděl: „Pravím ti, ne sedmkrát, ale až sedmdesátkrát sedmkrát.*““ (Mt 18, 21–22).

⁴⁷² V duchu Písma: „*odpusť a bude ti odpuštěno*.“ (Sir 28, 2).

⁴⁷³ J. FLORI, Rytíři, 217.

⁴⁷⁴ „*almužny své nebuď skoupý
pro Bóh i jeho svaté
dojdeš tady cti bohaté*“ (Rada otce synovi, v. 60–62).

⁴⁷⁵ Tamtéž, v. 285.

⁴⁷⁶ Tamtéž, v. 288.

⁴⁷⁷ J. BĚLIČ – A. KAMIŠ – K. KUČERA, Malý staročeský slovník, Praha 1979, heslo *přítel*.

Štědrost má být prokazována především ve vztahu k chudým, kterým je potřeba být oporou a nezapomínat na milosrdenství.⁴⁷⁸ Symbolem představujícím nejnuznější jsou sirotci a vdovy.⁴⁷⁹ Ochrana slabých a štědrost jsou představeny jako vznešené ctnosti, jejichž dodržování připodobňuje šlechtice k panovnickému majestátu.⁴⁸⁰ Starost o chudé s sebou zároveň nese biblický příslib života věčného.⁴⁸¹

V *Kronice o Štilfrídovi* je milosrdenství tematizováno především milostí projevenou protivníkovi v boji. Turnajový boj probíhá dle klasického modelu, válečníci se proti sobě rozjedou (učiní *hnánie*) a snaží se soka zneškodnit pomocí kopí. Štilfríd během tohoto střetu soupeře buď porazí pouze za pomoci této tyčové zbraně, nebo se kopí obou protivníků zlomí. Pokud klání není rozhodnuto tímto způsobem, souboj se stává poměřováním šermířských dovedností. Boj s meči je ve své podstatě jediným motivem, který odkazuje k historicky věrnému soudnímu souboji, jehož podobu má Štilfrídovo poměřování sil s dvanácti protivníky mít. Řešení sporu pomocí souboje nalezneme také v dalších staročeských dílech *Tristram a Izalda*⁴⁸² a *Trajánská kronika*.⁴⁸³ Vítěz souboje měl skrze zákon ordálu moc nad poraženým, neboť jej mohl dle svého uvážení setnout, nebo mu udělit milost.⁴⁸⁴

⁴⁷⁸ „*Bud' svéj chudině milostiv, v jich vinách nebud' zlostiv.*“ (Rada otce synovi, v. 460–461)

⁴⁷⁹ „Přídeš-li kdy k také moci

toť radu na tě zachovám:

by sirotkóm i chudým vdovám

jich spravedlivé pravdy míle

pomáhaj věrně, snažně píle

i všem chudým s právem těže.“ (tamtéž, v. 493–498)

⁴⁸⁰ „*Toť sú ctní, šlechetni dluzi.*“ (tamtéž, v. 291.)

⁴⁸¹ „*Amen, pravím vám, cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili.*“ (Mt 25, 40).

⁴⁸² Zde souboj Tristrama s Molortem více připomíná souboj soudní – „*sědani*“, staročeský ordál mečem. *Tristram a Izalda*, s. 23.

⁴⁸³ Souboj Hektora a Achillea.

⁴⁸⁴ Hermenegild JIREČEK (ed.), *Řád práva zemského – Ordo iudicii terrae*, in: *Codex juris bohemicus II/2*, Pragae 1870, s. 209–216.

Štilfríd projevuje tuto milost vůči rytířům, s nimiž svádí boj, dvakrát. Prvním soubojem, v němž se jeho protivník dostane do nevýhodné situace, je klání s Lipoltem. Po boji pomocí kopí je Štilfrídův soupeř svržen ze sedla⁴⁸⁵ a rivalové poměřují své šermířské dovednosti. Lipolt je však poražen a doslova vydán Štilfrídovi všanc, protože „*nemoha obrany míti, poče jemu na milost jíti*“.⁴⁸⁶ Štilfríd se rozhodne ušetřit udatného soka.⁴⁸⁷ Dokládá tím, že rytíř má projevit mírnost i ke svým nepřátelům.⁴⁸⁸

Druhým případem, kdy Štilfríd svého protivníka ušetří, je souboj s Žibřidem. Štilfríd po dlouhém boji získává převahu a soupeř jej prosí o milost: „*Již tomu nelze jinak býti, prosím, Štilfride, rač mě živiti*“.⁴⁸⁹ Smrt slavného rytíře si nepřejí ani přihlížející a prosí, aby byl ušetřen.⁴⁹⁰ Štilfríd si je vědom toho, že se Žibřid nezachoval ve všem dle rytířského způsobu a upozorňuje na pýchu, kterou by se rytíř projevoval neměl.⁴⁹¹ Přesto na přimluvu přítomných a za statečnost, kterou sok projevil, je Štilfríd milosrdný a soupeřův život ušetří.⁴⁹²

Milosrdenství však Štilfríd neprojevuje vždy. Shovívavost si rytíř během souboje musí zasloužit skrze projevené ctnosti – odvahu a věrnost. Projeví-li se bojovník jako nehodný milosti, přichází trest v podobě jeho smrti. Přesně tak je tomu v souboji s Theobaldem, který drzou řečí vyzývá Štilfrída k tomu, aby před ním neprchal,⁴⁹³ sám však projevuje zbabělost: „*boje se, před ním uteče*“.⁴⁹⁴ I navzdory

⁴⁸⁵ „*Tu Lipolta daleko za kuoň svrže*“ (Kronika o Štilfrídovi, s. 154, 11).

⁴⁸⁶ Tamtéž, 13–14.

⁴⁸⁷ „*Štilfrid od něho přeč jel*“ (tamtéž, 14).

⁴⁸⁸ Dochází tak k naplnění symboliky praporce, který si bere do tohoto souboje: „*Podajte mi praporce zeleného, nebt ta barva jest naděje každého dobrého*“ (tamtéž, 7–8).

⁴⁸⁹ Kronika o Štilfrídovi, s. 159, 7–8.

⁴⁹⁰ „*Tu knížata k tomu přiskočichu a všickni Štilfrida prosichu, řkúc: „Poněvadž se dává tobě, přijmiž jej na milost sobě*““ (tamtéž, 8–10).

⁴⁹¹ „*Než pro hrdú řeč jeho neslušelo by mi živiti jeho*“ (tamtéž, 12–13).

⁴⁹² „*A, Žibřide, vstaň, již tě chci pustiti a milost svú s tebu učiniti*“ (tamtéž, 13–14).

⁴⁹³ „*Ohlédni se, Štilfride, za se a neutiekajíc stuoj*“ (tamtéž, 36–37).

⁴⁹⁴ Tamtéž, s. 155, 4.

tomu, že se zpronevěřil svému pánu a rytířskému stavu a prchl z boje, je mu nabízeno odčinění tohoto kroku. Štilfríd chce být milosrdným, ctí svého soka a prosí jej, aby se vrátil do kolbiště a změřil s ním síly,⁴⁹⁵ ten se však pouze snaží z boje utéci. Zbabělost je potrestána smrtí, protože Štilfríd „*hlavu jemu spudíše*.“⁴⁹⁶ Milosrdenství vítěz projevit mohl, nebylo to však jeho povinností.

Milosrdenství tedy dosahují pouze ti, kteří navzdory svým chybám projevují ctnosti. Podobně je tomu i v případě krále Filosofova, který se musí podrobit Astronomovi. Filosof dodrží svůj slib a vzdává se protivníkovi.⁴⁹⁷ Štilfríd radí, aby byl nápuľský král k poraženému milosrdný; díky tomu englický král obdrží své království od Astronoma v léno.⁴⁹⁸

Štědrost se projevuje v *Kronice o Štilfrídovi* především jako královská ctnost. Jsou to právě znesváření panovníci, kteří deklarují svou velkorysost touto ctností. Štědrost se téměř výhradně projevuje nabízením odměny za vykonaný úkol.

Štědrost v nabízených statcích jednotlivým rytířům je v případě englického krále kolísavá a proměňuje se v závislosti na pořadí válečníků, kteří se účastní klání. Prvnímu rytíři Syforianovi je nabízena vysoká odměna peněžní,⁴⁹⁹ Ipolitovi je jako odměna představena přízeň panovníka.⁵⁰⁰ Ve chvíli, kdy jsou dva jeho reci poraženi, král

⁴⁹⁵ „*Stůj, neběhaj, dobrý družo!*“ (tamtéž, 5).

⁴⁹⁶ Tamtéž, 6. Spuditi hlavu = srazit hlavu. Bělič, J. – Kamiš, A. – Kučera, K., Malý staročeský slovník. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1979.

⁴⁹⁷ „*V tu dobu král englický pod svú korunu pojide před krále Astronoma, a před Štilfrídem vzev korunu s své hlavy, poctivě před nimi klečíše a všecko královstvie jim zdáváše*.“ (tamtéž, 36–38).

⁴⁹⁸ „*(...) i vráti jemu královstvie pod takovým zápisem, aby proti němu nikdy nebýval a jeho se rady dokládal a také, kdyby bylo třeba, aby třiceti tisícov lidu vydal na pomoc, koní tisíce dva, a by to zbožie pobral*.“ (tamtéž, s. 160, 1–5).

⁴⁹⁹ „*Symforiane z Levštiku, vseda na svojo kůň, jediž na onu lúku, a jestliže proti Štilfrídovi obdržiš, dámt tisíc hřiven*.“ (Tamtéž, s. 153, 19–21)

⁵⁰⁰ „*Ipolite, rakúský vývodo, ty veliká svobodo, pokus své síly! Dokudž sem já živ, budeš v přiezni*.“ (tamtéž, s. 154, 3–5).

odměny nenabízí a rytíře pouze povolává do boje, jak je tomu v případě Rudolta.⁵⁰¹ Následujícímu bojovníkovi, jímž je Tupartit, je ale odměna opět představena.⁵⁰² Teobaldovi není nabízena odměna hmotná, ale sláva, a především obliba u dam.⁵⁰³ Tristramovi i Pitopasovi je znovu nabízena štedrá odměna hmotného rázu.⁵⁰⁴ Následující soci – Adrian, Brynda, Benedikt a Naderšpán – jsou povoláni do boje a svým lenním pánem povzbuzováni, avšak netrpělivý a již značně rozhořčený⁵⁰⁵ jim žádnou odměnu nenabízí. Poslední rytíř, slavný Žibřid, je podněcován k boji doslova pohádkovým bohatstvím, totiž příslibem „*puol tobě královstvie dám a k tomu svú dceru drahú chcít' ji dáti na mú vieru.*“⁵⁰⁶ Lze si povšimnout, že Filosofova štedrost je štedrostí, kterou nelze považovat za plnou, neboť mnoho nabízí až ve chvíli, kdy mu hrozí, že ztratí ještě více. Tímto jednáním je jednoznačně vyjádřeno, že král englický není postavou, k níž by čtenář měl cítit sympatie.

O poznání opravdověji se ve své štedrosti zachová Astronomus. Odměna totiž Štilfrídovi nepřichází jako příslib za uchránění země, ale až po soubojích. Tehdy je nápuľský král, podobně jako jeho konkurent, hotov dát hrdinovi *puol královstvie*,⁵⁰⁷ nikoli však za záchranu země, ale proto, aby s ním Štilfríd zůstal, a slibuje mu po své smrti i zbytek svého království.⁵⁰⁸ Štilfríd však skromně odmítá a touží se navrátit

⁵⁰¹ „*Kde si, Rudolte, viero naše? Rozpomeň se na své udatenstvie, at' Štilfrid tvú silu zvie!*“ (tamtéž, 16–17).

⁵⁰² „*Kde si, Tupartite, vývodo řecký? Nerod' se rozpakovati! Ostojiš li proti Štilfridovi, chcít' prívoz na moři dáti.*“ (tamtéž, 22–23).

⁵⁰³ „*Teobalde, učíň s Štilfridem statečně hnánie, at' poděkují panny i panie!*“ (tamtéž, 34–35).

⁵⁰⁴ „*Tristrame z Opočan, chcít' sto koni[u] dáti, nalož všecku sílu svú! – opět motivace soka Jestliže Štilfridovi ostojiš, vždycky mým přítelem býti musíš.*“ (tamtéž, 155, 7–10); „*Pitopase z Meziuhradie, však se mnozí pro tvú čest vadie, chcít' město Engli dáti, budeš li moci Štilfridovi ostati.*“ (tamtéž, 22–24).

⁵⁰⁵ „*v žalosti voláše*“ (tamtéž, s. 156, 24).

⁵⁰⁶ Tamtéž, s. 160, 7–9.

⁵⁰⁷ Tamtéž, 27.

⁵⁰⁸ „*(...) a po mé smrti všeckoť mocně dávám.*“ (tamtéž, 28).

do své země. Panovníkův vděk a štědrost jsou ale opravdové. Hrdina je obdarován velkým bohatstvím,⁵⁰⁹ přízní a nakonec i příbuzenstvím mocného šlechtice.⁵¹⁰

4.6 Moudrost

Již první kodex rytířských ctností, který je představen v *chansons de geste*, předkládá jako jednu ze základních ctností *sagesse*, již lze vyložit jako moudrost či obezřetnost.⁵¹¹ Postrádá-li rytíř tuto vlastnost, může se to projevovat jeho nerozvážností.⁵¹²

V *Radě otce synovi* je moudrost vnímána jako kvalita, ze které vychází spravedlnost a k níž lze dojít pouze skrze pravdu poznanou díky životu ve zbožnosti. Pro středověk byl důležitým pojem vzor,⁵¹³ jak již bylo představeno v souvislosti s vnímáním původnosti děl. Tento aspekt se projevuje i v naučení, které udílí starý rytíř k moudrosti:

„Kráľ Šalamún veľmi múdry byl
pravdy i práva nalezenie,“⁵¹⁴

Vzorem moudrosti se stává její starozákonní ztělesnění, král Šalamoun. Na moudrost je ve spojitosti s ním poukázáno především jako na ctnost umožňující dobře se rozhodovat ve věcech týkajících se běžného života, ale také potřeb souvisejících s chodem panství. Šalamoun je představen jako ten, díky němuž jiní „*neztratili ctného práva*.“⁵¹⁵ Moudrost je tedy vnímána jako kořen spravedlnosti a milosrdenství. Moudrost ctného a zbožného rytíře uschopňuje k tomu, aby dokázal rozmýšlet o věcech

⁵⁰⁹ „A vida to král, že nechce ostati, kázal své koně také sedlati a vzhůru trúbiti a oněch dva tisíce koní přivésti se vším zbožím a Štilfridovi dáti.“ (tamtéž, 31–33).

⁵¹⁰ „ (...) a uzřel Bruncvika, syna jeho, že jest poctivý a slušný mládenec, i slíbi jemu svú dceru dáti, řka: „Budiž tobě poručena má dcerka drahá Neomenia a tobě dána a račiž pán buoh váma všecko dobré dáti.““ (tamtéž, s. 161, 4–7).

⁵¹¹ F. CARDINI, *Válečník*, s. 70.

⁵¹² Tamtéž, s. 74.

⁵¹³ Viz kapitolu *Alterita středověké literatury*.

⁵¹⁴ *Rada otce synovi*, v. 271–272.

⁵¹⁵ Tamtéž, v. 275.

a viděl jejich pravdivou podstatu. Mluvčí vybízí, aby takto charakterově vybavený člověk vnímal smysl zákonů a moudrost boží, která je nad literu zákonů. Rytíř se má rozhodovat, jak jeho „*srdce vidí*.“ Pokud je skutečně ctným, otec svému synu říká, že „*potom nevynde z vôle tvé, / srdce tvého i myšlenie, / což přinese jich usúzenie*.“⁵¹⁶ Moudrost je v *Radě otce synovi* vnímána do jisté míry paradoxně. Na jedné straně je kořenem ctností, na straně druhé je důsledkem ctného života.

Výše zmíněný paradox projevuje v osobě Štilfrída. Do všeho činění vstupuje s rozvahou, ať již se jedná o dobrodružnou cestu, která není bezcílná, či o souboje. Tato rozvaha je popsána jako důsledek pevnosti vůle a pevnosti ve víře, v obecnosti lze říci: v ctném životě. Rozvaha mu napomáhá, aby se do soubojů nehnal bez rozmyslu, nenechal se demotivovat řečmi protivníků či jejich počtem, slávou, tituly nebo bohatstvím.

Moudrost je vlastnost, která se projevuje díky výše zmíněným kvalitám. Tyto ctnosti jsou důvodem, proč se Štilfríd dostává do královny přízně. Díky tomu se může projevit i Štilfrídova rozvaha a moudrost ve věcech státních.⁵¹⁷ Vlastní pevná vůle a zodpovědnost ve věcech přináležejícím k povinnostem rytíře jsou odměňovány opět v duchu Písma.⁵¹⁸ Moudrost a ctný život jsou Štilfrídovi zárukou, že si může dovolit otevřeně vytýkat chyby i svému lennímu pánu.⁵¹⁹

Štilfrídovy rady se projevují v nouzi, v níž se na něj král obrací s vědomím, že dostane přímé, avšak upřímné a moudré doporučení, které mu přinese užitek. Samotný nápad klání mezi Astronomovými a Filosofovými reky byl dílem Štilfrídovým,⁵²⁰ díky

⁵¹⁶ Tamtéž, v. 487–489.

⁵¹⁷ „*a král vida to, milováše ho velmi a svů nejpilnější radu bráše*.“ (Kronika o Štilfrídovi s. 151, 23–24).

⁵¹⁸ „*Správně, služebniku dobrý a věrný, nad málem jsi byl věrným ustanovím tě nad mnohým*.“ (Mt 25, 21)

⁵¹⁹ „*Žádný králi, vida bezprávie veliké svých chudých lidí, i nechceš se hájiti? Věz to, že by proto neslušalo žádnémnu dobrému u tebe býti*.“ (Kronika o Štilfrídovi, s. 151, 27–29).

⁵²⁰ Tamtéž, s. 152, 15–30.

čemuž vyřeší problém s početní převahou na straně anglického krále.⁵²¹ Protože se Štilfríd jako rádce osvědčí, je znovu žádán o radu.⁵²² Dle naučení v *Radě otce synovi* se Štilfríd v nápomocných slovech nedá vést pouze literou zákona a daného slova, ale snaží se o milosrdnější cestu. Díky tomu je – jak již bylo zmíněno – Filosofovi dovoleno setrvat na svém panství a stává se pouze vazalem nápuľského krále.

4.7 Statečnost

Statečnost je ctnost, která se projevuje v dílech explicitně. Její zařazení až za víru, pokoru, věrnost, spravedlnost, milosrdenství a moudrost není samoučelné, protože analyzované texty opravdovou udatnost prezentují jako důsledek těchto ctností. Ty jsou vnímány jako kořeny skutečné statečnosti. Odvaha (*prouesse*) byla v rámci prvního kodexu rytířských ctností tematizována společně s moudrostí, čímž vytvářely komplementární dvojici. Bez moudrosti je rytíř nerozumný a nerozvážený, bez udatnosti je zbabělý.⁵²³

V *Radě otce synovi* je opravdová statečnost dána do spojitosti s důvěrou v Boha. Zdatnost je potřeba klást do souvislosti s vírou,⁵²⁴ díky níž se rytíř stává podobným Bohu.⁵²⁵ Odvahu projevuje rytíř⁵²⁶ především v boji.⁵²⁷

⁵²¹ „Nuže, Štilfríde, radiž nám, což nejlepšího jest, nebo sám již dobře vidíš, žeť má lidu král anglický třikrát více než my.“ (tamtéž, s. 152, 13–15). Přesila vyjádřená násobností *třikrát* může být vnímána nikoli absolutně, nýbrž symbolicky, tj. třikrát znamená nezměrně více vojska, než má druhá strana.

⁵²² „Tehdy král nápuľský, uradiv se s Štilfrídem, i vrátil jemu (Filosofovi) království pod takovým zápisem, aby proti němu nikdy nebýval a jeho se rady dokládal a také, kdyby bylo třeba.“ (tamtéž, s. 160, 1–3).

⁵²³ F. CARDINI, *Válečník*, s. 75.

⁵²⁴ Viz kapitolu *Spravedlnost*.

⁵²⁵ *Rada otce synovi*, v. 432.

⁵²⁶ J. MACEK, *Česká středověká šlechta*, s. 50.

⁵²⁷ *Rada otce synovi*, v. 409.

Boj statečný je představen jako boj ctný.⁵²⁸ Jeho opakem je zbabělost a svárliivost. Mluvčí napomíná rytíře, aby se vystříhal zbabělosti, což explicitně vyjadřuje slovy, aby nebyl „*nestatečný a svadný*“.⁵²⁹ Projevy zbabělosti jsou zahanbující, proto je potřeba se jí vyvarovat zvláště před společenstvím, jehož je rytíř součástí.⁵³⁰ Nestatečnost je tematizována i vzhledem k nebezpečí nevěrnosti, k níž může vést. Důsledkem může být zběhnutí z boje, a tím dochází k porušení věrnosti lennímu pánu i Bohu, kterému je rytíř povinován přísahou.

Štilfríd ukazuje odvahu již od počátku příběhu, kdy je představen jako bojovník, který se nebojí vyjít z bezpečného prostoru vlastní země pro její větší slávu⁵³¹ a utkávat se s nebezpečími, která nabízejí cizí země – opět se zde projevuje dualita prostoru. Již počátek Štilfrídova putování je popsán jako cesta, na níž se projeví mnohé činy odvahy, v nichž se mu nikdo nemůže rovnat:

*„I jel jest po rozličných zemiech na královské a na kniežecie dvory, nikdiež sobě rovni nenalezl v udatenství a v klání s ostrým.“*⁵³²

Počátek cesty je popsán velice úsporně, avšak už v něm se vyzdvihuje odvaha, která se projevuje i v kláních „*s ostrým*“. Tím je vyjádřeno, že se nejednalo o cvičné souboje, ale o turnaj podobný středověké bitvě.⁵³³ Touha prokázat vlastní udatnost Štilfrída žene do míst, kde by mohl nalézt skutečnou výzvu.

Tuto výzvu nachází ve službách krále Astronoma. Už na počátku svého působení na nápuľském dvoře musel Štilfríd prokázat odvahu ve chvíli, kdy měl před

⁵²⁸ Tamtéž, v. 411–414.

⁵²⁹ Tamtéž, v. 403.

⁵³⁰ „*obci ani v tovařišství*“ (Tamtéž, v. 404)

⁵³¹ „*své zemi a sobě cti větší dobudu*.“ (Kronika o Štilfrídovi, s. 151, 10).

⁵³² Tamtéž, 16–18.

⁵³³ F. CARDINI, Válečník, s. 87–88.

svým pánem pravdivě hovořit o válečných událostech. Odvahu projevil, když králi vytkl jeho počínání, čímž se stavěl proti svému panovníkovi a mohl za to být potrestán.⁵³⁴

Pro svou věrnou službu a prokázané ctnosti je Štilfríd vybrán „*což nejstatečnější*“ rytíř, který se má utkat s dvanácti protivníky, aby jeho pán mohl zachovat čest a své panství. Samotný počet Štilfrídových soupeřů je symbolický.⁵³⁵ Symbolika čísla dvanáct je velice rozmanitá a spolu s číslem sedm bývá dvanáctka považována za důležité číslo kulturní tradice.⁵³⁶ Číslovka dvanáct je namnoze zmiňována také v Písmu,⁵³⁷ kdy především počet dvanácti izraelských kmenů a dvanácti apoštolů poukazují na to, že dvanáctka je vyjádřením úplnosti a „*symbolem veškerenstva*.“⁵³⁸ Vycházejí z křesťanské symboliky středověkého světa, můžeme přisoudit stejný význam i počtu Štilfrídových soupeřů. To lze interpretovat jako důkaz Štilfrídovy odvahy, který stál proti plnému počtu nepřátel, což lze pochopit jako absolutní rytířskou statečnost.

Symbolickými obsahy jsou naplněny i barvy praporců, které nese Štilfríd do soubojů jako vyjádření své odvahy. Jednotlivé barvy mají ukázat jeho udatnost a sílu

⁵³⁴ „*Žádný králi, vida bezprávie veľiké svých chudých lidí, i nechceš se hájiti? Věz to, že by proto neslušalo žádnému dobrému u tebe býti.*“ (Kronika o Štilfrídovi, s. 151, 27–29). Zde se zároveň projevuje moudrost hlavního hrdiny, čímž jsou přesně naplněna slova původního rytířského kodexu: „*Kdo je chrabry, ale není zároveň moudry, je blázen; kdo je moudry a nedokáže být také udatny, upadá do zbabělosti.*“ Štilfríd ukazuje rovnováhu mezi oběma ctnostmi – statečností i moudrostí. Srov. F. CARDINI, *Válečník*, s. 75.

⁵³⁵ „*A když to učiníš, vybeř opět rytířův dvanácte nebo kniežat. což nejstatečnějších máš.*“ (tamtéž, s. 152, 24–25).

⁵³⁶ Velký význam měla dvanáctka již v Mezopotámii i starověké Číně především díky pozorovatelným astronomickým jevům. Srov. J. HELLER, *Encyklopedie*, s. 275.

⁵³⁷ Ve Starém zákoně je např. dvanáct studní na poušti (Ex 15, 27), dvanáct drahokamů na náprsníku velekněze (Ex 28, 17). v Novém zákoně např. zbylých dvanáct košů po nasycení (Mt 6, 43), dvanáct bran nebeského Jeruzaléma (Zj, 21, 12).

⁵³⁸ J. HELLER, *Encyklopedie*, s. 275.

v soubojích,⁵³⁹ mají být vyjádřením jeho statečnosti,⁵⁴⁰ či statečnosti celého rytířského stavu.⁵⁴¹ Podpořen významem standarty Štilfríd vyjíždí do boje odvážnější a poráží protivníky.⁵⁴²

Štilfrídova udatnost je podtržena tím, že bez zaváhání vyjíždí do boje se soupeři, kteří jsou ve světě rytířstva uznáváni pro své hrdinství.⁵⁴³ Statečnost je vnímána jako rytířská ctnost i v řadách Štilfrídových protivníků, kteří jsou povzbuzováni englickým králem. Filosof vysílá své reky do boje s výzvami, aby nezapomněli na svou odvahu.⁵⁴⁴

Opakem statečnosti je zbabělost. Jak již bylo vysvětleno v předchozích kapitolách, jedná se o neřest, která přináší zahanbení nejen rytíři samotnému, ale i celému rytířskému stavu. Zbabělost se v textu projevuje na dvou místech, kterými jsou již výše popsány souboje s Theobaldem⁵⁴⁵ a Žibřidem.⁵⁴⁶ Oba případy, kdy se projeví zbabělost Štilfrídových soků, přináší zřetelný kontrast ke Štilfrídově statečnosti, čímž se zdůrazňují kvality hlavního hrdiny.

⁵³⁹ „Podajte mi praporce červeného, neb ta barva zapaluje srdce udatného.“ (Kronika o Štilfrídovi, s. 154, 19–20).

⁵⁴⁰ „Podajte mi praporce fíolného, ta barva znamená udatnosť muže každého.“ (tamtéž, s. 156, 2–3).

⁵⁴¹ „Podajte mi praporce šarlatného, nebt' ta barva vyznamenáva statečnost veľikého běhu rytieřského.“ (tamtéž, 32–34).

⁵⁴² „Pod praporcem v šraňky statečně pudiše, až pod jeho koněm země hřmíše.“ (tamtéž, 34–35).

⁵⁴³ Štilfrídův protivník Žibřid je popsán jako „udatný hrdina“ a rytíř, nad něhož Filosof „u svého dvora silnějšího nemá.“ (tamtéž, s. 157, 7–15).

⁵⁴⁴ „Teobalde, učiň s Štilfrídem statečně hnánie, at' poděkuji panny i panie!“ (tamtéž, s. 154, 34–35); „Kde si, Rudolte, viero naše? Rozpomeň se na své udatenstvie, at' Štilfrid tvú sílu zvie!“ (tamtéž, 16–17); „Benedikte, knieže tyřské, učiniž tak dielo rytieřské, dajž Štilfrídovi pevnú ránu, a tak učiniš čest svému pánu.“ (tamtéž, 156, 12–15).

⁵⁴⁵ Viz kapitolu *Milosrdenství a štědrost*.

⁵⁴⁶ Viz kapitolu *Pokora*.

Odvaha je v *Kronice o Štilfridovi* vyzdvížena jako ctnost, kterou by se měli pyšnit všichni, kdo jsou součástí rytířského stavu. Vždyť v textu se nachází 9x slovo statečný či slova od něj odvozená a 5x pojem udatný a slova k němu příbuzná. Tím je jednoznačně deklarováno, že odvaha je ctnost, která k rytířství neodmyslitelně patří.

4.8 Rytíř a žena

V kapitole o vývoji rytířské literatury jsme popsali, jakým převratem byl vstup tématu lásky a ženských postav do středověké literatury. Láska není ani v jedné z analyzovaných skladeb tématem dominujícím, ale obě citovaná díla zaujímají k dobové *feudalizaci lásky* určité stanovisko a zajímavým způsobem se pokouší o syntézu prvků, které v předchozích staletích odlišovaly sakrálního a profánního rytíře.

Vztah rytíře a ženy jsme již krátce představili v tzv. třetím stupni věrnosti, který zavazoval rytíře k službě dámě. Pro *Radu otce synovi* jsme se zmínili o možném dvojím výkladu pojmu *hospoda*, který však jednoznačně neodkazuje k motivu ženy.⁵⁴⁷ Explicitně je vztah rytíře a ženy rozvíjen v rámci rady o čistotě v manželství,⁵⁴⁸ jejíž dodržování vede k „*věčnej radosti*“.⁵⁴⁹ Dále je zmíněna potřebná ochrana žen.⁵⁵⁰ Rytíř má bránit především jejich čest,⁵⁵¹ která může být pošpiněna „*zlú řečí*“.⁵⁵² Způsobem obrany proti pomluvám má být *odmluvenie*, mluva proti něčemu, která se dá proměnit v šíření jejich „*chvály všady*“.⁵⁵³

⁵⁴⁷ Viz kapitolu *Věrnost*.

⁵⁴⁸ „*Tehdy razi věrně, jistě:*

prijma ctné manželstvie čistě“ (Rada otce synovi, v. 95–96). Citovaný úryvek lze vnímat také jako věrnost objektu lásky.

⁵⁴⁹ Tamtéž, v. 99.

⁵⁵⁰ Doslova mají být ochráněny „*všecky dobré panie*“ (tamtéž, v. 505)

⁵⁵¹ Tamtéž, v. 506.

⁵⁵² Tamtéž, v. 507.

⁵⁵³ Tamtéž, v. 513.

Postoj pravého rytíře k ženám je v textu představen jako věrná služba, poznání dobré paní a věrná touha po dámě, protože tato věrnost „*jest čáka*“⁵⁵⁴ *rytieře*“⁵⁵⁵ na ctný život po boku své paní. Rytíř má být své paní ve všem blízko, což je zdůvodněno tím, že dobrá žena je nad hmotné bohatství dražší,⁵⁵⁶ neboť jen po boku dobré ženy dá Bůh rytíři „*prodlit' zdravie*“.⁵⁵⁷

V textu dochází k propojení kurtoazního pohledu na ženu⁵⁵⁸ s pohledem vnímajícím ženu jako manželku. Rady nabádají k věrné službě, která je službou Bohu, ale i dámě. Zdůrazněním tohoto zjištění je první zmínka o věrnosti ženě, kterou je věrnost Panně Marii. Tato věrnost propojuje zmíněnou oddanost Bohu i dámě.⁵⁵⁹

I *Kronika o Štilfridovi* tematizuje věrnost Matce Boží. Nejedná se však o pojmenování explicitní, neboť jméno bohorodičky se v textu nevyskytuje. Symbolicky je však přítomna v modré barvě praporce, který má připomínat ctnost ustavičnosti.⁵⁶⁰ Ustavičnost, tedy stálost a vytrvalost, je ctnost, která bývá připisována právě Panně Marii. Podobně je tomu i s modrou barvou. Modrá barva se jako barva Panny Marie v evropském umění objevuje na počátku 12. století. Prvním příkladem je freska v Padově, na niž nalézáme bohorodičku v zármutku nad mrtvým Kristem. Oděv Panny Marie je zde tmavě modrý.⁵⁶¹ Symbolika stálosti, ctnosti spojené s modrou barvou, se

⁵⁵⁴ Pojem *čáka* označuje naději. Srov. J. BĚLIČ – A. KAMIŠ – K. KUČERA, Malý staročeský slovník, heslo *čáka*.

⁵⁵⁵ Rada otce synovi, v. 535.

⁵⁵⁶ Doslova „*nad bohaté kamenie*“ (tamtéž, v. 556). Opět zde najít parafrázi biblického textu: „*Blaze manželovi dobré ženy, počet jeho dnů bude dvojnásobný.*“ (Sir 26,1).

⁵⁵⁷ Rada otce synovi, v. 575.

⁵⁵⁸ Např. zmíněné verše 521–523, kde se o ženě hovoří v plurálu.

⁵⁵⁹ „*i jeho milěj, svatěj matce*“ (tamtéž, v. 20).

⁵⁶⁰ „*Podajte mi praporce modrého, tať barva znamenává ustavičnost muže šlechetného.*“ (Kronika o Štilfridovi, s. 154 (38) – s. 155 (1)).

⁵⁶¹ Ernst GOMBICH, , Příběh umění, Praha 1997, s. 83.

projevuje i v básni *Barvy všecky*, dalším z mnoha středověkých děl, která tematizuje symboliku barev.⁵⁶²

Symbolické přináležení rytíře k Matce Boží v *Kronice o Štilfridovi* představuje spojení věrnosti Bohu a věrnosti dámě. Pro pozemské snažení rytíře je však poznamenáno, že věrnost má svou hierarchii; která má nejprve patřit Bohu, pozemské lásce až na místě druhém.⁵⁶³

Žena je v textu *Kroniky o Štilfridovi* připomínána na několika místech. První ženou, která do příběhu vstupuje, je Štilfridova manželka Theodora, která je popsána jako „*paní překrásná*.“⁵⁶⁴ Kromě fyzické krásy se projevuje i jako osoba Štilfridovi velice blízká, protože s ní se radí o svých plánech.⁵⁶⁵ O tom, že je mu manželka drahá, se dozvídáme ve chvíli Štilfridova odjezdu, protože tehdy svou ženu dal do opatrování „*svým věrným*.“⁵⁶⁶ Během cest Štilfríd zachovává své ženě oddanost a pokušení, aby zůstal v cizině lákán bohatstvím,⁵⁶⁷ odmítá, projevuje věrnost své paní⁵⁶⁸ a navrací se domů.

Věrnost paní tedy má v *Kronice o Štilfridovi* své místo. Text ale nabádá rytíře k tomu, aby nezapomínal na prvním místě projevovat oddanost Bohu a až poté své paní. Štět těchto dvou stupňů oddanosti se vyjevuje v souboji Štilfrída s Žibřidem. Štilfríd

⁵⁶² „*Modrú barvu múdří chválé,*

neb sě v ničem nezkalé:

co činí, to všecko stálé,

protož jest to hodnota krále.“ Jan LEHÁR (ed.), *Česká středověká lyrika*, Praha 1990, s. 243.

⁵⁶³ Více viz kapitolu *Pokora*.

⁵⁶⁴ *Kronika o Štilfridovi*, s. 151, 3.

⁵⁶⁵ „*Jednu chvíli je se Štilfrid se svú ženú raditi*“ (tamtéž, 5–6).

⁵⁶⁶ Tamtéž, 13.

⁵⁶⁷ „*Pane milý, muožeš li svú mysl přemoci, ostaň se mnú. Cožť sem řekl, puol královstvie tohot chci postúpiti a po mé smrti všeckoť mocně dávám.*“ (tamtéž, s. 160, 26–28).

⁵⁶⁸ „*Děkujit, milý králi, než prosím, nerač mi toho přieti, abych svú ženu opustil a syna svého, a protož již déle nemohu ostati.*“ (tamtéž, 28–30).

bojuje na prvním místě ve jménu Boha. Pro Žibřida je však na prvním místě boj ve jménu královské dcery.⁵⁶⁹ Štilfrídovo vítězství zdůrazňuje, že pouze takto hierarchizovaná věrnost může vést k ctnému a plnému životu rytíře.

4.9 Zachování rodu

Již jsme zmínili, že pro středověkého člověka má velký význam tradice. Literární díla vznikají vklíněním do tradice, což jim dodává na prestiži.⁵⁷⁰ Tradici lze zachovat především v rámci rodu a dobrého jména rodiny. Tento aspekt je velice podstatný. Několikrát bylo poukázáno na to, že rytířské ctnosti se projevují nejen v životě rytíře samotného, ale jeho sláva, ctnosti i zahanbení se odrazí i na jeho rodu.

Rada otce synovi již v názvu tematizuje zachování určitého odkazu pro další pokolení. Otec předává své zkušenosti synovi a touží z něj vychovat ctného rytíře. Z tohoto pohledu je jediná činnost, kterou v celém díle rytíř podnikne, činností ještě významnější. Akt předání odznaků rytířství, jimiž jsou meč a kopí,⁵⁷¹ je symbolem předání rytířského stavu mladší generaci, která má zachovat čest svým předkům a celého rytířstva.⁵⁷² Uchování paměti na předky má být také příkladem pro rytířovo potomstvo.⁵⁷³ Tento příklad je také odkazem k Božím přikázáním.⁵⁷⁴

⁵⁶⁹ „*Pomni se, viero naše, neboť má dcera o tě pečuje, i přidajž života svého a hledaj života jeho.*“ (tamtéž, s. 158, 27–28).

⁵⁷⁰ E. PETRŮ (ed.), *Rytířské srdce*, s. 9.

⁵⁷¹ „*Jáť tobě dnes meč i kopie
vzdávavaji u věrněj vieře,
zda bych na tobě rytieřě
dochoval z mého plemene.*“ (*Rada otce synovi*, v. 26–29).

⁵⁷² „*pomniž na své přědšjí dušě*“ (tamtéž, v. 619).

⁵⁷³ „*Razit' svým přieštím slúžiti,
doňavadž si ve zdraví světém;
at' by Bóh také tvým dětem
dal to na jich srdci jmieti*“ (tamtéž, v. 621–624).

Naléhavost otcových slov je umocněna tím, že rady k uchování paměti na předchozí generace jsou umístěny na závěr skladby. Hlavním odkazem je pak víra v Boha a apel na zachování tradice vlastního rodu v této víře. Toto sdělení je zdůrazněno posledním slovem, jímž je „*amen*“⁵⁷⁵ – *at' se tak stane*.

Téma rodu je přítomno i v *Kronice o Štilfrídovi*. Štilfríd vyrazí vstříc dobrodružství, aby dobyt slávu svému jménu a své zemi.⁵⁷⁶ V intencích středověkého pohledu na svět ale dobývá čest a dědictví především svému potomstvu. Význam tohoto motivu je podtržen tím, že Štilfrídův syn je pojmenován již na počátku skladby.⁵⁷⁷

Po vítězství hrdina nežádá o věčné dary. Prosí však o „*čest svého jazyka českého a syna mého Bruncvíka jediného*.“⁵⁷⁸ Štilfríd si je vědom toho, že je potřeba myslet na svůj rod. Navzdory možnosti zůstat v cizině se navrácí do vlasti, do níž přináší slávu a povznesení jména svého rodu i svého domu.

Posledním činem, který je Štilfrídovi v povídce přisuzován, je získání nevěsty pro svého syna.⁵⁷⁹ Hrdina tak zajišťuje pokračování svého rodu a zanechává synovi jako dědictví dobré jméno i hmotné bohatství.⁵⁸⁰ Skladba tak končí podobně jako předchozí analyzovaný text – otec předává svému synu, co ve světě vykonal, aby Bruncvík mohl rozmnožit chválu rytířského stavu.

⁵⁷⁴ Srov. „*Cti svého otce i matku, abys byl dlouho živ na zemi, kterou ti dává Hospodin, tvůj Bůh.*“ (Ex 20, 12); „*Cti svého otce i matku, jak ti přikázal Hospodin, tvůj Bůh, abys byl dlouho živ a dobře se ti vedlo na zemi, kterou ti dává Hospodin, tvůj Bůh.*“ (Dt 5, 16).

⁵⁷⁵ Rada otce synovi, v. 642. Lze se domnívat, že závěr skladby směřuje i k naplnění dnů mluvčího, „*amen*“ je pak posvěcením jeho posledních slov a zároveň prosbou o zachování rytířského ducha.

⁵⁷⁶ „*své zemi a sobě cti větší dobudu.*“ (Kronika o Štilfrídovi, s. 151, 10).

⁵⁷⁷ „*jmějíše syna, jemuž kázal říekati Bruncvík*“ (tamtéž, 5).

⁵⁷⁸ Tamtéž, s. 160, 7–8.

⁵⁷⁹ „*A po nemnohém času přinesli sú ji do Čech poctivě za manželku Bruncvíkovi, a tu svadba veliká*“ (tamtéž, s. 161, 7–9).

⁵⁸⁰ „*Štilfríd v dobrém z tohoto světa sjide, ostaviv svému synu zbožie i zemi.*“ (tamtéž, 10–11).

5 Závěr

Tématem práce byla analýza literárního zpodobení ideálu rytířství v českém vrcholném středověku. V kontextu dobové kultury a mentality jsme se pokusili o analýzu původních textů *Rady otce synovi* a *Kroniky o Štilfridovi*.

Obě literární díla představují ideálního rytíře, každé však z odlišného pohledu. *Rada otce synovi* ukazuje rytířský ideál vystavěný na naučení, které předkládá pravidla chování ctného šlechtice. Kompozice analyzovaného díla určuje význam jednotlivých rad. Na prvním místě vyzdvihuje důležitost rytířova vztahu k Bohu a dodržování křesťanských zásad. Rytířská povídka *Kronika o Štilfridovi* ukazuje ctnosti „v akci“. Štilfríd je během dobrodružství vystaven situacím, v nichž projevuje své kvality – tak se vytváří soubor rytířských ctností. Skladby lze považovat pro cíl analýzy za velice účelné. Navzdory žánrové odlišnosti totiž vykreslují velice podobnou reprezentaci ideálního rytíře českého vrcholného středověku.

Díla představují ideálního rytíře, pro něhož je důležitá především víra v Boha, která je pomyslným posvěcením dalších ctností. Dokladem důležitosti víry jsou mimo jiné i mnohé aluze na Písmo. Pro rytíře byla velmi důležitá věrnost, která měla být prokazována Bohu, lennímu pánu a své paní. Důležitou ctností, na niž je kladen důraz, je pokora. Tu lze považovat za důsledek odmítnutí některých prvků světského rytířství. Ideální rytíř také projevuje spravedlnost, protože ta „z *chudých kniežata činí*.“⁵⁸¹ Nezapomíná však na milosrdenství a odpuštění, které mají být spolu se štědrostí hojně prokazovány. Kořenem ctností je vedle života ve víře také moudrost, která je v textech vnímána jako kvalita zakládající jiné ctnosti. Významně exponovanou ctností je také statečnost, která je představena v kontrastu se zbabělostí. Zbabělost přináší zahanbení nejen rytíři, ale i celému jeho stavu a rodu.

Oba analyzované texty se vyrovnávají se soudobou kurtoazní kulturou a vztahem rytíře k ženám. Zatímco *Rada otce synovi* tematizuje vztah k ženám a věrnost jim bez výrazné konfrontace s profánním ideálem rytíře, *Kroniku o Štilfridovi* lze považovat za antitezi ke zesvětštělému rytířství, neboť upozorňuje na důležitost

⁵⁸¹ *Rada otce synovi*, v. 248.

hierarchizace věrnosti na jejímž prvním místě musí být Bůh, a až na pomyslném dalším stupni je věrnost paní.

Úkolem práce bylo postihnout základní ctnosti kodexu rytířské etiky ve vybraných dílech. Takto definovaný cíl byl z velké části naplněn, avšak pro komplexnější obraz dobového pohledu na rytířství by bylo potřeba použít z vrcholně středověké literární produkce především další texty odlišných literárních žánrů.

Další bádání by se mohlo zaměřit na hlubší analýzu formování rytířských ideálů v předcházejícím období, než které tematizuje tato práce. Případně by bylo možné soustředit pozornost na vlivy související s proměnami rytířské kultury v neklidné době první poloviny 15. století a srovnat závěry této práce s proměnami chápání rytířství za hranicemi bohemikálního prostoru.

Seznam použité literatury

Primární literatura

DAŇHELKA, Jiří (ed.), Smil Flaška z Pardubic, Nová rada, Praha: Orbis 1950, 104 s.

ERBEN, Karel Jaromír (ed.), Výbor z literatury české II, Od počátku XV až do konce XVI století, Praha: České museum, 1868, 895 s.

FIALA, Zdeněk (ed.), Kronika Zbraslavská – Chronicon Aulae Regiae, Praha: Melantrich, 1952, 975 s.

GEBAUER, Jan (ed.), Nová rada. Báseň pana Smila Flašky z Pardubic, Praha: Matice česká, 1876, 175 s.

HANKA, Václav (ed.), Stará pověst o Stojmírovi a Bruncvíkovi, knížatech českých, Praha, Praha: Nákladem Jana Hostivíta Pospíšila, 1827, 72 s.

HAVRÁNEK, Bohuslav – DAŇHELKA, Jiří (edd.), Nejstarší rýmovaná kronika tak řečeného Dalimila, Praha: Československá akademie věd, 1957, 343 s.

HAVRÁNEK, Bohuslav – HRABÁK, Josef (edd.), Výbor z české literatury od počátků po dobu Husovu, Praha: Československá akademie věd, 1957, s. 554–560.

KOLÁR, Jaroslav – NEDVĚDOVÁ, Miloslava (edd.), Próza českého středověku, Praha: Odeon, 1983, 502 s.

LEHÁR, Jan (ed.), Česká středověká lyrika, Praha: Vyšehrad, 1990, 408 s.

PETRŮ, Eduard (ed.), Rytířské srdce majíce. Česká rytířská epika 14. století, Praha: Odeon, 1984, 356 s.

PETRŮ, Eduard (ed.), Ezopovy bajky; Katonova dvojverší; Rada otce synovi, Brno: Atlantis, 1999, 310 s.

PRUSÍK, František (ed.), Kronika o Štilfrídovi z rukopisu Náchodského, Krok (3), roč. 8, 1894, č. 1, s. 7–15, 41–49.

TICHÁ, Zdeňka (ed.), Tristram a Izalda, Praha: Mladá fronta, 1980, 110 s.

Sekundární literatura

ADKINS, Lesley – ADKINS, Roy A., Antický Řím, Praha: Slovart, 2011, 481 s.

ANTONÍN, Robert, Ideální panovník českého středověku. Kulturně-historická skica z dějin středověkého myšlení, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2013, 674 s.

AQUINAS, Saint Thomas, Summa Theologica Volume I: Part II-II (Secunda Secundae) Translated by Fathers of the English Dominican Province Charleston, Charleston: BiblioBazaar, 2007, 612 s.

AUERBACH, Erich, Mimesis: zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách, Praha: Mladá fronta, 1998, 492 s.

AUGUSTINUS, Aurelius, O boží obci, Praha: Vyšehrad, 1950, 693 s.

BACHTIN, Michail Michailovič, Čas a chronotop v románu, in: týž, Román jako dialog, Praha: Odeon, 1980, s. 222–377.

BAŽIL, Martin, Středověké divadlo pašijového typu a jeho formule: Středohornoněmecké Vídeňské pašije a staročeský Mastičkář, in: Sylva FISCHEROVÁ – Jiří STARÝ, Starodávne bejlí: obrysy populární a brakové literatury ve starověku a středověku, Praha: Univerzita Karlova. Filozofické fakulta, 2016, s. 299–321.

BECKER, Udo, Slovník symbolů, Praha: Portál, 2002, 350. s.

BĚLIČ, Jaromír – KAMIŠ, Adolf – KUČERA, Karel, Malý staročeský slovník, Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1979, 708 s.

BATANY, Jean, Ústní a písemné, in: Jacques LE GOFF – Jean-Claude SCHMITT, Encyklopedie středověku, Praha: Vyšehrad, 2002, s. 834–843.

BLOCH, Marc, Feudální společnost, Praha: Argo, 2010, 522 s.

BLOOM, Harold, The Anxiety of Influence, Oxford: Oxford University Press, 1997, 208 s.

- BOK, Václav – POKORNÝ, Jindřich, Moravo, Čechy, radujte se! Němečtí a rakouští básníci v českých zemích za posledních Přemyslovců, Praha: Aula, 1998, 232 s.
- BRADFORD, Ernle, Řádoví rytíři, Praha: Zvon, 1996, 290 s.
- BUBEN, Milan, Encyklopedie heraldiky, Praha: Libri, 1994, 512 s.
- BŮŽEK, Václav – KOREŠ, František – MAREŠ, Petr – ŽITNÝ, Miroslav, Rytíři renesančních Čech ve válkách, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2016, 405 s.
- CARDINI, Franco, Rytířství, in: Jacques LE GOFF – Jean-Claude SCHMITT (edd.), Encyklopedie středověku, Praha: Vyšehrad, 2002, s. 588–598.
- CARDINI, Franco, Válečník a rytíř, in: Jacques LE GOFF (ed.), Středověký člověk a jeho svět, Praha: Vyšehrad, 1999, s. 69–100.
- CERRINIOVÁ, Simonetta, Templářská revoluce. Ztracený příběh z 12. století, Praha: Argo, 2013, 256 s.
- CURTIUS, Ernst Robert, Evropská literatura a latinský středověk, Praha: Triáda 1998, 740 s.
- ČERNÝ, Václav, Staročeská milostná lyrika, Praha: Družstevní práce, 1948, 320 s.
- DEVINE, Arthur, Humility, in: HERBERMANN, Charles George (ed.), Catholic Encyclopedia, New York: The Encyclopedia Press: 1913, s. 543–544.
- DUBY, Georges, Rytíř, žena a kněz. Manželství ve Francii v době feudalismu, Praha: Garamond, 2003, 240 s.
- DUNDA, Marek (ed.), Kázání svatého Jana Zlatoústého na Janovo evangelium, Vranov nad Dyjí: A. M. I. M. S., 2016, 84 s.
- DVOŘÁČKOVÁ-MALÁ, Dana – ZELENKA, Jan a kol., Přemyslovský dvůr. Život knížat, králů a rytířů ve středověku, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2014, 627 s.
- EHRISMANN, Gustav, Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems, Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, roč. 56, 1919, s. 137–216.

- FORSTER, Edward Morgan, *Aspekty románu*, Bratislava: Tatran, 1971, 140 s.
- FLORI, Jean, *Rytíři a rytířství ve středověku*, Praha: Vyšehrad, 2008, 304 s.
- GOMBICH, Ernst, *Příběh umění*, Praha: Argo, 1997, 684 s.
- GUENÉE, Bernard, *Dvůr*, in: Jacques LE GOFF – Jean-Claude SCHMITT (edd.), *Encyklopedie středověku*, Praha: Vyšehrad, 2002, s. 136–145.
- GUREVIČ, Aron Jakovlevič, *Kategorie středověké kultury*, Praha: Mladá fronta, 1978, 286 s.
- HALÍK, Tomáš, *Oslovit Zachea*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2012, 500 s.
- HELLER, Jan, *Encyklopedie starověkého Předního východu*, Praha: Libri, 1999, 447 s.
- HODROVÁ, Daniela (ed.), *Paměť a proměny míst. Na okraj tematologie a topologie*, Jinočany: H & H, 1997, 250 s.
- HODROVÁ, Daniela, *...na okraj chaosu...: poetika literárního díla 20. století*, Praha: Torst, 2001, 865 s.
- HOMOLKA Jaromír, *K ikonografii pečeti posledních Přemyslovců*, in: Josef JANÁČEK (ed.), *Umění doby posledních Přemyslovců*, Roztoky u Prahy: Středočeské muzeum: Středisko státní památkové péče a ochrany přírody Středočeského kraje, 1982, s. 159–180.
- HOŠEK, Pavel, *Sloužím tajnému ohni – Duchovní zdroje literární tvorby J. R. R. Tolkiena*, Havlíčkův Brod: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2020, 191 s.
- HOŠŤÁLEK, Stanislav, *Kniha o rytířích*, Praha: Půdorys, 2002, 144 s.
- HRABÁK, Josef, *Roudnické umučení a Rada otce synovi*, *Slovo a slovesnost*, roč. 5, 1939, č. 4, s. 161–170.
- HRABÁK, Josef, *Smilova škola*, Praha: Pražský lingvistický kroužek, 1941, 89 s.
- HRABÁK, Josef, *Studie ze starší české literatury*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1956, 283 s.

- HRABÁK, Josef, Dějiny české literatury I. – Starší česká literatura, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1959, 531 s.
- HRABĚTOVÁ, Irena, Erbovní pověsti v českých spisech Bartoloměje Paprockého z Hlohov, Brno: Masarykova univerzita, 1992, 167 s.
- CHATMAN, Seymour Benjamin, Příběh a diskurs: narativní struktura v literatuře a filmu, Brno: Host, 2008, 328 s.
- IWAŃCZAK, Wojciech, Po stopách rytířských příběhů, Praha: Argo, 2001, 276 s.
- JAN, Libor, Počátky turnajů v českých zemích, in Listy filologické 128, 2005, č. 1–2, s. 1–19.
- JANÁČKOVÁ, Jaroslava, Stoletou alejí, Praha: Československý spisovatel, 292 s.
- JIREČEK, Hermenegild (ed.), Řád práva zemského – Ordo iudicii terrae, in: Codex juris bohemicus II/2, Pragae 1870, s. 209–216.
- KADLEC, Jaroslav, Dějiny katolické církve II, Církevní středověk, Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1993, 301 s.
- KEEN, Maurice, Chivalry, Yale university press, 2005, 304 s.
- KLUČINA, Petr, a kol., Vojenské dějiny Československa I, Československé vojenské dějiny do roku 1526, Praha: Naše vojsko, 1985, 368 s.
- KOTEN, Jiří, Poetika narativního komentáře: Rétorický vypravěč v české literatuře, Brno: Host, 2020, 255 s.
- KOTEN, Jiří, Narativní časoprostor v rodových kronikách o Štilfrídovi a Bruncvíkovi a o Meluzíně, Bohemica litteraria, roč. 22, 2019, č. 1, s. 7–16.
- KOLÁR, Jaroslav, Česká zábavná próza 16. století a tzv. knížky lidového čtení, Praha: Československá akademie věd, 1960, 108 s.
- KOLÁR, Jaroslav, Návraty bez konce: studie k starší české literatuře, Brno: Atlantis, 1999, 358 s.

- KOVAŘÍK, Jiří, Meč a štít: rytířské bitvy a osudy 1066–1214, Praha: Akcent, 2016, 396 s.
- KOVAŘÍK, Jiří, Čas stoleté války: rytířské bitvy a osudy 1356–1450, Praha: Mladá fronta, 2006. 346 s.
- KRÁSA, Josef, Rukopisy Václava IV., Praha: Odeon, 1971, 342 s.
- KREEFRT, Peter J., Tolkienovo vidění světa, Praha: Paulínky 2014. 335 s.
- LE GOFF, Jacques, Kultura středověké Evropy, Praha: Odeon, 1991, 704 s.
- LE GOFF, Jacques, Čas, in: týž – Jean-Claude SCHMITT (edd.), Encyklopedie středověku, Praha: Vyšehrad, 2002, s. 91–97.
- LEDERBUCHOVÁ, Ladislava, Fraus slovník literárních pojmů, aneb, Co se skrývá za slovy, Plzeň: Fraus, 2006, 159 s.
- LEHÁR, Jan, Nejstarší česká epika, Praha: Vyšehrad, 1983, 236 s.
- LEHÁR, Jan, Vznik české literatury. Pokus o rekapitulaci problematiky, Listy filologické, roč. 116, 1993, č. 1, s. 18–39.
- LEHÁR, Jan a kol., Česká literatura od počátků k dnešku, Praha: Lidové noviny, 2008, 1080 s.
- LEWIS, Clive Staples, The allegory of love: a study in medieval tradition, New York: Oxford University Press, 1958, 378 s.
- LORD, Albert Bates, The Singer of Tales, London: Harvard university press, 2000, 307 s.
- MACEK, Josef, Česká středověká šlechta, Praha: Argo, 1996, 156 s.
- MACHEK, Václav, Etymologický slovník jazyka českého, Praha: NLN, 2010, 866 s.
- MENČÍK, Ferdinand, Kronika o Štilfrídovi a Brunčvíkovi, Krok (3), roč. 3, 1889, č. 6, s. 235–240.
- MOCNÁ, Dagmar – PETERKA, Josef, a kol., Encyklopedie literárních žánrů, Praha: Paseka, 2004, 704 s.

- NEJEDLÝ, Martin, Středověký mýtus o Meluzíně a rodová pověst Lucemburků. Praha: Scriporium, 2014, 532 s.
- NOVÁK, Arne, Stručné dějiny literatury české, Olomouc: R. Promberger, 1946, 818 s.
- NOVOTNÝ, Robert, Čest a urozenost v mentalitě pozdně středověké šlechty, in: Tomáš BOROVSKEÝ (ed.), Spory o čest ve středověku a raném novověku, Brno: Matice Moravská, 2010, s. 54–69.
- NÜNNING, Ansgar – TRÁVNÍČEK, Jiří – HOLÝ, Jiří (edd.), Lexikon teorie literatury a kultury: koncepce - osobnosti - základní pojmy, Brno: Host, 2006, 912 s.
- ONG, Walter J., Technologizace slova, Praha: Karolinum, 2006, 236 s.
- PAVERA, Libor – VŠETIČKA, František, Lexikon literárních pojmů, Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002, 422 s.
- PETRŮ, Eduard, Česká literatura v českém království, in: týž, Vzdálené hlasy. Studie o starší české literatuře, Olomouc 1996, s. 46–54.
- PETRŮ, Eduard, Zašifrovaná skutečnost. Deset otázek a odpovědí na obranu literární medievalistiky, Ostrava: Profil, 1972, 162 s.
- PRAŽÁK, Albert. Staročeská báseň o Alexandru Velikém, Praha: Melantrich, 1945, 285 s.
- PRUSÍK, František, Kronika o Bruncvíkovi, Krok (3), roč. 4, 1890, č. 3, s. 89–95.
- RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert (edd.), Teologický slovník, Praha: Vyšehrad, 2009, 426 s.
- RÉGNIER-BOHLER, Danielle, Dvorská láska, in: Jacques LE GOFF – Jean-Claude SCHMITT (edd.), Encyklopedie středověku, Praha: Vyšehrad, 2002, s. 128–135.
- SCHMAUS, Alois, Zur Entstehungsgeschichte des alttschechischen Stiltfried, Wiener slawistisches, Jahrbuch 3, 1953, s. 28–36.
- SCHMIDT, Jean-Claude, Svět středověkých gest, Praha: Vyšehrad, 2004, 340 s.
- SCHOLES, Robert – KELLOGG, Robert, Povaha vyprávění, Brno: Host, 2002, 326 s.

SEDLÁČEK, August – KOLÁŘ, Martin, Českomoravská heraldika I, Praha: Argo, 1996, 434 s.

SLANAŘ, Otakar, K otázce topiky ve středověké rytířské epice, in Dana Dvořáčková-Malá (ed.), Dvory a rezidence ve středověku I, Praha: Historický ústav AV ČR, 2006, s. 273–286.

SPĚVÁČEK, Jiří, Jan Lucemburský a jeho doba (1296–1346), Praha: Nakladatelství Svoboda, 1994, 658 s.

STÖRIG, Hans Joachim Malé dějiny filosofie, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, 630 s.

SVATOŠ, Michal, Vzdělanec – učenec – profesor, in: Martin NODL – František ŠMAHEL (edd.), Člověk českého středověku, Praha: Argo, 2002, s. 248–270.

ŠVÁB, Miloslav, Prology a epilogy v české předhusitské literatuře, Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1966. 252 s.

TOBOLKA, Zdeněk, Kniha, její vznik a vývoj, Praha: Orbis, 1949, 248 s.

TŘÍŠKA, Josef, Z poetiky a fabulistiky „moderního“ středověku, Slovo a slovesnost, roč. 26, 1965, č. 3, s. 235–245.

TŘÍŠKA, Josef, „Nová literatura“ doby Karlovy a Václavovy, Sborník historický, roč. 10, 1962, s. 33–70.

WOODS, Thomas E., Jak katolická církev budovala západní civilizaci, Praha: Res Claritatis, 2009, 208 s.

ZINK, Michel, Literatura a literatury, in: Jacques LE GOFF – Jean-Claude SCHMITT (edd.), Encyklopedie středověku, Praha: Vyšehrad, 2002, s. 356–368.