

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta

Ústav české literatury a komparatistiky

Bakalářská práce

Tereza Tomášková

Ideál rytíře a rytířství ve starší české literatuře

The ideal of knight and knighthood in medieval Czech literature

..

Chtěla bych poděkovat panu docentu PhDr. Jiřímu Hošnovi, CSc., za trpělivost, podnětné připomínky a vedení mé práce.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 22. dubna 2014

.....

Tereza Tomášková

Klíčová slova:

česká středověká literatura, ideální rytíř, rytířství, rytířská literatura, rytířské romány,
14. století

Keywords:

Czech medieval literature, chivalric literature, chivalric romance, ideal knight,
knighthood, 14th century

Abstrakt

Práce se zaměřuje na zkoumání ideálu rytířství a pojetí ideálního rytíře ve středověkých česky psaných literárních pramenech. Na základě analýzy rytířské veršované epiky a vybraných rytířských povídek a srovnání jednotlivých postav ideálních rytířů stanovuje soubor nejdůležitějších prvků podléjících se na utváření rytířského ideálu – ten zahrnuje jak ctnosti mající charakter vnitřních povahových kvalit a dovedností rytíře, tak také atributy spíše vnějškové. Práce poskytuje především bližší analýzu cti, statečnosti a věrnosti, jež jsou centrálními prvky rytířské etiky. Kromě toho se zabývá také pojetím vytrvalosti, urozenosti, moudrosti, štědrosti, zbožnosti a spravedlnosti coby dalších atributů ideálního představitele rytířství.

Abstract

The thesis is focused on research on the ideal of chivalry and conception of the ideal knight in the medieval literary sources which were written in Czech. Based on the analysis of chivalric rhymed epic and selected chivalric short stories and a comparison of each character of the ideal knights the thesis determines the set of the most important attributes which contribute to formation of the ideal of knighthood. The ideal of knighthood comprises not only virtues such as knight's internal traits, qualities and skills, but the attributes which are rather external as well. The thesis provides mainly the closer analysis of honour, prowess and loyalty, which represent the central concepts of the chivalric ethic. It also deals with the conception of endurance, nobility, wisdom, generosity, piety and justice as other possible attributes of the ideal representative of knighthood.

Obsah

1. Úvod	9
2. Prameny	9
2.1. Zkoumané prameny a jejich výběr	9
2.2. Citování pramenů	10
3. Ideál rytířství	11
4. Po stopách ideálu?	12
5. K staročeskému slovu <i>rytieř</i> a rytíři coby zájmu zkoumání	15
6. Ctnosti ideálního rytíře	16
6.1. Čest	16
6.1.1. Aktivní pojetí cti a dualita pojmu čest	16
6.1.2. Nadindividuální charakter cti	17
6.1.3. Čest a role výchovy	17
6.1.4. „V zajetí“ cti	18
6.1.5. Čest a „zboží“	19
6.1.6. Ztráta cti a spory o čest	19
6.2. Statečnost a bojová zdatnost	22
6.2.1. Zbabělost a pasivita v boji jako negace statečnosti	22
6.2.2. Ideální rytíř jako dokonalý bojovník, statečný vůdce a vzor	24
6.2.3. Způsoby signalizace výjimečné statečnosti a neobyčejné bojové zdatnosti ideálního rytíře	26
6.3. Vyrvalost, neochvějnost	28
6.4. Urozenost	29
6.5. Moudrost a bystrost úsudku	30
6.6. Štědrost	32
6.7. Spravedlnost	33
6.8. Věrnost	34
6.9. Víra a zbožnost	36
6.9.1. Věrná služba Bohu	37
6.9.2. Účast rytíře na křížové výpravě, boj s nevěřícími	37
6.9.3. Střídmost	40
6.9.4. Pokora	41

6.9.5.	Milosrdnost	41
6.10.	Služba dáme a dvorná láska	42
7.	Vnější atributy ideálního rytíře	46
7.1.	Věhlas rytíře, rytířské dobrodružství a slavné skutky	46
7.2.	Erb	47
7.3.	Výzbroj rytíře	50
7.4.	Turnaje a účast na turnajích	53
8.	Závěr	57
9.	Seznam použité literatury	59
9.1.	Prameny	59
9.2.	Odborná literatura	59

Seznam použitých zkratk

AlxB – Alexandreis, zlomek Budějovický

AlxBm – Alexandreis, zlomek Budějovickomuzejní

AlxSv – Alexandreis, zlomek Svatovítský

Arn – Vévoda Arnošt

Brunc – Kronika o Bruncvíkovi

ESSČ – Elektronický slovník staré češtiny

Jetř – O Jetřichovi Berúnském

stč. – staročeský

střhrn. – středohornoněmecký

Štilf – Kronika o Štilfridovi

Tand – Tandariáš a Floribela

Trist – Tristram a Izalda

1. Úvod

Cílem této práce je snaha o alespoň částečnou rekonstrukci souboru kolektivně sdílených představ spjatých s ideálem rytířství v středověké společnosti pomocí analýzy vybraných dobových pramenů česky psané rytířské veršované epiky a rytířských povídek.

Kromě toho se tato práce pokusí o přiblížení a případné srovnání způsobů tematizace nejdůležitějších prvků konstituujících rytířský ideál v literárních dílech s doplňkovými odkazy ke kulturněhistorickému mimotextovému diskurzu, které však budou vzhledem k filologickému zaměření práce spíše okrajové a do značné míry výběrové.

2. Prameny

2.1. Zkoumané prameny a jejich výběr

Do okruhu vybraných textů sloužících jako prameny pro rekonstruování obrazu ideálního rytíře byly zařazeny primárně skladby, které se tradičně řadí mezi rytířskou veršovanou epiku (Svejkovský 1969: 155, Tichá 1980: 9, Petrů 1996: 76). Jedná se o skladby Vévoda Arnošt, o Jetřichu Berúnském, Tandariáš a Floribella a Tristram a Izalda. Mezi prameny byla rovněž zahrnuta i staročeská *Alexandreis*, jež z hlediska chronologie vzniku přináleží k okruhu textů staršího období než výše jmenované skladby, nicméně vzhledem k způsobu pojetí postavy Alexandra Velikého, jenž je „ztělesněním ctností středověkého rytíře“ (Petrů 1996a: 68), představuje rovněž podstatný pramen pro zkoumání prvků podléhajících se na utváření rytířského ideálu a bývá řazena mezi skladby rytířské veršované epiky.¹ Okruh textů byl dále rozšířen o vybrané prozaické skladby, a sice o *Kroniku o Štilfridovi* a *Kroniku o Bruncvíkovi*, jež rovněž reprezentují díla s rytířskou tematikou a lze je označit za „rytířské povídky“ (Kolár 1999: 67).

Záměrem bylo zahrnout do fondu zkoumaných pramenů především takové staročeské texty, v nichž rytířství představuje jeden z dominantních prvků ve výstavbě

¹ Badatelé se na její souvislosti s rytířskou epikou danou způsobem modelování postavy Alexandra Velikého shodují: viz např. Pražák 1945: 87 nebo také Hrabák 1973: 161.

celého díla,² díky čemuž je možné sledovat modelování postavy ideálního rytíře na rozsahu celé plochy dobového pramene.

Jak je z uvedeného výčtu patrné, za zdrojové texty byly zvoleny česky psané literární památky – z cizojazyčných pramenů s rytířskou tematikou vznikajících na našem území na objednávku panovnického dvora či některého šlechtického rodu³ tato práce nevychází. Dalo by se říci, že z hlediska časového se tato práce soustřeďuje především na literaturu 14. století, ačkoli řada z těchto děl (i když je jejich vznik datován do 14. století) se dochovala až v pozdějších opisech, které jsou zvoleny jako výchozí materiál. Přestože je přísně vzato není možné označit jako prameny ze 14. století, představují možnou cestu zprostředkovaného poznání myšlenkového světa a hodnot starších období.⁴ Do jisté míry výjimečná je z hlediska své dobové příslušnosti staročeská *Alexandreis*, která, jak již bylo zmíněno, představuje chronologicky nejstarší dílo použité pro zkoumání v této práci,⁵ nicméně její nejrozsáhlejší dochovaný zlomek, zlomek *Svatovítský*, opět pochází až z počátku 15. století (Vážný 1963: 207).

2.2. Citování pramenů

Vzhledem k charakteru práce, jež je založena především na interpretacích jednotlivých pramenů a jejich úseků, vyžaduje toto zkoumání množství citací ze staročeských památek: zdroj citace je uváděn zkratkou označující daný pramen (např. *Jetř*, *Tand* aj.)⁶ a číslem prvního verše citované pasáže – přidržíme se tedy ustáleného způsobu citování staročeských veršovaných památek.⁷

Zdroj citace z povídek o Štilfridovi a Bruncvíkovi bude rovněž uváděn formou zkratky názvu pramene (*Brunc*, *Štilf*), za níž bude následovat specifikace folia rukopisu tak, jak je uvádí vydání J. Kolára a M. Nedvědové, které vychází z rukopisu sign.

² Fond vybraných pramenů proto nereflektuje např. dobovou historiografickou produkci.

³ Jako jsou například *Alexandreida* Ulricha von Etzenbach nebo *Ritterfahrt* Johanna von Michelsberg Heinricha von Freiberg aj. (viz Bok 2001: 111, 113).

⁴ Jedná se například o skladby *O Jetřichu Berúnském* a *Tandariáš a Floribela* dochované až v tzv. sborníku *Baworowského* z 15. století (Baletka 2003: 492) a další.

⁵ Její vznik bývá datován do přelomu 13. a 14. století. O přesné době jejího vzniku se vedly diskuze – ucelnější shrnutí jejich starší etapy viz Pražák 1945: 228–247, dále pak i Lehár 1983: 94–96.

⁶ Pro úplný seznam zkratk viz s. 9 této práce

⁷ Výjimku bude představovat skladba *Tristram a Izalda*, jejíž dostupné vydání (*Tristram a Izalda*, ed. Z. Tichá, Praha: Mladá fronta, 1980) verše nečísluje. Pro zjednodušení budou uváděna čísla stran v tomto vydání.

XI B 4, který je uložen v Národní knihovně České republiky a obsahuje jak Kroniku o Štilfridovi (197v–203r), tak i Kroniku o Bruncvíkovi (203r–208v).⁸

3. Ideál rytířství

Díla rytířské epiky zachycovala především ideální představitele rytířství (Keen 2005: 5, Auerbach 1998: 113) a je tak možné hovořit o určitém napětí a nerovnosti mezi literárním ztvárněním rytíře a realitou (Iwańczak 2001: 7, Flori 2008: 197). Byla zde zřetelná tendence k idealizaci postav rytířů objevujících se v pramenech rytířské epiky, tedy k zobrazení rytířů ve světle jiném, lepším a dokonalejším, ve srovnání se skutečností. Diskrepance mezi postavami v literárních pramenech a reálnými představiteli rytířstva byla pravděpodobně značná: Flori hovoří dokonce o konstruování „mýtického modelu“ rytíře v literatuře, který vycházel ze souboru představ sdílených autorem a publikem (Flori 2008: 197–198).⁹ Podoba ideálu rytířství tedy byla do značné míry utvářena „osobitou projekcí kolektivních představ“ (Iwańczak 2001: 15) daného období vztahujících se k rytířství, které se promítly do literárních pramenů a ovlivnily podobu „fikčních“ představitelů rytířstva.

V souladu s idealizujícím pojetím postav rytířů se v literárních pramenech často objevuje zdůrazňování výjimečnosti rytíře: „Pravili jsú zajisté ty noviny, / že jsú neslýchali takové hrdiny, / jakož jest byl Tristram“ (Trist 69). Představitel ideálního rytířství bývá vykreslován jako zcela ojedinělý hrdina, jehož výjimečnost má zpravidla absolutní charakter: „tak hrozné činil divy, / vědě, že jest ijeden živý / nesměl na to pomysliť, / což jest on směľ učiniti“ (Jetř 43), „bieše takový rytieř, / že nebylo mezi křesťany / jemu rovně, ni mezi pohany“ (Trist 92).¹⁰

Ideální rytíř je nositelem celé řady ctností a vyniká svými skutky nad ostatní; dochází k jeho vyzdvihování nad celek (chápaný v různě širokém smyslu) a jeho heroizaci.

⁸ viz Próza českého středověku, ed. J. Kolár a M. Nedvědová, Praha: Odeon, 1983. U folií je v této edici však použito odlišné písmenné značení lince a rubu (a, b), kterého se přidržíme.

⁹ Podle Iwańczaka se ideál a skutečnost „míjejí“, nicméně se rovněž „v některých bodech dotýkají, nebo dokonce protínají“ (Iwańczak 2001: 50).

¹⁰ Ve skladbě Tristram a Izalda je výjimečnost rytíře dokonce umocněna srovnáním Tristrama s jiným slavným hrdinou rytířské epiky, a sice Jetřichem Berúnským (viz Tristr 79).

4. Po stopách ideálu?

Rekonstruování ideálu rytířství se bude zakládat především na bližším zkoumání základních konstitutivních rysů ideálního představitele rytířstva či vzoru rytíře tak, jak jej zachycují zvolené prameny – ty poskytují dostatečný materiál pro stanovení nejvýznamnějších aspektů spojovaných s ideálem rytířství a jejich detailnější analýzu, nicméně nelze předpokládat, že by se jednalo o jejich konečný výčet a jejich rozbor by byl zcela vyčerpávající.

Těžištěm této práce jsou především rysy charakterové (v souladu s jejich důležitostmi v dobovém obrazu ideálního rytíře): tedy vnitřní kvality rytíře, ctnosti, jimiž by měl ideální představitel rytířství oplývat, ale pozornost je věnována i rysům externího charakteru, které jsou spjaty s postavou ideálního rytíře (např. zbraním rytíře). Mimo to bude alespoň částečně postihnuto i jednání rytíře, a to v případech, kdy bude manifestací jeho vnitřního etického kódu.

Některé z prvků konstituujících ideál rytířství představují centrální kategorie (čest, statečnost aj.), které jsou s rytířstvím neodmyslitelně spjaty, a postavy rytířů objevujících se v pramenech jsou vždy jejich nositeli, jiné je možné vnímat jako více periferní. Vést jednoznačnou hranici mezi centrálními a okrajovými prvky však není možné, přesnější by bylo pracovat s univerzálním jádrem ideálu rytířství coby sdíleným souborem ctností a dalších rysů ideálního rytíře v různých pramenech, k němuž se mohou přidružovat dodatečné atributy, které tak mají v obrazu ideálního rytíře potenciální platnost.

Ideál rytířství je tedy možné chápat jako částečně otevřenou kategorii, která je kromě sdíleného základu utvářena i řadou potenciálních atributů, jež se v daném v díle mohou konkretizovat a případně i aktualizovat – pojetí ideálu rytířství může být obohaceno o další nový prvek, který je v kontextu jiných děl s rytířskou tematikou zcela ojedinělý: to, co v některém z pramenů představuje jednu z vlastností či dovedností ideálního rytíře, může být v dalších neslučitelné s ideálem rytířství (viz například odlišné pojetí *Istivosti*¹¹ ve skladbě o Jetřichu Berúnském a ve Vévodovi Arnoštovi). Práce se soustřeďuje především na atributy ideálního rytíře, jež mají univerzální charakter, k potenciálním dodatečným rysům přihlíží výběrově.

Přestože je stanovení univerzálního jádra atributů podílejících se na utváření

¹¹ Podrobněji viz podkapitola Moudrost a bystrost úsudku této práce.

rytířského ideálu problematické, protože každý z pramenů může akcentovat jeho odlišné prvky a jiné ponechávat v pozadí, je nepochybně na místě uvažovat o alespoň do jisté míry pevném a sdíleném konceptu ideálního rytíře, který je možné se pokusit rekonstruovat.

Vnímání ideálu rytířství coby abstraktní kategorie utvářené řadou specifických prvků univerzálního charakteru a prvků potenciální platnosti, jež se v daném díle konkretizují nebo naopak opomíjejí, není pochopitelně jediným možným přístupem k otázce podoby ideálu rytířství. v nejrozsáhlejší práci věnující se rytířství ve starší české literatuře a zároveň v jedné z mála prací pokoušejících se o postžení komplikované a nesnadně uchopitelné problematiky ideálu rytířství založené na staročeských pramenech Iwańczak pracuje s různými „typy postav“, jež představují hlavní vzájemně se lišící realizace rytířského ideálu, jakési jeho různé „tváře“ (dvorský rytíř, *miles christi* a panovník-ideální rytíř). Ty však nepovažuje za zcela opozitní a připouští shodnost některých jejich rysů (Iwańczak 2001: 15). Obtížnost uchopení a zkoumání natolik abstraktní kategorie, již je ideál rytířství, je nepochybně reflektována malou pozorností, která je tomuto problému v českém kontextu v odborné literatuře věnována.¹²

Ve vybraných pramenech se jen výjimečně objevují pasáže, které by přímo a celistvě vypovídaly o větším počtu konstitutivních rysů rytířského ideálu současně.¹³ Samotnou snahu o rekonstrukci ideálu rytířství proto nelze ztotožnit s pouhým hledáním takovéto komplexní charakterizace hrdiny, jež by představovala konečný výčet vlastností a ctností ideálního rytíře, a jejím rozbořem. Podle Spunara postavy rytířů objevujících se v rytířské epice „ztrácejí své historické pozadí a jsou předváděni jako typy, jako soubor ctností“ (Spunar 1995:169). Při stanovování jednotlivých aspektů ideálního rytíře je proto na místě vycházet z celistvé interpretace děl a vzájemné komparace postav rytířů objevujících se v dílech rytířské epiky – na základě opakujících se rysů, jež jsou jim přisuzovány (a bylo by je tedy možné považovat za významné

¹² Často se na možnost stanovení a bližšího zkoumání jednotlivých prvků ideálu rytířství víceméně rezignuje – viz např. Slanařova studie k otázce topiky ve středověké rytířské epice, kde autor vyjadřuje přesvědčení, že „rytířský ideál není tvořen žádným uceleným souborem konstantních a snadno definovatelných schopností, znalostí či charakterových vlastností. Naopak si ho lze představit jako průsečík nejrůznějších protikladných hodnot“ (Slanař 2006: 283).

¹³ Tuto výjimku představuje především několik málo úseků v pramenech, které se explicitně vztahují k rytířským ctnostem a přímo některé z nich vyjmenovávají, jako je tomu v řeči Aristotela k Alexandrovi v *Alexandreis*. Druhým obdobným příkladem je pak soubor ctností, k němuž odkazují Štilfridem žádané praporence v *Kronice o Štilfridovi*, jež mají symbolickou platnost.

a zobecnitelné), pak usuzovat na charakteristické atributy ideálního představitele rytířství.

Kromě toho může být dalším signifikantním ukazatelem pro zkoumání ideálu rytířství i analýza slov sloužících pro označení rytíře a atributů, jimiž jsou rozvíjena. Například ze slovních spojení označujících rytíře, jako jsou „rytieře ctného / Tandariáše“ (Tand 1751), „reka ctného“ (Jetř 549), „ty hrdiny zvihlasné“ (Jetř 159), „Arnošta ctného, / v ten čas velmi slovutného“ (Arn 742) aj., by bylo možné usuzovat na důležitou roli cti v dobovém obrazu ideálního rytíře. Obdobně je pak možné vycházet z dalších repertoárů sdílených a sémanticky blízkých atributů vztahujících se k postavám rytířů ve zkoumaných pramenech a také na jejich základě vyhodnocovat prvky příslušející k rytířskému ideálu.

5. K staročeskému slovu *rytieř* a rytíři coby zájmu zkoumání

V rámci zkoumání ideálu rytířství a jeho představitelů v literárních pramenech se ze složité polysémnní struktury staročeského slova *rytieř* bude v centru zájmu nacházet jeden z jeho vývojově nejstarších významů, který se nevztahuje pouze k označení bojovníka na koni,¹⁴ ale k označení „velmože, bojovníka politicky a sociálně nadřazeného nad ostatní, zpravidla náležejícího ke knížecí nebo královské družině“ (Macek 1997: 52). Tento specifický vývoj v sémantice slova označujícího rytíře, který se z označení bojovníka na koni, jež akcentovalo především vojenskou úlohu rytíře, vyvinul v označení bojovníka specifického společenského zařazení, je obdobný vývoji slova rytíř v jiných jazycích, jako jsou francouzština, němčina a další (viz Flori 2008: 59).

Rytíř coby ztělesnění určitého ideálu, souboru ctností a neobyčejných schopností, se objevuje teprve v návaznosti na existenci rytíře, který přináležel k specifické sociální skupině (Flori 2008: 58), jejíž ideály pak mohl reprezentovat (Iwańczak 2001: 249).¹⁵

¹⁴ bojovník na koni bez specifikace přináležitosti k určité společenské skupině odpovídá prvotnímu významu lexému *rytieř* pocházejícího ze „středohornoněmeckého *ritaere*, jež značí bojovníka válečnického na koni“ (Macek 1997: 50).

¹⁵ Macek dokládá existenci významu slova *rytieř* coby sociálně nadřazeného bojovníka už v Dalimilově kronice a Alexandreis (Macek 1997: 50).

6. Ctnosti ideálního rytíře

6.1. Čest

6.1.1. Aktivní pojetí cti a dualita pojmu čest

Čest je klíčovou ctností podílející se na konstituování obrazu ideálního rytíře a „pro šlechtice představuje čest nadřazenou hodnotu, podle níž se má řídit veškeré jeho jednání“ (Novotný 2010: 55). Její pojetí je ve své podstatě aktivní (Iwańczak 2001: 113, Novotný 2010: 56), je hodnotou, která vychází z činů či chování rytíře v konkrétních situacích, jak dokládají i zkoumané staročeské texty: „jejich knieže dobyl jest [...] veliké cti“ (Štilf 202b), „[Arnošt] svú čest poctivě osnoval“ (Arn 5016), „ty cti mnohé dobudeš“ (Jetř 1867).

Takovéto pojetí cti rovněž vyžadovalo, aby čest byla stále potvrzována, opětovně prokazována a rozšiřována, čemuž odpovídá i často citovaná část řeči Alexandra k vojákům („nenie čsti dostojen, / kto ce býti vždy pokojen“ (AlxSv 845)), v níž Alexandr přirovnává ty, kdo se nesnaží stále novými činy nabýt větší cti, k těm, kteří svého dobrého koně znehodnotí dlouhým stáním ve stáji. Výše citované pasáže shodně implikují neslučitelnost cti s „pokojem“ a potvrzují činné pojetí cti, jež může do značné míry souviset i s poněkud odlišnou sémantikou staročeského slova čest ve srovnání se synchronním stavem. Lexém čest může mít ve staročeských textech řadu významů, z nichž jsou pro zkoumání obrazu ideálního rytíře nejdůležitější dva, které vytváří významový komplex a jsou od sebe těžko oddělitelné – čest ve smyslu mravní bezúhonnosti a čest coby váženost, důstojnost či dobrá pověst,¹⁶ která však vyplývá z „ctného“ jednání, tedy „čsti“ v jejím primárním významu.¹⁷ o provázanosti „vnější“ a „vnitřní“ cti vypovídá například doklad „i pro čest, jenž tu plodiechu, / všichni je obecně ctiechu“ (Arn 5104), z něž vyplývá, že se Arnoštovi a dalším rytířům dostalo vnější cti (úcty, uznání) na základě jejich čestného jednání, tedy skutků vyplývajících z jejich vnitřního mravního kódu.¹⁸

¹⁶ Výklad jednotlivých významů přejat z Elektronického slovníku staré češtiny, pro další významy slova čest zde nezačleněné viz tamtéž.

¹⁷ Polysémní charakter slova *čest* je důvodem, proč Novotný rozlišuje jako složky středověké cti „vnější uznání“ a „vnitřní imperativ“, z nichž té první přisuzuje pro středověk a raný novověk větší váhu (Novotný 2010: 55).

¹⁸ K „vnější“ cti viz také podkapitola Věhlas rytíře, rytířské dobrodružství a slavné skutky této práce.

6.1.2. Nadindividuální charakter cti

Čest je chápána také jako nadindividuální hodnota ve smyslu rodové kontinuity cti (jejího pokračování v rodové linii), takže je možné čest do jisté míry vnímat jako dědičnou hodnotu, jejímiž nositeli jsou potomci rodu (Macek 1997: 11, Novotný 2010: 67), kteří navazují na čest svých předků a dále čest rodu rozmnožují. „Slavné počínání předků, předkládané jako závazný vzor [...], je morálním závazkem pro potomky rodu, aby konali stejným způsobem“ (Flori 2008: 220).

Proto Alexandr hovoří ke svému vojsku takto: „Vaši dědové i předci, / rozliční sú na to svědci, / jsú nepokoj vezdy střeli, / pro něžto jsú i čest vzeli; / a jakž jsú byli dědové, / takéž buďte i vnukové, / každý na svůj rod spomana“ (AlxSv 1488). Kontinuita rodové cti je tematizována i v Kronice o Bruncvíkovi, kde se Bruncvík v souladu s moudrostí svých předků, podle níž má vždy dobývat „dobrého jména“, a v návaznosti na slavné činy svého otce vydává na cestu, aby získal svému rodu ještě větší cti – a tak jako jeho otec dobyl orlici, tak také on dobyl lva.¹⁹ Štilfrid a Bruncvík však dobývají čest nejen pro sebe a svůj rod, z něž pochází: nadindividuální charakter cti se zde realizuje v ještě vyšší a abstraktnější rovině, protože oba usilují o to, aby získali čest pro svou zemi a národ jako takový²⁰ – Štilfrid „své zemi a sobě cti větší dobude“ (Štilf 198a) a stejně tak Bruncvík míní „jeti a hledati cti jazyku svému“ (Brunc 203a). Štilfrid při klání s rytíři zastupujícími znepráteleného panovníka žádá postupně o praporec různých barev, s nimiž se účastní klání, přičemž každý z nich reprezentuje jinou rytířskou ctnost – v souboji s posledním protivníkem pak prosí o kopí s praporcem, jenž má symbolizovat čest, nikoli však čest jako obecnou hodnotu nebo čest jeho samotného, ale čest českého národa: „Dajte mi praporce axamitného, ta barva znamená čest a chválu jazyka mého českého“ (Štilf 201a).

6.1.3. Čest a role výchovy

V souladu s kontinuálním chápáním rodové cti je v pramenech nejednou zmiňována čest jako hodnota osvojená výchovou, nebo dokonce učením jako takovým,

¹⁹ Identickou motivaci pro vypravení se na cestu má i Štilfrid.

²⁰ Iwańczak „boj za čest své země“ usouvztažňuje s dobovým „zrodem a utvářením národního vědomí“ a v pozdějších etapách pak s již zformovanou „oddaností tradici vlastního národa a úcty k ní“ (Iwańczak 2001: 115–116).

a to již v raném věku. Aristoteles učí Alexandra mimo jiné i cti²¹ a stejně tak vévoda Arnošt „byl z mladosti ve cti zchován“ (Arn 65). Tyto zmínky by bylo patrně možné chápat za ojedinělé odkazy k rytířské výchově, jíž se dostávalo „kandidátovi na rytíře“ od dětství a jež představovala „rozsáhlou přípravu, která mu má zaručit, že se plně a se ctí zhostí své životní role“ (Iwańczak 2001: 51). Její alespoň náznakový popis se objevuje ve skladbě Tristram a Izalda, kde Kurvenal vychovává a cvičí mladého Tristrama, který mu byl svěřen, v celé řadě dovedností a rovněž ho učí ctnostem a nezbytným vlastnostem ideálního rytíře – toto zprostředkování zásad a etického kodexu rytířství lze pak chápat jako výchovu ke cti, k níž se odkazovalo i v ostatních pramenech.

6.1.4. „V zajetí“ cti

Závěrečné verše skladby o Jetřichu Berúnském týkající se konce trpasličího krále Lavrina vyznívají v souvislosti s aktivním pojetím cti značně paradoxně: podle nich byla příčinou trpaslíkovy porážky kromě jeho zrádného chování také jeho pýcha a neskromnost, jejichž projevem bylo i to, že přestože sobě Lavrin už dávno dobyl velké cti, i tak se dál utkával s dalšími reky a zbavoval je jejich cti ve svůj prospěch.²² Vzhledem k tomu, že pýcha a chamtivost představují ve zmíněné skladbě jeden z jejích klíčových motivů (Hon 2009: 45, 47), mohlo by se zdát, že kritika Lavrinova bažení po stále další cti pouze slouží k akcentování této ideové roviny. Ovšem v kontextu ostatních pramenů se nejedná o ojedinělou zmínku, protože i další zkoumané texty naznačují na omezení, které se týkalo „množství“ získané cti – celé znění již zmiňované pasáže Alexandreis, v níž je kladena paralela mezi ctí a ušlechtilým koněm, je totiž takovéto: „[kůň] se takéž skazí stáním, / jakož častým osedláním“ (AlxSv 849). Rovněž Alexandrovo bažení po stále větší cti je v Alexandreis zachyceno jako krajně negativní a je ho možné vnímat jako příčinu Alexandrova konce, jeho „duchovní i fyzické smrti“ (Pražák 1945: 93). i přes činné pojetí cti a to, že „nesluší žádnému dobrému tak umřéti, aby nic památného po sobě neučinil“ (Brunc 203a), je tedy zřejmé, že v případě, že bylo

²¹ „[Alexandr] mieše mistra svého / najvěčého světa seho, / jemuž jej byl král poručil, / by jej čsti, moudrosti učil“ (AlxSv 126).

²² „V ničemž neměl nedostatka, / pro nevěru radost krátka. / a to se sta jemu, / Lavrinkovi malitému, / neb kto se na dvě věci tiehne, / ten často jedné nedosiehne. / Takéž on, maje čest nemalú, / chtěl jim odjeti jich chválu. / To se jemu zle odplati, / pro něž zbožie i čest ztrati“ (Jetř 2090).

dobývání cti motivováno nesprávnými důvody (např. pýchou, jako u Alexandra a Lavrina), ztrácelo svůj pozitivní hodnotový význam.²³

6.1.5. Čest a „zboží“

Čest má výsadní postavení v hodnotovém systému rytířství a její dobývání je pochopitelně nadřazeno získávání majetku a bohatství, jak dokládají i prameny. Alexander při porážce nepřátelského vojska dává cti jednoznačně přednost před kořistí:²⁴ „Vy sobě vše sbožie mějte / a mně jedno té čsti přejte“ (AlxB 8). ve stejném duchu promlouvá ke svým věrným i na jiných místech: „Mně dobrého slova přejte a sobě vše zbožie mějte!“ (AlxSv 1502). Štilfrid rovněž zdůrazňuje důležitost cti, již nadřazuje nad majetek, a hovoří o cti jako o motivaci pro své jednání: „Toho pro žádnú chlúbu, ani pro peníze nevedu, ale pro čest jazyka svého českého“ (Štilf 199a).

6.1.6. Ztráta cti a spory o čest

Čest bylo možné pozbyt v případě „nešlechtného“ chování, tedy porušení rytířského etického kodexu – ve své podstatě se jedná o jakékoli vykročení z ideového modelu ideálu rytířství, takže je možné ztratit čest v případě útěku z bitvy, nedodržení daného slova, nemilosrdnosti a krutosti k již poraženým nepřátelům, zrady atp. Dalšími důvody ztráty cti mohou být zajetí nebo také porážka v boji, jak reflektují prameny. Hilbrant vypráví o recích, kteří se neúspěšně utkali s králem „piedimužíků“ Lavrinem takto: „Ktož jest přijel na tu lúku, / každému u’ali nohu a ruku [...]. / Ješto [rytíř] tříkrát větší byl, než on [Lavrin] jest, / tomu odjal chválu i čest“ (Jetř 98). Obdobně mluví i Dětleb k Jetřichovi: „Jetřiše, mój pane milý, / by měl všeho světa síly, / budeš od něho dolóv zboden, / viec k nižádné cti nehoden“ (Jetř 621). Rovněž Štilfrid během klání s Žibřidem Ruoženým, v němž oba zlomí dřevce, volá na svého protivníka, že ještě není poražen a stále při něm „jesti’ čest“ (Štilf 201b).

Ztracenou čest je možné opět získat ve smyslu jejího *dobyetí* odpovídajícího činnému získání, nikoli však pouze samovolného pasivního nabytí, které se neslučuje s aktivním pojetím cti. Totéž platí i tehdy, když rytíř svou čest dál rozmnožuje – další

²³ Více k odmítnutí „nestřídmosti“ ideálního rytíře v jakémkoli ohledu viz níže v oddílech Střídmost Pokora.

²⁴ Jeho slova jsou zároveň i projevem toposu štedrosti objevujícího se v rytířské epice (Slanař 2006: 283).

čest je rovněž třeba dobýt činy. Tento motiv se v pramenech objevuje velmi často: „tak jezdi, toho hledaje, / zdaby se z dobrým potkaje / i dobyl sobě cti veliké“ (Tand 280), „s těmi se jest reky řiedko bil, / neb které na nich cti dobyl“ (Jetř 61).

Pošpinění, znevážení či jen pouhé zpochybnění cti šlechtice ve středověké společnosti vyžadovalo, aby dotyčný svou čest veřejně obhájil – pokud by se tak nestalo, pak by čest ztratil (Novotný 2010: 62). To naznačuje i řeč Dareia, když se zamýšlí nad tím, zda se vůči své roli panovníka něčím provinil a mohl tak svou čest ztratit: „Vystupte na mě, žalobcě, / a já, což sě neopraviu, / v tom sě s právem své čsti zbaviu“ (Alx Bm 332)

Iwańczak zmiňuje jako možnost, jak bylo možné získat ztracenou čest zpět, boj (Iwańczak 2001: 114), o možnosti její obhajoby ještě před její ztrátou však nehovoří. ve skladbě Vévoda Arnošt lze nalézt tuto pasáž: „Pakli se jesti kto utekl, / a nebo o mně co křivého řekl, / toho mi se přej spraviti, / byť mi se s ním bylo bíti. / Před kniežaty i před pány, / toť okáži na vše strany. / [...] Chtěť bych raději umřieti, / než nevěrné jmeno mieti“ (Arn 1239).

Nicméně v tomto případě nelze jednoznačně rozhodnout, zda je možné ji interpretovat v obdobném duchu jako pasáž v Alexandreis (tedy ve smyslu možnosti bránit se nařčením a obhájit tak svou čest ještě před tím, než dojde k její ztrátě) či nikoli. Císařův odsudek Arnošta („Když se jest tak zle obrátil, / jižť jest jmeno a to vše ztratil“ (Arn 1345)), zdá se, nasvědčuje spíše okamžité ztrátě cti při jejím zpochybnění a nutnosti ji zpět dobývat. Nicméně císařovo jednání a zacházení s Arnoštem působí do značné míry jako neoprávněné, a tak ho lze jen těžko použít jako jednoznačný doklad při pokusu o rekonstruování průběhu sporu o čest ve staročeských pramenech.

Dareios blíže nespecifikuje způsob, jakým by se pokusil obhájit svou čest, lze tedy jen spekulovat, zda by byla dostačující pouze slovní argumentace nebo by bylo třeba čest obhájit bojem. Jako adekvátnější způsob se však jeví boj, který spíše odpovídá činnému pojetí cti než pouhá slovní obhajoba. Více světla do problému může vnést řeč Tristrama, jenž se ohledně „nevěrného nařčenie sokóv“ vyjadřuje takto: „Bych chtěl v šranky vjeti, / to ukázati proti každému sědáním, / že jsú mě k němu [králi] osočili lhaním“ (Trist 53). Tedy rovněž zde se odkazuje k nutnosti obhajoby cti soubojem před svědky a skutečně by se tak jednalo o *obhajobu* cti, nikoli její znovuzískávání, protože pouhé osočení věrného rytíře nemělo u krále Marka váhu – sám se chtěl přesvědčit o jeho oprávněnosti, jak nasvědčuje např. pasáž, v níž se schová v koruně lípy, u níž se Tristram s královnou schází (a jedná tak mnohem spravedlivěji

než císař ve skladbě o vévodovi Arnoštovi).

Určitá forma „sporu o čest“, kdy dojde ke zpochybnění cti rytíře, které vyústí v jeho snahu ji obhájit, se rovněž objevuje i v dalších zkoumaných staročeských pramenech – když Jetřichovi věrní na počátku skladby opěvují jeho skutky, Hilbrant se do jejich rozmluvy vloží a vypráví jim o Lavrinovi, který porazil mnoho statečných reků, již díky němu přišli o svou čest, a vyjádří se v tom smyslu, že kdyby se Jetřich utkal s králem pidimužíků a zvítězil „tepruv by jej za reka měl“ (Jetř 66). Ovšem dokud se s ním neutkal, nepovažuje Jetřicha za hrdinného bojovníka hodného jeho pověsti, jako o něm soudí ostatní.²⁵ Hon ve svém komparativním rozboru Jetřicha a střhrn. Lavrina upozorňuje v souvislosti s tímto úsekem skladby na „subjektivnost“ Hilbrantovy výtky vůči Jetřichovi, která se v střhrn. básni opírá o objektivní měřítko nevykonané „aventiure“, s nímž se v staročeském Jetřichovi nepracuje (viz Hon 2009: 36)²⁶ – tím spíše se zde jedná o urážku na cti, která nesmí zůstat bez odezvy. Jetřich, který právě přichází, ho zaslechne a Hilbrantova řeč o neporazitelném Lavrinovi a zpochybnění jeho, coby statečného reka, představuje důvod, proč se Jetřich vydává do růžové zahrady, aby porazil Lavrina: „Jetřich hněvy jako vstona, / vece: „Jest on tak chválen král, / leč buď bliz, leč podál, / musím k té zahradě jedti, / by mi bylo škodu vzieti“ (Jetř 127).

Přestože je ve skladbě o vévodovi Arnoštovi zdůrazněna nedůležitost řeči těch, kdo se neprávem dotýkají něčí cti („ktož chce po cti státi, / o nižádném nemá dbáti, / by ho kudy zpravovali, / neb jeho cti dotýkali“ (Arn 838)), i v tomto díle má motiv zpochybnění cti a její následné obhajoby nemalou důležitost – když lankrabě Jindřich očerní Arnošta před císařem a zpochybní jeho čest,²⁷ Arnošt čest v očích císaře a jeho věrných ztrácí: není mu dána možnost se proti takovému nařčení obhájit. Je možné, že na pouť k Božímu hrobu se vydává proto, aby dobyl svou čest zpět.²⁸

²⁵ „Dokud se s ním nesmie sníti, / dotud jeho za hrdinu nechci mieti“ (Jetř 67).

²⁶ Nicméně lze jen těžko posoudit, zda není Jetřichem vykonaná aventiure vnímána ve staročeské skladbě jako implicitní předpoklad pro jeho nynější čest, protože jak Hon sám připouští, „uznání se hrdinovi dostane právě na základě absolvované aventiure“ (Hon 2009: 35). Je tedy značně problematické, jak by se mohlo Jetřichovi podařit dobýt cti a tak velkého uznání bez uskutečnění aventiure (o propojenosti vnější a vnitřní cti již bylo pojednáno výše). Ostatně i Jetřichovi věrní hovoří o tom že „hrozně činil divy“, což se nezdá svědčit ve prospěch domněnky, že Jetřich si svou čest nijak nezasloužil a nic pro její dobýtí nevykonával.

²⁷ Jindřich zpochybňuje především Arnoštovu věrnost a varuje císaře, že je jeho nevlastní syn „zlý“, „nevěrný“ a „křivý“ (Arn 914–915, 945–946).

²⁸ Nicméně je rovněž možné uvažovat i o interpretaci ve smyslu dání se raději do služby Bohu, který oplácí svým věrným spravedlivě na rozdíl od císaře, jenž Arnoštovi ukřivdil.

Čest je hodnotou, jež je „klíčová pro rytířský étos“ (Iwańczak 2001: 113) a představuje nejvyšší ctnost v hodnotovém systému rytířstva, jejíž výsadní postavení je dáno tím, že v sobě zahrnuje většinu ostatních rytířských ctností a v sobě je sjednocuje – v případě „porušení“ byť jen jednoho atributu majícího důležitost pro dobovou reprezentaci ideálního rytíře (statečnost, věrnost panovníkovi atp.), je čest jedince anulována jako celek.²⁹

6.2. Statečnost a bojová zdatnost

Vzhledem k tomu, že boj patřil, jak již bylo naznačeno výše, v sémantické struktuře námi sledovaného významu slova *rytieř* mezi podstatné sémy,³⁰ není nikterak překvapivé, že statečnost a vynikající bojové schopnosti byly také nedílnou součástí obrazu ideálního rytířství – statečnost měla v souboru ctností ideálního rytíře centrální postavení (Iwańczak 2001: 103).

Na nezanedbatelný význam statečnosti pro dobový ideál rytířství ukazuje například i to, že ne pouze jeden, ale hned dva ze Štilfridem požadovaných praporců představují reprezentaci této ctnosti – osmý fialový praporec zastupuje udatnost³¹ a jedenáctý šarlatový pak statečnost.³²

6.2.1. Zbabělost a pasivita v boji jako negace statečnosti

S výsadním postavením statečnosti v souboru rytířských ctností souvisí i odmítnutí zbabělosti coby vlastnosti neslučitelné s rytířstvím jako takovým. Tento vyhraněný postoj je vyjádřen např. v Hilbrantově řeči k ostatním rytířům v okamžiku, kdy se rozhodují, zda vstoupí do Lavrinova království pod horou. Strach považuje Hilbrant za horší než smrt, varuje rovněž Jetřicha a ostatní druhy před posměchem, který je stihne v případě jejich zbabělosti: „Ač pro strach necháme, / všichni by námi

²⁹ Komplexní charakter cti lze doložit například na Aristotelově řeči k Alexandrovi týkající se nezbytných vlastností vládce (z nichž některé se překrývají s vlastnostmi spojovanými s ideálním rytířem), kterou uzavírá takto: „Chovajž tvrdě moje slova, / budeť služba vždy hotova / a ve cti vždy obnova“ (AlxSv 298).

³⁰ Viz též význam slova *rytieřiti*.

³¹ Pro potřeby této práce budeme považovat udatnost a statečnost za synonymní a nebudeme je nijak dále lišit.

³² Je otázkou, jestli není statečnost zastoupena v Kronice o Štilfridovi dokonce třemi praporci, protože jako třetí praporec si hrdina volí červený, „neb ta barva zapaluje srdce udatného“ (Štilf 199b). Rudý, šarlatový a fialový praporec by tak utvořily řadu jednotnou jak barevně, tak ideově.

klamali / a řkúc: tam pro strach nesměli. / Kdež by na ny to zvěděli, / toho bychme haňbu měli. / Lépe tam životy dáti, / nežli pro strach nedbati“ (Jetř 1262).

Nasazení vlastního života či vůle svůj život v případě nutnosti obětovat představuje velmi silný prvek podílející se na konstituci ideálu rytřství, na což lze usuzovat ze skutečnosti, že se objevuje opakovaně a že ochota svůj život obětovat nevyplývá jen implicitně z činů a jednání v konkrétních situacích, ale hrdinové samotní toto své odhodlání explicitně vyslovují: „nechajř život dám, / vždy jie chci brániti sám“ (Tand 1231), „tuto sě brániece / bíme sě, životóv povážiece. / Však jim nemóžem utéci, / protož budeme sě s nimi séci“ (Trist 63).

Toto odhodlání souvisí jak se statečností rytře, který se neobává dokonce ani smrti, tak také s jeho mravním kodexem – život ostatních pro něj představuje vyšší hodnotu než život jeho samotného, a proto ho neváhá vsadit a případně i obětovat.³³ Zároveň však jsou hrdinové rytřské epiky odhodláni bojovat až do posledního dechu také proto, že pasivita v boji či neúčast na něm je pro rytře stejně závažná jako zbabělost. i v případě velké přesily protivníka a jen minimální naděje na vítězství (a tedy možné budoucí porážky) představuje pro ideálního rytře účast v boji a případná smrt v něm jedinou přijatelnou možnost, jak se v nastalé situaci zachovat a neztratit tak čest: „náma oběma umřieti, / a neb se ctí z hory vyjítí“ (Jetř 1906), „pro strach by nic nechali, / na život jsú málo dbali“ (Jetř 1858), „hanebně sníti nechtiece, / boj na samém březě vzěchu. / Ti čstnějie obak umřěchu, / nebo snad neby bez toho, / by Řěkov nezbili mnoho“ (AlxSv 1826).

Záporné hodnotící stanovisko k pasivitě při boji explicitně vyjadřují i Jetřichovi druhové v Lavrinově království, když slyší zvuky bitvy – a to překvapivě i tehdy, když jsou uvězněni, a jejich pasivita tak vyplývá nikoli z jejich zbabělosti nebo vědomého rozhodnutí, ale z vnějších okolností, jež jim znemožňují bojovat: „Tak náma najhoršíma býti, / jako dojkám tuto státi, / lépe nám životy dáti“ (Jetř 1997).

Smrt v boji rovněž představuje pro rytře lepší alternativu než upadnutí do zajetí, jak ukazuje výše citovaná pasáž o bojujících Peršanech nebo příklad Tristrama, který namísto zajetí, eventuálně smrti v zajetí, které by ho v Irsku čekaly, volí raději takřka jistou smrt, když se vydává zabít draka – nicméně volí tak smrt čestnou: „mi také umřieti bude milejie, / tepa sě s tiem zlým črvem, / než abych tuto bez pobitie byl

³³ O tomto bude pojednáno i níže v rámci hodnot vycházejících z křesťanského pojetí rytřství, jež by měly být rytři vlastní – ochrana nevinných a slabých je pak jednou z nich (Iwańczak 2001: 204).

hanebně umořen“ (Trist 32).

6.2.2. Ideální rytíř jako dokonalý bojovník, statečný vůdce a vzor

Postava ideálního rytíře je modelována jako obraz vzoru, který svými vlastnostmi a schopnostmi vyniká nad ostatní – a výjimkou není ani jeho statečnost a obratnost v boji. Rytíř je nejen dobrým bojovníkem, jenž se vyznačuje nebývalou fyzickou silou, zručností v zacházení se zbraní³⁴ a obratností, ale je schopen uspět tam, kde před ním doposud nikdo neuspěl, nebo se o to dokonce ani nepokusil, protože se neodvážil. Hrdinové rytířské epiky se utkávají jak s individuálními protivníky v soubojích, tak se účastní velkolepých bitev³⁵ bez ohledu na sílu protivníka, jeho pověst nebo to, že nebyl doposud nikdy poražen. Toho jsou schopni především díky své neobyčejné statečnosti. Smělost a udatnost jsou tedy nepochybně ctnostmi přináležejícími k univerzálnímu jádru vlastností a ctností, jejichž nositeli jsou představitelé ideálního rytířství. i přes varování před protivníkem, či dokonce zastrašování jsou hrdinové odhodláni čelit svým sokům – když se Alexandr chystá vytáhnout proti Dareiovi, Dareios posílá Alexandrovi uzul s mákem,³⁶ aby mu ukázal, že tak, jako je nespočetně zrněk máku, tolik je i jeho lidí a vojáků, proti kterým se chce Alexandr postavit, a že na jednoho Řeka připadnou tisícovky Peršanů. Alexandr však namísto toho, aby se zalekl, začne mák jíst: „Jakož ten mák zuby zetřem, / tak zástupy jich všě potřem“ (AlxSv 1072).

Stejně nebojácně odpovídá Dětleb Krinhultě, když ho varuje, že trpasličí král má sílu dvanácti mužů: „Ač by jich tisíc měl, / však bych se s ním bítí směl“ (Jetř 1700). Ani Štilfrid se nenechává zastrašit slovy svého protivníka, který mu vyhrožuje ve snaze ukončit jejich klání dřívě, než začalo: „Štilfride, skryl li jsi se mně čili se bojíš? Nezbudeš nic svú chytrostí, budeš na mně míti čerta dosti.“ Štilfrid vece: „Pitopase, mnoho mě haníš, tiem mne neuhrozíš“ (Štilf 200a).

V některých případech jsou odvaha, obratnost a bojové dovednosti rytíře

³⁴ Především s mečem, nicméně i s dalšími zbraněmi navzdory tomu, že podle Iwańczaka byla „vojenská zdatnost chápána hlavně jako schopnost zacházet s mečem“ (Iwańczak 2001: 96). O zbraních rytíře viz podkapitola Výzbroj rytíře této práce.

³⁵ Příkladem utkání se s individuálním protivníkem může být např. tato pasáž: „K němu se Štilfrid přibochi, da jemu ránu, že za kuoň na tři kopí skoči. Dobyv meče, silně jej práše, že nohy i ruce jemu obrubáše. Potom mečem jej protasi a na svúj kuoň prudce se vtasi“ (Štilf 200a). Účast ideálního rytíře v bitvě viz například: „Vojsko všeko, což král jmějieše, Arnošta poslušno bieše. Tak korúhev Arnošt v čeli, zdviže se na nepřátely. [...] hrozné rány jim dáváchu, mnoho zbichu i zjímáchu“ (Arn 4418).

³⁶ Již předtím přichází k Alexandrovi posel s různými předměty (měsíc, míč, uzda), které mají Alexandra přesvědčit, aby od tažení upustil.

prokazovány v turnajových kláních,³⁷ jako je tomu například v případě Štilfrida utkávajících se ve velkolepém klání s nejlepšími rytíři, které má sloužit jako náhrada celé bitvy, nebo v případě Tandariáše.

Ideální rytíř by měl ve své udatnosti a odvaze vynikat natolik, že v případě, že vede skupinu dalších bojovníků, ať už se jedná o vojsko v pravém slova smyslu (např. Alexandr ve staročeské *Alexandreis*) nebo jen několik svých věrných (např. Jetřich Berúnský), měl by stát během bitvy v jejich čele a být jejich vůdcem v pravém slova smyslu. To zdůrazňuje i Aristoteles ve svých radách Alexandrovi, kdy zbabělého vůdce, který nestojí pevně coby příklad svým vojákům, přirovnává k pastýři couvajícím před vlkem a nechávajícím stádo napospas: „Před zástupem první bývaj, / svých se lidí nepokrývaj; / a když tě tu uzříe tvoji, / tu rád každý tobě sstojí. / Když pastýř před vlkem srší, / toho se stádo rozprší, / ten jest nehoden své vrší“ (*AlxSv* 260). Důležitost vůdčí role rytíře a příkladu daného svou statečností svým druhům je v *Alexandreis* zdůrazněna hned několikrát: zároveň tak vzniká kontrast mezi Alexandrem, coby statečným vládcem a rytířem („sám král [*Alexandr*] hna před zástupy“ (*AlxSv* 2440)), a Dareiem, který „tak se bieše hrozně ustrašil / a k tomu vešken lid splášil“ (*AlxSv* 1432). Významnost tohoto aspektu ideálního rytíře je v *Alexandreis* dána mimo jiné i tím, že tato skladba modeluje především vzor panovníka (u nějž je jeho úloha coby vůdce nezbytným atributem), který se však s ideálním představitelem rytířství částečně překrývá a vykazuje tak řadu shodných prvků.³⁸ Nicméně pro přináležitost tohoto atributu k ideálu rytířství svědčí i příklady z jiných pramenů: vévoda Arnošt byl spolu s věrným Veclem posledním, kdo zůstal na břehu a odrážel útoky nepřátelské armády, aby jeho muži mohli bezpečně nastoupit na loď, když opouštěli zemi národa „nosářů“.³⁹ Jakkoli se tato situace ústupu rytíře a jeho věrných před protivníky může zdát paradoxní a neodpovídající způsobu modelování ideálu rytíře-bojovníka, pro nějž je ústup z boje horší než smrt, odplutí z ostrova zde není vykresleno jako selhání či rezignace, ale naopak jako triumf několika málo bojovníků v bitvě s tisícovkami nepřátel (Arnošt sám pobil dva tisíce protivníků).

³⁷ „Postupem času se od sebe začínají odlišovat různé druhy činnosti ve zbrani: kromě bojů je to i účast v rytířských turnajích, v soudních soubojích...“ (Iwańczak 2001: 88).

³⁸ Především proto, že panovník měl být „prvním rytířem“ (Iwańczak 2001: 57).

³⁹ „[Arnošt a Vec] kázachu všem do korába / i do galije vstúpiti, / jakž se možechu, rozlúčiti, / sama dva na březe jdúce, / nepřátelóm nedadúce, / by je stříeleli neb bili“ (Arn 3618).

6.2.3. Způsoby signalizace výjimečné statečnosti a neobyčejné bojové zdatnosti ideálního rytíře

Kromě počtu protivníků, s nimiž se rytíř statečně utkává, a jejich síly a slávy by bylo možné za další prostředek sloužící k zdůraznění výjimečnosti hrdiny v rytířské veršované epice a rytířských povídkách považovat i nezvyklý až nadpřirozený charakter rytířových nepřátel a jejich neobyčejné schopnosti (mezi protivníky rytířů jsou obři, bazilišek, trpaslíci atp.).

Rytíř díky své statečnosti a zdatnosti vítězí dokonce i tehdy, když jeho protivník nebojuje čestně a jejich šance nejsou rovné (např. když je Lavrin při boji vybaven kouzelnými předměty, díky nimž je mnohonásobně silnější), čímž se opět odkazuje k výjimečnosti rytíře a jeho schopností. Respektování pravidel čestného boje mělo v rytířském prostředí velkou důležitost: „ideálem rytířského života a jeho nejvyšší formou byl způsob ušlechtilé vedeného boje“ (Iwańczak 2001: 112), ovšem na konkrétní měřítko pro posuzování jeho realizace prameny neodkazují – rovnost podmínek jednotlivých protivníků by však s největší pravděpodobností bylo možné chápat jako jedno ze základních kritérií. v pramenech tomu nasvědčuje například tato pasáž: „Nám nerovno, / ty jsi na koni a já pěš.‘ / Tento skočí s koně spieš“ (Tand 1163). Rovněž Jetřich a Vítek se v růžové zahradě utkávají s Lavrinem každý zvlášť, ačkoli při společném boji by snadněji dosáhli vítězství. Do značné míry výjimečného a ojedinělého hrdinu rytířské epiky představuje Bruncvík, který se rovněž utkává s řadou mocných a nadpřirozených protivníků, ovšem k vítězství nad nimi mu v druhé části povídky vždy dopomůže kouzelný meč srážející nepřátelům hlavy a Bruncvík tak vítězí v boji, aniž by v něm prokázal svou statečnost a schopnosti a o vítězství se zasloužil.⁴⁰ Tento způsob porážky protivníků se jeví v kontextu čestných podmínek souboje jako nepřípustný pro rytíře, nicméně je možné toto neobvyklé pojetí boje usouvztažnit s přináležitostí povídky o Bruncvíkovi k pozdní fázi vývoje rytířské epiky, kde oslava rytířských ctností ustupuje ve prospěch „fantastičnosti vyprávění“ (Petrů 1996: 77) a i pojetí soubojů může být podřízeno této tendenci. Dalším hrdinou, který použije kouzelného předmětu, je Jetřich, nicméně na rozdíl od Bruncvíka mu Lavrinův pás v boji slouží pouze jako pomocný předmět a není náhradou boje jako takového. Zároveň tak Jetřich získává rovnější podmínky pro boj, protože díky němu

⁴⁰ Viz například tato pasáž: „Vytrže Bruncvík meč i vece: ‚Nuž, milý meči muoj, těmto potvorám i králi se pány, všem hlavy doluov skákajte!‘ a hnedky v okamžení všem hlavy doluov skákáchu“ (Brunc 207a).

uvidí neviditelné protivníky a je schopen změřit své síly s Lavrinem, který má prsten, „proňž má rozličnú všicku svú čest / i své všecky síly“ (Jetř 1912).⁴¹

Stejně jako je výjimečnost bojových schopností rytíře umocňována neobyčejnými protivníky, s nimiž zápasí, či jejich velkým počtem, tak obdobnou funkci je možné přisoudit i charakteristickému způsobu líčení soubojů – kromě do značné míry předvídatelné převahy rytíře nad protivníkem během boje po všech stránkách (zacházení se zbraní, obratnost, rychlost, vytrvalost...) se v památkách objevuje tendence k „hyperbolizaci“ bojového výjevu, ať už po stránce zvukové, vizuální nebo jiné – je hyperbolizována smyslová důsažnost celého souboje. Pracuje se především se zvukovou stránkou, kdy je boj tak intenzivní a velkolepý, že je například řinčení mečů slyšet na míle daleko, ale nejen s ní: „tepa mečem také rány, / až zvuk bieše na vše strany, / tak tvrdé rány dáváše, / po všem se světě rozléháše, / i po horách ten slyšiechu / hluk nemalý. Ti všichni, ktož tu biechu, / ten zvuk za míli slyšiechu“ (Jetř 678), „však bohu se poručiv, i bil se jest s nimi tak prudce, že zvuk u morských zátokách slyšiechu“ (Brunc 205b),⁴² „dobyv meče, poče se opět s nimi bítí velikú chvíli tak prudce, že se hrad třesiše“ (Brunc 205b).

Albert Pražák interpretuje podobné pasáže v *Alexandreis* tak, že autor si „liboval v rozpoutané optice a akustice, v básni muselo vše plát a hořet, otrásat se a bortit, kdykoli šlo nějaký bojový akt“ (Pražák 1945: 103). Nicméně obdobný přístup k líčení bojových výjevů lze nalézt i u dalších děl s rytířskou tematikou, takže je možné v tom spatřovat specifickou a do jisté míry zobecnitelnou charakteristiku rytířské literatury, nikoli pouze individuální rys *Alexandreis* daný osobností jejího tvůrce. Tento svébytný způsob líčení souboje má nepochybně funkci dramatizační, nicméně tendence k hyperbolizaci bojových úspěchů hrdiny (viz například Bruncvík přetínající jednou ranou meče padesát hadů a ještěřů najednou) i celé bojové scény samotné je jistě možné považovat i za specifický prostředek napomáhající konstruovat obraz ideálního rytíře oplývajícího statečností a konajícího velkolepé hrdinské skutky.

⁴¹ Takovéto užití nadpřirozeného předmětu v boji lze interpretovat jako mnohem „čestnější“ způsob jednání ve srovnání s Bruncvíkovými činy, zároveň by tak Jetřichovo jednání odpovídalo charakteristice rytíře první vývojové fáze rytířské epiky, který je „morálním vzorem“ a ztělesněním rytířských ctností (Petrů 1996: 75–76), ačkoli skladba *O Jetřichu Berúnském* bývala v minulosti řazena nerozlišeně k souboru skladeb reprezentujících pozdější fázi vývoje rytířské epiky a „zábavné eposy dvorské“ stojících v opozici k *Alexandreis* (Hrabák 1973: 166, Tichá 1980: 11). Petrů však upozorňuje že „rytířskou epiku 2. poloviny 14. století charakterizuje prolínání obou vývojových fází, jejich promítnutí do jedné časové roviny“ (Petrů 1996: 76).

⁴² Velmi podobná pasáž je i ve *Vévodovi Arnoštovi*, kde Arnoštovi muži kotvíci s loděmi na pobřeží slyší zvuky boje a křiku nepřátel, s nimiž se Arnošt a Vecl utkávají v hradě na pevnině. Viz Arn 3533–3538.

6.3. Vytrvalost, neochvějnost

Dalším z atributů ideálního představitele rytířství byla jeho vytrvalost, a to v dvojitým smyslu – byla zdůrazňována nejen vytrvalost rytíře po stránce fyzické, ale i po stránce „ideové“.⁴³ Dva z praporeců z povídky o Štilfridovi představují reprezentaci této ctnosti: praporec modrý značící „ustavičnost muže šlechtného“ (Štilf 199b) a žlutý odpovídající „stálosti“ (Štilf 199b). Ačkoli nelze rozhodnout, zda lze některý z nich usouvztažnit spíše s fyzickou vytrvalostí či oba odpovídají spíše vytrvalosti jakožto vnitřní kvalitě charakterové (tedy pevnosti a neochvějnosti), dvojí zastoupení této ctnosti (případně dvou ctností spolu úzce spjatých) ukazuje na její důležitost pro ideál rytířství.

Zcela v souladu s touto ctností, jejímž nositelem by měl rytíř být, se objevuje oslovení jednoho z rytířů doprovázejících Jetřicha Berúnského jako „nerozpačného reka“ (Jetř 866), které odkazuje k jeho vytrvalosti v odhodlání a neochvějnosti. Pro postavy ideálních rytířů je vytrvalost ve snaze dosáhnout vytčeného cíle příznačná, v některých případech jí dokonce mohou být i charakterizováni: „Byl myslí vysoké, nebo čte se o něm [Štilfridovi], že což jest umyslil, to i dokonal“ (Štilf 197b). Alexandr je jediným z vojska, kdo vytrvá ve svém odhodlání, když ostatní zoufají nad troskami Tróje a ztrácí odhodlání pokračovat dál v tažení, protože se obávají, že „dojdou též strasti“ jako Trójané. Kontrast váhajícího vojska a neochvějného vytrvalého Alexandra se v Alexandreis objevuje vícekrát, opět například když se unavení vojáci bouří při stále nekončícím pronásledování Dareia, obávají se zatmění měsíce a nechtějí již dál.⁴⁴ Tristram rovněž zcela zamítá možnost upustit od cíle, který si vytyčil, a to dokonce s hněvem – když je králem odrazován, aby se s Moroltem neutkával, vytrvá i přes jeho námitky a zůstává ve svém rozhodnutí neochvějný: „Tu s hněvy Tristram vece, že nechce ostati / toho, ale co j' počal, chce konati“ (Trist 25).

Projevem této konkrétní ctnosti je nejen ustavičnost v následování rytířem vytčeného cíle, ale i trvalost a neměnnost jím daného slova. Flori označuje neporušitelnost slibu rytíře a jím daného slova dokonce jako „úhelny kámen rytířské

⁴³ Přestože se ve své podstatě jedná o poněkud odlišné vlastnosti (fyzická vytrvalost a vytrvalost např. v přesvědčení či slibu), budou pro zjednodušení pojednány současně coby jediná ctnost uplatňující se ve dvou různých sférách.

⁴⁴ Jejich vzpoura ovšem souvisí kromě jejich nedostatečné vytrvalosti i s proměnou charakteru Alexandra (takže v tomto případě nelze vytrvalost Alexandra interpretovat jednoznačně kladně), jíž bude věnován prostor také v rámci rytířských ctností spjatých s křesťanstvím a jeho etickými měřítky.

etiky“ (Flori 2008: 144). k důležitosti vytrvání v daném slovu odkazuje i to, že panoš Kurvenal nabádá Tristrama během jeho „rytířské výchovy“, aby „nerušil, což by měl slíbiti“ (Trist 21), a to takřka hned po tom, co ho naučí statečně a zdatně bojovat. Bruncvík, který se rozhodl po vzoru svého otce dobývat čest a polepšit zemský erb, hovoří k naříkající královně takto: „Neplač, najmilejší paní má! Jižť svého slibu nepromeni“ (Brunc 203b). Důležitost dodržení daného slova je dána především jeho zřetelnou provázaností se ctí, kdy se při slibu „vkládala do zástavy [...] dobrá pověst toho, kdo je vyslovil“ (Flori 2008: 145). Tomu nasvědčuje i varování Lavrinovy královny, jež mu připomíná slib, který dal rytířům, než vstoupili do hory, a který se chystal porušit: „pomni, králi, na svú čest / a poslúchaj mé rady v tom / a nečiň jim nic životóm“ (Jetř 1593).

Fyzická vytrvalost rytíře se nejvýrazněji projevuje v boji – do značné míry souvisí s bojovou zdatností jako takovou a podílí se na úspěších rytíře v soubojích s převahou protivníků, případně v soubojích s protivníkem nebývale silným: právě díky této ctnosti Štilfrid vytrvá při nerozhodném klání s Žibřidem Ruoženým od poledne až do nešpor a nakonec protivníka porazí. Stejně tak Bruncvík a lev „od nešporův celú noc až do poledne s ním [drakem] se tepiechu“ (Brunc 206b), až nad ním zvítězili. Jako exemplifikaci této ctnosti by bylo možné interpretovat také to, že v některých případech rytíři zanedbávají zranění z boje (bez ohledu na bolest, kterou jim rány nepochybně působí), a teprve když dosáhnou vytčeného cíle, je ošetří – Alexandr *i* přesto, že byl zasažen střelou do paže, „všěm sě jednú káza hnúti, nic nedbajě na své rány“ (AlexVíd 44), dál pokračoval v dobývání města.

Nelze jednoznačně zhodnotit, zda byla v repertoáru ctností přisuzovaných ideálnímu rytíři přikládána větší důležitost vytrvalosti fyzické či ideové: v pramenech je jim věnováno spíše méně pozornosti, respektive vytrvalost je v památkách zachycena značně implicitně, takže provedení srovnání není fakticky možné. Výše citované příklady však přinášejí stálost a vytrvalost k obrazu ideálního rytíře a její důležitost v něm nepochybně dokládají.

6.4. Urozenost

V rytířské literatuře byl stavěn „do popředí model odvážného a smělého hrdiny, který pochází z vyšších společenských vrstev“ (Iwańczak 2001: 105), kdy představitelem ideálního rytířství byl člověk urozený. Tomu odpovídá i jeden

z významů staročeského slova *rytieř* coby „bojovníka politicky a sociálně nadřazeného nad ostatní“, jehož nadřazenost má rodový základ (Macek 1997: 52).⁴⁵ Jak již bylo zmíněno výše, rytířský ideál a představa rytíře coby nositele souboru specifických ctností existovaly teprve v souvislosti s podobou rytíře-bojovníka, který přináleží k vyšší sociální skupině, tedy šlechtě (Flori 2008: 58)⁴⁶ – to odpovídá chápání šlechty coby neobyčejné skupiny, která byla nadřazena „rodovou urozeností, zděděnými vlastnostmi a schopnostmi“ (Macek 1997: 10).

O přináležitosti urozenosti k souboru prvků podílejících se na utváření obrazu ideálního rytířství svědčí i doklady ve zkoumaných dílech: o rytíři pobývajícím na dvoře krále Artuše, který se vyznačoval neobyčejnou statečností, se rovněž říká, že „urozen také bieše vysoce“ (Trist 69). i hlavní představitelé reprezentující ideál rytířství v dílech rytířské veršované epiky a rytířských povídkách jsou urození: řada z nich je označována repertoárem slov konotujících urozenost, jako jsou kníže nebo král (například Štilfrid, Jetřich nebo Arnošt), případně na jejich urozenost můžeme usuzovat na základě příbuzenských svazků (Brunčvík coby Štilfridův syn, Alexandr coby potomek Filipa), nebo se v některých případech urozenost hrdiny významným způsobem tematizuje – například v Tristramovi a Izaldě se může s Moroltem utkat pouze Tristram, protože splňuje podmínku „dobře urozeného“ protivníka. Už jen ze skutečnosti, že ideální rytíři objevující se v rytířské epice jsou vždy urození,⁴⁷ lze vyhodnotit, že urozenost měla své nesporné místo v dobovém obrazu ideálního rytíře, což je zcela v souladu s tím, že „záměrem rytířských románů bylo podat autoportrét feudálního rytířstva i s jeho životními formami a ideály“ (Auerbach 1998: 113).

6.5. Moudrost a bystrost úsudku

Moudrost měla podstatné místo v kodexu rytířských ctností a představovala jeden z jeho „pilířů“ (Cardini 1999: 75). Moudrost a bystré rozumové uvažování považuje za důležité pro soubor atributů ideálního rytíře Aristoteles, který zdůrazňuje, že „smysl nrahy okrašľije“ (AlxSv 243), a upozorňuje tak na významnost rozumu, a stejně tak

⁴⁵ V některých případech však byl bojovník neobyčejných schopností a zdatnosti mezi šlechtice povýšen pasováním (Macek 1997: 53).

⁴⁶ k prvopočátkům *miles* coby bojovníka na koni, pro nějž nebylo společenské zařazení určující (Flori 2008: 59), jeho vývoji a postupném vzniku „identity miles = nobilis“ viz Flori 2008: 58–72.

⁴⁷ Tandariáš je rovněž urozeným hrdinou, čemuž nasvědčuje pasáž, v níž Floribella říká, že jí Tandariáš „byl přirozením roven“ (Tand 405).

Štilfrid, jenž požaduje „praporce blankytného, ta barva vyznamenává chytrou muže každého“ (Štilf 200a).

Představitel ideálního rytířství tedy měl vynikat i v moudrosti – když panuje v Irsku hlad, nikdo si neví rady až na Tristrama: „Tu nebyl nalezen žádný člověk, / ještě by mohl naléztu kterou radu vděk. / Tehdy posla po Tristrama, / toho tak múdrého pána“ (Trist 28). Ten navrhuje vypravit loď do Anglie, kde pak budou nakoupeny potraviny a obilí, a zachrání tak Irsko od hladomoru. Mimořádnou bystrost úsudku prokáže i vévoda Arnošt, jenž při bitvě s obry velí vojsku, aby se ukryli v lese, kde na ně obři se svými sochory nebudou moci dobře zaútočit, zatímco Arnoštovi muži je budou sekat do nechráněných nohou. Neobyčejnou moudrost ukazuje také mladý Alexandr: při příchodu poselstva s dary od Dareia, jež mu vůdce Peršanů posílá, aby ho zastránil a odradil od boje, vyloží Alexandr smysl každého z darů jako znamení svého budoucího vítězství nad Dareiem.⁴⁸

S přínaležitostí moudrosti a chytrosti k souboru ctností ideálního rytíře souvisí i problematika lstivosti a jejího zahrnutí mezi vlastnosti představitele ideálního rytířství či naopak jejího vyloučení z tohoto souboru: pojetí lstivosti se v dílech rytířské epiky liší. Zatímco Jetřich je „ctným králem beze lsti“ (Jetř 1544) – je tedy představitelem formy rytířského ideálu, s nímž je lstivost neslučitelná – Arnoštovo jednání by v některých případech bylo možné vykládat jako lstivé: své nepřátele přepadne za tmy, když celé vojsko spí, a podobnou lest volí, i když chce zachránit indickou princeznu – počká, až „nosáři“ ulehnu, a teprve potom se vydává princeznu osvobodit.⁴⁹ Lstivost ukazuje i Bruncvík, který si přivlastní meč nalezený ve sklepení Olibriova hradu a vymění ho za svůj a poté vyláká jeho tajemství od Afriky, jež se domnívá, že je meč bezpečně uzamčen a mimo Bruncvíkův dosah. Také Tristram vyvrací královo podezření ohledně nevěrného jednání jeho a královny lsti, a když se král skrývá v koruně stromu, pod níž se Tristram s Izaldou schází, vede Tristram řeč takovou, aby oba vypadali jako nevinní. Iwańczak upozorňuje na změnu v pojetí ideálního panovníka, kdy dochází k postupnému posunu od „panovníka-rytíře, bojujícího a jednajícího čestně a naprosto přímočaře“ k panovníkovi-ideálnímu rytíři, který je „moudrý [...], inteligentní a pružný

⁴⁸ Míč vyloží jako pevné držení celého světa, měšec jako znamení získání všeho Dareiova bohatství a uzdu jako předznamenání podrobení a zajetí Dareia. Viz AlxSv 993–1008.

⁴⁹ Je obtížné zhodnotit, zda je možné Arnoštovo jednání interpretovat jednoznačně jako lstivé nebo ho spíše vnímat jako projev bystrého uvažování rytíře – Arnoštův nepřítel, lankrabě Jindřich, je často označována jako „lstivý“, ovšem v souvislosti s jeho proradností a falešným nařčením Arnošta, zatímco rytíř Arnošt jedná lstivě spíše ve smyslu válečné lsti.

v jednání, tedy takový, který dovede využít lsti jako plně oprávněného způsobu jednání“ (Iwańczak 2001: 67) – o podobném posunu je možné uvažovat i v rytířské epice, kdy se rytíři ze skladeb pozdější vývojové fáze rytířské epiky uchylují ke lsti, jež je pro hrdiny počáteční fáze rytířské epiky nepřijatelná.

Cardini upozorňuje na provázanost moudrosti a rytířské odvahy, označuje je dokonce za „termíny komplementární“, které jsou ctnostmi, jimiž oběma by se měl rytíř vyznačovat – v případě, že by ideální rytíř jednu z nich postrádal, byl by zbabělý nebo nerozvážený (Cardini 1999: 75).⁵⁰ Moudrost tedy představuje ctnost, jejíž postavení v systému hodnot konstituujících ideál rytířství není izolované a která je v něm velmi pevně zakotvena.

6.6. Štědrost

Štědrost rovněž představovala jednu z ctností, jimiž se měl vyznačovat ideální rytíř, ačkoli „nebyla původně ctností specificky rytířskou, šlo o hodnotu šlechtickou, a dokonce královskou“ (Flori 2008: 217)⁵¹ – štědrost představuje vlastnost mající důležitost především pro ideálního rytíře-panovníka, takže je možné její projevy nejlépe sledovat u postav rytířů, kteří jsou přímo panovníky, jako je tomu například u Alexandra, nebo jsou s nimi spřízněni (jako vévoda Arnošt), obecně lze však říci, že štědrost přináležej alespoň částečně i k souboru atributů ideálního rytíře.

Štědrost patří mezi základní ctnosti, které Aristoteles zdůrazňuje Alexandrovi coby ctnosti důležité pro dobrého vládce, případně rytíře – je nezbytné, aby štědře oplácel svým věrným „podlé skutkův, úsilí“ (AlxSv 272), tedy odměňoval je spravedlivě podle jejich zásluh.⁵² Štědrost a její projevování je považováno za natolik zásadní, že Aristoteles dokonce radí Alexandrovi, aby v časech, kdy nebude mít čím obdarovat, alespoň přislíboval štědou odměnu, aby si udržel věrnost svých mužů. Tato ctnost má své místo i ve výchově Tristrama, kterého Kurvenal naučil mimo jiné i „při všech věcech štědru býti (Trist 21). Neobyčejnou štědrostí se vyznačuje i Arnošt, který

⁵⁰ O vzájemné provázanosti moudrosti a rozumu s rytířovou odvahou svědčí varovný příklad Tristrama, kterému kouzelný nápoj a jeho účinky znemožnily bystře a jasně rozumově uvažovat, a Tristram proto začal jednat nerozvázně až nebezpečně: „Byl múdrého přirozenie, / než toho pitie přemocná síla / po vše časy jeho nutila, / že jako bez rozumu bieše / a nižádné hrózy se nebojieše“ (Trist 58).

⁵¹ Viz například pasáž ze skladby Vévoda Arnošt „Tu všechny poče darovati, / stíebro, zlato jim dávatí / a řka: „Věrúť se zavazují / a vám všem velmi děkuji, / že ste při mně s věrú byli“ (Arn 1720).

⁵² Tento požadavek je pochopitelně možné usouvztažnit i s požadavkem rytířské spravedlnosti coby podstatné rytířské ctnosti.

bohatě obdarovává nejen své věrné, ale i hosty pobývající u jeho dvora „rúchem, koňmi i jedením, / stříbrem, zlatem i drahým kamením. / To obecně všem dáváš / a svou štědrost ukazováš“ (Arn 99).

Aristoteles důrazně varuje Alexandra před následky nedostatečného projevování štědrosti – v tomto případě by mohl pozbyť důvěry: „Juž v službě nynie otplátka, / že hospodnie milost vrátka, / zle se brž než dobřě zračí; / jak se z mračna nebe zmračí, / tak se hospoda rozpáčí“ (AlxSv 273). Kromě odměňování svých věrných (ať už se jedná o věrné, kteří jsou jeho vazaly, nebo jen věrné souputníky) rytíř projevuje štědrost i těm, kteří mu poskytnou pomoc: Tandariáš se štědře odmění muži, jenž mu poskytl přístřeší a nechal ho léčit si zranění v jeho domě – nabídne mu „město neb dva hrady se zbožím, / aby tam vládl jakožto svým“ (Tand 1835).

Štědrost je do značné míry provázána s ctnostmi ideálního rytíře, které jsou ovlivněny křesťanským hodnotovým systémem, proto ruku v ruce s štědrostí jde i střídmost, skromnost a pokora rytíře, pokud jde o pozemské vlastnictví, protože ideální rytíř upřednostňuje před pomíjivým bohatstvím hodnoty nesrovnatelně významnější⁵³ – štědrost je tedy možné vnímat jako jeden z jejich projevů, kdy rytíř namísto toho, aby získané „zbožie“ shromažďoval pro sebe, obdarovává jím jiné: „Všecko stědře rozdával, málo toho zachovával“ (Arn 4496).

6.7. Spravedlnost

Právo a spravedlnost jsou v rytířské epice přítomny především jako obecná absolutní hodnota kladného charakteru, o jejíž prosazování se ideální rytíř zaslouhuje. Na řadě míst tak rytíř propůjčuje svůj meč do služeb cizí země a pomáhá v boji proti nepříteli, který ji neprávem ohrožuje či utlačuje: Arnošt tak vede vojsko proti národu obrů, jejichž panovník si vynucuje, aby mu země, v níž Arnošt právě pobýval, platila daň. Přestože král z Arimapsí chtěl na návrh přistoupit a „chtě se v tom podrobiti“ (Arn 4666), rytíř ho od toho odradí a sám pak vede jeho vojáky do boje.⁵⁴ Stejně tak i Štilfrid rozhodně hovoří ke králi, který se nebrání útokům englického krále a chce se mu podrobit: „Žádný králi, vida bezprávie veliké svých chudých lidí, i nechceš se hájiti?”

⁵³ Více viz níže v oddílu Střídmost

⁵⁴ Důležitý aspekt Arnoštovy řeči ke králi však rovněž představuje jeho připomenutí, že v případě, že by se král vzdal bez boje, mohl by tak přijít o čest.

Věz to, že by proto neslušalo žádnému dobrému u tebe býti“ (Štilf 198a). Štilfrid stejně jako Arnošt pak bojuje na straně ohrožené země.

V řeči Aristotela k mladému Alexandrovi se objevuje spravedlnost jako jedna z důležitých ctností, nicméně je zmiňována především v kontextu vladařských povinností coby schopnost spravedlivého rozsuzování, jež musí být nestranné a nesmí být ovlivněno, především ne úplatky a dary.⁵⁵ Obdobně vévoda Arnošt při rozsuzování sporů zachovává svou nestrannost a soudí spravedlivě nepřihlížeje k majetku ani k postavení těch, které soudí: „Nerodiešet' nikdiež peněz vzieti, / peněz žádných proti právu“ (Arn 796).

Přítomnost rytířské služby spravedlnosti v dobovém obraze ideálního rytířství rovněž potvrzuje Adlička, hájící před císařem svého syna také tím, že neví, že by „neprávě komu škodil“ (Arn 1291), a tím by se provinil.

Spravedlnost coby ctnost přisuzovaná ideálnímu rytíři se projevuje především v rytířově jednání: je manifestována primárně jeho bojem za spravedlnost a právo a tuto charakteristiku ideálního představitele rytířství by tak bylo možné vnímat spíše jako *boj za spravedlnost* než spravedlnost jako takovou. Boj za spravedlnost a ochrana slabých představuje jeden z klíčových prvků rytířské etiky, který je částečně provázán s křesťanským pojetím rytířství (Flori 2008: 180).

6.8. Věrnost

Věrnost představovala podstatný atribut ideálního rytíře (Auerbach 1998: 119), který se však projevoval ve třech odlišných podobách – věrnou službu mohl rytíř vykonávat coby loajální lennímu pánovi, Bohu nebo dámě, z nichž každá tato služba měla poněkud odlišný charakter a vycházela z jiných ideových základů. Zatímco věrná služba Bohu byla formou služby spjaté se sakrálním pojetím rytířství, kdy se rytíř stával bojovníkem sloužícím svým mečem Kristu a bojujícím proti nevěřícím, věrnost panovníkovi a věrnost dámě představovaly formu služby sekulárního charakteru.⁵⁶

Odkazy k službě rytíře-vazala panovníkovi se objevují např. v Tristramovi a Izaldě, kde Tristram při prvním setkání s králem Markem vyjadřuje odhodlání mu

⁵⁵ Tato Aristotelova rada rovněž dokládá důležitost a nadřazené postavení charakterových hodnot nad hodnoty materiální v obraze ideálního rytíře.

⁵⁶ Rytířská služba Bohu a věrná služba dámě budou detailněji pojednány níže v podkapitolách věnujících se zbožnosti a dvorné lásce coby atributům ideálního představitele rytířství.

loajálně sloužit: „Králi, jest-li třeba mne Tvej Milosti, / chci rád poslúžiti k tvej libosti“ (Trist 22). Arnoštův slib věrnosti císaři tlumočí jeho matka v dopise: „[Arnošt] tobě chce rád slúžiti, všechno, co kážeš, učiniti“ (Arn 599). Později Arnošt věrně bojuje ve službách krále, jemuž pomáhá proti národu obrům, a zmiňuje se, že „Arnošt skutky svými i slovy / poslúžil věrně královi“ (Arn 4848). v souladu s pojetím Arnoštovy postavy především jako rytíře Kristova⁵⁷ je rovněž srovnávána rytířova služba v sekulárním smyslu (služba panovníkovi) a služba sakrálního charakteru, kdy rytíř slouží Bohu – služba Bohu je vyzdvihována jako nesrovnatelně významnější, protože Bůh odměňuje štědrěji než by mohl kterýkoli světský vládce.⁵⁸

V souladu s důležitostí, jaká byla přisuzována věrnosti, se v rytířské epice rovněž objevuje motiv zrady panovníka těmi, kteří mu měli být věrní: zrada je nepřipustným způsobem jednání představujícím úplnou negaci věrnosti nejen u rytíře, protože „nenieť nic tak protivného, / jakž nepriezen člověka svého“ (AlxSv 104). Závažnost zrady a prohrěšení se vůči loajalitě k panovníkovi ukazuje i způsob, jakým je tato zrada trestána: Tristram i Tandariáš, rytíři, kteří zradí svého pána, jsou potrestáni velmi podobným způsobem – jsou vypovězeni ze země se zákazem se do ní zpět vrátit.

Alexandr neúnavně pronásleduje zrádce Dareia i přes to, že zradili jeho nepřítele – loajalita vládci je zde tak nadřazena jako obecná závazná hodnota, jež nesmí být porušována. Kromě úmyslu Bessa a Narbazona zavraždit Dareia, který nevěděl, čím si zasloužil, že „nevěrný sluha“ na něj „meč pobrúsil“ (AlxBm 307), představuje v *Alexandreis* překročení zásad věrnosti i jednání Pauzoniáše.⁵⁹ Důležitost věrnosti k panovníkovi paradoxně vyplývá i z chování Tristrama, který pomáhá vládci, proti němuž se postavil hrabě spolu s dalšími pány, a rovněž on hájí závazný princip věrnosti panovníkovi, který byl porušen: „slyšel jsem včera, že ot vašich manóv / veliká škoda stává se vám / [...] jsem já proto přijel sem, / chtě s vámi býti proti všem!“ (Trist 75).⁶⁰

Těm, co věrně sloužili, by se rovněž mělo dostat určitých projevů „věrnosti“ právě

⁵⁷ Viz dále v kapitole Zbožnost.

⁵⁸ „A všakž Boha na paměti / slušie každému mieti. / Najlépe Bohu slúžiti, /neb ten může odplatiti / štědrěji, než činie kteří“ (Arn). Těto pasáže předchází odměnění Arnošta a jeho věrných králem za jejich skutky a pomoc.

⁵⁹ Motiv zrady a soustředění se na její líčení v *Alexandreis* bývá často dáváno do souvislosti s potenciálním alegorickým smyslem díla a událostmi v českých zemích spjatými s Přemyslem Otakarem II. a zradou českých pánů (Pražák 1945: 110).

⁶⁰ Více ke konfliktu loajality ke králi Markovi a milostného citu k Izaldě viz pokapitola Služba dámě a dvorná láska. Nicméně právě v tomto aspektu skladby bývá spatřována příčina její působivosti, kdy přináší otázku střetu etických hodnot nadindividuálního charakteru (věrnost panovníkovi) s touhou jedince, která je ryze osobní, dokonce milostná (Ferrante 1973: 11, 15).

ze strany panovníka, protože „ktož [věrnému] věrně činí, sámť sobě štěstie přičiní“ (Arn 4846).⁶¹ Stejně tak i rytíř by měl ukázat věrnost vůči svým druhům, kteří stáli po jeho boku v boji, ať už ve formě štědré odměny nebo obecné zásady stát věrně při nich, například když jsou v ohrožení – Arnošt s Veclem tak čekají pod Nohovým hnízdem, až budou i jejich další druhové přineseni do hnízda, ačkoli by už mohli dávno uniknout.

Výše uvedené příklady dokládají, že věrnost představuje jeden z atributů konstituujících rytířský ideál, kdy je rytíř ztělesněním loajality a věrně slouží panovníkovi, plní jeho příkazy a propůjčuje svůj meč v boji proti jeho nepřátelům, nebo dokonce zrádcům.

6.9. Víra a zbožnost

Křesťanské pojetí rytířství bylo neoddělitelně spjato s pevností rytířovy víry v Boha. Štilfridův praporec plavé barvy zastupuje „pevnost u vieře muže dobrého“ (Štilf 200b), která se tak řadí na roveň s ctnostmi rytíře, jako jsou statečnost, vytrvalost nebo čest. v rámci rytířské výchovy byla rovněž zdůrazňována důležitost víry: Tristramovi se dostává nejen průpravy v dovednostech potřebných v boji, ale Kurvenal ho učí „vieře i všie ctnosti“ (Trist 21).

Podle Slanaře si při uvažování o ideálech ve středověku „je nutno uvědomovat souvislosti s křesťanstvím“ (Slanař 2006: 283), nicméně v rámci uvažování o ideálu rytířství je spíše než o všeobecném vlivu křesťanství na dobovou společnost a její smýšlení a tím i zprostředkovaném vlivu na rytířský ideál vhodnější hovořit o „specifickém křesťanském proudu v rytířství“ (Keen 2005: 45). Iwańczak rozlišuje v rámci rytířského ideálu jeho „sakrální“ a „profánní“ aspekty a jeden z typů postav, které představují odlišné realizace rytířského ideálu, vyděluje na základě sakrálního pojetí rytířství (Iwańczak 2001: 198). Křesťanské pojetí rytířství stojí do jisté míry v opozici k rytířství sekulárnímu (Keen 2005: 49) především ve smyslu odlišných úkolů,⁶² jež stojí před rytíři, kteří dávají svůj meč do služeb víry⁶³ a stávají se rytíři

⁶¹ Tato zásada je do značné míry provázána s ctností štědrosti, více viz podkapitola Štědrost.

⁶² Rovněž rozdíl v hodnocení těchto odlišných podob rytířství v církevním prostoru byl značný – Flori upozorňuje na vysoké hodnocení militia Christi a podhodnocování rytířstva světského (Flori 2008: 165) a jejich protikladnost dokládá rozborem Chvály nového rytířstva Bernarda z Clairvaux (Flori 2008: 168–170). Rytířství světské bylo ztotožňováno s násilím, pýchou vycházející z honby za poctami a slávou, marnivostí atp. (Cardini 1999: 80).

⁶³ V souladu s křesťanským pojetím rytířství se objevují symbolicko-mystické výklady součástí rytířovy

Kristovými, již „Bohu chválu vzdávající, rytierské srdce majíce“ (Arn 2281).

6.9.1. Věrná služba Bohu

„Miles christi“ zachovával věrnost především Pánu nejvyššímu, nikoli pánům pozemským a zavazoval se věrné službě a boji v jeho jméně. Arnošt, který představuje v rytířské epice skutečného reprezentanta ideje rytíře Kristova, a je proto nejvhodnějším příkladem pro zkoumání křesťansky pojatého ideálního rytíře, vyslovuje své přesvědčení „pro božie umučenie, / že se ráčil naroditi / a nás svú krví svatú vykúpiti, / protož chci bojovati“ (Arn 5147). o hloubce Arnoštova odhodlání věrně sloužit Bohu svědčí i tato pasáž, kdy rytíř po dlouhém boji při cestě do Svaté země „mnoho ran v sobě jmějieše, / činieše jako nedbaje, / pro Bóh utrpenie maje“ (Arn 3653). Arnošt má svůj úkol věrně sloužit Bohu stále na paměti a často toto poslání připomíná i svým souputníkům. Při svém putování rovněž zpívají „Hospodine pomiluj ny“ a „Kyrieleison“ v souladu se svou oddaností k Bohu.

Za věrný boj a činy ve službách víry se rytíři dostane odměny ne menší než odměny věčné; v nic jiného Kristovi rytíři ani nedoufají, protože pozemské bohatství je pomíjivé a nelze ho srovnávat s hodnotami duchovními (Keen 2005: 61), jak potvrzují i tato Arnoštova slova: „Jeden [den] v jeho domu / móż dražší než veš svět býti“ (Arn 3795). Kristův rytíř se stával ochráncem církve a věřících a propůjčoval se se svou zbraní této službě. Ukládala se mu tím povinnost „prosazovat spravedlnost, ochraňovat slabé a bránit církve“ (Keen 2005: 3), rovněž sem spadala povinnost ochraňovat vdovy a sirotky (Iwańczak 2001: 198) – takže když je Arnoštova země pleněna císařovými vojáky, Arnošt želí utrpení bezbranného lidu, nejvíce však vdov a sirotků. v souladu s úkolem rytíře sloužícího víře ochraňovat církve se v dílech rytířské epiky setkáváme s obranou křesťanstva, obvykle však v kontextu povinnosti, jež byla dalším z úkolů zásadní důležitosti, který měl Kristův rytíř plnit, a sice bojem s nevěřícími.

6.9.2. Účast rytíře na křížové výpravě, boj s nevěřícími

I přes značné výhrady církve k „sekulární“ válečné činnosti křížové výpravy

výzbroje po vzoru „zbroje světla“ – arma lucius (Cardini 1999: 82).

představovaly odlišnou, „sakralizovanou“, podobu války.⁶⁴ Pro jejich sakrální charakter byl zásadní především „aspekt pouti“ a „aspekt zásluhy“, kdy účastníci křížových výprav konali pouť do Svaté země a k Božímu hrobu, jež byla spjata s jejich osvobozením z rukou muslimů, a jednalo se tak o „reconquistu země Kristovy“, za niž se jim mělo dostat odpuštění a milosti boží (Flori 2008: 163–164).

Ohlas křížových výprav se nejzřetelněji objevuje ve skladbě Vévoda Arnošt, v níž se Arnošt vydává na pouť do Jeruzaléma: „jít' chci kříž na se vzieti / a chci nemeškaje vstáti, / k Božiemu se hrobu bráti“ (Arn 1939). Arnošt však nepředstavuje pouze poutníka a kajícího, ale jeho pouť nabývá smyslu pouti rytíře, který bude se zbraní sloužit Bohu, rytíře Kristova – během své výpravy se statečně a neúnavně utkává s pohany: „Pohanstvu bojem škodí / a tak dobrodružsky činí“ (Arn 5589). Jeho putování rovněž nemá individuální charakter, ale spolu s ním se do Svaté země vydává i Vecl a další věrní a kromě nich rovněž mnoho dalších věřících, kteří se o jeho úmyslu vypravit se do Jeruzaléma doslechli.

Záslužnost účasti na křížové výpravě ukazuje i to, že i Arnoštovy souputníky, kteří padnou ještě dříve, než doputují do Svaté země, očekává odměna za jejich službu Bohu a smrt, jež nabývá až mučednického smyslu: „Ač sú za moře nedojeli, / ale hanebnú smrt vzeli / a pro Boha jsú trpěli mnoho, / dajž jim Pán Bóh užiti toho“ (Arn 4021). Arnošt po dlouhém putování, při němž musí překonávat řadu překážek, dosáhne svého cíle a v Jeruzalémě nějakou dobu prodlévá a dál bojuje proti nevěřícím ve jménu Božím: „Tuť v Jeruzalémě poosta / a dobře do roka osta, / Sarécenóm léta toho / učini škody přemnoho. / Řiedký den, by se nebili / a mnoho pohanstva nezabili“ (Arn 5564).

Arnošt představuje doslova vzorového účastníka křížové výpravy: na řadě míst je zdůrazňováno jeho odhodlání nezištně sloužit Bohu a na výpravě do Svaté země oplácet Kristovu vykupitelskou oběť, nikoli se obohacovat a toužit získat pro sebe možnou kořist, plynoucí z úspěšného boje proti Saracénům. Když se mu však podaří získat kořist, ani nepomyslí na to, že by si ji mohl ponechat, ale věnuje ji templářskému řádu: „A což pohanstva pobil, / neb které kořisti dobyl, / to vše templským zachoval / a na Boží dóm ofěroval“ (Arn 5576). Arnoštovi se rovněž daří rozšiřovat křesťanskou víru mezi pohany: v závěru skladby se zmiňuje, že Arnošt učil obra, kterého přivezl ze svého

⁶⁴ „Sekulární“ podoba války byla spojována s násilím, chamtivostí atp. (Keen 2005: 46), tedy jevy pro církev nepřijatelnými. Zahájení křížových výprav však představovalo do jisté míry zlomový bod v církevním smýšlení o válce, kdy podle Keena došlo k výrazné transformaci „antimilitantního postoje, který se předtím po dlouhou dobu rozvíjel“ (Keen 2005: 49).

putování, křesťanské víře, aby mohl být brzy pokřtěn.

Pouť do Svaté země a boj ve službách Krista je zmiňován i jinde – například v Tristramovi a Izaldě se objevuje zmínka o rytíři pobývajícím na Artušově dvoře, který „jezdil k božiemu hrobu / i na Sinai, tak řečenú horu“ (Trist 69) – nicméně se jedná spíše o ojedinělé odkazy. v souvislosti s aktualizací antické látky *Alexandreis* pro středověké publikum a s její potenciální alegorickou rovinou (Pražák 1945: 88), kdy mohla existovat paralela mezi postavou Alexandra Velikého a Přemyslem Otakarem II., se výrazněji uplatňuje zobrazení hrdiny coby rytíře bojujícího ve službách Krista i ve staročeské *Alexandreis*: makedonský vojevůdce se proměňuje v bojovníka proti pohanům (Pražák 1945: 86).⁶⁵ Vzniká zde také opozice Alexandra a jeho mužů táhnoucích za moře na východ do zemí obývaných „nevěřícími“ a peršanů a dalších národů žijících na Alexandrem dobývaných územích:⁶⁶ „by boj tvrdý s každé strany / mezi řeky i pohany“ (AlxSv 1592), „moji Řeci, / ci vem něčso dobrého řieci, / z něhož vám bude všem radost / a pohanóm v srdci žalost“ (AlxSv 1062).

Boj proti pohanům je tematizován i v Tandariášovi a Floribelle, ovšem v této skladbě není Tandariášovo putování nijak místně specifikováno a nelze hledat konkrétní paralelu mezi fikčním světem rytířova putování a místy, kam směřovaly křížové výpravy. Rovněž vykonává tuto cestu osamoceně a jeho putování připomíná spíše rytířskou adventuru (tím spíš, že bojuje ve službách dámy, jíž posílá důkazy o své věrnosti, a také se pokouší o dobytí větší cti, aby získal přízeň krále Artuše, v jehož očích klesl), ovšem své činy koná ve prospěch křesťanské víry: „[Tandariáš] již jel / v pohany, v hluboké vlasti, / chtě sobě dobytí větčé cti“ (Tand 853). Když se Tandariáš doslechne o „litém pohanu“, který každý rok nechává zajímat křesťany, aby mu sloužili, odhodlaně se vydává na cestu, aby se s ním mohl utkat, a během putování osvobozuje křesťany: „Křesťané vždy robotně / děláchu bohaté dielo, / což sě litci hodné zdálo. / Ti sě všichni předeň brachu, / jemu čest i chválu vzdávachu, / že jě zbavil roboty té“ (Tand 765). Tandariáš je tedy rovněž alespoň do jisté míry rytířem bojujícím za ideály křesťanské víry, který se utkává s pohany a osvobozuje porobené křesťany, a představuje tak ve zkoumaných pramenech dalšího rytíře, na němž je možné sledovat vliv křesťanského pojetí rytířství, ačkoli službě Bohu je u něj na rozdíl od Arnošta nadřazena služba dámě.

⁶⁵ Alexandr Veliký tedy stejně jako Přemysl Otakar II., který se účastnil křížových výprav do Pruska (Iwańczak 2001: 55), vede statečně boje proti nevěřícím.

⁶⁶ Ti jsou pak označováni jako pohani nebo jako Saraceni (Pražák 1945: 87).

6.9.3. Střídmost

Důležitým atributem ideálního rytíře, který souvisel především se sakralizovaným pojetím rytířství, byla střídmost. Vycházela z nutnosti rytířovy „rezignace na hmotný svět“ (Slanař 2006: 283) ve smyslu pomíjivého bohatství, které tento svět nabízí, a obrácení se k duchovním hodnotám. Rytíř Kristův tak neusiluje o kořist, jak dokládá prohlášení Arnošta, že „ne pro zbožie ani dědiny, / ale pro čest a pro jmě božie, / dobudem zde věčného zbožie“ (Arn 2530).

Střídmost měla, jak již bylo zmíněno výše, své místo i v „sekulárním“ obrazu ideálního rytíře, kdy rytíř nadřazuje nad dobývání majetku dobývání cti, ale jedná se o poněkud odlišné pojetí střídmosti, než je tomu u rytíře Kristova – přestože čest představuje hodnotu etického charakteru, dobývání cti coby jeden z cílů světského rytířstva bylo v církevním prostředí vnímáno rovněž negativně a bylo naopak spojováno s porušováním vyžadované střídmosti (Cardini 1999: 80). k pomíjivosti pozemského bohatství odkazuje i Arnoštův pobyt na magnetovém ostrově, kde námořníci vidí ztroskotané koráby se zbytky jejich nákladů: „Ondet' stříebra, zlata dosti / leží obyčejně přemnoho, / málot' bieše jim do toho. / Hyn rúcho, drahé kamenie, / hyn oděnie, hyn kořenie, / ondet' shnilé zetlelo leží / a nižádnýť k němu neběží.“ (Arn 3820).⁶⁷

Kromě střídmosti ve smyslu nepřikládání důležitosti majetku a bohatství byla nezbytná rovněž střídmost ve smyslu odříkání si požitků: Aristoteles varuje Alexandra, aby se střežil opilství a nebyl rozmařilý, ale ten na jeho rady nedbá a požitkům podléhá – „zradiv se nečstným opilstvem / hi také tiem zrádným smilstvem, / jehož viece nenie poně / nikdie než u Babylóně“ (AlxB 267). Vévoda Arnošt, který představuje skutečný vzor rytíře Kristova, zachovává střídmost za všech okolností, a i když po dlouhém putování, kdy on a jeho muži hladověli, dorazí k hradu, kde je všeho dostatek, varuje ostatní a nabádá je, aby i tak jedli a pili s mírou. Stejně tak jakkoli Arnošta během jeho cesty hostí, uctívají a zahrnují dary, nikdy se nenechává odradit ani zdržet od cesty k Božímu hrobu: „Nelze, nežť se bráti. / Musímeť k Božiemu hrobu“ (Arn 5488). i tento aspekt střídmosti našel ohlas také ve světsky pojatém rytířském ideálu v souvislosti s činným pojetím cti, protože čest a rozkoš „nesedí na jednom stole“ (AlxSv 293) –

⁶⁷ Slanař tuto část skladby Vévoda Arnošt užívá jako dokladu toposu chudého šlechtice (Slanař 2006: 282), nicméně v souladu s možnou interpretací této pasáže ve smyslu odkazu k pomíjivosti bohatství tohoto světa a důležitosti směřování k Bohu a duchovním hodnotám, skrze něž je možné dosáhnout spasení.

rytířství je spjato především s činy a rytíř tak musí usilovat o dobývání větší cti a neholdovat nečinnosti a požitkům.

Ačkoli se chápání střídmosti v některých aspektech u světsky a sakrálně pojatého rytířství liší, střídmost coby rytířská ctnost přináležející k ideálu rytířství jako celku, a ne pouze jeho křesťanskému pojetí.

6.9.4. Pokora

Ohlas sakrálního pojetí rytířství v kronice o Štilfridovi naznačuje kromě praporec zastupujícího pevnost ve víře i praporec mající symbolický význam pokory, jež rovněž představovala ctnost neodmyslitelně spjatou s rytířem Kristovým. Tak, jako byla církevními teoretiky vytýkána světskému rytířstvu zpupnost a pýcha (Cardini 1999: 80), byla pokora podstatnou vlastností, jíž se vyznačovali křesťanští rytíři. Pokora rytíře k Bohem danému údělu se nejvýrazněji projevuje u Arnošta: pokora představuje jednu z vlastností, jež jsou mu doslovně přisuzovány.⁶⁸ Když vyplouval se svými druhy na moře, „pokorně Bohu se poručichu / a pokoru učinichu“ (Arn 2276) a stejně tak při ztroskotání na ostrově s magnetovou horou na rozdíl od svých souputníků nezoufá: „Poručme se Bohu! / Ten, jenž svietí i mračí, / učiniž nad námi, což koli ráčí, / [...]Můžem vesele umřieti, / když nám Božie milost ráčí přieti“ (Arn 3724).

Jak již bylo naznačeno, pýcha představovala vlastnost neslučitelnou s ideálem rytířství, jak ukazují příklady krále Lavrina a Alexandra, kteří zpyšněli a chtěli dobývat stále větší a větší cti.⁶⁹ Tristram utkávajícím se v souboji s Morolttem rovněž vytýká Moroltovi jeho pýchu a přílišnou hrdost, jež jsou neslučitelné se ctí a staly se příčinou jeho porážky: „Tvá nectná hrdost tě zklamala“ (Tristr 26).

Odmítnutí pýchy rytíře jak v jeho sekulárním, tak sakrálním pojetí by tak bylo možné vnímat jako projev obecně platné přínalžitosti pokory a střídmosti k obrazu ideálního rytířství, ne pouze jeho křesťanského aspektu.

6.9.5. Milosrdnost

S rytířovým posláním pomáhat slabým do jisté míry souvisí i jeho milosrdnost,

⁶⁸ Viz verše 5013–5026 skladby Vévoda Arnošt, v nichž je Arnošt charakterizován.

⁶⁹ Viz výše v podkapitole „V zajetí“ cti.

kteřá rovněž reprezentuje jednu z ctností provázaných s křesťanským pojetím rytířství a obecným požadavkem křesťanské lásky k bližním. Aristoteles proto radí Alexandrovi: „Milosrden buď k nevinnému“ (AlxSv 296). Alexandr na jeho slova pamatuje a projevuje milosrdnost i vůči svým nepřátelům – když se jeho vojsku podařilo zajmout Dareiovu rodinu, „milosrdie se v něm zbudi / i ochotně se k nim přichýle, / zajisté přijma jě míle“ (AlxSv 1915). Alexandr se jich ujme jako vlastních, dokonce prý Dareiovu matku vezme sobě za matku. Milosrdnost nepochybně představuje jednu z ctností především křesťansky pojatého rytíře – „tiemť každý svú šlechtu ukáže, / když [...] milosrdenstvie okáže“ (Arn 5411) – nicméně ve zkoumaných pramenech rytířské epiky je jí věnováno spíše méně pozornosti na úkor centrálnějších kategorií majících důležitost pro ideál rytířství.

6.10. Služba dámě a dvorná láska

Specifický vztah rytíře k ženám strukturovaný na základě pravidel dvorské lásky a role ženy coby „inspirátorky rytířských skutků“ rovněž představovaly jedno z měřítek pro členění děl rytířské epiky na vývojové fáze (Petrů 1996: 75, Tichá 1980: 10). Už z existence tohoto kritéria je možné vyhodnotit jako jeden z atributů utvářejících obraz ideálního rytíře dvornou lásku a službu ženě.

Rytířův vztah k dámě v dílech rytířské epiky, jež byly ovlivněny kurtoazním pojetím lásky, se vyznačuje především naprostou oddaností a obdivem k ní, který hraničí až se zbožňováním a souvisí s hyperbolizací lásky (Černý 1948: 44) a také ctností dámy, k níž rytíř milostné city chová. Tandariáš hovoří k Floribelle takto: „Ačli bych měl sto životův, / byl bych všech vážití hotov / pro tě, královno najkraššie. / Věziž, žes má najmilejšie, / poněvadž mij život teče“ (Tand 177). v citované pasáži se objevuje jak vyjádření oddanosti k dámě, která bude trvat tak dlouho, jak jen bude rytíř živ, tak také obdiv k Floribelle a vysoké nadhodnocování jejích vlastností. v podobném duchu se vyjadřuje i Tristram o Izaldě, která mu „jest milejší nade vše ženy, / kdež koli jsú v kterej zemi“ (Trist 82).

Rytíř se stává „vazalem“ dámy, které věrně slouží, a jedná se tak o jakousi obdobu služby lennímu pánovi (Iwańczak 2001: 168), jehož u milostné služby představuje právě dáma. Tristram se proto během své výchovy učí i důležitosti toho „pannám

a paniem slúžiti“ (Trist 21).⁷⁰ Jedním z nejvýraznějších představitelů dvorské koncepce rytířství je ve zkoumaných pramenech Tandariáš, který bojuje ve službách ženy, jíž pak posílá důkazy o své neutuchající věrnosti v podobě zajatců, a snaží se také dobýt zpět přízeň krále Artuše, který mu přikázal, aby Floribelle „kázane slúžil, / [...] by toho zlým neužil“ (Tand 111), již však ztratil. Tristram, který se pohybuje na dvoře krále Marka v přestrojení, si dokonce za své jméno volí „Peilnetosti“, jež vyjadřuje „Izaldin milý“ (Trist 90), aby tak (sic skrytě) vyjádřil svou oddanost a věrnost Izaldě. Jako podobnou signalizaci oddanosti dámě by nejspíše bylo možné vyložit Tandariášův erb červené panny v zeleném poli, který je možné interpretovat jako odkaz k tomu, že koná své putování a boje ve věrné službě Floribelle. Rytíř může oddanost dámě rovněž prokazovat v turnajích,⁷¹ kde nese její barvy, případně zástavu (Cardini 1999: 89). Takovéto důkazy věrnosti mohou představovat způsob ucházení se o přízeň dámy (Auerbach 1998: 122), jejíž milost je v dvorské koncepci lásky zásadním prvkem (Černý 1948: 58). Nicméně ve zmiňovaných skladbách rytířské epiky, které byly nejvíce ovlivněny kurtoazním pojetím lásky,⁷² obvykle rytíři prokazují svou přetrvávající oddanost dámě, jejíž přízně se jim již dostalo – přesto je však inspirací a motivací Tandariášova putování a jeho hrdinských činů láska, což představuje podstatnou charakteristiku dvorsky pojatého rytíře (Auerbach 1998: 123, Ferante 1973: 12).

V souladu hloubkou milostného citu se objevuje rytířovo toužení po dámě – „jiného je srdce jeho / nemělo za práci čeho, / než je po po ní vzdy myslilo / a po ní ustavičně túžilo“ (Trist 39) – které často přechází až k žalosti, kdy je láska pojímána jako bolestná a vzbuzující utrpení (Černý 1948: 52). Prožitek soužení a žalu lásky vyplývá především z nedosažitelnosti a nemožnosti naplnění milostného citu a často rovněž z odloučení (Černý 1948: 16, 55). Muka lásky Tristrama a Izaldy jsou po požití kouzelného nápoje tak velké, že nemohou jíst ani pít. Podobně i Floribella „když jeho [Tandariáše] nemóže viděti, / poče žalost hroznú mieti, / že tak žalostivě lkáše, / že jie krev z nosa i z úst skákáše“ (Tand 1638).

⁷⁰ Tato pasáž odpovídá Auerbachově tvrzení, že „jednotlivec nezískává kurtoazní ctnosti od přírody [...], je zapotřebí, aby byly vštěpovány také výchovou“ (Auerbach 1998: 117).

⁷¹ Ženy v publiku měly při turnajích velkou důležitost. Podle Macka turnaj „nebyl pro jeho účastníky pouze způsobem zábavy, nýbrž i vyjádřením obdivu přítomným ženám“ (Macek 1997: 127). Na důležitost žen přihlížejících turnajům odkazují i zmínky v rytířské epice, viz např. skladba Vévoda Arnošt, kde rytíři „chtiec toho dne mieti klánie / pro panny i také pro panie“ (Arn 682).

⁷² V kontextu fondu děl zkoumaných v této práci se jedná především o skladby Tristram a Izalda a Tandariáš a Floribella (Petrů 1984: 20, Tichá 1980: 10).

V kurtoazní lyrice musí dvojice často překonávat řadu překážek, nejčastěji se objevuje protivenství v podobě tzv. „klevetníčka“, závistivého pomlouvače (Černý 1948: 47) – ani tento prvek nezůstal opominut ve skladbě Tristram a Izalda, jež je rovněž alespoň do jisté míry ovlivněna dvorským pojetím lásky: Marido očerňuje milence u krále a je označován jako „mužik závistivý / a v svej mysli velmi křivý“ (Trist 46), což odpovídá způsobu líčení lausengiers v dvorské lyrice (Černý 1948: 47).⁷³ Tak jako je služba a prokazování věrnosti dámě zásadní pro Tandariáše a je pro něj určujícím motivem, pro Arnošta, který je pravým Kristovým rytířem, jehož jednání je determinováno jeho službou Bohu, je žena naopak někým, komu poskytne pomoc, pokud je v nouzi (viz epizoda s indickou princeznou v hradě nosařů), nicméně v žádném případě by se nestal jejím „vazalem“. Od cesty k Božímu hrobu by se nenechal zdržet ani ženou, jejíž „všecky vlasy zlatem svietiechu, / oči rarohové biechu“ (Arn 3115), protože pro postavu Arnošta, jenž je reprezentantem křesťanského pojetí rytířství, je určující poslání Kristova rytíře, jež je nesrovnatelně důležitější formou služby, než je služba sekulárního charakteru.⁷⁴

Tak jako může existovat napětí mezi službou sakrálního a sekulárního charakteru, do konfliktu se rovněž v některých případech dostává i služba panovníkovi s rytířovým milostným citem a věrností k dámě. Právě kvůli nim může dojít k porušení povinností a loajality, jimiž je rytíř zavázán vůči panovníkovi. Tak je tomu v Tristramovi a Izaldě, kde tento konflikt podle Ferrantové vzniká proto, že „Tristanova láska k Isoldě není jen zušlechťující podnět [k rytířovým činům], ale také fyzická vášeň, která vyžaduje naplnění“ (Ferrante 1973: 12).⁷⁵ Dvorská láska je ve svém tradičním pojetí definována svou nenaplněností (Černý 1948: 16), jež je však v Tristramovi a Izaldě porušena,⁷⁶ a Tristram se tak dopouští zrady krále Marka – je si však překročení zásady věrnosti

⁷³ Obdobně by bylo možné nacházet i další prvky charakteristické pro kurtoazní koncepci lásky (např. vdaná žena, tajemství...), případně i specifické formulace, jež by byly shodné s výrazovými prostředky užívanými v milostné lyrice, ovšem zde se spokojíme pouze s hrubým postižením ohlasů dvorského pojetí lásky ve vybraných skladbách a prokázáním příslušnosti služby dámě a „dvorné“ lásky v obrazu ideálního rytíře.

⁷⁴ Přestože lze v této skladbě nalézt „oslavu vztahu k ženě, která má vysloveně dvorský charakter“ (Petřů 1984:14), je možné se s ní setkat především v pásmu vypravěče, případně v kontextu jednání jiných postav (viz dopisy císaře Adličce), ne u Arnošta samotného.

⁷⁵ V originálním znění: „The conflict arises because Tristan's love for Isolt is not just an ennobling inspiration, it is also a physical passion that demands fulfilment.“

⁷⁶ Auerbach však upozorňuje, že klasická forma dvorské lásky „nikterak nebyla jedinou ani převládající formou lásky, opěvovanou v době rozkvětu kurtoazní epiky“ (Auerbach 1998: 122), takže Tristram a Izalda v širším kontextu pramenů nepředstavují výjimku. Ferrantová však upozorňuje na jeho neobyčejnost a nekonvenčnost v rámci okruhu textů Artušovské epiky (Ferrante 1973: 12, 14).

vědom, protože ho prosí o odpuštění a milost, ale král ho namísto toho vyžene: „Já tvé služby viec neproši! / [...] do jiné země [jdi], někam s očí, / abych tebe neviděl ve dne i v noci!“ (Trist 68). Je otázkou, zda se podobný střet mezi lojalitou k panovníkovi a citem k dámě nachází i ve skladbě Tandariáš a Floribella nebo je pouze „domnělý“ a vychází z neoprávněné nedůvěry Artuše k Tandariášovi: král Artuš se domnívá, že Tandariáš nedodržel úkol střežit Floribellinu čest, který mu dal, a prohřešil se tak vůči věrné službě panovníkovi a vyhání ho proto ze země. Přestože Floribella říká, že Artuš, vyjmenovávající její prohřešky, „jest pravdu pověděl“ (Tand 401), jiné místo skladby naopak naznačuje, že rytíř pamětliv na krále a svou povinnost vůči němu, přebýval s Floribellou v čistotě a jejich láska zůstala nenaplněna.⁷⁷

Ohlas dvorské koncepce lásky projevující se v některých zkoumaných dílech rytířské epiky a existence konfliktů mezi různými formami rytířské služby svědčí o přináležitosti dvorné lásky a služby ženě k souboru atributů ideálního rytíře a dokládá, že „vpád citu lásky do mravního povědomí určitě změnil perspektivy a vnesl nové dimenze do rytířské morálky“ (Flori 2008: 203).

⁷⁷ „Slíbiv s ní v čistotě býti. / Až by mohl milost mieti / od krále Artuše prosbú, / tepruv chtě Tandarius libú / Floribellu ctnú pojieti / a s ní vežde rozkoš mieti“ (Tand 255). Ať se Tandariášova zrada panovníka porušením jeho příkazů chránit Floribellinu čest udála skutečně či byla pouze domnělá (případně se udála pouze v rovině nadřazení dámy a osobních pocitů nad lojalitu k panovníkovi), představuje podnět pro Tandariášovo putování.

7. Vnější atributy ideálního rytíře

I přes zásadní roli ctností mezi konstitutivními prvky ideálu rytířství je s rytířstvím v literárních pramenech spjata i řada rysů externího charakteru. Lze mezi ně řadit především vnější odznaky rytíře, jako jsou výzbroj rytíře či erb, ale rovněž také atributy, jež jsou do jisté míry provázány s ctnostmi rytíře a jejich projevováním a bylo by je možné chápat i jako na pomezí externích a interních rytířských atributů – věhlas rytíře, rytířské dobrodružství a účast rytíře na turnajích. Níže uvedené atributy představují souhrn pouze vybraných vnějších atributů charakteristických pro představitele ideálního rytířství, jež jsou tematizovány ve veršovaných rytířských skladbách a rytířských povídkách, který by bylo možné dále rozšiřovat.⁷⁸

7.1. Věhlas rytíře, rytířské dobrodružství a slavné skutky

V souvislosti s ideálem rytířství je možné uvažovat o přináležitosti slávy a věhlasu rytíře k souboru prvků podílejících se na utváření tohoto ideálu. Jak bylo naznačeno výše, rytířská čest, která představuje centrální pojem rytířské etiky, byla chápána jako vícesložková, kdy tvořila propojený komplex cti „vnější“ a „vnitřní“. Míra vnější cti rytíře, již je možné ztotožnit s jeho slávou a dobrým jménem, je odrazem rytířovy vnitřní cti a jeho skutků a je náhledem na rytíře a jeho činy z hlediska okolního světa. Přináležitost věhlasu k atributům ideálního rytíře tak vyplývá z jeho zahrnutí do pojmu cti a souvisí i s výše již zmiňovanou heroizací ideálního rytíře a vyzdvihováním jeho jedinečnosti – právě díky ojedinelosti vlastností a skutků ideálního rytíře se mu dostává pozornosti a jeho pověst a činy jsou někdy známy dokonce i v dalekých zemích: „Tristramova chvála a čest, / bieše vznesena u velikú pověst, / též na moři, jakžto v zemi, / mezi svými i mezi cizími“ (Trist 44). Také výborný rytíř Delekors na Artušově dvoře byl „znám po zemiech i na moři široce“ (Trist 69). o Jetřichových věrných se pak dozvídáme, že si během hostin vyprávěli o slavných činech tohoto hrdiny⁷⁹ a o jeho velkém věhlasu svědčí i příchod Jetřicha do království pod horou, kde při setkání s Jetřichem Krimhulta svým uvítáním jasně ukazuje, že jí Jetřich v žádném případě není neznámý, ba právě naopak – Krimhulta vyjadřuje radost, že se s ním konečně potkává:

⁷⁸ Popsané aspekty odráží pouze některé vybrané sdíleně se objevující vnější charakteristiky rytíře, které jsou v zkoumaných pramenech rytířské epiky výrazněji tematizovány nebo které mohou mít i důležitost v samotné strukturální výstavbě díla (viz například rytířské dobrodružství nebo turnaje v Tandariášovi a Floribelle). Celistvější výčet vnějších rysů rytířství viz Iwańczak 2001: 92–97.

⁷⁹ „Jetřicha vždy chválili, / o jeho skutciech pravili“ (Jetř 29).

„Raduji se sama sobě, / že sem tě v té cti poznala, / neb sem mnoho praviec slýchala / tak přemnoho o tvé ctnosti“ (Jetř 1540). Slávy se rytíři dostává na základě jím vykonaných skutků, jimiž prokázal svou statečnost, vytrvalost apod. – rytířův věhlas je vždy opodstatněný a implicitně odkazuje k souboru činů, jimiž se o něj zasloužil.

Rytířské „dobrodružství“ (aventure) bývá dáváno do souvislosti především s dvorskými eposy (Auerbach 1998: 117, Iwańczak 2001: 138), kdy toto dobrodružství představuje způsob, jak se může rytíř „osvědčit“, a je jakousi zkouškou, po jejímž absolvování se rytíři dostane příslušných poct a uznání (Auerbach 1998: 118–119, Hon 2009: 35). ve smyslu možnosti dosáhnout věhlasu po absolvování aventure radí Kurvenal mladému Tristramovi, když mu říká: „Můžeš mieti čest i chválu, / když pojezdíš chvíli malú“ (Trist 21). Také Tandariáš, který je hrdinou skladby Tandariáš a Floribella, jež představuje dílo mající charakteristiky dvorského eposu (Petrů 1984: 20), „vždy hledě dobrodružstvie“.⁸⁰ Když pak Tristram předkládá svou žádost vydat se do cizích zemí králi, jak mu Kurvenal poradil, formuluje ji takto: „Přielišně dlúho jenž sem u tebe, / již mě to mrzí samému do sebe“ (Trist 22). Z této pasáže vyplývá nespokojenost Tristrama se svou nečinností, což nápadně připomíná obecně platnou rytířskou zásadu odmítat pokoj a nečinnost (jež se nevztahuje pouze na kontext okruhu textů dvorských eposů), která vyplývá z aktivní koncepce cti – konání hrdinských skutků a dobrodružné putování tak představuje důležitý aspekt mezi charakteristikami představitelů rytířského ideálu a to nejen těch, kteří vykonávají aventure v pravém slova smyslu, protože všichni rytíři dobývají čest a právě díky slavným činům ji pak spolu se slávou získávají.⁸¹

7.2. *Erb*

Erb představoval natolik výrazný vnější atribut rytíře, že se nevyhnutelně stal také prvkem konvencionalizovaného obrazu rytíře v umění.⁸² Sloužil jak k označení příslušnosti nositele k určité skupině – funkce „integrační“ – tak také nositeli umožňoval vymezit se vůči ostatním – funkce „rozlišovací“ (Kolář–Sedláček 1996: 80,

⁸⁰ Pro tento verš viz folium 166r rukopisu sign. BN 12594 II v Biblioteci Narodowej (Varšava, Polsko), viz též elektronická edice tohoto rukopisu: Tuto se počíná řeč velmi pěkná o králi Artušovi a o Tandariášovi [online], Oddělení vývoje jazyka, Ústav pro jazyk český AV ČR, v. v. i., ©2006–2014 [cit. 17. 4. 2014].

⁸¹ Rytíř usiluje o „osobní věhlas, který podmiňuje jeho existenci rytíře a čest jeho rodu“ (Flori 2008: 214).

⁸² Viz například vyobrazení českých panovníků oslavovaných v dobové kultuře pro „rytířské činy“, Přemysla Otakara II. a Jana Lucemburského, v jihlavské právní knize.

Iwańczak 2001: 92). v nejvyšší rovině abstrakce lze erb v některých případech vnímat i jako symbol bojové zdatnosti, statečnosti a řady dalších ctností, jimiž se vyznačoval nositel erbu, resp. celý jeho rod – tento znak mohl být za určitých okolností přidělen panovníkem na základě neobyčejných úspěchů a zásluh v boji (Iwańczak 2001: 92).

Erb a jeho měnění je tematizováno v Kronice o Štilfridovi a Kronice o Bruncvíkovi,⁸³ které je možné chápat jako volně související diptych erbovních pověstí i přesto, že souvislost těchto skladeb, které spojuje postava otce a syna a erbovní tematika, je pravděpodobně dodatečně „konstruovaná“, vzniknuvší pozdějšími úpravou existujících skladeb – „erbovní zmínky jsou v obou povídkách poměrně řídké a jsou umístěny paralelně v každé z nich na třech místech [...], tyto zmínky jsou si formulačně blízce příbuzné a mají charakter pozdějších redakčních doplňků“ (Kolár 1999: 68). Obě povídky jsou pak rytířským putováním, v němž Štilfrid i Bruncvík usilují o to rozmnožit čest rodu a „přinést na svém štítě“ orla a lva.⁸⁴ Štilfrid je za svá výjimečná vítězství nad protivníky, kdy pomáhá v boji nápušskému králi proti králi englickému odměněn – za výjimečné zásluhy získává orla, kterého mu přidělí král: „Neřku orla, kteréhož jsem dobře mocen dáti, ale království svého polovici tohoť mocně dávám“ (Štilf 202b). Bruncvík se zaslíbí že „miení lva dobytí“, vykoná řadu hrdinských skutků a dobude lva skutečného, s nímž se pak i vrací zpět do Čech, a po svém návratu pak přikáže „po všech městech volati a lva na branách malovati“ a stejně tak vyobrazit ho na „zemské korúhvi“ (Brunc 208b).⁸⁵ Erb Bruncvíkovi není udělen tak jako Štilfridovi, ale z povídky implicitně vyplývá, že se o něj svými neobyčejnými činy a doslovným splněním svého předsevzetí získat lva zasloužil. Bylo by však nejspíše možné uvažovat i o tom, že v povídce o Štilfridovi se objevuje paradoxně mladší způsob měnění či polepšení erbu (panovníkem), zatímco Kronika o Bruncvíkovi by mohla odkazovat k mnohem starší možnosti, kdy erb „přijali asi majitelové sami“ (Kolář–Sedláček 1996:

⁸³ V povídce o Štilfridovi se pravděpodobně jednalo o změnu erbu „úplnou, když místo starých erbů se dávaly nové erby, které se starým v ničem nepodobaly“ (Kolář–Sedláček 1996: 50), v Kronice o Bruncvíkovi jde pak možná o jeho rozhojnění, ale zmínky jsou v obou povídkách spíše nepodrobné a neurčité a nelze z nich vyvodit jednoznačné závěry.

⁸⁴ Přesněji řečeno Štilfridovo a Bruncvíkovo snažení směřuje k vyššímu cíli než „pouze“ k změnění erbu pro sebe a své potomky: k získání (resp. změnění) erbu zemského, protože coby panovníci nejsou pouze představiteli jediného rodu, ale celé země.

⁸⁵ Kromě úvodního předsevzetí a motivace Štilfrida a Bruncvíka pak tato pasáž představuje další takřka identické místo obou skladeb: „Orla červeného v zlatém poli kázal malovati na své korúhvi i na svých všech praporcích. [...] a pak po všech městech na všech branách kázal malovati orla v zlatém poli a kázal zvoniti a spievati“ (Štilf 202b).

43).⁸⁶

Rozložení barev na erbu a ani jeho barevnost samotná se v žádné z povídek neshoduje se znakem českých zemí tak, jak ho zachycují jedny z nejstarších dochovaných barevných zobrazení.⁸⁷ Rovněž neodpovídá tomu, jak byla vylíčena v rámci erbovních „pověstí“ v jiných literárních pramenech.⁸⁸ Štilfrid získává „orla červeného v zlatém poli“ (Štilf 202b), Bruncvík pak „lva šerého v černém poli“ (Brunc 208b).

Je otázkou, jak interpretovat vytvoření záměrné polarity mezi barvami skutečných erbů a erbů v pověstech o jejich získání – kromě možné intence s pozměněním barevnosti erbů pozměnit i jejich symbolický význam,⁸⁹ je možné uvažovat i o prostém ponechání nedořečeností a tím i prostoru pro další možné pověsti. Stejně tak je možné přistupovat i k Bruncvíkem získanému lvu, jenž se od skutečného heraldického lva českých zemí liší nejen z hlediska barevnosti, ale i z hlediska klíčového prvku, ocasu, který je pouze jednoduchý⁹⁰ (obdobně postupoval i Dalimil, který užívá druhého ocasu heraldického lva k vytvoření další erbovní pověsti o jeho získání a polepšení původního erbu, na němž byl lev s jedním ocasem).⁹¹

Heraldický motiv hraje důležitou roli i ve skladbě o Tandariášovi a Floribelle, kde znak, který nosí Tandariáš na přilbě, představuje součást návratného motivu, který se „refrénovitě“ opakuje na těch místech skladby, kdy k Floribelle přicházejí zajatci se zprávou o tom, kdo je posílá, přičemž Tandariáše zastupuje a identifikuje erb červené panny v zeleném poli. v druhé části skladby se rovněž heraldický motiv objevuje repetitivně: vždy, když Tandariáš vyjíždí na turnaj, žádá, aby byl na pokrývku koně vyveden erb v konkrétní podobě – lučiště v barevném poli⁹² – zatímco svůj pravý erb zakrývá, protože nechce, aby byl poznán. Tandariášovo jednání ukazuje na funkčnost

⁸⁶ značné nejasnosti ohledně způsobu, jakým získal heraldického lva Bruncvík, případně jeho anachroničnost v kontextu Bruncvíka, který byl Štilfridovým synem, jsou pravděpodobně dány zmiňovanými pozdějšími úpravami již existujících skladeb (jež se do dnešní doby nedochovaly), které tak byly obohaceny o novou významovou rovinu.

⁸⁷ např. Pasionál Přemyslovny Kunhuty (Kolář–Sedláček 1996: 180).

⁸⁸ Například „orel černý“ a „lev bílý“ v Dalimilově kronice, viz *Rýmovaná kronika česká tak řečeného Dalimila* [online], ed. J. Jireček, Praha: Nakladatelství Matice české, 1877, s. 83–84 [cit. 17. 3. 2014] (úplný bibliografický údaj viz Seznam literatury).

⁸⁹ „Jakkoliv v heraldice jedna barva přede druhou žádné přednosti nemá a také míti neměla, přece rozličným barvám záhy symbolický význam se dával“ (Kolář–Sedláček 1996: 136).

⁹⁰ Kolář se k napětí mezi barevností a prvky skutečných erbů a erbů „literárních“ staví tak, že v povídkách „nejde o skutečné erby českých panovníků“, ale pouze o „literární fikci“ (Kollár 1999: 80).

⁹¹ Viz *Rýmovaná kronika česká tak řečeného Dalimila* [online], ed. J. Jireček, Praha: Nakladatelství Matice české, 1877, s. 132–133 [cit. 17. 3. 2014].

⁹² V každém ze třech turnajů nese Tandariáš lučiště jiné barvy: barevnost lučiště v erbu se proměňuje od černé přes červenou až po bílou a mění se i barva pole erbu.

erbu jako identifikačního a diferenciačního prostředku rytíře a je pro něj dobrým dokladem: „svój helm dávno podvázal, / chtě, by ho nikto nepoznal, / maje lučiště znamenie“ (Tand 1413).

Důležitost, jakou má erbovní tematika ve výstavbě výše zmíněných děl rytířské epiky, odkazuje k alespoň částečné přináležitosti erbu k obrazu ideálního rytíře.

7.3. Výzbroj rytíře

V souladu s významem, který byl přisuzován statečnosti a bojové zdatnosti ideálního rytíře, představuje výzbroj rovněž důležitý komponent podílející se na utváření obrazu ideálního rytíře. Přestože se jedná o prvek externího charakteru, jenž by se mohl jevit jako zanedbatelný, to, že představuje element neodlučitelný od rytířství jak v zobrazeních rytířů objevujících se ve výtvarném umění,⁹³ tak v jejich zachyceních literárních, implikuje jeho relativní důležitost. Podrobná analýza L. Jana vycházející ze sfragistického materiálu (Jan 2005: 15) ukazuje, že „vizuální“ zachycení rytíře poskytují komplexní a detailní obraz komponentů rytířského vybavení ve srovnání s materiálem, který mohou skýtat prameny rytířské epiky – ty tendují k tematizaci pouze nejvýraznějších elementů přináležejících k vnějším odznakům rytíře, zatímco řadu jiných opomíjí. i literární prameny tedy odkazují na charakteristické vizuální atributy rytíře nebo se věnují jejich líčení, ale soustřeďují se především na ty, jež je možné chápat jako pro rytíře těžko postradatelné: repertoár vnějších atributů nejčastěji se objevujících v pramenech se do značné míry odvíjí od jejich důležitosti pro boj či jejich funkčnosti v něm. Jejich soubor je možné dobře sledovat v rámci líčení soubojů, případně v pasážích, kde se rytíř připravuje k boji: „Potom ten rek jide k svému kopí, / vzem oř za uzdu bez střmenóv naň vskoči, / příjev k sobě svój štít a meč ostrý“ (Trist 25).⁹⁴

Největší důležitost z rytířových zbraní měl meč (Klučina–Romaňák–Richter 1983: 110), který představoval základní zbraň pro boj s protivníkem nablízko. Ačkoli naučit se zručnosti v zacházení s mečem bylo do značné míry obtížné a vyžadovalo výcvik (Klučina–Romaňák–Richter 1983: 110), postavy ideálních rytířů svůj meč mistrně

⁹³ Příklady viz Klučina–Romaňák–Richter 1983: 111–116, Jan 2005: 15–16 nebo Iwańczak 2001: 71.

⁹⁴ V souladu s rolí rytířů ve vojsku představoval i kůň typický „znak rytířského stavu“. k jeho důležitosti pro rytíře viz Klučina–Romaňák–Richter 1983: 121, Flori 2008: 91, Iwańczak 2001: 96–97. Na jeho spjatost s rytířským prostředím ukazuje i řeč koně ve Flaškově Nové radě, který králi doporučuje především rytířské kratochvíle, jako jsou turnaj.

ovládají. Zacházení se zbraněmi byla nepochybně věnována pozornost během „rytířské výchovy“, protože tato dovednost představovala součást přípravy na boj a rovněž se podílela na celkové bojové zdatnosti rytíře. Odkazuje k tomu i výchova mladého Tristrama: „On jeho [Tristrama] učieše s štítem hbitě jezdit / a kterak sě u pobití měl mečem bít“ (Trist 21).

O důležitosti meče pro rytíře a charakteru jeho vztahu k této zbrani svědčí to, že v některých případech mají rytířské meče vlastní jména – Vítek a Volfart v trpasličím království pod horou „hrozné rány sú dávali / Naklinkem a Mimynkem“ (Jetř 2029), tedy svými meči. Podle Floriho představuje pojmenovávání mečů znak rytířské „příchylnosti ke zbrani, od níž se dokázali odloučit jen vzácně“ (Flori 2008: 86).

K jedinečnosti a nepostradatelnosti meče pro rytíře odkazují v pramenech explicitně i pasáže jako: „Tu ji mečem velmi rani, / tiem najlepším a najostřejším, / byl by mu ho nezapltil zlatem rajzím“ (Trist 32).

Přestože důležitou zbraní rytíře bylo i kopí, význam rytířova meče byl větší – kopí se uplatňovalo převážně v soubojích s protivníkem na koni (s kopím ale vyjíždí i Tristram, když se chce pokusit o zabití saně) a bylo zbraní užívanou především v první fázi boje:⁹⁵ po použití kopí obvykle tasili protivníci meče a pokračovali v boji mečem, ať už proto, že některý z nich byl sražen z koně nebo kopí zlomil, v některých případech se kopí i odhazovala (Klučina–Romaňák–Richter 1983: 109): „Hnasta na se tak vítězsky, / kopie zlomista rytiersky. / Tuž pak na zemi skočista, / prudce se mečoma bista“ (Jetř 996).

Spíše výjimečně byl boj ukončen již po použití kopí, nicméně příkladem může být Alexandr, který proklál jedinou ranou svému protivníku srdce kopím a tím ho okamžitě usmrtil (AlxSv 1562). Význam kopí spočíval i v jeho funkci nést praporec, jak lze doložit např. v Kronice o Štilfridovi, kde mají praporce zvláštní důležitost z hlediska jejich symbolické platnosti. o jisté „nadřazenosti“ rytířova meče nad kopí svědčí i často se objevující dvojice slov „meč“ a „odění“, které představují neredukovatelný základ rytířské výzbroje: „neučini nic meškánie, / pobra meče i oděnie, / i nese jim do žaláře“ (Jetř 1719), „káza sobě na lodí vněsti meč a oděnie“ (Trist 28). Když bylo Arnoštovi svěřeno velení nad vojskem, jež mělo vytáhnout do boje proti obrům, Arnošt „rozkázal meče dělati / a oděnie dospievati / z železa ocelivého“ (Arn 4710).

⁹⁵ Kopí bylo rovněž zbraní užívanou v turnajích, resp. některých typech turnaje, především při tjostu (Jan 2005: 14).

Rytíři užívali v boji i jiné zbraně,⁹⁶ nicméně meč a kopí byly nejběžnější. Kromě toho byly nedílnou součástí rytířova vybavení zbroj, helma a štít – odkazy k nim se v rytířské veršované epice a rytířských povídkách rovněž objevují: „vze štít s helmú na pleci“ (Jetř 971), „svrže jej za kuoň daleko, až ščit i s helmem letěl na kuoň vysoko“ (Štilfr 199b).

Ve skladbách o Jetřichu Berúnském a Tandariáš a Floribella se rovněž shodně objevuje rituál odívání do zbroje, kterou přinášejí ženy mužům jdoucím do boje, někdy je dokonce do zbroje i samy oblékají: „káza své oděnie dáti. / Panna jej poče oblékati. / a když jej obleče ve vše / a míle se požehnavše...“ (Tand 270), „Krimhulta jej ihned obleče, / štít uváza a helm vstavi“ (Jetř 1683).

Na provázanost rytířovy identity a jeho zbraní, která souvisela především s důležitostí statečnosti a bojové zdatnosti v dobovém obrazu rytíře, ukazuje pasáž ve skladbě o Jetřichovi Berúnském, v níž odzbrojený rytíř Dětleb vyjadřuje své zoufalství, bezmoc a to, že „nevie, co sobě zdiati“ (Jetř 1647), když nemá svůj meč a ani zbroj: „Když bych dosáhl svého meče, / neměl bych ijedné péče. / [...]bych mohl jmieti své oděnie, / učinil bych div nynie“ (Jetř 1652).

Odznaky rytířů odkazovaly k jejich statutu – „vymezovaly mimořádnost jejich postavení a společenského zařazení“ (Iwańczak 2001: 92) – ovšem pouze okrajově bývá tato jejich funkce ve zkoumaných pramenech umocněna přepychovostí výzbroje ideálního rytíře. v souladu s aspektem střídmosti majícím důležitost pro ideál rytířství a rezignací ideálního představitele rytířství na pozemské „zboží“ se nákladnost a přepychovost vybavení objevuje spíše v kontextech, kde nabývá negativních konotací. Neobvykle honosná je výzbroj trpasličího krále Lavrina, jemuž se právě jeho pýcha a nestřídmost stala osudnou – kromě zdobení veškeré Lavrinovy výbavy zlatem, perlami, slonovinou a drahými kameny nejrůznějších barev, která se leskne tak, že až Jetřicha oslňuje, nese Lavrin i zlacený štít. Stejně tak mají i Saraceni v Alexandreis štítý a zbroj zdobenou zlatem, což Alexandr dává do souvislosti s utrpením či záhubou, jež je v bitvě čeká: „Vizte, kakt' na nich zlato hoří, / pro něžto dnes budú v hoří“ (AlxSv 1508).⁹⁷ Také Štilfrid se během boje vysmívá Žibřidovi Ruoženému, jehož zbroj se

⁹⁶ např. dýku (Klučina–Romaňák–Richter 1983: 111)

⁹⁷ Přestože se může nabízet interpretace této souvztažnosti jako pouhé shody vycházející z pozice slov na konci verše v rýmované struktuře, tak obdobně konotováno je zlacení a přepych výzbroje nepřátelského vojska i na jiných místech a už předtím Alexandr zmiňuje, že v takovém zlatém odění působí, jako by se „na jhru vybrali“ (Alex 1506), a ne jako by šli do boje.

rovněž leskne zlatem a perlami a jeho štít je vykládán zlatými růžemi: „Na mú vieru, proč bych se s tebou nesměl bít, leč pro drahé oděnie že se na tobě svietí? Protož, Žibřide, jestliže mi tebe pán buoh pomůž dojít, věruť s tebe musí ruože přseti“ (Štilf 201a). Bohatě je vždy zdoben erb, s nímž Tandariáš v přestrojení vyjíždí na turnaj (rubíny, zlato, aksamit...), nicméně v této konkrétní skladbě je pravděpodobně neobvyklá přepychovost ve zdobení jednoho z vnějších atributů ideálního představitele rytířství pravděpodobně motivována snahou stáhnout pozornost k tomuto výrazně vyvedenému erbu na pokrývce na koně, zatímco svůj pravý erb chce Tandariáš zakrýt, jak již bylo uvedeno výše.

7.4. Turnaje a účast na turnajích

„Turnajové dění [...] se stalo nedílnou součástí rytířské a dvorské kultury“ (Jan 2005: 1) a tento její natolik významný prvek nezůstal opomíjen ani v dobových literárních pramenech, ať už byl konotován jako pozitivní nebo negativní.

Svým značně kritickým postojem k turnajovým kláním je znám především autor Dalimilovy kroniky: rozšíření turnajů a hojná účast na nich měla podle něj na rytířstvo velmi špatný vliv, a to nejen proto, že rytířům kvůli účasti na turnajích a pořizování honosného odění a vybavení nezbývaly v časech skutečných bojů prostředky, ale především proto, že „jakž se jechu v turnej jhráti, tak za nic počechu v boju státi“. Dalimil tedy spojuje turnajová klání s úpadkem schopností a ctností spjatých s bojem, tedy nejspíše úpadkem statečnosti a bojové zdatnosti v rytířských řadách, protože podle něj to, že jsou někteří „dobří turnejníci“ ještě nutně neznamená, že si tak dobře vedou ve skutečném boji, ba spíše naopak – mnohdy jsou „v boju praví špatníci“.⁹⁸

V dílech rytířské epiky naopak představují turnajová zápolení a úspěchy v nich zcela legitimní možnost prokázání statečnosti a bojové zdatnosti rytíře.⁹⁹ v některých případech se doslovně odkazuje k jejich užitečnosti ve smyslu přípravy na další boje a cvičení potřebných dovedností: „Musil s nimi učiniti hnánie / a rytieřské s kopím klánie. / Proto jsú toho skušovali, / zdali by kdy bojovali, / aby tiem byli brannějšie / a v rytieřských věcech hotovějšie“ (Trist 69). Citovaná pasáž se týká zvyklostí

⁹⁸ Citovaná pasáž viz *Rýmovaná kronika česká tak řečeného Dalimila* [online], ed. J. Jireček, Praha: Nakladatelství Matice české, 1877, s. 141–142 [cit. 17. 3. 2014].

⁹⁹ Vítězství v turnajích považuje Iwańczak za zásadní ctnost „rytíře-dvořana“, tedy jednoho z typů reprezentujících rytířský ideál (Iwańczak 2001:152).

panujících na artušovském dvoře, k němuž doputuje Tristram, a vypovídá o obyčejí tamějších rytířů a pážat utkávat se ve střetnutích, jež patřily mezi druh turnajového zápolení, s příchozími ke dvoru a tím přezkušovat „muzstvie“ a hledat „všelikakého rytieřstvie“ (Trist 69) – jejich smyslem bylo tedy přezkušovat rytíře v boji, případně je na něj připravovat a konat tak turnajem jakási rytířská cvičení.¹⁰⁰

„Úpadek“ bojových schopností rytíře v žádném případě není kladen do souvislosti s turnaji – pokud k němu dochází, vyplývá z nečinnosti a „pokoje“ rytíře (tedy podobně jako je tomu u rytířské cti), čemuž nasvědčuje pasáž v Alexandreis o rytířích, které si Alexandr vybral jako své rádce a kteří se kvůli tomu již dále aktivně neúčastnili bojů: „Ti bydléchu u pokoji, / že se juž nehodiechu k boji“ (AlxSv 332).

V pramenech se kromě turnajů „doprovodných“ představujících součást oslav spjatých s důležitými událostmi, jako například korunovací či významným sňatkem (Jan 2005: 14),¹⁰¹ kterým je věnováno méně pozornosti, objevují turnaje zasazené do značně odlišných kontextů. Líčená turnajová zápolení mají obvykle zcela zásadní důležitost – mnohdy představují náhradu bitvy mezi znepřátelenými zeměmi, kdy si obě strany zvolí své reprezentanty a výsledek turnaje, v němž se utkávají protivníci synekdochicky zastupující jednotlivé země, je zároveň výsledkem bitvy. Postavy ideálních rytířů v pramenech jsou tedy nositeli natolik vynikajících schopností, že svými vítězstvími mohou rozhodovat dokonce o osudech celých zemí. Takového klání se účastní Štilfrid, když zastupuje stranu nápuľského krále v boji proti englickému králi a utkává se s dvanácti nejlepšími rytíři. Podrobně je tento způsob vedení „války v zastoupení“ vylíčen v Tristramovi a Izaldě: král Mark je irskými posly vyzván, aby se dříve, než přijde o svou zemi, „ctně pobil“, a je mu tak dána šance bránit se útočníkovi, který jej chce donutit, aby Irsku odváděl „plat a daně“. Morolt, jenž je ve službách irského krále, vzkazuje po poslech, že jestliže má Mark mezi svými věrnými „muže kterého, ješto by mě směl podstúpiti, / dobře urozeného a od svobodnosti příšlého“, s tím chce „sědati / a právem to ukázati, / že on mému pánu má plat dáti“ (Trist 23). z této řeči ovšem rovněž vyplývá, že pro účast v turnaji byla nutnou podmínkou rovnost obou protivníků co do jejich urozenosti (viz Iwańczak 2001: 151) a příslušnosti k rytířskému stavu (viz

¹⁰⁰ Iwańczak zmiňuje vývoj od rané podoby turnajů, jež měly funkci bojového tréninku, k „turnajům dvorským“, u nichž uvádí především funkci zábavnou (pro publikum) a funkci rozšiřování věhlasu rytíře (Iwańczak 2001:146), ovšem v rytířské epice je možné se setkat s širším spektrem funkcí turnajů. Viz níže.

¹⁰¹ Konkrétní historické příklady turnajových klání z českých zemí doprovázejících významné události tamtéž.

také Flori 2008: 128), čemuž nasvědčuje i to, že Tristram není hoden se boje účastnit, dokud ho král nepasuje na rytíře, nicméně v urozenosti je Moroltovi hoden. Tristram se s Moroltem skutečně utká a zvítězí, a to i přes to, že je velmi mladý, dokonce je označován jako „dietě“.

Kromě toho se ve zkoumaných dílech rytířské epiky rovněž objevovaly odkazy k turnaji ve funkci prostředku rozhodnutí sporů o čest, případně i sporů jako takových, nicméně ačkoli byl tento druh turnaje často zmiňován, nedocházelo k jeho realizaci – postavy obvykle turnajové zápolení ve funkci soudního souboje pouze zmiňují jako realizovatelnou možnost obrany v případech, kdy se někdo dotýká jejich cti.¹⁰² ve skladbě Tristram a Izalda se konají přípravy na tento „soudní“ turnaj, v němž má být rozsouzeno, kdo se skutečně utkal s drakem a zabil ho, nicméně šafář se zalekne Tristramovy síly a přizná se k tomu, že si přivlastnil zásluhy cizího reka.

Turnaje provázející oslavy na dvoře jsou v dílech rytířské epiky spíše upozaděny, nicméně ne zcela opomenuty: turnaji je doprovázena svatba Adličky a císaře ve skladbě Vévoda Arnošt – „Tu mnoho set ten den kláchu a přehrozně burdováchu“ (Arn 684) – a také skladba Tandariáš a Floribela vrcholí účastí a slavnými vítězstvími Tandriáše v turnajích.

Kromě sledování toho, jaké funkce měly turnaje v rytířské epice a jakou motivaci měli ideální rytíři pro účast v nich, by bylo nepochybně možné použít dané prameny jako doplňkový materiál pro kulturněhistorická zkoumání podoby turnajů a zvyklostí s nimi spjatých (Keen 2005: 83):¹⁰³ objevují se jak líčení turnajového prostředí, tak průběhu turnajů.¹⁰⁴ Pro zkoumání ideálů rytířství by se z tohoto úhlu pohledu mohla potenciálně jevit jako podstatná bohatá vizualita (popis honosné výzbroje rytířů a jejího zdobení klenoty, drahými kovy atp.), již by bylo možné usouvztažnit se odkazováním k jedinečnosti a jinakosti rytířů (Iwańczak 2001: 92), nicméně výjimečnost rytíře bývá v rytířské epice daleko spíše signalizována jeho úspěchy v turnajích a vítězstvími nad protivníky – tedy skutečnými činy a zásluhami, což je zcela v souladu s činným pojetím

¹⁰² Citace z pramenů k příslušné problematice viz výše v oddílu Ztráta cti a spory o čest.

¹⁰³ Nicméně tímto „faktografickým“ aspektem turnajového dění (např. typologií jednotlivých druhů turnajových soubojů na základě počtu protivníků a použitých zbraní, součástí oděvu účastníků...) se nebudeme zabývat.

¹⁰⁴ Uvedme například tyto pasáže: „Jakž se koli vypravichu, / tak všichni pospolu jechu / na to pole, kdežto kláchu. / Tu velicí slúpi stáchu, / na nichžto krásná sien bieše. / a tu královna stojěše...“ (Tand 1393), „i učinichu jim na jedné lúce okrslek a to ošraňkovachu, aby ji lidé nepřekázali“ (Štilf 199a), „s dobrú nadějí se v šraňky bráše a pod ním kuoň jeho plavý bujně plesáše. Tu Lipolta daleko za kuoň svrže, skočmo skočiv z koně, i meč vytrže“ (Štilf 199b).

získávání cti a dobrého jména: „kamž je kolivěk v turnaj jel, / nebo kde které pobitie jměl, / tu je vzdy tak učinil sobě ke cti, / že j' byl tu nejlepší nazván beze lsti“ (Trist 29), „nikděž sobě [Štilfrid] rovni nenalezl v udatenství a v klání s ostrým“ (Štilf 198a).

Turnaje a jejich líčení v dílech rytířské epiky představovaly pro řadu badatelů jeden z opěrných prvků pro rozlišení přináležitosti dané skladby do starších, případně mladších vývojových etap rytířské epiky: tematizace turnajů a dění kolem nich byla považována za znak pozdější vývojové fáze (Hrabák 1973: 163, Petrů 1984: 20).

Účast v turnajích představovala „specificky rytířskou činnost“ a turnaje coby významný prvek dvorské kultury jsou důležitou kapitolou v historii rytířství (Keen 2005: 83) a nezůstaly opomenuty ani v rytířské epice, kde je možné najít jejich ohlasy.

8. Závěr

Bakalářská práce na základě analýzy vybraných staročeských pramenů rytířské veršované epiky a rytířských povídek stanovila soubor nejdůležitějších prvků podílejících se na utváření rytířského ideálu.

Soubor prvků konstituujících tento ideál zahrnuje především vnitřní charakterové rysy rytíře (statečnost, věrnost, spravedlnost, moudrost aj.), které se projevují v rytířově jednání a podílejí se na utváření specifického rytířského etického kódu. Kromě toho se však v dobovém obrazu rytíře částečně uplatňují i prvky externí povahy, jako jsou specifické vnější odznaky rytíře, nebo prvky na pomezí externích a interních atributů, jako je rytířův věhlas.

Ideál rytířství je kromě dodatečných potenciálních rysů rytíře, jež se mohou napříč prameny lišit, utvářen především univerzálním jádrem rytířských ctností, které mají do značné míry závazný charakter a ideální rytíři jsou téměř vždy jejich nositeli, jak se pokusila doložit tato práce. V rámci tohoto souboru univerzálních atributů mají centrální postavení zejména pojmy cti a statečnosti. Ačkoli u konkrétního fikčního rytíře ztělesňujícího rytířský ideál může být v systému těchto ctností některá z nich upozaděna a v literárním pramenu zprostředkovávajícím obraz ideálního rytíře jen minimálně tematizována, v souladu s pojetím cti coby ústřední kategorie rytířské etiky, která v sobě zahrnuje většinu ostatních aspektů rytířského ideálu, jejichž naplněním je podmíněna, je možné i zdánlivě chybějící univerzální rytířskou ctnost vnímat jako součást obrazu konkrétního ideálního rytíře, byť implicitní.

Mezi atributy, jejichž zkoumání se věnovala tato práce, byly okrajově zahrnuty i prvky, jež mají v rámci konstituce rytířského ideálu spíše potenciální platnost a nepředstavují aspekty, jež by byly v pramenech rytířské veršované epiky a rytířských povídek zcela jednotně sdílené a obecně přisuzované ideálnímu rytíři: sem spadají zejména charakteristiky rytíře spjaté s dvorskou podobou rytířského ideálu (věrná služba dámě, účast na turnajích). Nebylo je však možné i přes jejich relativní platnost v rámci univerzálních prvků utvářejících ideál rytířství opomenout, protože souvisí s vývojem v pojetí rytířského ideálu od „rytíře-bojovníka“, který účastní se bojů a bitev ve službách panovníka a je morálním vzorem, k „rytíři-dvořanovi“ z dvorských románů, jenž slouží dámě, bojuje především v turnajích a je nositelem dvorských mravů (Auerbach 1998: 116, Iwańczak 2001: 140, Petrů 1996: 72–75). Tato proměna rytířského ideálu proběhla v literaturách západní Evropy a je možné ji rovněž částečně

sledovat i v kontextu starší české literatury, v níž se však objevuje i velmi specifické mísení obou vývojových fází rytířské epiky. Nepochybně je možné vnímat zřetelnou polaritu mezi pojetím rytíře a vládce-bojovníka Alexandra a Tristrama představujícího dvorský pojatého rytíře, nicméně u dalších postav ideálních rytířů objevujících se ve staročeské rytířské literatuře je vzhledem k opožděnému přijímání rytířských látek a prolínání vývojových etap rytířské epiky otázka jednoznačného typologického rozřazení postav rytířů v těchto pramenech značně problematická a vyžaduje další zkoumání.

I přesto, že většině staročeských pramenů reprezentujících rytířskou literaturu bývá přisuzována převážně zábavná funkce (Hrabák 1973: 164–5, Petrů 1996: 75), ústřední postavy rytířů pocházející z okruhu těchto textů ztělesňují dokonalé vzorové rytíře, kteří jsou reprezentováni jako výjimeční hrdinové neobyčejných schopností a nositelé celé řady vysokých ideových hodnot. Bližší analýza a srovnání jednotlivých postav ideálních rytířů tak představuje legitimní způsob k zprostředkovanému a alespoň částečnému nastínění pojetí ideálu rytířství ve starší české literatuře. Soubor rysů podílejících se na utváření rytířského ideálu by však bylo nepochybně možné dále rozšiřovat o dodatečné prvky nebo poskytovat podrobnější analýzu atributů zkoumaných v této práci skrze širší základnu zdrojového materiálu, případně přistoupit k tématu ze srovnávacího hlediska. Díla rytířské epiky, jejichž zkoumání bylo v české literární vědě a mediévistice doposud věnováno spíše méně pozornosti, tak rozhodně představují perspektivní pole pro další zkoumání.

9. Seznam použité literatury

9.1. Prameny

Alexandreida, ed. V. Vážný, Praha: Nakladatelství Československé Akademie věd, 1963.

Rýmovaná kronika česká tak řečeného Dalimila [online], ed. J. Jireček, Praha: Nakladatelství Matice české, 1877 [cit. 17. 3. 2014].

Dostupné z: <https://archive.org/details/rmovankronikaes00jiregoog>.

Kronika o Bruncvíkovi, in *Próza českého středověku*, ed. J. Kolár a M. Nedvěďová, Praha: Odeon, 1983, s. 165–178.

Kronika o Štilfridovi, in *Próza českého středověku*, ed. J. Kolár a M. Nedvěďová, Praha: Odeon, 1983, s. 151–161.

O Jetřichu Berúnském, in *Rytířské srdce majíce*, ed. E. Petrů a D. Marečková, Praha: Odeon, 1984, s. 195–256.

Tandariáš a Floribella, in *Rytířské srdce majíce*, ed. E. Petrů a D. Marečková, Praha: Odeon, 1984, s. 257–309, též in Tuto se počíná řeč velmi pěkná o králi Artušovi a o Tandariášovi [online], Oddělení vývoje jazyka, Ústav pro jazyk český AV ČR, v. v. i., ©2006–2014 [cit. 17. 4. 2014].

Dostupné z: <http://vokabular.ujc.cas.cz/moduly/edicni/edice/fa16eb18-b6cc-4552-b597-58e066e0e6ee/plny-text/s-aparatem/folio/150v>.

Tristram a Izalda, ed. Z. Tichá, Praha: Mladá fronta, 1980.

Vévoda Arnošt, in *Rytířské srdce majíce*, ed. E. Petrů a D. Marečková, Praha: Odeon, 1984, s. 23–194.

9.2. Odborná literatura

Auerbach, E. (1998): Dvorského putování rytíře za dobrodružstvím, in Auerbach, E. *Mimesis: zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách*, přel. M. Žilina, vydání druhé (Praha: Mladá fronta), s. 107–123.

Baletka, T. (2003), Rytířská kultura a recepce dvorské epiky na Moravě ve 14. a 15. století, in: Borovský, T., Jan, L. a Wihoda, M. (edd.), *Ad vitam et honorem: profesoru Jaroslavu Mezníkovi přátelé a žáci k pětasedmdesátým narozeninám* (Brno: Matice moravská), s. 491–496.

Bok, V. (2001): Středohornoněmecká rytířská poezie v Čechách 13. a 14. stol, in

- Koschmal, W., Nekula, M. a Rogall, J. (edd.), *Češi a Němci: dějiny – kultura – politika* (Praha, Litomyšl: Paseka), s. 109–114.
- Cardini, F. (2003): Válečník a rytíř, in Le Goff, J. (ed.), *Středověký člověk a jeho svět*, vydání druhé (Praha: Vyšehrad), s. 69–99.
- Černý, V. (1948): *Staročeská milostná lyrika* (Praha: Družstevní práce).
- Ferrante, J. M. (1973): *The conflict of love and honor: the medieval Tristan legend in France, Germany and Italy* (The Hague, Paris: Mouton).
- Flori, J. (2008): *Rytíři a rytířství ve středověku*, přel. D. Kovářová (Praha: Vyšehrad).
- Hon, J. (2009): Jetřich Berúnský: „dramatizace“ středohornoněmeckého Lavrina, in Hanzová, B. (ed.), *Pokušení Jaroslava Kolára* (Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy a Ústav pro českou literaturu Akademie věd ČR), s. 31–52.
- Hrabák, Josef (1973): Česká středověká rytířská epika, in *Československé přednášky pro 7. mezinárodní sjezd slavistů ve Varšavě (1973)* (Praha: Academia), s. 159–167.
- Iwańczak, W. (2001): *Po stopách rytířských příběhů*, přel. L. Brožek (Praha: Argo).
- Jan, L. (2005): Počátky turnajů v českých zemích, in *Listy filologické* 128, 2005, č. 1–2, s. 1–19.
- Keen, M. (2005): *Chivalry* (New Haven: Yale University Press).
- Kolár, J. (1999): k otázce alegorického plánu v staročeských povídkách o Štilfridovi a Bruncvíkovi, in Kolár, J.: *Návraty bez konce: studie k starší české literatuře*, ed. L. Jiroušková (Brno: Atlantis), s. 67–87.
- Klučina, P., Romaňák, A. a Richter K. (1983): *Člověk, zbraň a zbroj v obraze doby*, svazek 1, (Praha: Naše vojsko).
- Kolář, M. a Sedláček, A. (1996): *Českomoravská heraldika*, svazek 1, vydání druhé – fotoreprint původního vydání z r. 1902–1925 (Praha: Argo).
- Lehár, J. (1983): *Nejstarší česká epika* (Praha: Vyšehrad).
- Macek, J. (1997): *Česká středověká šlechta* (Praha: Argo).
- Novotný, R. (2010): Čest a urozenost v mentalitě pozdně středověké šlechty, in Borovský, T. a kol. (edd.), *Spory o čest ve středověku a raném novověku* (Brno: Matice moravská pro Výzkumné středisko pro dějiny střední Evropy: prameny, země, kultura), s. 54–68.
- Petrů, E. (1984): Rytířský epos a jeho proměny, in: *Rytířské srdce majíce*, ed. E. Petrů a D. Marečková (Praha: Odeon), s. 7–22.
- Petrů, E. (1996): Specifičnost rytířské epiky ve slovanských literaturách, in *Vzdálené hlasy* (Olomouc: Votobia), s. 71–80.

- Petrů, E. (1996a): Alexandr Veliký ve slovanských literaturách, in *Vzdálené hlasy*, (Olomouc: Votobia), s. 63–70.
- Pražák, A. (1945): *Staročeská báseň o Alexandru Velikém* (Praha: Melantrich).
- Slanař, O. (2006): K otázce topiky ve středověké rytířské epice, in Dvořáčková-Malá (ed.), *Dvory a rezidence ve středověku* (Praha Historický ústav AV ČR), s. 273–286.
- Spunar, P. (1995): *Kultura českého středověku*, vydání druhé (Praha: Odeon).
- Svejkovský, F. (1969): Úvaha nad cestami studia staročeské rytířské epiky, in *Slavica Pragensia*, díl 11 (Praha: Universita Karlova), s. 155–163.
- Tichá, Z. (1980): Úvod, in *Tristram a Izalda*, ed. Z. Tichá (Praha: Mladá fronta), s. 5–20.
- Vajdllová, M. a kol. (edd.): Elektronický slovník staré češtiny [online], Oddělení vývoje jazyka, Ústav pro jazyk český AV ČR, v. v. i., ©2006–2014 [cit. 9. 3. 2014]. Dostupné z: <http://vokabular.ujc.cas.cz/hledani.aspx>.
- Vážný, V. (1963): O jazykové stránce a literární hodnotě staročeské Alexandreidy a popis a rozbor jednotlivých rukopisů, in *Alexandreida*, ed. V. Vážný (Praha: Nakladatelství Československé Akademie věd), s. 207–215.