



Kamenná promluva

Vnitřní pragmatika *Vévody Arnošta*

Matouš Jaluška

Ústav pro českou literaturu AV ČR

jaluska@ucl.cas.cz

<https://orcid.org/0000-0001-8695-6246>

A LITHIC SPEECH: INTRADIEGETIC PRAGMATICS OF THE OLD CZECH DUKE ERNST

The Old Czech chivalric epic *Vévoda Arnošt* (Duke Ernst), dated usually to the late 14th century, belongs to a broader German tradition of narratives about Ernst, the Duke of Bavaria, and it follows his conflict with the emperor and the subsequent wanderings of his retinue in search of Jerusalem. The Czech version closely follows the Middle High German *Herzog Ernst D*. This study examines the effects of human speech that are enacted in the narrative, particularly focusing on the scene of the protagonist's shipwreck on the Magnetic Mountain. The analysis shows that the stone which traps the hero not only hinders his journey but also serves as a catalyst for confession, verbalized repentance, and prayer, i.e. for valid speech acts that ultimately lead to a happy resolution of the story.

KLÍČOVÁ SLOVA:

Vévoda Arnošt — *Herzog Ernst* — starší česká literatura — rytířská epika — překlad — literární pragmatika

Duke Ernst — *Herzog Ernst* — Old Czech literature — chivalric epic — translation — literary pragmatics

DOI

<https://doi.org/10.14712/23366729.2025.1.4>

Cílem této studie je prozkoumat fungování a účinnost promluv postav v jedné větvi tradice vyprávění o sporu bavorského vévody s jeho nevlastním otcem císařem a o vévodově následné cestě do Jeruzaléma a zpět po exotické periferii světa. Příběh shrnutý v předchozí větě, konvenčně podle vévodova jména nazývaný *Ernst-Geschichte*, přechází od 12. století až dodnes mezi jazyky, kulturními kontexty i médii, zejména ve střední Evropě, ale nejen tam.¹ Zde se z mnoha verzí této látky zaměřím především na staročeský „rytířský epos“ *Vévoda Arnošt* (dále VA) a na středohornoněmeckou verzi příběhu, konvenčně nazývanou *Herzog Ernst D* (dále HED), která českému

1 Pro úvod ke středověkým podobám *Ernst-Geschichte* viz Bumke 1990, s. 76–79; Szklenar — Behr 2010 a Zapf 2013. Raně novověké tisky a překlady dále sleduje Flood 1992, s. 13–57. Přehled zpracování látky od 18. století do poloviny osmdesátých let 20. století podávájí Grosse — Rautenberg 1989, s. 87–94. Srovnání animovaného filmu Lutze Dammerberga z roku 1993 se starou podobou příběhu nabízí Schul 2014.



vzdělavateli příběhu posloužila jako hlavní předloha a jejíž autorství bývá někdy připisováno Ulrichovi von Etzenbach, dvorskému básníkovi posledních Přemyslovců.²

V návaznosti na podněty medievisticky orientovaných naratologických bádání posledních let budu v těchto textech zkoumat řečové scény a jejich vliv na diegetický svět, u vědomí toho, že řeč postavy je vždy jednáním svého druhu. Pojem „řečová scéna“ přitom pojímám inkluzivně jako „oddíl narativního textu, v němž se některá z postav jeví jako hovořící subjekt“, tedy jako promluvu postavy v přímé a nepřímé řeči i jako zprávu o řeči proslovené.³ Volbou materiálu a jeho základní orientací volně navazují na sérii příspěvků z 68. čísla *Světa literatury*, jež byly věnovány roli nerostů v textech a zejména situacím, kdy o sebe kameny a lidé křešou a nerosty motivují lidské aktéry k hovoru.⁴

Místem takového křesání a produkce pro tuto studii se stane magnetová hora, na níž Arnošt se svými společníky troskotá při cestě do Jeruzaléma. Tato epizoda, usazená nedaleko geometrického středu vyprávění, demonstruje nerostnou sílu magnetu, jeho schopnost přitáhnout si a znehybnit člověka, respektive lidský výrobek, loď sbitou železnými hřeby. V proudu vyprávění tak magnetová hora vytváří cézuru na cestě k jeruzalémskému cíli, zdržuje, a tím pádem působí docela tak, jak kameny působit mají, podle smyslu, který latinskému slovu *lapis* přiřkl Isidor ze Sevilly ve svých *Etymologiích*: „Kámen se jako něco pevnějšího odlišuje od země [...]. Výrazu kámen se pro něj užívá proto, že zraňuje nohu (*laedat pedem*).“⁵ *Lapis* člověku brání v chůzi, působí mu bolest a proměňuje jej, působí na jeho těle viditelné zranění (*laesio*), jemuž je třeba věnovat pozornost. Během vynucené pauzy hrdinové *Ernst-Geschichte* hovoří, mnoho jiného ani dělat nemohou. Věnují se reflexi minulosti, mluví o tom, jak mají v nastalé situaci jednat, a díky působící radě a vzájemné dohodě jsou také nakonec schopni magnetovou horu opustit, uvést příběh znovu do pohybu. Pobyť na magnetové hoře je proměňuje.

S ohledem na dějiny české literatury se epizoda s magnetovou horou jeví jako signifikantní především proto, že z *Ernst-Geschichte* přechází rovněž do staročeské prózy o putování knížete Bruncvíka a v knížkách lidového čtení působí až do 19. století. Oproti jiným podobám vyprávění kladou *HED* i *VA* zvýšený důraz na promluvy a rozhojňují počet přímých i nepřímých řečí, přičemž *VA* slouží jako platný doklad teze Jana Hona, podle níž středohornoněmecké epické texty při svém vstupu do staročeského jazykového prostoru procházejí procesem „dramatizace“, tj. posouvají se „od kontinua minulého času k důrazu na dění *hic et nunc*“ a jsou aktualizovány do podoby tak či onak „moralizujícího exempla“.⁶ Tato aktualizace i exemplifikace je na magnetové hoře obzvláště zřejmá. V dalším textu se proto budu ptát, co tyto procesy znamenají pro příběh a jak se v nich zračí cesty a modalita působení slov v diegetickém světě.

2 Diskusi o Ulrichově autorství shrnují a skeptičtí vůči této atribuci zůstávají Bok 1982 a Bumke 1990, s. 78.

3 Srov. Miedema 2006, s. 46–48; Philipowski 2007, s. 45–46; Unzeitig — Miedema — Hundsnurscher 2011, s. 3.

4 Bažant — Šorm 2023, s. 10–13.

5 *Etymologiae* XVI,3,1; Isidor ze Sevilly 2000, s. 108–109.

6 Hon 2009, s. 41 a 45–46. K vazbám *Kroniky* o Bruncvíkovi na *Ernst-Geschichte* srov. Lecoutoux 1979.



I

Ernst-Geschichte vznikla patrně propojením kronikářských záznamů a zastřených vzpomínek na konflikty mezi vladaři a vazaly v Říši římské (tj. v německých zemích) v 10. a 11. století s líčeními křížáckých tažení, popisy exotických zemí či encyklopedickými seznamy monster. Její nejstarší, fragmentárně dochovaná verze pochází patrně ze třetí čtvrtiny 12. století.⁷ Staročeský VA čítá šest tisíc veršů a působí jako poměrně věrný převod *HED* doplněný invencí autora a možná rovněž inspirací z jiných verzí příběhu; dochoval se pouze v tzv. *Sborníku hraběte Baworowského* sepsaném neznámo kde roku 1472, vznik básně bývá kladen do druhé poloviny 14. století.⁸ *HED* je k dispozici v jednom rukopisu pocházejícím z počátku 15. století a v jednom o něco starším fragmentu, složena byla tato báseň patrně na samém konci 13. století.⁹

Příběh společný všem verzím lze rozdělit do čtyř dějství podle lokace — první se odehrává především v Říši, druhé v exotických krajinách, třetí v Levantě, čtvrté se vrací do Evropy. Na idylickém začátku prvního aktu si ovdovělý císař Otta bere za manželku Adličku, vdovu po bavorském vévodovi, a jejího syna Arnošta vyzdvihuje na vrchol mocenské pyramidy. Všichni aktéři v této části působí jako ctnostní lidé, Arnošt je mezi nimi ten nejdokonalejší.¹⁰ Do druhé části prvního dějství vstupuje konflikt jako paradoxní plod této idyly. Lantkrabě Jindřich, nejbližší Ottův pokrevní příbuzný, žárlí a pomluvami nahlodává císařovu důvěru k Arnoštovi, až mu nakonec Otta povolí, aby vojensky vtrhl do Bavorska. Arnošt Jindřicha poráží, a když v něm za pomoci Adličky rozpoznává viníka náhlé proměny císařova smýšlení, pomlouvače před Ottovým očima zabíjí. Tragický příběh tak eskaluje, do Bavorska táhne císařské vojsko, Arnošt se útokům statečně brání, nakonec si však uvědomí, že trvale zvítězit nemůže, a rozhoduje se proto opustit zemi a vyrazit k Božímu hrobu jako křížák. Tak se mu skutečně daří konflikt ukončit.¹¹

7 Srov. Herweg 2019, s. 553–558. K historickému pozadí vzniku nověji srov. Althoff 2017, s. 23–25 a Quenstedt 2021, s. 274–294.

8 Eduard Petru zahrnuje do počtu veršů rubriky a dochází k číslu 6088; veršů bez rubrik je 5968. K době vzniku básně viz Lehár 2008, k jejím zdrojům srov. Hon 2014, s. 20–21. Rukopis: Warszawa, Biblioteka Narodowa, 12594 II (online: <https://polona.pl/item/1197592/0/>; přístup 14. 4. 2025); transliteraci celku rukopisu podává Loriš 1903.

9 K době vzniku srov. Rosenfeld 1992, s. XXVI–XXVIII. Rukopisy: Gotha, Forschungsbibliothek, Chart. B 48 (online: https://dnhb.thulb.uni-jena.de/receive/ufb_cbu_00025804; přístup 14. 4. 2025) a Cod. Memb. II 226a (online: https://dnhb.thulb.uni-jena.de/receive/ufb_cbu_00026563; přístup 14. 4. 2025). Fragment obsahuje 41 veršů ze čtyř úseků básně.

10 *HED*, f. 3r–14r, v. 58–501; VA, f. 67r–77v, v. 63–818. Zde a níže při odkazování k textu *HED* a VA uvádím foliaci, podle níž lze pasáž dohledat v elektronických faksimile rukopisů, a v případě VA rovněž v edici *Vokabuláře webového* vyhotovené Andreou Hlaváčovou Svobodovou (online: <https://vokabular.ujc.cas.cz/edice/BawArn>; přístup 14. 4. 2025), a čísla veršů podle standardních tištěných vydání obou básní, tj. Rosenfeld 1991 pro *HED* a Petru — Marečková 1984 pro VA.

11 *HED*, f. 14r–46v, v. 502–1802; VA, f. 77v–95r, v. 819–2123. Situaci u Ottova dvora jako středověkou „tragédii nutnosti“ zkoumají Jacobsen — Orth 1997, s. 57–62. Jako akt zabraňující tomu, aby k tragédii došlo, hodnotí Arnoštův odjezd Ehlen 1996, s. 67.



Druhé dějství lze rozdělit do tří narativních úseků či dobrodružství. První z nich začíná mořskou bouří, která křižáckou flotilu rozpráší nedlouho po odplutí z Byzance. Arnoštův koráb přistává u hradu na pobřeží ostrova Cypry.¹² Poutníci zde v prázdném hradu nacházejí stoly plné jídla, nabírají si zásoby. Arnošt poté pojme úmysl, že se do hradu spolu s přítelem Veclem musí vrátit a lépe jej prozkoumat. Nádhera drahocenných materiálů v komnatách odvrací pozornost hrdinů od smyslu jejich výpravy a svádí k odpočinku, Arnošt i Vecl uléhají, usínají a po probuzení se v komnatě zmocňují luxusního oblečení. Bezprostředně po krádeži se do hradu vrací obyvatelé, monstrózní lidé s jeřábími zobáky místo nosů, ve VA „řeřábi“. Vedou s sebou zajatou indickou princeznu, která se má stát manželkou jejich krále. Arnošt chce dívku osvobodit, monstra ji však svými zobany stihnou smrtelně zranit dřív, než se k ní probouje. Poté se strhne bitva lidí proti obludám, Arnoštovi křižáci trpí značné ztráty, prohrávají a odplouvají od ostrova.

Následuje dobrodružství na magnetové hoře, během něhož křižáci s výjimkou Arnošta, Vecla a čtyř dalších družiníků hynou. Přeživší z hory unikají tak, že se nechávají zašít do kůží a jsou z ostrova odneseni obrovskými ptáky jako potrava pro mláďata. Z pustiny, kde ptáci hnízdí, se hrdinové dostávají po řece tekoucí hlubokou průrvou a Arnoštovi se tam podaří ze stěny vyloupnout drahokam, který bude podle vypravěčova ujištění jednou vsazen do císařské koruny. Díky této prolepsi je nadále zřejmé, že příběh dobře skončí.¹³

Poslední periferní dobrodružství se odehrává v zemi Arimapsí, kde žijí civilizovaná monstra, a Arnošt se zde chová tak, jak by za normálních okolností jednal v Říši — bojuje ve službách místního krále proti okolním monstrům, „šíronožcům“ a „ušákům“, pomáhá pygmejům v boji proti ptákům či válčí s obry podobnými biblickému Goliášovi. S různými monstry se přátelí a začleňuje je do své družiny.¹⁴

Třetí akt se odehrává v Levantě. Arnošt od dvou kupců získává informaci, že ve Svaté zemi zuří válka mezi křesťanskou zemí Ubiana a pohanským Babylonem, proto s družinou tajně odplouvá, pomáhá křesťanům k vítězství a navštěvuje Boží hrob, kde působí značnou škodu Saracénům. Jeho sláva díky tomu roste, až dosáhne do Říše.¹⁵

Poslední dějství příběhu vypráví o Arnoštově návratu. Adličce se daří zinscenovat synův návrat k císařskému dvoru tak, že mu Otta uprostřed obřadů doprovázejících vánoční svátky odpustí, aniž by znal jeho identitu. Jednou pronesené císařovo slovo nemůže být vzato zpět, Arnoštovi je vrácena jeho země, kde vévoda zbožně žije, a nakonec je pohřben u ostatků svěťice.¹⁶

12 HED, f. 46v–79v, v. 1803–3144; VA, f. 95r–116r, v. 2124–3634. Ke světu „za Byzancí“ jako k prostoru zkoušek a nesnází v příběhu srov. Neudeck 1992, s. 192–194. Ostrov má být patrně groteskní obdobou Kypru, německé a latinské verze jej označují jménem *Grippia* nebo *Agrippa*; viz Szklenar 1966, s. 153, pozn. 2, a Carey 2004, s. 66–68. V HED jsou užity formy *Kripia* a *Kipria*, nelze rozhodnout, která je původní; viz Rosenfeld 1991, s. 191, srov. Turek 2025, s. 334.

13 HED, f. 79v–91r, v. 3144–3622; VA, f. 116r–123v, v. 3635–4181.

14 HED, f. 91r–108v, v. 3623–4336; VA, f. 123v–133r, v. 4182–4857.

15 HED, f. 108v–126v, v. 4337–5128; VA, f. 133r–143v, v. 4858–5593.

16 HED, f. 126v–136v, v. 5129–5560; VA, f. 143v–150r, v. 5594–6088. Svěťice se ve VA jmenuje *Ryngata*, v HED *Irmegart*, její identitou se zabývá Rosenfeld 1991, s. 198–199.



První část příběhu je tedy zřetelně politická, té druhé dominuje exotika, politická linka je v ní slabší, nemizí však docela. Jeřábí lidé v ostrovním hradě, obyvatelé království Arimapsí i pohanští nepřátelé útočící na Jeruzalém tvoří hierarchizovaná společenství, a zrcadlí tak Říši, již Arnošt dříve opustil, aby své poddané ochránil před útrapami války. Na jednání protagonisty jakožto politicky mocného aktéra závisí životy mnoha jiných osob a na tuto skutečnost nelze v příběhu zapomenout.

Rozdíly mezi VA a HED spočívají především ve způsobu líčení událostí, český vzdělavatel amplifikuje či umenšuje prvky z převzaté látky, ale jen máloco zcela eliminuje.¹⁷ Platí, že v české verzi ustupují partikulární prvky dvorské rozpravy o rytířství do pozadí a dominují nad nimi otázky obecnější platnosti, zejména religiózního rázu. Ve všech středověkých verzích příběhu platí, že protagonista si je „setrvale vědom náboženského rozměru života“.¹⁸ V HED je tento rozměr učiněn ještě zřetelnějším, když je zejména na úkor politické linie příběhu a Arnoštova jednání na vrcholu říšské moci zdůrazněno Arnoštovo křižáctví a příběh je opatřen zbožným prologem a epilogem.¹⁹ Přesto zde dominuje vytríbený, psychologizující diskurz klasických dvorských románů, jemuž je náboženská rovina podřízena jako něco, co ke dvorskému životu samozřejmě patří a co může poskytnout podklad pro diskusi v publiku.²⁰ Ani ve VA přitom kurtoazní či (obecněji) světská tematika aktérů nemizí. Jako její hlavní symptom se jeví úcta k ženám, zdůrazněná již v prologu odsudkem kohokoli, kdo by „haněl ženskou tvář“, a spojená s obecnějším vědomím, že lidskou řeč je třeba neustále disciplinovat, neboť jako pomluva může způsobit široký a ničivý konflikt, což se také v příběhu exemplárním způsobem děje.²¹

Počet promluv, jejichž účinek se nabízí k morálnímu hodnocení, přitom v HED i VA oproti starším verzím příběhu roste, ve shodě s tezí o „dramatizaci“ pozdně středověké literatury. Platí rovněž postřeh Jakuba Sichálka, že staročeský vzdělavatel VA klade obzvláštní důraz na promluvy, hlasy a jejich „fónické ztvárnění“.²² Řečené lze doložit například srovnáním přechodové pasáže mezi „říšskou“ a „orientální“ částí příběhu v podání těchto dvou verzí se čtyřmi jinými podobami *Ernst-Geschichte*, v nichž architekturu řečových scén prozkoumala Nine Miedema.²³ Tato badatelka ve sledovaném materiálu nachází celkem čtyři řečové scény, z nichž dvě mají v HED a VA přímé ekvivalenty, jedna (rozhovor Arnošta s byzantským císa-

17 Petrů 1996, s. 74–76; Hon 2014, s. 23.

18 Blamires 1979, s. 65.

19 Jaluška 2017; Turek 2025, s. 333–334. Substituci politických prvků v HED zkoumá Weibrecht 2016, s. 104–111.

20 Szklenar — Behr 2010, sl. 1180–1181; Zapf 2013, sl. 153.

21 Petrů — Marečková 1984, s. 14; Petrů 1996, s. 77. Slovo o ženách z prologu VA (f. 67r, v. 45–47) je zopakováno v přechodu mezi prvním a druhým dějstvím (VA, f. 94v–95r, v. 2106–2115), neúcta k „ženské tváři“ je dokladem barbarství jeřábích lidí (VA, f. 113r–v, v. 3437–3443). V jiných verzích je důležitějším motorem konfliktu Ottova důvěřivost či Arnoštova pomstychtivost; srov. např. Althoff 2017, s. 25–28.

22 Sichálek 2014, s. 730–731.

23 Miedema 2011, s. 186. Jedná se o verze B, C, E a Erf.



řem) je stručně zmíněna a jedna (modlitba ke Kristu za šťastnou plavbu) má ve VA funkční ekvivalent ve zbožné písni, již Arnoštovi poutníci zpívají při nalodění (v *HED* tento ekvivalent chybí).²⁴

K tomu přistupují ve VA další řeči — a řeči o řečech. Pouze v české verzi se císař Otta v dialogu rádců ptá, s kým má bojovat, když Arnošt odchází z Říše.²⁵ Arnošt zde také děkuje Bohu za množství rytířů, kteří s ním chtějí vyrazit na cestu, a vyprošuje pro ně odpuštění vin.²⁶ Před svým odjezdem pak vyprošuje požehnání pro všechny, odkazuje Bavorsko do Adliččiny ochrany a stanoví, že pokud na křížové výpravě zahyne, jeho majetek má být rozdělen „k kostélóm, kněžím také“ (v odpovídajícím úseku *HED* se toto odevzdání děje bez přímé řeči a ochrana země leží spíše na bavorských pánech než na Adličce).²⁷

Další posun ve vyznění mezi *HED* a *VA* je patrně způsoben novým sociálním kontextem, do něhož byl německý text vnesen. Namísto aristokratů zvyklých na jednání ve dvorském prostoru s jeho specifickými komunikačními postupy nacházíme na české straně spíše nižší šlechtu a měšťany, kteří se aristokratům chtějí podobat, dvorský rozhovor, probíhající v našich zemích především v němčině, však znají jen zvenčí. Kurtoazie přestává fungovat a v rozjitřené předhusitské době stoupá poptávka po nábožensky orientovaných textech. Jak však upozornil Jan Hon, postupy, které český vzdělávatel *Ernst-Geschichte* užíval, směřovaly především k zachování epického děje na úkor reflexivních pasáží a svědčí především o tom, že se snažil podat příběh co nejvěrněji tak, jak jej sám pochopil.²⁸ S ohledem na dobu, ve které pravděpodobně tvořil, je pochopitelné, že mu obecně náboženské ideové konstrukce připadaly nosnější nežli ty kurtoazní. Problematika disciplinace jazyka, jež z trsu dvorských témat do *VA* přechází v největší míře a je dále amplifikována, je podobně důležitá pro dvorské, církevní i městské publikum.

II

Podle vlivné interpretace Francise Gentryho odpovídá dvojdílná forma *Ernst-Geschichte* strukturám, které ve svých artušovských románech vybudoval Chrétien de Troyes, aby mohl zobrazit postupné zrání protagonistů. Hlavním úkolem pro Arnošta je podle tohoto čtení přijetí role vazala jakožto šlechtice „jednajícího ve prospěch společnosti“. Aby Arnošt mohl tuto čestnou, ale podřízenou roli přijmout, musí projít proměnou. Zdatnost, s níž Arnošt v Arimapsí táhne na pomoc ohroženým pygmejům, či schopnost sebekritiky, díky níž dokáže odmítnout dary mouřeninského

24 Pozvání na křížovou výpravu: *HED*, f. 42r–43r, v. 1625–1670; *VA*, f. 92r–v, v. 1915–1958. Sbratření Arnošta a jeho druhů: *HED*, f. 44v–45r, v. 1720–1746; *VA*, f. 93v–94r, v. 2037–2053. Interakce s byzantským císařem: *HED*, f. 49r, v. 1897–1900; *VA*, f. 96v, v. 2233–2238. Píseň jako modlitba: *VA*, f. 97r, v. 2274–2275.

25 *VA*, f. 93r, v. 1969–1978. Českému textu odpovídá *HED*, f. 43v, v. 1677–1683, ale bez přímé řeči.

26 *VA*, f. 93v, v. 2029–2034; *HED*, f. 44v–45r, v. 1723–1737.

27 *VA*, f. 94r–v, v. 2066–2091; *HED*, f. 45r–46r, v. 1747–1776.

28 Hon 2014, s. 18–24.



krále, protože jich podle svého mínění není hoden, pokládá Gentry za doklad toho, že k žádoucí proměně došlo.²⁹

Metamorfovaný Arnošt se stává především člověkem věrným. Podle Moniky Schulz je celá druhá část příběhu *Ernst-Geschichte* naplněna příklady věrnosti, již projevují Arnoštovi družiníci svému pánovi a Arnošt sám jim, Bohu i svému světskému vladaři, kterým je nejprve král orientálních monster, pak křesťanský král v Palestině a nakonec se jím může stát i císař Otta procházející po Adliččině boku podobnou proměnou.³⁰

Situace v české verzi je složitější. Arnoštovi družiníci podle vypravěče vyrazí na křížovou výpravu právě proto, aby se zbavili svých hříchů, a zahájili tak proces osobní purifikace, jak o něm píše Gentry, sám Arnošt se však na rozdíl od nich na začátku cesty jako kající hříšník nechápe, naopak: sám sebe v promluvách hrdě prezentuje jako ctnostného aktéra, kterému se stala křivda, ale jenž je přesto schopen moudře ukončit konflikt.³¹ Boží hrob spojený s pokáním a odpuštěním se v této pasáži jeví jako přirozený a případný, ale nikoli jediný nutný cíl Arnoštova vyjití. Hrdost v této situaci s ohledem na okolnosti nebezpečně hraničí s pýchou, a proměna protagonisty se bude proto patrně podobat konverzi, po níž bude následovat pokání. K pochopení role, kterou v tomto procesu hrají slova, bude tudíž třeba prozkoumat náboženský rozměr VA.

Jak bylo řečeno, již *HED* se v rámci *Ernst-Geschichte* vyznačuje zvýrazněním reli-giózních aspektů látky a česká verze postupuje touž cestou ještě dál, jak na prvním místě vyplývá z prologů obou děl.³² Zatímco na začátku verze *Herzog Ernst B*, která patrně posloužila jako hlavní pramen pro autora *HED*, zve vypravěč k příběhu o rytíři, jehož statečné činy v cizích krajích mají ostatní motivovat ke statečnosti, vymezuje se vůči těm, kteří podobné příběhy kritizují jako lži, a přitom sami nikdy neopustili domov, a láká k sobě publikum schopné „recipovat exotiku“,³³ předmluvy *HED* i VA jsou od začátku orientovány podle náboženských souřadnic, a tváří se tím pádem jako texty, jejichž četba může obohatit každého člověka-křesťana. Oba začínají apostrofou božské bytosti, v *HED* je takto osloven „Pán Bůh, otec Ježíše Krista“, ve VA „Ježíš Kristus, syn, mocný Bůh“. Další verše obou prologů v základních rysech odpovídají formě „epické modlitby“, již v jiných středověkých narativech zkoumal Eckart Lutz.³⁴ V souladu s jeho zjištěním je tu apostrofou fungující jako vyznání víry ustavena moc oslovené entity, k níž se může vypravěč a/nebo hrdina v dalším kroku obrátit s žádostí o pomoc — Bůh v *HED* je otcem Bohočlověka a dárce naděje spočívající ve křtu, Ježíš Kristus do VA vstupuje jako „mocný Bůh“, „stvořitel stvoření všeho“, jehož „milost nade všechno může“.³⁵

29 Gentry 1990, s. 118–119. Orient jakožto „prostor kompenzace“ deficitů protagonisty zkoumá Weitbrecht 2016, s. 97–103. K ekvivalentní struktuře v Chrétiensových románech viz např. Uitti — Freeman 1995, s. 50–58.

30 Schulz 2003.

31 VA, f. 92r–93r, v. 1930–1934 a 1963–1966.

32 *HED*, f. 2r–3v, v. 1–57; VA, f. 66v–67r, v. 1–62.

33 Herweg 2019, s. 10–15, v. 1–56. Srov. Schul 2014, s. 499–500; Quenstedt 2021, s. 296–300.

34 Lutz 1984, s. 110–111 a 138–160.

35 *HED*, f. 2r, v. 1; VA, f. 66v, v. 1–4.



Poté vypravěči přistupují ke konkrétním prosbám o pomoc, přičemž konflikt, v němž má být lidem pomozeno, popisují odlišně. V příslušné části prologu *HED* je exponován protiklad stálosti a nestálosti, který je v prologu *VA* přítomen jen okrajově. Nestálý je svět (*werlde fröude ist / ein lêhen und unstæter kouf*),³⁶ setrvalou platnost má oproti tomu slovo Boží, jež křesťana neustále afirmuje v tom, že křest (*touf*) mu umožňuje nestálost překonat. „Sladkým poslem“ mezi mocenským centrem v Bohu a pokřtěným jednotlivcem se stává modlitba (*so ist daz gebet ein süezer bote*). Podmínkou účinnosti této modlitby je horlivost, se kterou je pronesena, osobní angažmá modlíčího se subjektu, jak vyplývá z biblické parafráze, jež vypravěčova slova podpírá přímou řečí Boha: „jak jsem, Pane, sám slyšel, a jak se zpívává [při bohoslužbě] a čte od tebe, jak je to psáno: ‚Kdo mě prosí, ten dostává, pokud to činí s horlivostí‘“ (*als ich die, hêrre, hân gehôrt / und als man singet unde list / von dir, daz ez geschriben ist: / swer bitet mich, der wirt gewert / von mir, swes er mit flîze gert*).³⁷ Citátová konfigurace propojená s odkazem k psaní i k liturgickému kontextu „zpěvu“ umožňuje frázi *mit flîze*, nahrazující v německých biblických překladech obvykle latinské slůvko *diligenter*, propojit s konkrétním místem Nového zákona a s autoritou, která z tohoto propojení vyplývá.³⁸ Nejde o přesný citát, odkaz nicméně zjevně směřuje k jedenácté kapitole Lukášova evangelia, v níž Ježíš učedníkům předává slova modlitby Páně a přidává výzvu k neochabujícím prosbám: „proste, a bude vám dáno; hleďte, a naleznete; tlučte, a bude vám otevřeno.“³⁹

I prolog *VA* na odpovídajícím místě zmiňuje pomíjivost světa, který není člověku „půjčen k věčnosti“, a dále pojednává o modlitbě, přičemž se opírá o biblickou pasáž. Stěžejní myšlenka je zde však formulována odlišně a jako hlavní nesnáze se zde jeví emoce, „žalost“. Kristus zde lidem vzkazuje: „Kto koli mne poprosí, / což žádá a v srdci nosí, / ten uslyšen jistě bude / a k tomu všie žalosti zbude.“ Eduard Petruš na tomto místě jako nejbližší biblické místo identifikuje verš ze třetí kapitoly prvního listu Janova: „oč bychom ho žádali, dostáváme od něho [tj. od Boha], protože zachováváme jeho přikázání a činíme, co se mu líbí.“⁴⁰ Kontext je však díky důrazu na emocionální stránku věci spíše matoušovský, z Ježíšova kázání na hoře, kde se v šesté kapitole (tak jako v Lukášově jedenácté) nachází text modlitby Páně doplněný výzvou k uklidněnému, zbožnému životu: „Proto vám pravím: Nemějte starost o svůj život, co budete jíst, ani o tělo, co budete mít na sebe. [...] Kdo z vás může o jedinou píd' prodloužit svůj život, bude-li se znepokojoval? [...] Váš nebeský Otec přeceví, že to všechno potřebujete.“⁴¹ Namísto ustavičné horlivosti jakožto podmínky vyslyšení modlitby v nestálém světě středohornoněmecké verze je v dalších verších

36 Motiv v dané době obvyklý, srov. např. didaktickou báseň *Winsbecke*; Leitzmann — Reiffenstein 1962, s. 1–2.

37 *HED*, f. 2r, v. 6–10.

38 K významu *mit flîze* srov. např. Ziesemer 1927, s. 8. Obrat *als man singet unde list* při prezentaci informací pocházejících z Bible užívá i Ulrich von Etzenbach; srov. Toischer 1888, s. 344, v. 12918–12926; Rosenfeld 1929, s. 128; Rosenfeld 1991, s. xxv.

39 L 11,1–10. Srov. Mt 7,7–11, kde se nachází stejná výzva, ale bez souvislosti se stěžejní modlitbou.

40 IJ 3,22. Srov. Petruš — Marečková 1984, s. 329.

41 Mt 6,25–33.



staročeského prologu rozpracována diference mezi dobrými a špatnými lidmi. Ti dobří dovedou platně jednat s Bohem a nepomlouvají své bližní — s tímto tvrzením v šesté kapitole Matoušova evangelia rezonují apely proti pokrytectví, závisti a neschopnosti odpouštět.⁴² Svou dobrotu pak mohou tito lidé rozpoznat především díky tomu, že Bůh plní jejich prosby. Modlitba tedy ve světě VA funguje především jako *petitio*, žádost, která si žádá vyplnění a jejíž vyslovení má zřetelné konsekvence pro narativ, mimo jiné i proto, že fakt jejího vyslyšení či oslyšení poskytuje čtenářům základní informaci o charakteru epického aktéra, to, jestli je jako člověk dobrý a následováníhodný, anebo zda má naopak v danou chvíli působit jako odstrašující exemplum.

Úvodní harmonická pasáž příběhu ujišťuje publikum, že se Arnošt narodil z dobré matky a otce jako dobrý člověk plný „ctnosti i viery“.⁴³ Dokud Arnošt čelí Jindřichovi, který se jako strůjce pomluv sám vyřadil z dobré společnosti, dobrým člověkem nepochybně zůstává. Jeho modlitby fungují — a to i tehdy, když vedou k problematickým koncům, jak se ukazuje při zavraždění pomlouvače Jindřicha. Arnošt se před tímto skutkem na Boha obrací zmocňující apostrofou „všecka srdce rozeznáváš, / avšak pravému vždy pomáháš“ a žádá jej o pomoc pro sebe právě jakožto pro člověka „pravého“, jemuž se děje křivda. Bůh jej má proto „pomstít“.⁴⁴ Následující akce se děje na první pohled hladce a úspěšně, podněcovatel konfliktu Jindřich je zahuben, Arnošt a Vecl unikají z hradu. Vražda však po sobě jako svědka zanechala císaře a znemožnila smír. V této nové situaci, ustavené jako problematický následek splněné modlitby, musí Arnošt svou dobrotu nově potvrdit, a to zejména proto, aby jako vévoda a křesťan dovedl platně mluvit — modlit se k Bohu i obhájit se před císařem. K definitivnímu ustavení této jeho esenciální dobroty a k jejímu posunu na novou, kvalitativně vyšší úroveň, dochází prostřednictvím promluvy na magnetové hoře.

III

Epizoda ztroskotání na magnetové hoře působí v těch středověkých narativech, kde se vyskytuje, obvykle jako klimatická část, přesněji jako dno, od kterého se hrdina musí odrazit, aby příběh dobře dopadl.⁴⁵ *Ernst-Geschichte* není v tomto ohledu výjimkou a verze HED a VA tento význam lokace dále zdůrazňují. Zatímco k vyplutí z Byzance klade vypravěč VA zlověstnou prolepsi o náležitém pláči panen i matek a při spatření magnetové hory konstatuje, že hrdinové „zle jedú“, po opuštění magnetové hory začíná vysílat pozitivní signály — Arnošt „s božie pomocí“ dobývá ze skalní stěny drahokam, v přímé řeči před družiníky tento úspěch prohlašuje za doklad toho,

42 VA, f. 66v–67r, v. 18–37. Srov. Mt 6,5–6, 14–15 a 22–24.

43 VA, f. 67r–67v, v. 55–92. HED v ekvivalentním verši nezve k vyprávění „o dobrých“, ale k „dobrému vyprávění“: *Die guoter rede kan gezemen, / die mügen gerne hie vernemen; HED, f. 3r, v. 31–32.*

44 VA, f. 85r, v. 1368–1373. V HED je Arnoštova promluva podána v nepřímé řeči a je mnohem stručnější, vévoda pouze prosí Boha, aby mu byl ku pomoci jakožto člověku, jemuž se děje křivda; HED, f. 29r, v. 1094–1095.

45 Herweg 2018, s. 397–398.

„žeť Bóh svú milost nad námi / drží“, vypravěč s ním souhlasí a ujišťuje publikum, že dnes kámen „v ciesařově / koruně jest vsazen“.⁴⁶

Nine Miedema ve svém tabulkovém rozpisu řečových scén v epizodě nachází celkem šest promluv: dialog mezi protagonistou a námořníky při prvním spatření hory, výzvu k modlitbě ve chvíli, kdy se stane zřejmým, kam koráby plují, vévodovo zoufalé volání ke Kristu, rozhovor mezi Arnoštem, Veclem a družiníky ohledně možnosti užít k záchraně pravidelně přilétající monstrózní ptáky, rozhovor o tom, kdo bude jako první zašit do kůže a unikne tak z ostrova, a rozhovor zachráněných v hnízdě o osudu posledního družiníka zanechaného na hoře. Každá verze obsahuje jinou konstelaci těchto řečí, některé jsou prodlouženy a jiné absentují.⁴⁷ *HED* a *VA* nabízejí ekvivalenty všech registrovaných promluv a další jsou k nim přidány.

V obou verzích se o řeči hovoří bezprostředně po odplutí od Cypry, jde o první odvyprávěný skutek v nové fázi příběhu a fakticky vyznačuje předěl mezi epizodami. Onou řečí je zpěv díky za dary, jichž se poutníkům dostalo od Boha. Těmito dary jsou v tuto chvíli patrně míněny zásoby, transportované do lodi po první návštěvě hradu, i skutečnost, že zpívající zůstali naživu i po střetu s ptačími lidmi, k němuž došlo následkem Arnoštovy touhy vstoupit do hradu podruhé. O Arnoštovi na tomto místě čteme, že počítá ztráty a utěšuje zraněné, ač je sám zraněn. Žádnou reflexi dění na ostrově přitom nahlas nepronáší, nezabývá se minulostí, ale přidává se k obecnému zpěvu a sám za sebe pronáší modlitbu adresovanou Kristu, aby všichni „ve zdraví se dobrali / milý Tvůrče, lože tvého, / kdes ležel, hrobu svatého“, tuto promluvu podpírá další stručnou prosbou za Mariinu přímluvu a řeč uzavírá výzvou přesahující hranici textu: „Což vás, všickni rcetež Amen.“ Ekvivalentní modlitba v *HED* je konstruována odlišně, namísto mocného Boha Tvůrce začíná od obrazu „svatého dětátka“ a je namířena především k Marii jakožto matce Spasitele, jehož „země“ (*sín lant*) je cílem poutníků. Na rozdíl od *VA* přitom není zřejmé, zda se touto zemí míní Palestina, anebo nebeské příbytky. *Ámen* na konci zní i v *HED*, tam však zůstává uvnitř vyprávění, v rýmu je spojeno s Kristovým jménem, v jehož moci křížáci putují (*in dínem namen*), a k jeho vyslovení nejsou vyzváni „všichni“, ale pronese je protagonista sám za svou družinu.⁴⁸

Obdobná modlitba byla v *AV* již jednou odvyprávěna, pronesli ji poutníci po první návštěvě cyperského hradu v korábu naplněném proviantem; i tehdy byla završena společným vyslovením ztvrdzujícího slova: „Co jich biechu, všickni vecechu Amen“ — vzápětí po tomto slovu implikujícím vyplutí, k němuž směřovala i vyřčená modlitba,

46 Pláč při odjezdu z Byzance: *VA*, f. 96v, v. 2254–2269; srov. *HED*, f. 49r–v, v. 1914–1925. Proleptické hodnocení směru jízdy: *VA*, f. 117r, v. 3700; ve středohornoněmecké verzi není, srov. *HED*, f. 81r, v. 3203–3206. Získání kamene: *VA*, f. 123r–v, v. 4130–4181; srov. *HED*, f. 90v–91v, v. 3602–3634 (této scéně se na kolokviu, z něhož vzešly příspěvky ve *Světě literatury* č. 68, podrobně věnoval Matouš Turek). Jako nedořečenou, ale podobně negativní předzvěst týkající se explicitně osudu protagonisty lze dále číst verše o tom, že Adlička „největší žalost měla“, protože se s Arnoštem před začátkem křížové výpravy nemohla sekat tváří v tvář; *VA*, f. 93r, v. 1985–1988; srov. *HED*, f. 44r, v. 1700–1702.

47 Miedema 2011, s. 187–188.

48 *VA*, f. 116v, v. 3657–3665; *HED*, f. 80r, v. 3166–3174.



byl však příběh mocí další promluvy nasměrován jinam: Arnošt oslovil Vecla a vyzval ho k tomu, aby se spolu s ním vrátil do hradu, který předtím „právě neohlédali“.⁴⁹ V *HED* vypravěč předchází modlitbu neuzavřel finálním *amen*, ale otevřenějším *kyrieleison*, v ostatních verzích na tomto místě modlitba schází docela, někde vypadává i Arnoštova přímá řeč.⁵⁰ Proměna tedy ve VA působí důrazněji než jinde, protagonista tu v kontrastu s předchozí kolektivní promluvou projevil individuální zvědavost, destruktivní „horizontální *curiositas*“, která jej odvedla od následování cesty k vertikále Božího hrobu a kvůli které mnoho jeho druhů zemře.⁵¹ Jak na základě čtení verze B ukázala Olivia Kobiela, město „řeřábů“ je v příběhu inscenováno jako zřetelně dvojznačný prostor, působící jako past. Je zároveň krásné i odporné, tak jako je jeřáb krásný, ale odporně zpívá. Jako karikatura pozemského i nebeského Jeruzaléma představuje hrad pro křižáky obzvláštní ohrožení. Přesto na tomto místě ve většině verzí *Ernst-Geschichte* chybí jakýkoli alegorický výklad podivuhodného místa ze strany vypravěče, na této frontě vládne „ohlušující ticho“, jak to formuluje Falk Quenstedt, podle něž napomáhá tento přístup imerzi publika, které pro danou chvíli neví víc než hrdinové. Čtenáři a čtenářky se spolu s nimi vracejí do vnitřních prostor plných klenotů a divů, procházejí jimi — a sami pro sebe interpretují konce, k nimž návrat vede.⁵²

Scéna odplouvání a počítání ztrát je vystavěna analogicky ke scéně prvního a ne-realizovaného pokusu o opuštění ostrova. Také zde se ve vzduchu vznáší možnost, že odhodlání skupiny kajících poutníků toužících po dosažení svatého místa bude zmařeno jednáním jejího vůdce — a tato možnost se vzápětí naplní. Loď nepluje k Božímu hrobu, ale k magnetové hoře. Po prostoru, který Arnošt nechtěl opustit, následuje prostor, který opustit nelze.

Další Arnoštova přímá řeč zní poté, co mu bylo námořníkem držícím stráž ohlášeno, že v dálce uviděli ostrov a že se zdá být obydlený. Protagonista se raduje, že poutníci v přístavu zjistí, kudy lze plout dál k Božímu hrobu, a že tam nakoupí „dobrou stravu“, neboť mají „peněz ještě dosti“. Tato jeho řeč má díky poslednímu dvojverší účinek rozkazu: „Můžem dobrú stravu mieti, / dokadž nám Pán Buoh ráčí přieti. / Protož tu vóli zdějice, / pojedem se nemeškajice.“ V *HED* funkce rozkazu tak silná není, tamní protagonista předkládá družiníkům skutečnost, že plují směrem k domnělému městu jako fakt, o němž bylo zřejmě rozhodnuto dříve.⁵³ V obou verzích si Arnošt od návštěvy ostrova slibuje získání „stravy“ (*spíse*) a orientace, obojí si lze ve městě koupit za peníze, jež s sebou hrdinové stále vezou. Magnetová hora, k níž ve skutečnosti loď pluje, mu poskytne obojí, ale v nečekané podobě.

Následuje prožření, námořníci si uvědomují, že „zle jedú“, rozpoznávají „magnes kámen“, který k sobě táhne vše železné, a znehybňující „lepké moře“. V přímé řeči

49 VA, f. 103r–v, v. 2685–2719.

50 *HED*, f. 59r, v. 2287–2294; Herweg 2019, s. 202–205, v. 2479–2491; Odo von Magdeburg 2000, s. 88–89, v. 325–332; Ehlen 1996, s. 287. Srov. Miedema 2011, s. 187. K finalitě „*amen*“ ve středověké rétorice modlitby srov. Lutz 1984, s. 136–137.

51 Moltzen 2016, s. 85–92. Z hlediska zvědavosti celou epizodu interpretuje Neudeck 1992, zejm. s. 197–201.

52 Kobiela 2022, s. 151–242; Quenstedt 2021, s. 186–187.

53 VA, f. 117r, v. 3685–3696; *HED*, f. 80v–81r, v. 3189–3202.



zde promlouvá námořník a k popisu situace připojuje nábožensky výchovný dodatek, jímž vyjadřuje své zoufalství: „Toť já jistě říci mohu, / jedno každý poruč se Bohu / a svú duši, toť smiem říci. / Zdeť nám smrti nelze utéci.“ V *HED* hovoří námořník shodně a v závěru explicitněji ponouká posluchače k tomu, aby před Bohem zaopatřili své záležitosti (*unser dinc gein gote ahten*). Arnošt na námořníka bezprostředně navazuje, souhlasí s ním, od Boha žádá jedině ochranu před ďáblem, ne záchranu ve světě. Pro poutníky i publikum přitom stanoví, že „móžem vesele umřietí, / když nám božie milost ráčí přietí“. *HED* ústí do těže představy veselého umírání (*frælichen sterben*).⁵⁴

Poté je loď přitažena magnetem k hoře a vráží do vraků jiných lodí. V české verzi na tomto místě poutníci vstupují do eschatologického prostoru, padající stěžně zetlelých lodí „takový hřmot činiechu, / by súdný den již byl, se domnieváchu“.⁵⁵ Když loď znehybní, zní z úst námořníků další exhortace, tentokrát motivující ke zpovědi. Česká verze je na tomto místě opět svébytná, námořník vyzývá ostatní, aby prosili Marii za přímluvu u svého syna, „by nám skrze zpoviedanie / dal své svaté smilovanie, / bychom to vše svrchovali, / božie tělo přijímali / dóstojně, pokorně k tomu / s boží krví nerozdielně v tomto domu“. Marie má tedy zajistit, aby byl v případě poutníků uveden do pohybu blahý proces zpovědi, odpuštění a eucharistického přijímání, který povede k dobrému skončení, dojití „do bydla věčného, / v němž jest radostné přebývanie / bez čísla i bez skonanie“.⁵⁶ Hodně prostoru je v této promluvě rovněž věnována dogmatu konkomitance, tomu, že „též v těle božiem krev jest / a tuť ne-nie ižádná lest“, tj. učení, že v chlebu (i ve vínu) je přítomen celý Kristus, jeho tělo i krev, lidství i božství.⁵⁷ Odpovídající promluva v *HED* se tohoto tématu nedotýká, větší důraz je tu kladen na roli Marie jakožto přímluvkyně a „sladkého posla“ (*súezer bote*) boží milosti. Vypravěč nijak netematizuje rozdíly mezi chlebem a vínem, ale setrvává u podivuhodné skutečnosti, že Bůh v Kristu je zároveň vtělený, přijímaný i věčný, namísto praktických otázek spojených s pravověřím publiku předkládá vytržibně teologickou výpověď.⁵⁸ Pasáž potvrzující, že v samotné hostii je smíšená krev s tělem jako specifikum VA zní jako korekce předchozích veršů o přijímání božího těla „nerozdielně“ s boží krví, které mají v *HED* přímější obdobu a bylo by je možno interpretovat utrakvisticky, a je tak argumentem pro kladení vzniku *Sborníku hraběte Baworowského* na „pravověrně“ katolickou stranu zemí Koruny české.

Arnošt ve své souhlasné reakci na promluvu námořníků dále rozvíjí prosbu, aby Bůh družiníky uvedl do „bydla věčného“, a jeho slova kontrastují s jeho vlastním jednáním v cyperském hradu. Vévoda připomíná, že poutníci nevyjeli proto, aby „rozkoš měli“, ale „pro Boha“ a pro to, aby byli díky boží intervenci ochráněni před mocí ďábla především v hodině smrti. Onen svět je hodnotnější než svět tento a člověk, který by dával přednost tomuto před tím příštím, by byl blázen. V tomto bodě se protagonista opírá o *ipsissima verba Dei* a připomíná tak rétorickou strategii užitou v prologu: „Bóh jest pověděl k tomu, / že jeden den v jeho domu, / móż dražší než veš svět býti.

54 VA, f. 117r-v, v. 3704–3730; *HED*, f. 81r-v, v. 3207–3234.

55 VA, f. 117v, v. 3741–3742; bez přímé analogie v *HED*.

56 VA, f. 118r, v. 3754–3774.

57 Srov. Kubín 2017, s. 22–26; Halama 2017.

58 *HED*, f. 82r-v, v. 3254–3276.



/ Tomuť má každý věřiti.“ Autor německého textu, od něhož český vzdělavatel tyto verše doslovně přejímá, zde patrně kombinuje Ježíšova slova o božích příbytcích z Janova evangelia s představou o hodnotě přebývání v domě Hospodinově přítomnou silně v žalmech.⁵⁹ To vše má být motivací ke zpovědi a k přijímání, jež zde má funkci přípravy na smrt a útěchy pro chvíli „když se bude duše dělit / chtieti s tělem“.⁶⁰ Při popisu tohoto dění se VA oproti HED vyznačuje důležitou diferencí:

Arnošt v hříšších pozna se
a kaplanu zpovídá se.
i poče velmi hořce plakati,
potom božie tělo přijímati,
jenž jest duše osvěcenie
a všech hříšných spasenie.
Těž i jiní učinichu.⁶¹

Německý autor na odpovídajícím místě v několika verších dále rozvádí obrazný a slavnostní popis hostie. O protagonistovi hovoří jako o „urozeném, ctihodném muži“, který svou zpověď kaplanovi podává s patřičně kající zkrroušeností (*riuwe*). Díky této obřadnosti je středohornoněmecký text na tomto místě dvakrát delší oproti českému, na rozdíl od něj je však prost emocí a především v něm chybí ono „poznání se v hříšších“.⁶²

Staročeské sloveso „poznati se“ v sobě spojuje akt poznání, vyznání a uznání (ve smyslu přijetí odpovědnosti). Adam a Eva se takto ve staročeských biblických překladech „poznávají“ v nahotě. Ve staročeském překladu biblického převyprávění Petra Comestora se král Saul v pasáži odpovídající osmadvacáté kapitole První knihy Samuelovy „poznává“ před čarodějnicí z Ěn-dóru, tj. vyjevuje jí svou identitu. Kombinace významů podobná užití ve VA se nachází v traktátu *Ráj duše*, kde se rovněž vztahuje ke zpovědi: „když se pozna [člověk], tehdy bůh odpustí“.⁶³ Mluvní akt zpovědi má tedy za následek nejen úlevu v hodině smrti (jíž hrdina v tomto dobrodružství tak jako tak unikne), ale především poznání něčeho o sobě, rozšíření horizontu na základě proslovených, promyšlených a vyslechnutých slov o vlastních skutcích a přijetí odpovědnosti za tyto skutky. Akt konfese je tak zároveň aktem konverze, otevírá cestu k platnému pokání tady a teď, bez ohledu na okolnosti, i ve zdánlivě bezvýchodné situaci magnetové hory.⁶⁴

59 J 14,2. Srov. např. Ž 84,11 (dle Vulgáty Ž 83): „Den v tvých nádvořích je lepší než tisíce jinde.“

60 VA, f. 118v, v. 3794–3805; HED, f. 83r–v, v. 3277–3302.

61 VA, f. 118v, v. 3807–3813.

62 HED, f. 83v–84r, v. 3303–3334. Tato absence celkem odpovídá obecně oslavnějšímu způsobu popisu protagonisty v HED; srov. Behr 1989, s. 231–233.

63 Viz doklady *Staročeského slovníku*, sub loco „poznati se“ (online: <https://vokabular.ujc.cas.cz/hledani.aspx>; přístup 14. 4. 2025).

64 Ke splnutí vyznání, obrácení a znovuzrození v post-augustinovském křesťanství srov. Chrétien 2002, s. 122–125. Pro bohemikální kontext viz Soukupová 2023, s. 150; Činčurová 2023, s. 188–189.



V linii prologu VA se tu děje pravdivá, nepomlouvačná a nechvástavá, věrná promluva, která člověku umožňuje poznat, že selhal ve své dobrotě, ale (zároveň) také to, že se dobrým opět může stát. Akt pravdivé promluvy a poznání tu leží čistě na straně hříšníka, který v soukromí hovoří s knězem. „Kaplan“ v odpovědi na jeho slova pronásí formuli absoluce a etabluje tak celý proces jakožto svátost, při které materie slov, emocí a poznávacích aktů získává formu a platnost díky prohlášení z úst řádně ustanoveného služebníka církve; samotný akt „poznání se“ na to nestačí.⁶⁵ Po završení promluvy kněz mizí z příběhu, patrně hyne na magnetové hoře, jeho jedinou úlohou bylo pronést účinná slova.⁶⁶ Hříšník zůstává sám se svým — nyní platným a příběh proměňujícím — poznáním.

Jak upozornil Scott Pincikowski, problém rozpoznání skutečnosti od klamu hraje důležitou roli ve všech verzích *Ernst-Geschichte*, přičemž se důležitou podmínkou pro schopnost rozeznávat stává poznání sebe sama; mylné ztotožnění magnetové hory s obydleným ostrovem a hřbitova zničených korábů s bohatým přístavem je dokladem toho, že na začátku epizody s magnetovou horou Arnošt touto schopností dosud nedisponuje.⁶⁷

Na smrt soustředěné, nic nepomíjející a nezatajující „poznání se“ umožňuje Arnoštovi nastoupit cestu k dobré křesťanské smrti, ve shodě s jednadvacátou konstitucí čtvrtého lateránského koncilu, která praxi povinné zpovědi plnoletých křesťanů zavedla.⁶⁸ Zároveň mu poněkud paradoxně otevírá cestu k záchraně. Zbytek pobytu družiníků na magnetové hoře je nesen kontrastem mezi nádherou zlata a stříbra v lodních vracích a jeho neužitečností pro trosečníky trpící hladem; nádhera odkazuje i k atraktivitě hradu ptačích lidí, která Arnošta a Vecla svedla ke zvědavosti, lenosti a krádeži. Příímý protiklad lze také zkonstruovat mezi strohostí kamene magnetu, jež navozuje askezi a pohled do vlastního nitra, a blyštivým „topazion“, v němž se na cyperském hradě mohl „každý uzřeti, / ktož právě chtěl na to hleděti“.⁶⁹ Zrcadlo vyleštěného drahého kamene kontrastuje s Arnoštovým sebezpytným pohledem. Tíseň dosahuje vrcholu, když trosečníky zasahuje mor, patrně jako trest za to, že se chtěli z hladu zpronevěřit svému lidství. „Chtíšet druh druhu pozřieti, / jako skot počechuť mřieti“, konstatuje český vypravěč; v *HED* přichází mor bez této přede hry.⁷⁰ Arnoštovi se mor vyhýbá — patrně se dobře „poznal“ a díky tomu úspěšně unikl „chtění“. O prohloubeném pochopení věcí svědčí i další Arnoštova promluva,

65 Srov. Neumann 2008, s. 79–82. K důležitosti vyslovení této formule srov. též Myers 1996, s. 127–130; Murray 2015, s. 93–94.

66 Ke křtu pohanských monster, která se přidala k Arnoštovi, dochází až doma v Říši po návštěvě svatých míst, z čehož lze soudit, že do Arnoštovy družiny zachráněné z magnetové hory žádný kněz, který by mohl vykonat katechezi a monstra pokřtít, nepatří; srov. VA, f. 149r–v, v. 6015–6024.

67 Pincikowski 2015, s. 179–189. Na exemplární hodnotu neschopnosti rozpoznat magnetovou horu se soustředí Schmid 2015.

68 Srov. Antonín — Janiš — Rywíková 2020, s. 338–341, pro český překlad příslušné konstituce viz tamtéž s. 370–371.

69 VA, f. 104r, v. 2757–2762.

70 VA, f. 119r, v. 3844–3845; *HED*, f. 84r–v, v. 3335–3358. K „podvědomému“ spojení kanibalismu a křížových výprav do Orientu srov. Heng 2003, s. 17–35. V analogické části *Kroniky o Bruncvíkovi* je kanibalistický úmysl naplněn, srov. Jaluška 2019, s. 48–49.



opět vtaující do proudu vyprávění slova Boha vložená s patřičným odkazem do hrdinovy přímé řeči.

Arnošt všech poče pykati,
na to se rozpomínaje
a čtenie božie znamenaje:
„Bóh,“ povědě, „kázal psáti,
kterýž hříšník se obrátí,
tomu se zástup andělský
raduje i sbor nebeský.“⁷¹

Tato promluva je pádnou odpovědí na stesky poutníků, že se nenechali zabít pohany na Cypře, neboť to by byla mužná smrt, hodnotnější než hynutí hladem na magnetové hoře. Arnoštovo „rozpomenutí se“ na oddíl z patnácté kapitoly Lukášova evangelia o vysoké ceně obrátivšího se hříšníka ve srovnání s mnoha spravedlivými navíc naznačuje, že Arnošt se po svém obrácení stává hodnotnějším „dobrým člověkem“ než na začátku příběhu.

Pro trosečníky se po této promluvě otevírá cesta k záchraně — i díky tomu, že nepodlehli pokušení těla mrtvých druhů pozřít a zacházeli s nimi v rámci možnosti důstojně, vynášeli je ven z lodi. Jen díky tomu si mohli všimnout, že se těl na volném prostranství chápou obrovští ptáci „nohové“ a odnášejí je pryč z ostrova. Vecl je schopen s touto informací dále pracovat a nakonec Arnoštovi i ostatním v přímé řeči předstírá funkční plán záchranu. Platné poznání vlastní hříšné podstaty následované jednáním, jež tomuto poznání odpovídá, nakonec pro poutníky otevírá cestu nejen k postmortální spáse, ale také k pointě jejich světského příběhu.

Interpreti různých verzí *Ernst-Geschichte* docházejí k tomu, že právě na magnetové hoře se příběh zastaví, hrdina je zachycen a dochází k jeho proměně či znovuzrození.⁷² Staročeský Arnošt zdánlivě nemá důvod k takové proměně, vypravěč v reflexivních pasážích ponechává stranou jeho nedostatky a soustředí se na chválu. Způsob této chvály se však mění, k základní „kniežecie ctnosti“, při které Arnošt dle vypravěčova ujištění „od mladosti vždy přebýval“,⁷³ přistupují další charakteristiky. Následkem událostí na magnetové hoře k nim přistupuje myšlenková a volná stálost. Když se šest zachráněných družiníků opět schází pospolu, dozvídáme se, že „Arnošt poče smyslem trvati / a poče Bohu děkovati“ — tyto díky mají podobu modlitby „k Tvórci, svaté Maří synu“ s prosbami za odpuštění hříchů a posilu na cestě.⁷⁴ Modlitba se povahou ani zacílením příliš neliší od předchozích, proměněn je však postoj modlitebníka. Arnoštovo smýšlení nyní získává konzistentní směr a již jej neztratí. Pevnost Arnoštovy orientace následující po poznání sebe sama v hříších kontrastuje s nestálostí a všetečností, již projevil na Cypře, kdy mu na „rozom“, „chtěnie“ a „myšlenie“

71 VA, f. 119r, v. 3851–3857. V *HED* je na odpovídajícím místě shodná myšlenka bez přímé řeči; *HED*, f. 84v, v. 3351–3354.

72 Kasten 2002, s. 64; Blamires 1979, s. 42–43; Carey 2004, s. 75–76.

73 VA, f. 68r, v. 114–115; *HED*, f. 4v, v. 118–120.

74 VA, f. 121v, v. 4025–4036. Srov. *HED* f. 88r–v, v. 3497–3508, kde Arnoštova proměna chybí.



nečekaně „vzchodil smysl“ toužící dále zkoumat nebezpečné místo.⁷⁵ Dokladem Arnoštiny pročištěné dobroty se při zpětném pohledu stává série jednoznačně úspěšných, vyslyšených modliteb, v nichž o několik veršů dříve prosil za to, aby byli z magnetové hory do hnízda přeneseni i zbývající družiníci.⁷⁶

Staročeskou epickou báseň tak lze číst i jako ilustraci bonmotu Nine Miedema o tom, že bez řečových scén by děj mnoha středověkých narativů dospěl k předčasnému konci.⁷⁷ Dramatizace narativu ve staročeských adaptacích středohornoněmeckých látek se může projevovat různě, například i tak, že vypravěč přestane děj hodnotit. Méně komentuje, více toho ukáže, vtahuje publikum do příběhu, svou ideologickou agendu realizuje pomocí toho, co se děje, mimo jiné prostřednictvím intradiegetické pragmatiky. Podle toho, jak působí a k jakým následkům vedou promluvy, poznáváme charakter hrdinů a oceňujeme jejich konce. Arnošt se stává exemplárním dobrým člověkem nejen díky své esenciální dobrotě, ale především při dobře proslovené zповědi, která jej zmocňuje k modlitbě. Možnost, že všechno špatně skončí, je pro publikum Arnoštových dobrodružství neustále přítomna v podobě korábů ztroskotaných na magnetové hoře. Díky protagonistově schopnosti využít v pravou chvíli moc svých i cizích slov se však tato hrozba nenaplní.

Studie vznikla v rámci projektu Grantové agentury České republiky 23-07559S: Účinnost slova ve středověké bohemikální literatuře. Při práci byla použita data Vokabuláře webového, která poskytuje výzkumná infrastruktura LINDAT/CLARIAH-CZ (<https://lindat.cz>), podporovaná Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy České republiky (projekt č. LM2018101), a výzkumná infrastruktura Česká literární bibliografie (kód ORJ 90243).

LITERATURA:

- Althoff, Gerd. „Brüchige Helden: Herzog Ernst und Kaiser Otto“. In *Brüchige Helden – Brüchiges Erzählen: Mittelhochdeutsche Heldeneplik aus narratologischer Sicht*. Eds. Anne-Katrin Federow, Kay Malcher, Marina Münkler. Berlin – Boston: De Gruyter, 2017, s. 21–34.
- Antonín, Robert — Janiš, Dalibor — Rywiková, Daniela. *Čtvrtý lateránský koncil a české země ve 13. a 14. století*. Praha: NLN, 2020.
- Bažant, Vojtěch — Šorm, Martin. „Dějiny a kamení: Příspěvky k ekokritické medievalistice“. *Svět literatury*, 33, 2023, č. 68, s. 9–13.
- Behr, Hans-Joachim. *Literatur als Machtlegitimation: Studien zur Funktion der deutschsprachigen Dichtung am böhmischen Königshof im 13. Jahrhundert*. München: Fink, 1989.
- Blamires, David. *Herzog Ernst and the Otherworld Voyage: A Comparative Study*. Manchester: Manchester University Press, 1979.
- Bok, Václav. „Behr, Hans-Joachim: Literatur und Politik am Böhmerhof...“ *Listy filologické*, 105, 1982, č. 1, s. 60–62.
- Bumke, Joachim. *Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1990.

75 VA, f. 103r–v, v. 2697–2711. Výčet mentálních pochodů v *HED* chybí, Arnošt jen Veclovi sděluje svůj úmysl; *HED*, f. 59r, v. 2301.

76 VA, f. 120v–121r, v. 3958–3963 a 3979–3982; *HED*, f. 87r–v, v. 3444–3446 a 3460–3467.

77 Miedema 2006, s. 46.



- Carey, Stephen Mark. „Undr unkunder diet‘: Monstrous Counsel in Herzog Ernst B“. *Daphnis*, 33, 2004, s. 53–77.
- Činčurová, Bára. „Několik poznámek k eschatologii v Rozmlouvání člověka se Smrtí“. *Česká literatura*, 71, 2023, č. 2, s. 177–193.
- Ehlen, Thomas. *Hystoria ducis Bauariae Ernesti: Kritische Edition des Herzog Ernst C und Untersuchungen zu Struktur und Darstellung des Stoffes in den volkssprachlichen und lateinischen Fassungen*. Tübingen: Narr, 1996.
- Flood, John L. (ed.). *Die Historie von Herzog Ernst: Die Frankfurter Prosafassung des 16. Jahrhunderts: Aus dem Nachlass von K. C. King*. Berlin: Schmidt, 1992.
- Gentry, Francis G. „Herzog Ernst. An Interpretation“. In *Fide et amore: A Festschrift for Hugo Bakker on his Sixty-Fifth Birthday*. Ed. William C. McDonald, Winder McConnell. Göppingen: Kummerle, 1990, s. 103–119.
- Grosse, Siegfried — Rautenberg, Ursula. *Die Rezeption mittelalterlicher deutscher Dichtung: Eine Bibliographie ihrer Übersetzungen und Bearbeitungen seit der Mitte des 18. Jahrhunderts*. Tübingen: Niemeyer, 1989.
- Halama, Ota. „Vzestup a pád eucharistického kultu v české reformaci: Od Milíče z Kroměříže k Bílé Hoře“. In *V oplatce jsi všecek tajně: Eucharistie v náboženské a vizuální kultuře Českých zemí do roku 1620*. Ed. Aleš Mudra. Praha: Národní památkový ústav, 2017, s. 53–66.
- Heng, Geraldine. *Empire of Magic: Medieval Romance and the Politics of Cultural Fantasy*. New York: Columbia University Press, 2003.
- Herweg, Mathias (ed.). *Herzog Ernst: Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch: In der Fassung B mit den Fragmenten der Fassungen A, B und Kl nach der Leithandschrift herausgegeben: Mit Herzog Adelger (aus der Kaiserchronik)*. Ditzingen: Reclam, 2019.
- Herweg, Mathias. „Magnetberg, Magnetstein“. In *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters: Ein Handbuch*. Eds. Tilo Renz, Monika Hanauska, Mathias Herweg. Berlin — Boston: De Gruyter, 2018, s. 397–411.
- Hon, Jan. „Jetřich Berúnský: ‚Dramatizace‘ středohornoněmeckého Laurína“. In *Pokušení Jaroslava Kolára: Sborník k osmdesátinám*. Ed. Barbora Hanzová. Praha: Filozofická fakulta UK — Ústav pro českou literaturu AV ČR, 2009, s. 31–52.
- Hon, Jan. „Late Medieval Czech Adaptations of German Verse Romances: Research Perspectives“. *Slovo a smysl*, 11, 2014, č. 22, s. 13–37.
- Chrétien, Jean-Louis. *Saint Augustin et les actes de parole*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- Isidor ze Sevilly. *Etymologiae / Etymologie XVI*. Přel. a úvod napsala Hana Šedinová. Praha: OIKOYMENH, 2000.
- Jacobsen, Peter Christian — Orth, Peter (eds.). *Gesta Ernesti ducis: Die Erfurter Prosa-Fassung der Sage von den Kämpfen und Abenteuern des Herzogs Ernst*. Erlangen: Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg, 1997.
- Jaluška, Matouš. „Nebeský klid: Role světecké intervence ve staročeské rytířské epice“. In *Karel IV. a Emauzy: Liturgie, text, obraz*. Ed. Kateřina Kubínová a další. Praha: Artefactum, 2017, s. 232–245.
- Jaluška, Matouš. „Slova“. In *Nebe, peklo, poezie: Reformace z různých stran*. Ed. Matouš Jaluška. Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR, 2019, s. 11–80.
- Kasten, Ingrid. „Emotionalität und der Prozeß männlicher Sozialisation: Auf den Spuren der Psycho-Logik eines mittelalterlichen Textes“. In *Querelles: Jahrbuch für Frauenforschung. Band 7. Kulturen der Gefühle in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Ed. Ingrid Kasten, Gesa Stedmann, Margarete Zimmermann. Stuttgart — Weimar: Metzler, 2002, s. 52–71.
- Kobiela, Olivia. *ÄsthEthik der Fremde des Herzog Ernst B: Die Kartographie des 12./13. Jahrhunderts als ästhEthisches Reflexionsmedium der mittelalterlichen Literatur*. Paderborn: Brill Fink, 2022.
- Kubín, Petr. „Stručná historie eucharistického dogmatu“. In *V oplatce jsi všecek tajně: Eucharistie v náboženské a vizuální kultuře Českých zemí do roku 1620*. Ed. Aleš Mudra. Praha: Národní památkový ústav, s. 17–28.
- Lecouteux, Claude. „Herzog Ernst v. 2164ff: Das böhmische Volksbuch von Stilfried

- und Bruncwig und die morgenländischen Alexandersagen“. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 108, 1979, č. 4, s. 306–322.
- Lehár, Jan. „Vévoda Arnošt“. In *Lexikon české literatury: Osobnosti, díla, instituce. 4. Svazek II, U–Ž. Dodatky A–Ř*. Ed. Luboš Merhaut. Praha: Academia, 2008, s. 1324–1325.
- Leitzmann, Albert — Reiffenstein, Ingo (eds.). *Winsbeckische Gedichte nebst Tirol und Fridebrant*. Dritte, neubearbeitete Auflage. Tübingen: Niemeyer, 1962.
- Loriš, Jan (ed.). *Sborník hraběte Baworowského*. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1903.
- Lutz, Eckart Conrad. *Rhetorica divina: Mittelhochdeutsche Prologebete und die rhetorische Kultur des Mittelalters*. Berlin — New York: De Gruyter, 1984.
- Miedema, Nine. „Die Gestaltung der Redeszenen im ersten Teil des Nibelungenliedes: Ein Vergleich der Fassungen *A/*B und *C“. In *Ze Lorse bi dem münster: Das Nibelungenlied (Handschrift C): Literarische Innovation und politische Zeitgeschichte*. Ed. Jürgen Breuer. München: Fink, 2006, s. 45–82.
- Miedema, Nine. „Die Redeszenen in der verschiedenen Fassungen des Herzog Ernst“. In *Redeszenen in der mittelalterlichen Großepik: Komparatistische Perspektiven*. Eds. Monika Unzeitig, Nine Miedema, Franz Hundsnurscher. Berlin: Akademie, 2011, s. 165–192.
- Moltzen, Andrea. *Curiositas: Studien zu Alexander, Herzog Ernst, Brandan, Fortunatus, Historia von D. Johann Fausten und Wagnerbuch*. Hamburg: Kovač, 2016.
- Murray, Alexander. *Conscience and Authority in the Medieval Church*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Myers, David. *Poor Sinning Folk: Confession and Conscience in Counter-Reformation Germany*. Ithaca — London: Cornell University Press, 1996.
- Neudeck, Otto. „Ehre und Demut: Konkurrierende Verhaltenskonzepte im Herzog Ernst B“. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 121, 1992, č. 2, s. 177–209.
- Neumann, Frederike. *Öffentliche Sünder in der Kirche des Späten Mittelalters: Verfahren — Sanktionen — Rituale*. Köln — Weimar — Wien: Böhlau, 2008.
- Odo von Magdeburg. *Ernestus*. Ed. Thomas A.-P. Klein. Hildesheim: Weidmann, 2000.
- Petrů, Eduard — Marečková, Dagmar (eds.). *Rytířské srdce majíce: Česká rytířská epika 14. století*. Praha: Odeon, 1984.
- Petrů, Eduard. *Vzdálené hlasy: Studie o starší české literatuře*. Olomouc: Votobia, 1996.
- Philipowski, Katharina. „Strophisches und stichisches Sprechen. Medientheoretische Überlegungen zur Figurenrede in höfischer Epik und Heldenepik“. In *Formen und Funktionen von Redeszenen in der mittelhochdeutschen Großepik*. Eds. Nine Miedema, Franz Hundsnurscher. Tübingen: Niemeyer, 2007, s. 43–71.
- Pincikowski, Scott. „Wahre Lügen: Das Erkennen und Verkennen von Verstellung und Betrug in Herzog Ernst B, Kudrun und König Rother“. In *Verstellung und Betrug im Mittelalter und in der mittelalterlichen Literatur*. Eds. Matthias Meyer, Alexander Sager. Göttingen: V&R Unipress, 2015, s. 175–193.
- Quenstedt, Falk. *Mirabiles Wissen: Deutschsprachige Reiseerzählungen um 1200 im transkulturellen Kontext arabischer Literatur*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2021.
- Rosenfeld, Hans-Friedrich (ed.). *Herzog Ernst D*. Tübingen: Niemeyer, 1991.
- Salmon, Vivian. *Language and Society in Early Modern England: Selected Essays, 1981–1994*. Amsterdam — Philadelphia: John Benjamins, 1996.
- Sichálek, Jakub. „Výcejazyčnost literárního života v českých zemích 14. a 15. století: Sedm tematických exkurzů v rámci bohemistiky“. *Česká literatura*, 62, 2014, č. 6, s. 711–744.
- Schmid, Florian. „Sehen — Deuten — Erkennen: Wahrnehmungsprozesse im maritimen Kontext im Herzog Ernst B“. In *The Meeting of the Waters: Fluide Räume in Literatur und Kultur*. Eds. Maria Javor Briški, Irena Samide. München: Iudicium, 2015, s. 104–120.
- Schul, Susanne. „Das Eigene in der Fremde (er)finden: Ein fantastisches Wieder- und



- Weitererzählen im mittelhochdeutschen Herzog Ernst und in Lutz Dammecks Animationsfilm“. In *Übergänge und Entgrenzungen in der Fantastik*. Eds. Christine Lötscher, Petra Schrackmann, Ingrid Tomkowiak, Aleta-Amirée von Holzen. Münster: Lit, 2014, s. 499–512.
- Schulz, Monika. *Beschwörungen im Mittelalter: Einführung und Überblick*. Heidelberg: Winter, 2003.
- Soukupová, Věra. „Eschatologie a spása v bohemikálních sporech duše s tělem“. *Česká literatura*, 71, 2023, č. 2, s. 145–176.
- Szklenar, Hans — Behr, Hans-Joachim. „Herzog Ernst“. In *Deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon. Band 3. Gert van der Schüren — Hildegard von Bingen*. Eds. Kurt Ruh, Gundolf Keil, Werner Schröder, Burghart Wachinger, Franz Josef Worstbrock. Berlin — New York: De Gruyter, 2010, sl. 1170–1191.
- Szklenar, Hans. *Studien zum Bild des Orients in vorhöfischen deutschen Epen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- Toischer, Wendelin (ed.). *Alexander von Ulrich von Eschenbach* [sic]. Tübingen: Litterarischer Verein in Stuttgart, 1888.
- Turek, Matouš. „Jerusalem and the Holy Land in Vernacular Medieval Literature in Bohemia“. In *Reflecting Jerusalem in Medieval Czech Lands*. Ed. Anna Kernbach, Lenka Panušková, Daniel Soukup. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2025, s. 325–363.
- Uitti, Karl D. — Freeman, Michelle A. *Chrétien de Troyes Revisited*. New York: Twayne, 1995.
- Unzeitig, Monika — Miedema, Nine — Hundsnurscher, Franz. „Einleitung“. In *Redeszenen in der mittelalterlichen Großepik: Komparatistische Perspektiven*. Eds. Monika Unzeitig, Nine Miedema, Franz Hundsnurscher. Berlin: Akademie, 2011, s. 1–14.
- Weitbrecht, Julia. „Heterotope Herrschaftsräume in frühhöfischen Epen und ihren Bearbeitungen: König Rother, Herzog Ernst B, D und G“. In *Literarische Räume der Herkunft: Fallstudien zu einer historischen Narratologie*. Ed. Maximilian Benz, Katrin Dennerlein. Berlin — Boston: De Gruyter, 2016, s. 91–120.
- Zapf, Volker. „Herzog Ernst“. In *Deutsche Literatur-Lexikon: Das Mittelalter. Band 5: Epik (Vers — Strophe — Prosa) und Kleinformen*. Ed. Wolfgang Achnitz. Berlin — Boston: Walter de Gruyter, 2013, sl. 149–165.
- Ziesemer, Walther (ed.). *Eine ostdeutsche Apostelgeschichte des 14. Jahrhunderts (aus dem Königsberger Staatsarchiv, Handschrift A 191)*. Halle an der Saale: Niemeyer, 1927.