

# ÓÐINN A MEDOVINA BÁSNICTVÍ

dva aspekty iniciačního procesu<sup>1</sup>

JAN KOZÁK

Ústav filosofie a religionistiky

Filosofická fakulta

Universita Karlova v Praze

## 1. ÚVOD

Tato studie má za cíl srovnat staroseverský mýtus o Óðinově výpravě za medovinou básnictví s mýtem o jeho sebeoběti na kosmickém stromě Yggdrasilu.<sup>2</sup> Vztah obou mýtů se vyznačuje několika pozoruhodnými vlastnostmi, přičemž komparace provedená na tomto konkrétním případě může posloužit jako vzorek určitého přístupu, který by, po kritickém zhodnocení, mohl inspirovat k aplikaci na další náboženské oblasti. Součástí rozboru je i diskuze k otázce významu a limitů komparace mezi dvěma alternativními mýty v téže kultuře a k otázce typologického vztahu mezi obětí a iniciací.

Specifikem vztahu obou mýtů je to, že oba popisují Óðinův paradigmatický čin, obtížnou zkoušku, v jejímž závěru získává posvátnou medovinu básnictví. Mytická medovina<sup>3</sup> je přitom obrazivou reprezentací pro óðr, vznět, extázi či stav božského zření, jehož je Óðinn strážcem a poskytovatelem: ať již ve formě patrona poetické inspirace, mantického vědění,<sup>4</sup> či

---

<sup>1</sup> Tato studie vznikla za podpory University Karlovy v Praze, Filosofické fakulty z prostředků specifického výzkumu na rok 2009, číslo projektu 224120, „Jiný svět a jinakost v mýtu a náboženství.“

<sup>2</sup> V textu se vyskytují dva speciální grafémy: þ, ð. Pokud jde o jejich hodnotu, tak þ/þ označuje neznělou dentální frikativu, tj. IPA [θ], ð/ð pak její znělou obdobu, IPA [ð]. Oba znaky jsou integrální součástí islandské abecedy od jejího vzniku až po současnost a pro moderní odbornou literaturu je jejich užívání standardem. Opozice t-þ a d-ð má fonologickou platnost (např. *tíða*, „toužit“ x *þíða*, „tát“; *tjá*, „ukázat, vzkázat“ x *þjá*, „spoutat, porobit“; *Týr*, „bůh Týr“ x *þýr*, „otrokyně, služebná“ atd.; opozice je zcela ekvivalentní např. našemu d-t, tj. *dát* x *tát*), tudíž je třeba tyto znaky nesměšovat.

<sup>3</sup> Inspirace či vznět (i ve smyslu numinózního a magického vědění) je v eddických mýtech pojímána nejčastěji jako medovina (st. sev. *mjǫðr*) a okamžik prvotní inspirace jakožto doušek „vzácné medoviny“ (*drykk hins dýra mjaðar*, srov. *Výroky Vysokého 105: Gunnlǫð mér of gaf / drykk hins dýra mjaðar*; „Gunnlǫð mi dala / doušek oné vzácné medoviny“ a *Výroky Vysokého 140: ok ek drykk of gat / hins dýra mjaðar*; „a napít jsem dostal / oné vzácné medoviny“ - Finnur Jónsson (ed.), *De gamle Eddadigte*, København: G.E.C. Gad 1932, 39, 47, strofy 104 a 139). V podobném smyslu ale může sloužit i motiv přípitku pivem, např. v *Písni o Sigrdrífě 5* nabízí probuzená valkýra Sigurðovi pohár (či roh) piva (*bjórr*), který je „plný písni / ... / dobrých kouzel / a radostných run“ (*fullr's hann ljóða / ... / góðra galdra / ok gamanrúna* - Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 250, strofa 4).

<sup>4</sup> Je to právě Óðinn, kdo mytické Vědmě předává odznaky jejího úřadu a symbolicky jí tak zpřístupňuje dimenzi věštného či prorockého vidění: „Vybral jí Otec vojsk / prsten a náhrdelník, / přemoudré zvěsti /

válečné extáze berserků.<sup>5</sup> Stěžejní význam této božské funkce je stvrzen také tím, že je pojem *óðr* obsažen přímo v samotném Óðinově jméně: *óð-inn* znamená „pán *óðu*“. Oba mýty jsou tedy nejen aitiologickými narativy o původu bohy inspirovaných stavů zření a extáze, ale také dvojicí mýtů o tom, jak se Óðinn stal Óðinem, tj. jak získal své jméno a tedy i stěžejní rys své identity.<sup>6</sup>

Tři zmíněné shodné rysy obou mýtů (protagonista: Óðinn, čin: obtížná zkouška, zisk: posvátná medovina) jsou však současně jejich *jedinými* shodnými rysy. Oba narativy se jinak liší radikálním způsobem – nejedná se o pouhé variace na podobné téma, jaké známe z orálních kultur bez fixní literární tradice, ale o odlišnost, která se zdá mít spíše charakter kontrastu. A opět, rozhodně se nejedná o na první pohled transparentní vztah: protiklad obou mýtů nemá charakter strukturní kompenzace či inverze, protože v opozici nestojí jednotlivé elementy či klastry narativní struktury, ale spíš obecné rámce ustavující sémantický prostor obou příběhů: např. zatímco v prvním případě se jedná o dobrodružné putování, v druhém případě se protagonista vůbec nepohne z místa. Specifičnost a elusivnost vztahu (jak na rovině strukturální, tak motivické) mezi oběma mýty je výzvou k interpretaci. Tato studie je právě odpovědí na onu výzvu, přináší výklad mytického komplexu o posvátné medovině a prezentuje hypotézu o povaze vztahu mezi oběma narativy.

## 2. PROLEGOMENA

### 2.1 DISKUZE K TEORETICKÝM VÝCHODISKŮM

Zde je třeba se alespoň stručně pozastavit u problematiky komparace tohoto druhu. Je vůbec opodstatněná? Sám fakt existence odlišných paralelních mýtů v určité kultuře ještě nemusí znamenat, že je třeba hledat způsob, jak je obsahově smířit. Většinou premoderních kultur je představa ujednocené logicky konzistentní „teologie“ zcela cizí. Je však třeba rozlišit na jedné straně naivní eurocentrismus, který podsouvá jiným kulturám představu normativního náboženského kánonu, který pak chce marně zrekonstruovat a na druhé straně víceméně strukturalistický postoj, který sice odlišné paralely nechce redukovat na jeden „správný“ (nebo „původní“) mýtus, ale přesto je nevnímá ani jako zcela izolované fenomény, mezi nimiž neexistuje žádný vztah. Symbolická soustava,<sup>7</sup> v jejíž matici určitá kultura

---

a prorockou hůl / - do dálek vidí / přes všechny světy.“ (*Vědmina věštba* 29; Finnur Jónsson (ed.), *De gamle Eddadigte*, København: G.E.C. Gads 1932, 9) „Otec vojsk“, (st. sev. *Herfóðr*), je jedno z Óðinových jmen.

<sup>5</sup> Viz např. Jens Peter Schjødt, „The Notion of Berserkir and the Relation between Óðinn and Animal Warriors“, in: John McKinnell – David Ashurst – Donata Kick (eds.), *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature* (The 13th International Saga Conference), II, Durham: Centre for Medieval and Renaissance Studies 2006, 886-892.

<sup>6</sup> Peter Buchholz („Shamanism – the Testimony of Old Icelandic Literary Tradition“, in: *Mediæval Scandinavia* 4, 1971, 7-20: 19) shrnuje tuto událost slovy: „extáze tvoří boha“ („ecstasy creates deity“).

<sup>7</sup> Termín „symbolická soustava“ zde v základních obrysech odpovídá tomu, co pro C. Lévi-Strauss užívá označení „systém představ“ či „kulturní systém“ (viz např. Claude Lévi-Strauss, *Strukturální Antropologie*, Praha: Argo 2006, 18, 90, 255). Naopak nekryje se zcela s tím, co V. Turner nazývá „struktura“ (vůči níž se vymezuje liminální „anti-struktura“, podrobnější vymezení pojmu viz Victor Turner, „Passages, Margins and Poverty“, in: id., *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca and London: Cornell University Press 1974, 235-

artikuluje své mýty má charakter systému a jednotlivé mýty jsou do značné míry osmyslené právě skrze asociační síť vztahů a paralel inherentních danému symbolickému kosmu.<sup>8</sup> Komparace motivů a mytických struktur (v rámci dané kultury) je proto naprostým základem, základní operací, díky níž mýtům můžeme rozumět. Stejně jako se význam slova coby lexému konstituuje jakožto souhrn jeho obvyklých kontextů,<sup>9</sup> tak také význam náboženského symbolu a mytického syžetu je ustaven díky sérii paralelních narativů, v nichž se vyskytuje.<sup>10</sup> V následujícím textu se soustředím právě na komparaci tohoto druhu, nikoli na pokus o nalezení nějaké ur-formy nebo kanonické formy mýtu. Jestliže bližší poznání obou zkoumaných mýtů umožní nalézt (tj. teoreticky postulovat) mezi nimi konkrétněji definovatelný vztah, tím jen lépe.

---

238), protože např. jedním z nejtypičtějších výrazů symbolické soustavy jsou mýty a rituály, které však často prezentují hodnoty zdánlivě porušující či přímo inverzní k normám „struktury“ (důvod, proč tomu tak je, nyní ponechme stranou). V tomto ohledu je symbolická soustava spíše společným pozadím představ a hodnot z nichž vyrůstá a těžší jak turnerovská „struktura“, tak „antistruktura“.

<sup>8</sup> Robert H. Lowie, „Association“, in: Pierre Maranda (ed.), *Mythology: Selected Readings*, Harmondsworth: Penguin Books 1972, 32-38.

<sup>9</sup> Tento postřeh pregnantně shrnuje Ricœur: „... slova nesou význam jen coby souhrn kontextu: ‚Významem slova jsou chybějící části kontextů, z nichž získává svou delegovanou účinnost‘. ... Slova nejsou vůbec jmeny pojmů přítomných v mysli; nejsou ustavena jakoukoli fixní asociací s daty, ať se již jedná o cokoli. Vše, co činí, je, že odkazují nazpět na chybějící části kontextu. Proto tedy konstantnost významu není nic jiného než konstantnost kontextů.“ – Paul Ricœur: *The Rule of Metaphor*, Routledge: London & New York 2009, 89n.

<sup>10</sup> Výše zmíněné přístupy (zde se omezují jen na jednu ilustrativní dichotomii bez snahy o vyčerpávající přehled všech teoreticky možných přístupů) si lze pracovním rozdělit na: 1. přístup „diachronně-rekonstrukční“, který má několik obvyklých podob: ať již se jedná o difuzionistickou rekonstrukci předpokládané „ur-formy“, „původního“ mýtu, který může být umisťován i do velmi vzdálené minulosti, a jehož jsou dostupné prameny jen pouhými střípky či „degeneracemi“; nebo se vychází z představy, že dané náboženství bylo uniformní systematickou „věroukou“ a rekonstrukce má za cíl získání normativní, „správné“, bezrozporné verze mýtu. Je asi zbytečné se zde od tohoto přístupu opakovaně distancovat, jedná se o koncepci typické pro 19. století, dnes již dávno vyšlé z módy. Přístup 2. „synchronně komparativní“ se nechává inspirovat přínosem de Saussurovým a aplikuje jej na studium kulturní symbolické soustavy. Vychází z představy, že početné konkrétní a často bezbřezé pestré paralely a permutace (obdoba saussurovské „parole“) sdílejí určité společné struktury („langue“); „rekonstrukce“ v takovém případě není hledání diachronně pojatého „ur-mýtu“, ale právě těchto sdílených hlubinných struktur, které nakonec často vypovídají o stěžejních hodnotách dané kultury (srov. C. Lévi-Strauss, *Strukturální antropologie...*, 31, 67nn); obdobným procesem, avšak jinak zacíleným, je shromažďování paralel a návazných mýtů nikoli za cílem rozkrytí jednotné hlubinné struktury, ale jakožto prostředku k poznání kulturně-kontextuálního významu symbolů a struktur užitých ve zkoumaném mýtu (srov. Ruth Benedictová, *Kulturní vzorce*, Praha: Argo 2003, 49-51); bez této komparativní práce není možné k elementům daného mytického narativu přistoupit jinak, než že je budeme číst jen pomocí kulturně-kontextuálního klíče vzatého odjinud (většinou ze své vlastní kultury). Samozřejmě že i při nejlepší vůli je tento hermeneutický proces nutně vždy jen částečně úspěšný a v neustálém stavu změny a korekce. Slovy Lévi-Strausse: „Ani to nejlepší etnografické pojednání nepromění čtenáře v nositele nativní kultury“ (C. Lévi-Strauss, *Strukturální antropologie...*, 29) Východiskem v přítomné studii je v základních obrysech právě tento druhý zmíněný přístup, nicméně v otázce konkrétní metody (u Lévi-Strausse typicky „překlad“ narativu do série binárních opozic) a přednostně sledovaných jevů (např. struktury příbuzenství) se podstatně liší od citovaných antropologů. Nakonec však sama opozice diachronního a synchronního přístupu není totéž, co protiklad „starého omylu“ a „nové pravdy“, ale spíše dvojice parciálních perspektiv, o nichž obou platí rčení „dobrý sluha, ale špatný pán“.

## 2.2 HETEROGENNOST STAROSEVERSKÉHO NÁBOŽENSTVÍ

Představa kanonické či ur-formy je problematická též proto, že je nemožné postulovat nějaký pevný bod počátku či původní formy kultu a mýtu – náboženství starých Seveřanů bylo různorodé a variovalo nejen v čase, ale i v prostoru.<sup>11</sup> S ohledem na časovou perspektivu je možno si např. povšimnout, že mezi zvyky a kultem o němž se zmiňuje Tacitus ve své *Germanii* na konci 1. st. n. l. a mezi náboženstvím, které poznáváme z prvních ucelenějších písemných památek domácí proveniencie (cca. od 9. stol.) je značný rozdíl.<sup>12</sup> Rychlost změn akcelerovala v době vikinské (cca. 800-1050) a následně též během rané fáze skandinávského středověku (cca. 1050-1300), kdy docházelo k rozsáhlým kulturním kontaktům Skandinávců s Británií, Irskem,<sup>13</sup> kontinentální Evropou, Ruskem, oblastí dnešního Finska a Laponska, severní Afrikou, Byzancí a Arábií.<sup>14</sup> I v době před konverzí ke křesťanství rozhodně Skandinávie nežila v kulturním vakuu a staré náboženství se v prostředí tohoto živého kulturního kontaktu proměňovalo a vyvíjelo. S ohledem na prostorovou perspektivu lze konstatovat obdobnou neuniformnost.<sup>15</sup>

Obvyklým rysem většiny mytologií typologicky či geneticky blízkých staroseverské, tj. např. klasické indické či řecké, je to, že v nich existují paralelní mýty pojednávající odlišně o božských postavách a numinózních symbolech.<sup>16</sup> Jen výjimečně jsou to však zcela izolované narativní enklávy bez vzájemného strukturálního vztahu k ostatním. Existují četné případy samostatně konstituovaných tradic, přejímek z cizích kultur, nepříbuzných (z hlediska

---

<sup>11</sup> Viz Jonas Wellendorf, „Homogeneity and heterogeneity in Old Norse cosmology“, in: A. Andrén – K. Jennbert – C. Raudvere (eds.), *Old Norse religion in long-term perspectives*, Riga: Nordic Academic Press 2006, 50-53. Požadavek ur-formy může mít v některých případech smysl u náboženství zakladatelských (např. buddhismus, křesťanství, islám), ovšem přenesení této koncepce na náboženství tradičního typu postrádá povětšinou smysl úplně a koncept „původní nauky“ se stává nádobou pro *wishful thinking* samotného badatele.

<sup>12</sup> Edgar C. Polomé, „Quellenkritische Bemerkungen zu antiken Nachrichten über die germanische Religion“, 399-412: 405nn, in: Heinrich Beck – Detlev Ellmers – Kurt Schier (eds.), *Germanische Religionsgeschichte: Quellen und Quellenprobleme*, Berlin: Walter de Gruyter 1992.

<sup>13</sup> Gísli Sigurðsson, *Gaelic influence in Iceland: Historical and Literary Contacts, A Survey of Research*, Reykjavík: University of Iceland Press 2000.

<sup>14</sup> Hilda Roderick Ellis Davidson, *The Viking Road to Byzantium*, London: George Allen & Unwin 1976; s ohledem na motivy v ságách o dávnověku (*fornaldarsögur*) a pohádkových ságách (*lygisögur*) viz Margaret Schlauch, *Romance in Iceland*, Princeton: University Press 1934; Marina Mundt, *Zur Adaptation orientalischer Bilder in den Fornaldarsögur Norðrlanda*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1993.

<sup>15</sup> Vzhledem k rozsáhlým mezerám v našich znalostech o kultu a vzhledem k tomu, že prakticky veškeré literární památky, které dnes máme k dispozici, pocházejí z jednoho místa – z Islandu – je snaha spojit různé verze mýtů s různými geografickými oblastmi problematická, přesto však existují metody, jak na různorodost poukázat. Velmi užitečné je v tomto ohledu mapování výskytu theoforických toponym. Přehled dochovaných případů ukazuje na jedné straně zřetelnou variaci mezi oblastmi (např. Týr je hojně zastoupen v Dánsku, jinde téměř vůbec; Freyr výrazně ve Švédsku okolo jezera Mälaren atd.) a na druhé straně skutečnost, že některé postavy, které hrají významnou roli v mytologii (např. Loki, Baldr, Heimdallr, Iðunn atd.) kult pravděpodobně zcela postrádaly a naopak postavy, které jsou v doložených mýtech upozaděny (Týr, Ullr, Njörðr) náležely z hlediska kultu mezi „velké bohy“. Viz Stefan Brink, „How Uniform Was the Old Norse Religion?“, in: J. Quinn – K. Heslop – T. Wills (eds.): *Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, Turnhout: Brepols 2007, 105-136: 107nn.

<sup>16</sup> Jako klasický příklad si můžeme vzít pluralitu mytických podání o Dionýsovi, srov. Karl Kerényi, *Mytologie Řeků*, I, Praha: Oikúmené 1996, 16, 188-205.

diachronně-difuzionistického) mytických paralel k určitému božstvu vzniklých inkorporačním mechanismem typu *interpretatio græca (romana, germanica...)*. Avšak již samotný proces „překladu“ do mytických koordinátů cílového náboženství je selekcí a adaptací, která respektuje jeho strukturální potřeby, tj. výsledkem nemůže být jakýsi neorganický a s celkem systémem neprovázaný *pendant*, protože by jednoduše nebyl součástí daného systému a jakožto nekompatibilní element by byl nesrozumitelný a neplnil by žádnou funkci.

Z výše řečeného by se mohlo zdát, že mezi všemi disparátními tradicemi v rámci jednoho kulturně-náboženského okruhu lze vždy najít smysluplné systematické vztahy. Koneckonců hmatatelným příkladem takového přístupu je monumentální dílo *Mythologica* Claua Lévi-Strausse. Přestože z tohoto fundamentalistického hlediska je skutečně symbolická soustava určitého kulturního okruhu totální a lze ji tedy analyzovat do geografické šíře i minuciózní podrobnosti, domnívám se, že je možné sílu vzájemného vztahu mezi dvěma mytickými paralelami odstupňovat na základě jejich kulturní proximity.<sup>17</sup>

### 2.3 KULTURNÍ PROXIMITA

Příkladem vyšší proximity a provázanosti budiž dvojice paralelních podání z řecké mytologie o postavě boha Krona. Kronos byl na jedné straně spojován s hojností a plnil roli laskavého vládce dávného Zlatého věku, na druhé straně byl však znám jako monstrózní titán z pradávných dob, který vykastroval vlastního otce a požíral své děti.<sup>18</sup> Simultánní existenci těchto rozporných představ v témže prostoru lze snadno ilustrovat už jen tím, že o „světlem“ i „temném“ Kronovi se dozvídáme z díla téhož básníka – Hésioda (*Práce a dny, Theogonia*).

---

<sup>17</sup> Na jednom konci škály leží případ, kdy jsou dvě varianty geograficky disjunktně distribuované (tj. nepřekrývají se), jsou to tedy „regionální varianty“ (je však třeba se mít na pozoru před příliš jasně strukturálně rozvrženými „regionálními variantami“, např. když kopírují opozici civilizačního centra a periferie; v takovém případě lze naopak očekávat vzájemnou silnou vztaženost, ovšem to už hovoříme nikoli o disjunktní, nýbrž o komplementární distribuci, což je odlišný případ). U čistého případu „regionálních variant“ variantní mýty nejsou v bezprostředním kontaktu, třebaže jsou artikulovány v rámci stejné nebo velmi podobné nábožensko-symbolické soustavy a komparace takovýchto paralel může poskytnout z našeho hlediska méně užitečného materiálu (jinak samozřejmě i sousední regiony či kulturní oblasti na sebe neustále nepřímou reagují pokud jde o obsahy i formy v symbolické soustavě, takže dochází k samovolným identifikacím i antithetickému vymezování, ovšem tento typ vztahování je odlišného řádu – je obdobou „syntagmatického“ vztahu, oproti zde zkoumanému „paradigmatickému“ a jako takový je mimoběžný s tématem přítomné studie). Na druhém konci proximitní škály stojí případ, kdy variantní mýty existují souběžně vedle sebe, tradované simultánně v témže kulturním prostoru (z hlediska sociální vrstvy či žánru mohou být komplementárně distribuované, to není na překážku). Tehdy je jejich vzájemná strukturální vztaženost prakticky nevyhnutelná a komparace takovýchto paralel může být velmi přínosná, ba dokonce se lze domnívat, že teprve čtené takto ve vzájemném spojení utvářejí celek, kterému lze rozumět, asi jako dvě poloviny dialogu nebo dva účastníci duetu, duetu či tance. Naznačená škála má samozřejmě pouze relativní platnost, tj. nevyklučuje komparaci „regionálních variant“ jako hodnotný zdroj poznání základních strukturálních rysů symbolické soustavy – ostatně proslulá Lévi-Straussova analýza mýtu o Asdiwalovi jich využívá též (viz Claude Lévi-Strauss, „The Story of Asdiwal“, in: Alan Dundes (ed.), *Sacred Narrative, Readings in the Theory of Myth*, London: University of California Press 1984, 295-314: 296).

<sup>18</sup> Opozice kruté a laskavé stránky Kronova charakteru je udržena i v mýtech o jeho konečném osudu: podle jedné verze je králem na Ostrovech blažených (Hésiodos, *Práce a dny* 169a), podle jiné leží spoután v Tartaru (Homér, *Ílias* VIII 478-481).

Přestože představy jsou rozporné z hlediska racionálně-„teologického“, na strukturální rovině mezi nimi existuje velmi komplexní síť vazeb. H.S. Versnelem provedená komparace obou těchto mýtů, které se jeví na první pohled zcela separátní, zřetelně ukazuje, že nejenže jsou úzce provázané, ale dokonce se jedinečně doplňují. Obě mytická podání lze chápat jako vyjádření dvou komplementárních aspektů Krona, reprezentanta Jinakosti spjaté z pradávným věkem v jeho dvou základních modalitách, jež stojí v inverzním vztahu k přítomnosti: dávný věk jakožto nostalgické „zlaté časy“ a dávný věk jakožto primitivní a krutá „doba temna“.<sup>19</sup> Pokud bychom snahu o komparaci těchto dvou zdánlivě rozporných mytických komplexů spjatých s Kronem již předem odsoudili jako eurocentrickou snahu po systematizaci něčeho, co je ze své podstaty různorodé a jako takové by se to mělo i nechat být, přišli bychom o řadu velmi užitečných pozorování, které Versnel ve své studii předkládá.

Přejdeme-li do okruhu severských mýtů, pak za příklad příslušně disparátních tradic mohou posloužit různé koncepce posmrtné existence. Paralelně koexistovaly představy o nevládném Podsvětí (Hel); o slavné Valhalle; polovice padlých podle další tradice odcházela k Freyje, utonulí či utopení k bohyni Rán; mrtvý však často existoval i coby tělesný *draugr* (hrozivý „revenant“), nebo *haugbúi* („obyvatel mohyly“). Kromě toho existovala i představa posmrtného života ve skalách<sup>20</sup> a někteří badatelé nacházejí souvislost mezi mrtvými a *dvergy* („trpaslíky“)<sup>21</sup> či *álfy*.<sup>22</sup> Snaha zavést do této situace pořádek je znatelná již u Snorriho Sturlusona, který se ve své *Eddě* snaží rozličné představy systematizovat. Přestože některé z těchto koncepcí sdílely společný prostor, častokrát zde skutečně narážíme na „regionální varianty“, případně „žánrové varianty“,<sup>23</sup> a pokus je všechny zasadit do jednotného bezrozporně racionálního systému je nejspíše odsouzený k neúspěchu.<sup>24</sup>

---

<sup>19</sup> Henrik S. Versnel, „Kronos and the Kronia“, in: id., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion II: Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden: E. J. Brill 1994, 89–135. Versnelův rozbor problematiky dvou podob Krona stojí za zmínku též proto, že, stejně jako v přítomné studii, se v něm zřetelně ukazuje, nakolik je tato otázka v úzkém spojení s problematikou vztahu mýtu a rituálu.

<sup>20</sup> Hilda R. Ellis Davidson, *Road to Hel: A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, New York: Greenwood Press 1968, 65nn.

<sup>21</sup> Chester N. Gould, „They Who Await the Second Death: A Study in the Icelandic Romantic Sagas“, in: *Scandinavian Studies* 9, 1927, 167–201.

<sup>22</sup> Nora K. Chadwick, „Norse Ghosts: A Study in the *Draugr* and the *Haugbúi*“, in: *Folklore* 57/2, 1946, 50–66; 57/3, 1946, 106–127.

<sup>23</sup> Například je jen pochopitelné, že na rovině lidové tradice „strašidelných zkazek“ bude stát v popředí téma ožvlých mrtvol (*draugar*) a všelijakých úkazů, jejichž obdobou jsou spiritistické jevy populární v 19. stol. případně moderní *urban legends* a naopak ve skaldské poezii, v žánru oslavných panegyrik na vladaře, budeme narážet spíše na obraz hrdinské Valhally, kde Óðinn vítá padlé hrdiny, a problematika lidových strašidel bude stát zcela stranou.

<sup>24</sup> Přesto však je možné zdánlivě kontradiktorické představy, pokud se vyskytují v témže kulturním okruhu vedle sebe, uvést do systematického vztahu. Ve vymezeném prostoru ság o dávnověku (*fornaldarsögur*) jsme u symboliky a funkce mrtvých v mohylách (*haugbúar*) ukázali, že oba typické (a protikladné) projevy těchto neklidných mrtvých odpovídají dvojici „bestiálního strážce“ a „moudrého dárce“, které opět, podobně jako v případě Krona, konvergují ke dvěma základním modalitám numinózní Jinakosti, ale mimoto jsou na rovině narativu ve shodě s proppovskými funkcemi „škůdce“ a „dárce“, na rovině kulturního kontextu vypovídají o dvou modalitách vztahování se k předkům či rodičům, u nichž vždy stála v konfliktu potřeba kontroly nad dědictvím a autoritou a současně potřeba poskytnout svým potomkům ty nejlepší podmínky, viz Jan Kozák - Kateřina Ratajová, „Mrtví a jejich poklady: Funkce

V kontrastu k tomu ale stojí zde zkoumaný případ dvojice Óðinových zkoušek završených získáním posvátné medoviny. Stejně jako u řeckého Krona i zde je nepochybné, že oba mýty existovaly simultánně v témže kulturně-náboženském prostoru. Stěžejním literárním pramenem pro oba mýty je tatáž eddická báseň – *Výroky Vysokého*<sup>25</sup> a z *kenningů* a narážek je zřejmé, že oba mýty byly dobře známé skaldským básníkům a pak samozřejmě i Snorrimu. Z výše řečeného vyplývá, že komparace je v takovémto případě na místě. Výsledkem srovnání dvou zcela různých odpovědí na otázku po původu posvátné medoviny a konstituci stěžejního rysu Óðinovy identity může být celá řada možných vztahů: např. volný vztah strukturální transformace, či vztah kompenzace, inverze nebo komplementarity, a výjimečně i zasazení do společného narativně-systematického rámce. Tato poslední zmíněná varianta může vyvolat otázky. Lze vůbec uvažovat o nějakém „zasazování“ do jednotného rámce? V jakém smyslu?

## 2.4 SYSTÉM KONTRA SYSTEMATIČNOST

Jonas Wellendorf shrnuje v současnosti převažující náhled na problematiku jednotné kosmologie (která je v úzké návaznosti na výše zmíněnou otázku posmrtné existence): „Na závěr vyjádřím svou pochybnost nad možností či vůbec užitečností snahy o fixní lokalizaci rozličných bytostí podél různých os v neměnném pojetí kosmu. Tím bychom se anachronicky pokoušeli o systematizaci a racionalizaci toho, co s nejvyšší pravděpodobností v předkřesťanské epoše nikdy systematizováno a racionalizováno nebylo. (...) Kosmologie a celý systém představ nebyl žádným systémem, ale nepevným amalgámem vzájemně kontradiktorických avšak komplementárních představ.“<sup>26</sup> S tímto vyjádřením se ztotožňuji, považuji ovšem za nutné zdůraznit, že „nepevný amalgám“ či „neexistující systém“ se vztahují k pojetí systému jakožto post-aristotelské racionální soustavy „tvrzení“ pro něž platí logika *tertium non datur*. Symbolické soustavy jednotlivých kultur se však takto úzce pojatou „systematičností“ nevyznačují a existence paralelních řešení, institucí či představ je spíše pravidlem než výjimkou. Tato zdánlivá rozpornost řady paralel neznamena absenci systému, ale naopak je (ze strukturalistického hlediska) signálem jeho přítomnosti. Je pravda, že

---

mohyl podle staroseverských ság“, in: *Archeologické rozhledy* 60, 2008, 3-35. Rozbor dvojice mýtů o Óðinovi v některých ohledech navazuje právě na závěry studie o funkci mohyl. Dle mého názoru ještě elegantnější rozetnutí gordického uzlu však navrhuje J.P. Schjødt, když v souvislosti s pluralitou zásvětních modelů říká: „Tak, jak je tomu u celé řady vyjádření o kosmologii, je třeba je chápat metaforicky. Obzvláště v básnické řeči může být podobná myšlenka vyjádřena řadou různých způsobů. Tak například ‚zemřít‘ (i třeba násilně) může být podáno jako milostné setkání s ženskou bytostí.“ – Jens Peter Schjødt, „Óðinn, Warriors and Death“, in: J. Quinn – K. Heslop – T. Wills (eds.), *Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, Turnhout: Brepols 2007, 137-151: 140.

<sup>25</sup> *Výroky Vysokého* 104-110 a 138-141: Finnur Jónsson (ed.), *De gamle Eddadigte*, København: G.E.C. Gad, 1932, 39-40, 46-47, strofy 103-109 a 137-140; ve většině ostatních edic, např. Gustav Neckel (ed.), *Edda. Die Lieder des Codex Regius, nebst verwandten Denkmälern*, Bd. 1 – Text, 2. Aufl., Heidelberg: Carl Winter 1927 nebo David A. H. Evans (ed.), *Hávamál*, (Viking Society for Northern Research VII), London: Titus Wilson and Son 1986 a rovněž v českém překladu Ladislav Heger (překl.), *Edda*, (Živá díla minulosti 30), Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění 1962 se však jedná o strofy 104-110 a 138-141.

<sup>26</sup> Jonas Wellendorf, „Homogeneity and heterogeneity...“, 52.

manifestní prezentace kulturních symbolů (např. mytologie) někdy podléhají vědomé úpravě a snaze o racionální výklad či zdůvodnění ze strany tradentů („druhotná racionalizace“), to však neruší hlubinnou strukturu, která má nevědomou povahu.<sup>27</sup>

S ohledem na takto pojatý „systém“ je třeba chápat také problém zasazování do společného kosmologického rámce. Vzhledem k fragmentárnosti pramenů (některé mýty známe jen z poetických opisů, aluzí a izolovaných výjevů) je ve výjimečných případech možné, že vhodně usouvztažněné „kousky mozaiky“ zpřístupní určitý víceméně koherentní narativní celek. V principu však nemá smysl hledat mezi jednotlivými zlomky a úseky racionálně bezrozpornou návaznost. Jazyk mýtu není doslovně konkrétní, symboly v něm užívané nelze chápat jako věcné pojmy sekulárního diskurzu, v němž určitá bytost nemůže být současně např. koněm a stromem. Při zasazování do společného rámce proto není potřeba smiřovat doslovně pojaté vlastnosti jednotlivých symbolů, není potřeba se rozhodnout, zdali ve „správné“ či „původní“ verzi byl hrdina koněm nebo stromem. Povšimněme si, že vztah mezi těmito dvěma *ad hoc* vybranými racionálně rozpornými představami je na obecné rovině ekvivalentní dvojici rozporných představ o Kronovi.

Zajímavou, téměř vzorovou, paralelou této racionálně rozporné identity je Lévi-Straussem uváděný případ dvou „map“ vesnice Winnebagů: členové jedné moiety vesnici vnímají jako příčně rozdělenou na dvě poloviny, zatímco informanti z druhé moiety ji koncipují jako koncentrický prostor rozdělený na centrum a periferii.<sup>28</sup> Oba modely jsou pokusy ze dvou základních perspektiv popsat „reálnou“ vesnici, která však v objektivní, neperspektivní, formě není dostupná. Matoucí situaci nelze vyřešit tím, že necháme vyrobit „objektivní“ letecké fotografie dané vesnice. Tím bychom přesně „minuli pointu“ tohoto příkladu, tj. minuli žitou realitu daného kmene, jíž jsou oba nárýsy dvěma antitetickými symbolizacemi.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> C. Lévi-Strauss, *Strukturální antropologie...*, 30-32. Tak zní klasicky strukturalistická teze, těžko však říci, nakolik je tato ze dvou směrů inspirovaná dichotomie latentního/manifestního (jednak z jazykovědy, kde kromě saussurovské *langue/parole* najdeme obdobu i u Chomskyho *competence/performance* či *deep/surface structures*; jednak z psychoanalýzy, kde Freud ve svém *Výkladu Snů* rozlišuje manifestní rovinu snu, která v sobě skrývá latentní obsah, „propašovaný“ pod nosem cenzora díky vrstvě složitých transformací) vhodná k tomu, aby byla použita *en bloc* analogicky (na folklorním materiálu demonstrují úskalí tohoto postupu Frank Parker – John Thormeyer, „Analogizing from Linguistics to Folklore“, in: *Folklore* 97/2, 1986, 148-185). Symbolická soustava kultury, nebo v užším smyslu „mytologický systém“ nemusí být nutně zcela nevědomé povahy, ale lze jej chápat právě jako onen mediátor stojící na pomezí vědomých a nevědomých hodnot a umožňující jejich organickou provázanost (Kirsten Hastrup, „Cosmology and Society in Medieval Iceland. A Social Anthropological Perspective on World-View“, in: *Ethnologia Scandinavica* 11, 1981, 63-78: 74).

<sup>28</sup> C. Lévi-Strauss: *Strukturální antropologie...*, 120nn.

<sup>29</sup> Faktické rozestavení domů, které by zachytila fotografie je vposled irelevantní. Typově odpovídá fotografii rozehrané deskové hry, jejíž pravidla neznáme. Je samozřejmě otázkou, v jakém smyslu a do jaké míry lze příklad vesnice Winnebagů přenést jako model či příměr a v případě dvou verzí Krona apod. hovořit o dvou (či více) symbolizacích „reálného“ jádra. Ať už si tuto otázku zodpovíme jakkoli, status tohoto „reálného“ je (i v případě zmíněné vesnice) čistě spekulativní povahy, je více nebo méně užitečným nástrojem teoretického uchopení a jako takový by měl být použit nebo odložen. Jeho „substantivizace“ by byla velkou chybou. Podobně nesubstanciální a přesto „reálná“ je např. existence fonémů v jazykovém systému. Nikdy nejsou vysloveny, vždy jsou vysloveny jen individuální a neopakovatelné akustické reprezentace, které (coby lingvisté) vnímáme jako různé realizace univerzálního elementu na pozadí. Častý případ komplementárních alofonů, tj. dvou systematicky



Při hledání takovýchto „identit“ tedy nelze hovořit o podléhání eurocentrickým sklonům po bezrozporné teologii, ale jednoduše o zcela přirozeném procesu poznávání, jehož součástí je komparace, selekce, distinkce a identifikace. Obava z přehnané potřeby po racionální systematizaci je sice pochopitelná, ale sama o sobě nepřináší žádný tvůrčí nebo interpretační impulz, protože se bez dalšího spokojí se stavem disparátních a neousuzatelných dat jakožto s přirozenou a další analýzy nevyžadující situací.<sup>30</sup> Každý pokus o stanovení hypotézy, pochopení nebo interpretaci je nakonec určitou formou systematizace, ať již více nebo méně sofistikovanou. Odpor k systematizaci je proto v zásadě anti-teoretický a svou roli splňuje jen coby obranný mechanismus proti excesivnímu, „paranoidnímu“, sklonu k systematizaci za každou cenu.

Výše byla zmíněna celá řada možných modelů a pojetí a byly uvedeny příklady pro typy vztahů mezi zdánlivě mimoběžnými či kontradiktorickými mytickými podáními. To vše však neznamená, že zkoumaná dvojice mýtů bude do některé z těchto šablon či již existujících konceptuálních rámců vinterpretována – právě naopak. Přehled nejbližších či nejvhodnějších možných modelů byl představen coby historie bádání, sama dvojice mýtů však vybrána proto, že do těchto forem nezapadá a že proto vybízí k hledání nového, typově odlišného, interpretačního přístupu a nikoli jen k replikaci známých paradigmat.

Po tomto (z důvodu omezeného místa jen velmi stručném) komentáři k otázce metodologického a interpretačního rámce ještě před samotným výkladem připravme půdu a zasadme oba mýty i jejich reflektované předpochopení do náležitého kontextu, a to formou několika krátkých poznámek: jednak kritické zhodnocení pramenů, a dále umístění narativů v rámci kosmologického rozvrhu.

## 2.5 PRAMENY

Základním zdrojem pro oba mýty jsou *Prozaická* a *Poetická Edda*, tedy oba hlavní prameny, z nichž se nejčastěji vychází při popisu a charakterizaci staroseverské (předkřesťanské) mytologie. Mimo tyto dva prameny existuje množství dokladů (především ve skaldské poezii),<sup>31</sup> které svědčí o existenci obou mýtů, avšak jsou natolik letmé, že bychom bez

---

odlišných realizací jediného fonému (např. „ž“ [ʒ] v „núž“ [nu:ʃ], „nože“ [noʒe]) lze chápat jako další paralelu pro případ dvou map vesnice. Důležitým systémovým rysem těchto alofonů je to, že jsou komplementárně distribuované, tj. fungují sice v rámci téhož systému, ale nemohou se libovolně zastupovat, protože se v obou případech jedná o expresi téhož fonému, jehož odlišná realizace je výsledkem odlišných podmínek – tento jazykovědný postřeh se nabízí k aplikaci, kupříkladu pro případ vesnice Winnebagů vidíme, že je platný, protože obě mapy jsou skutečně distribuované komplementárně: přechod mezi moietami se rovná změně kognitivní „mapy“.

<sup>30</sup> Nebo, což je daleko problematičtější než čirá rezignace, jsou usouvztažňována jen data nebo aspekty dat, které se jeví relevantní a identifikovatelné z hlediska konkretistické moderní racionality a dochází jen k „samozřejmým“ a „nespekulativním“ logickým závěrům, tj. jinými slovy je prováděna stejnou měrou systematizace i interpretace, ovšem nereflektovaně, jsouc považována dogmaticky za střízlivou, samozřejmou či správnou.

<sup>31</sup> Za prvního skalda je tradičně považován pololegendární Bragi Boddason (cca 830, datace se různí), svého vrcholu skaldské umění dosáhl v 10. stol. a přetrvalo i v prvních staletích po christianizaci. Snorri však ve své době (první pol. 13. stol.) již pociťoval úpadek tohoto umění, což ho motivovalo k sepsání *Eddy*, jež byla v první řadě právě učebnicí skaldského umění. V průběhu 14. století však skaldská tradice

pomoci obou eddických sbírek nebyli schopni narativy rekonstruovat. Ovšem *Prozaická Edda* pochází z pera křesťana Snorriho Sturlusona (†1241) a nejstarší manuskript *Poetické Eddy*, tzv. *Codex Regius*, je datován kodikology do cca. 1270. V některých případech si proto nemůžeme být jisti, zda ten nebo onen motiv či důraz je skutečně výrazem „genuinní“ předkřesťanské mytologie, ať již byla jakkoli pluralitním útvarem, či zda se již jedná o adaptaci či implicitní interpretaci mýtu ve staletích po konverzi (která proběhla na Islandu a v Norsku cca. 1000), kdy již tradice zanikala, proměňovala se pod vlivem *interpretatio christiana* na jedné straně (démonizace či euhemerizace v soudobých kronikách) a na druhé straně se stávala oním středověkým „pohanstvím venkovanů“, redukována na lidové rituály plodnosti, pověry a pohádky. V případě konkrétních básní a motivů se pravidelně objevují argumenty pro i proti jejich stáří, avšak vposled lze určit zpravidla jen pozdní redakci dochované formy, nikoliv mládí nebo starobylost mýtu, který obsahuje.<sup>32</sup> S ohledem na téma Óðinovy výpravy za medovinou básnictví se však nacházíme ve výjimečně příznivé situaci, neboť formou odkazů a *kenningů* (poetických opisů) je existence a významnost tohoto mýtu potvrzena celou řadou skaldů z pohanské doby, v jejichž básních tento příběh plnil roli vědomě a záměrně užívaného archetypu pro proces poetické inspirace.<sup>33</sup>

Přesto je však třeba zopakovat výše zmíněnou skutečnost, že jisté vzájemné působení mezi severským pohanstvím a křesťanstvím (a finsko-laponským šamanismem, a keltskou kulturou britských ostrovů atd. atd.) existovalo již dlouho před konverzí a že sama severská mytologie byla až do konverze živá, mnohotvárná a proměňující se tradice, kterou nelze dělit na „původní“ a „nepůvodní“ část. Každý průnik do oblasti mytologie z doby před konverzí, tedy i tato studie, je průnikem za existující prameny a má proto nutně povahu hypotézy – nemůžeme v tomto případě hovořit o důkazu či vyvrácení, ale jen o více či méně přesvědčivých indiciích.

## 2.6 KOSMOLOGIE

Druhá poznámka se týká zasazení obou mýtů do kosmologického kontextu. Pro severskou mytologii je poměrně typická konfrontační struktura u většiny narativů. Eddické písně jsou zpravidla dialogickými básněmi, kde proti sobě stojí dvojice protagonistů. Setkání je většinou konfliktní, v několika případech však též přátelské. Zatímco implicitně se nachází v eddických básních, její explicitní formou je základní kosmologický rozvrh, jak jej představuje Snorri ve své *Eddě* – uprostřed kosmu se nachází Ásgarðr, sídlo bohů, kolem něj Miðgarðr, sídlo lidí a za hranicemi Miðgraðu se rozkládá Útgarðr, nebezpečný, ale zároveň

---

definitivně zaniká. Hodnota skaldských básní jakožto pramenů a přesnost jejich datace se liší případ od případu, ovšem oproti ostatním literárním pramenům je skaldská poezie celkově považována za poměrně spolehlivý zdroj (Edith Marold, „Die Skaldendichtung als Quelle der Religionsgeschichte“, 685-719; E. O. G. Turville-Petre, *Scaldic Poetry*, Oxford: Clarendon Press 1976, lxvi-lxxiv).

<sup>32</sup> Problematiku datování shrnuje Bjarne Fidjestøl, *The Dating of Eddic Poetry. A historical Survey and Methodological Investigation*, København: C.A. Reitzel 1999.

<sup>33</sup> Jiří Starý, „Sebevědomí básníka: o inspiraci a jejích projevech ve staroseverském básnictví“, in: Sylva Fišerová – Jiří Starý (eds.), *Původ poezie – proměny poetické inspirace v evropských a mimoevropských kulturách*, Praha: Argo 2006, 149-174: 155n.

lákavý Jiný svět.<sup>34</sup> Mytické narativy zpravidla pojednávají právě o výpravě reprezentanta Ásgarðu/Miðgarðu do Jiného světa a s tím spojené konfrontaci. Snorri byl velkým systematizátorem, proto je třeba konkrétní geografické pojetí této struktury brát *cum grano salis*, nicméně jako základ pro orientaci a pochopení řady mýtů je velmi užitečná.

Dualistická koncepce má však širší rámec - v nejobecnějších obrysech můžeme např. u eddických písní mluvit o základní polarizaci na „My“ a „Oni“. Pod pólem „My“ nacházíme většinou Ásy, nebo (v případě heroického materiálu) lidského hrdinu, na druhé straně, pod pólem „Oni“, se nachází celá řada bytostí, z nichž jen jedna část nese explicitní označení *þurs* resp. *ǰotunn*, *risi* apod.<sup>35</sup> V rámci této širší polarity, kterou John McKinnell právem označuje za „jednu ze základních dimenzí staroseverské mytologie“,<sup>36</sup> nestojí na „druhé straně“ jen þursové, ale také monstra (např. draci/hadi), dvergové (*dvergar*),<sup>37</sup> mrtví a mytické vědmy či věštkyně (*vǰlur*, sg. *vǰlva*). Přestože tyto bytosti plní rozličné funkce, získávají již jen díky svému propojení s Jiným světem do jisté míry společnou pozici oproti pozici bohů a lidí. Již ve Starší Eddě se vyskytuje například dvergr Alvíss ve stejné funkci „nevítaného nápadníka“,<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> *Gylfiho oblouzení* viii-ix, xlii; Finnur Jónsson (ed.), *Edda Snorra Sturlusonar*, København: Gyldendalske boghandel 1931, 14-17, 45. Problematiku kosmologického uspořádání podrobně traktuje např. Eleazar Meletinskij, „Scandinavian Mythology as a System“, in: *Journal of Structural Anthropology* 1, 1973, 43-57 a 2, 1974, 57-78 a reviduje Jens Peter Schjødt, „Horizontale und Vertikale Achsen in der vorchristlichen skandinavischen Kosmologie“, in: Tore Ahlbäck (ed.), *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1990, 35-57.

<sup>35</sup> Tyto výrazy se obvykle překládají slovem „obr“, což je ovšem poněkud zavádějící, protože tělesná velikost není základním nebo distinktivním rysem těchto bytostí. Jsou to bytosti žijící převážně za hranicemi civilizovaného a bohy pacifikovaného světa, v řadě případů hrají roli úhlavních nepřátel bohů (přestože pokud jde o způsob života a chování, není mezi þursy a bohy příliš jasný rozdíl). Často bývají spojováni s pustými či divokými necivilizovanými živly, především skalisky. Ve výrazném kontrastu se zažitou představou pohádkového obra se často vyznačují velkou vychytralostí, numinózním věděním či moudrostí. Souhrnně budou v následujícím textu označovány výrazem *þurs*. *Þurs*, pl. *þursar*, souvisí snad s pragerm. \*þurs-, „žízeň“ (viz angl. *thirst*, něm. *Durst* atd.), tedy „žíznivec“. *ǰotunn*, pl. *ǰotnar*, je dle de Vriese „das eigentliche Wort für Riese“. Tento výraz je doložen ve st. dán. (*iaetaen*), st. švéd. (*iaetun*) a ze staroangličtiny v podobě *eoten* či *ent*, kde ve spojeních *sweord eotenisc* či *enta geweorc* označuje artefakty dávných věků. Etymologicky výraz (pragerm. \**etunaz*) pravděpodobně souvisí s kořenem pro „jíst“ (pragerm. \**etan*, PIE \**ed-*), jméno tedy znamená „žrout“, „hltoun“ (Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II, Berlin: Walter de Gruyter 1937, 359).

<sup>36</sup> John McKinnell, *Meeting the Other in Norse Myth and Legend*, Cambridge: D. S. Brewer 2005, 4.

<sup>37</sup> St. sev. *dvergar*, „dvergové“ (sg. *dvergr*) označuje mytické bytosti, které se překládají různě jako „skřeti“, „skřítci“, „trpaslíci“ – slovo *dvergr* je příbuzné s angl. *dwarf* a něm. *Zwerg*, ovšem rozhodně neoznačovalo to, co dnes rozumíme pod slovem „trpaslík“, velikost opět nebyla podstatným rysem. Oproti ostatním reprezentantům Jiného světa byli dvergové vymezení svým úzkým vztahem k řemeslné práci a představovali mytické kováře a tvůrce celé řady kouzelných či numinózních předmětů, jež většinou v důsledku sloužily jako atributy jednotlivých bohů (Óðinovo kopí Gungnir, Þórovo kladivo Mjöllnir atd.; *Jazyk básnický* 43; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 122n), za pozornost ovšem stojí i jejich úloha „výrobců“ medoviny básnictví – viz níže.

<sup>38</sup> „Nevítaný nápadník“ („unwelcome suitor“) je narativní funkce, kterou v Eddické mytologii pravidelně vykonává bytost z Jiného světa. V pozdějších legendách a ságách, které se již odehrávají v quasi-realistickém prostředí historické Skandinávie, tuto funkci přebírá postava divokého berserka; viz Benjamin Blaney: „The Berserk Suitor: The Literary Application of a Stereotyped Theme“, in: *Scandinavian Studies* 54, 1982, 279-94.

jako þurs Þrymr,<sup>39</sup> þursyně Angrboða je matkou dvou monster (vlk Fenrir, had-drak Miðgarðsormr) a jejich sestry - vládkyně podsvětí Hel - jež panuje nad mrtvými. Zmíněného dverga Alvíse např. Þórr hned v úvodu básně přirovná v rámci jediné strofy k mrtvému (*nár*) a þursovi.<sup>40</sup> Podobně Skírnir vyhrožuje Gerðě tím, že ji uchvátí þurs před podsvětní mříží, kde jsou dvergové.<sup>41</sup>

Právě na pozadí této bipolární kosmologie a v kontextu eddických konfrontačních narativů probíhá Óðinova cesta za medovinou básnictví.

### 3. DVA MÝTY: OBSAH, STRUKTURA A MOTIVY

#### 3.1 ÓÐINN A AMBIVALENCE

Óðinn, hlavní protagonista obou mýtů, je předním božstvem staroseverského pantheonu, jež hraje v mnoha ohledech roli nejvyššího vládce, třebaže z hlediska delšího časového horizontu či lidového kultu se o prvenství dělil i s dalšími bohy, především s Þórem a Freyem. S ohledem na jeho roli v mýtech je však třeba položit důraz na pro něj specifickou hodnotovou *ambivalenci*, která se projevuje zřetelně právě při výpravě za medovinou básnictví, kdy lze „získání“ medoviny vnímat buď jako „navrácení“ nebo jako „krádež“.<sup>42</sup> Negativní rozměr Óðinova činu je zdůrazněn nejen slovy básně v níž se chlubí tím, jak strážkyni podvedl a jak porušil přísahu, ale i jménem, které v průběhu cesty užívá: *Bólverkr* – „Ten, jenž činí zlo“.

Většina ostatních bohů je rovněž charakterizována určitými vadami a nedostatky (např. Týr poruší dané slovo,<sup>43</sup> Þórr se někdy projevuje nedovtipně<sup>44</sup> atd.<sup>45</sup>), povětšinou se však jedná o bytosti působící s ohledem na kosmos a člověka pozitivně – Þórr chrání svět před škodlivým vlivem þursů (obrnů, démonů),<sup>46</sup> Heimdallr stojí na stráž nad světem<sup>47</sup> a v jedné ze svých podob je autorem společenského řádu,<sup>48</sup> Týr je garantem sněmů, přísah a práva,<sup>49</sup> Freyr

<sup>39</sup> *Píseň o Þrymovi* 9; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 115.

<sup>40</sup> *Píseň o Alvísovi* 2; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 132.

<sup>41</sup> *Skírniova cesta* 35; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 79.

<sup>42</sup> Např. slavný skald Egill Skallagrímsson v úvodní strofě své básně *Ztráta synů* (*Sonatorrek* 1, datace cca. 960) užívá pro básnictví *kenning* (poetický opis) „Óðinův lup“, st. sev. *Viðris þýfi*; *Viðrir* je jedno ze jmen Óðinových, od *veðr*, „bouře, nečas“, tj. „Bouřník“ (E.O.G. Turville-Petre, *Scaldic Poetry...*, 28n).

<sup>43</sup> *Gylfiho oblouzení* xxxiv; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 34-38. Týr, bůh asociovaný s právem a zárukami, přišel o svou pravou ruku v důsledku toho, že porušil přísahu. Jeho charakteristické epiteton je proto *hinn einhendi áss*, „jednoruký Ás“. Mýtus o Týovi může posloužit jako zářný protipříklad k teorii, která má za to, že mýty slouží jako vzory lidského řádu.

<sup>44</sup> *Píseň o Hárbarðovi* 50nn; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 89, strofy 49nn.

<sup>45</sup> Etická pochybení a povahové vady bohů jsou podrobně pojednány v *Lokiho hádce* (Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 100-113), kde provokatér Loki Ásům po řadě předhazuje jejich nedostatky a chybná rozhodnutí v minulosti.

<sup>46</sup> *Gylfiho oblouzení* xxi; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 28n.

<sup>47</sup> *Gylfiho oblouzení* xxvii; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 32n.

<sup>48</sup> *Píseň o Rígovi*; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 154-164.

a Freyja jsou poskytovatelé hojnosti a plodnosti<sup>50</sup> atd. Óðinn je v tomto ohledu daleko problematičtější, o čemž svědčí jednak ilustrativně řada jeho epitet (*Yggr* – „Hrozivý“, *Bólverkr* – „Ten, jenž činí zlo“, *Helblindi*, „Ten slepý z Podsvětí“ atd.), především ale činy, které jsou mu v mýtech přisuzovány, jeho atributy a jeho božský „resort“: Óðinn je sice na jedné straně patronem básnictví a tvůrčího vznětu,<sup>51</sup> na druhé straně je ale úzce spojen s magií, nekromancí a válkami, je strůjcem svárů a rozbrojů, v nichž se častokrát staví příbuzní sami proti sobě, a jež vede k osudovým tragédiím a ztrátám.<sup>52</sup> Na druhou stranu je pravdou, že touto svou činností podněcuje vznik legend a příběhů, tedy toho, co je poté pamatováno a básníky opěváno (a takto se tedy také jinou cestou stává „patronem poezie“), protože, jak známo, jen málo dramatických příběhů se vypráví o dobách míru a zahálky, neboť jádrem každého vyprávění je konflikt, střet či drama.

### 3.2 ÓÐINN A VĚDĚNÍ

Druhou z charakteristických vlastností Óðina, kterou je třeba s ohledem na probírané téma uvést, je jeho neustálá snaha o zvýšení vědomostí a získání skrytého poznání, což je námět většiny příběhů, v nichž Óðinn hraje hlavní roli. Posvátné poznání či vědomosti mohou nabývat různých relativně konkrétních či symbolických podob, v zásadě je ale lze rozdělit na:

- (I) jednorázové získání určitého poznání či vidění
- (II) trvalé získání nějaké speciální schopnosti, která celkově zvýší jeho moudrost a schopnost vidění skrytého.

V prvním případě (I) lze uvést Óðinovy výpravy do Jiného světa a setkání s moudrou bytostí v něm sídlící, od níž se Óðinn dozvídá to, co bytost sama ví či vidí. Jiným světem může být Podsvětí (Hel), kam se Óðinn vypravuje, aby vyvolal mrtvou Vědmu a ptal se jí na osudy

---

<sup>49</sup> Edward Oswald Gabriel Turville-Petre, *Myth and Religion of the North*, Westport, Connecticut: Greenwood Press 1975, 181.

<sup>50</sup> *Gylfiho oblouzení* xxiii; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 30n, *Sága o Ynglinzích* x; Finnur Jónsson, *Snorri Sturluson: Heimskringla, Nóregskonunga sögur*, København: G.E.C. Gads Forlag 1911, 9n.

<sup>51</sup> Etymologie jeho jména od výrazu *óðr*, „vznět“, „inspirace“ (později „mysl“, „počitek“, „poezie“) již bylo zmíněno dříve. Tentýž slovní kořen najdeme v gótském *wōds*, „posedlý“, starohornoněmeckém *wuot* a staroanglickém *wōd*, „šílenství, běs“; mimo germánské jazyky náleží mezi spřízněné výrazy latinský *vates*, „věštec, zřec“ či staroirský *faith*, „zřec, básník“ (viz Rudolf Simek, *Dictionary of Northern Mythology*, přel. Angela Hall, Cambridge: D. S. Brewer 1993, 244n; srov. též Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern: Francke Verlag 1959, 1113). Při této příležitosti je rovněž třeba zmínit existenci božstva jménem Óðr (*Gylfiho oblouzení* xxxiv, *Jazyk básnický* xx a xxxv; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 34nn, 110, 122-125), který je uváděn jako manžel Freyji. Freyja je v *Písni o Grímnim* 14 (Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 66) ztotožněna s Frigg, ženou Óðinovou, takže se zdá, že se v tomto případě setkáváme s dvěma aspekty téže božské dvojice.

<sup>52</sup> E. O. G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North...*, 51. Podle euhemerizovaného podání v *Sáze o Ynglinzích* iv (Finnur Jónsson, *Heimskringla...*, 5n) je Óðinn dokonce tím, kdo válku na svět přivedl a poprvé rozpoutal (což odpovídá i „Oštěpem mrštil / do nepřátel Óðinn. / To byla první / vražda v světě“ ve Vědmině věštbě 24; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 7). Óðinn, inkognito pod různými pseudonymy, vyvolává svár často mezi dvojicí bratrů: coby Gestiblundus bratry Erika a Alrika, coby Gizurr bratry Hlǫða a Angantýa, coby Bolvisus syny bratrů Sigara a Hamunda atd. (J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte...*, II, 175.)

světa a osud jeho syna Baldra,<sup>53</sup> nebo jím může být Jotunheimr, Svět þursů ležící za hranicemi Miðgarðu na horizontální rovině, kam se Óðinn vypravuje za velemoudrým þurem Vafþrúðnim, jehož se opět ptá na posvátné znalosti (runy) o světě, jeho uspořádání a jeho budoucnosti.<sup>54</sup> Druhý případ (II) se týká cest, v jejichž důsledku Óðinn trvale zvýšil svou moudrost, rozhled a magickou moc. Jedná se především o čtyři velké činy:<sup>55</sup>

- |                                |  |
|--------------------------------|--|
| (A) sebeoběť na Yggdrasilu     | (Výroky Vysokého 138-141)                    |
| (B) krádež medoviny u Suttunga | (Výroky Vysokého 104-110)                    |
| (C) oběť oka do Mímiho studně  | (Vědmina věštba 27-28)                       |
| (D) oživení uťaté Mímiho hlavy | (Vědmina věštba 46; Píseň o Sigrdrífě 13-14) |

V následujícím textu ponecháme komplex představ (C) a (D) spojených s Míim na okraji pozornosti a budeme se soustředit především na prezentaci a komparaci mýtu (A) a (B), v nichž jsou pojednány Óðinovy činy, jež ho dovedly k získání posvátné medoviny básnictví.

### 3.3 MÝTUS (B): BQLVERKOVA VÝPRAVA K SUTTUNGOVI

Óðinn byl kromě svých méně laskavých stránek znám také jako patron poezie, především jako takový byl ctěn a oslavován skaldy a nositeli slovesné kultury, proto je třeba mýtus o výpravě za medovinou básnictví chápat jako stěžejní pro porozumění jeho charakteru. Samotné médium, jehož prostřednictvím dnes severské mýty máme dochované, je v první řadě eddická a skaldská poezie (a Snorriho komentář k nim), tedy umění, jež samo odvozuje svůj zrod z posvátné medoviny. Naše zkoumání samo tedy probíhá v dimenzi zpřístupněné mytickým aktem, bez něž bychom postrádali nejen zprávu o něm, ale i médium, v němž je zpráva zachycena. Získání posvátné medoviny je tak nakonec nejen místem zrodu Óðina coby Óðina<sup>56</sup> (pána *óðu*), ale i místem zrodu mýtu a legendy, nazřené díky poetickému vznětu a oděné do slov díky básnickému umu. Jedná se tedy o „prvotní mýtus“ v poněkud nezvyklém smyslu slova: má-li inspirace zřeců a básníků v něm svůj počátek, pak je prvním mytickým příběhem už proto, že před ním jiný nazřen a v poetické formě vysloven být nemohl – tj. právě jím se odemyká dimenze inspirované slovesnosti.

Hlavními prameny k mýtu (B) o Óðinově výpravě k Suttungovi jsou v první řadě skaldské básně, které na jednotlivé motivy a pasáže příběhu velmi často odkazují formou *kenningu* (poetických metafor)<sup>57</sup> nebo i přímo.<sup>58</sup> Přes hojnost aluzí však žádná ze skaldských

<sup>53</sup> *Baldrovy sny* 1-6 (Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 139-140).

<sup>54</sup> *Píseň o Vafþrúðnim* 1-8 (Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 53-54).

<sup>55</sup> V pravém sloupci uvádím hlavní eddické zdroje těchto mýtů. Seznam je pouze přehledový a orientační, neobsahuje skaldské básně a odpovídající pasáže ze Snorriho Eddy. Podrobně k jednotlivým pramenům viz následující oddíly.

<sup>56</sup> Snad i v tomto smyslu lze chápat výrok v *Písni o Grímnim* 54 (Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 73): *Óðinn nú heitik / Yggr áðan hétk*, „Óðinn se jmenuji nyní / Yggem zván jsem byl dřív“.

<sup>57</sup> Ve skutečnosti ne každý *kenning* staví na principu metafory, obecněji lze hovořit o „poetických opisech“. Nicméně nebývalý rozsah a míra metaforického či obecně „tropického“ myšlení ve skaldské i eddické poezii je třeba na tomto místě zdůraznit, protože je jedním z klíčů k vhledu do staroseverské mytologie. Shrňme si tedy, že nejčastěji se „metaforické“ *kenningy* dělí na následující podkategorie:

básní nepojednává mýtus v kompletní a ucelené formě.<sup>59</sup> K tomu nám poslouží dva jiné zdroje: poněkud enigmatická báseň ze *Starší Eddy* doplněná srozumitelným prozaickým převodem z pera Snorriho Sturlusona. Začněme nejprve shrnutím Snorriho verze, aby bylo možné poetickému úryvku lépe rozumět.

V *Jazyce básnickém* v-vi.<sup>60</sup> Snorri píše, že k vzniku básnické medoviny došlo tak, že kdysi vedly dva rody bohů, Ásové a Vanové, mezi sebou válku, která byla nakonec uzavřena příměřím. Po uzavření příměří obě strany na znamení smlouvy naplijí<sup>61</sup> do soudku a stvoří z toho Kvasiho, nezměrně moudrou bytost. Kvasir putuje světem, učí moudrosti a zná odpověď na každou otázku. Jednoho dne jej hostí dvergové Fjalarr a Galarr a úkladně ho zabijí, veřejně však tvrdí, že se zalknul vlastní moudrostí. Jeho krev smísí s medem a vznikne mytická medovina básnictví a inspirace, jíž naplní kotlík Óðrœrir a soudky Són a Bodn. Dvojice dvergů později zákeřně zabije ještě þursa Gillinga a jeho ženu. Jejich syn Suttungr dvergy lapí a hodlá je nechat pohlit přilivem, Fjalarr a Galarr mu však za své životy přislíbí mocnou medovinu.

- 
- ❖ Vlastní metaforické kenningy: mezi kenningem a referentem je vztah podobnosti či analogie, např. *Hogna meyjar hjól*, dosl. „kolo Hogniho dívky“, „Hogniho dívka“ je Hildr (příčemž obecně *hildr* je jeden z výrazů pro boj) a „kolo boje“ je „štit“. Kolo a štit sdílejí kruhový tvar, tj. jedná se o metaforický vztah.
  - ❖ Synekdochické kenningy: kenning i referent lze zařadit pod jeden společný nadřazený pojem, např. *hræva dǫgg*, dosl. „rosa mrtvého“ s významem „krev“. Opisy jedné tekutiny za pomoci jiné jsou velmi časté (krev, pot, rosa, pivo atd. sdílejí společný nadřazený pojem „tekutina“). Hranice mezi metaforickým a synekdochickým kenningem jsou někdy neostré, např. kenning typu „vlasy země“ jako opis pro „trávu“ lze chápat jako metaforu (země coby živá bytost) i jako synekdochu (tráva i vlasy sdílející nadřazený pojem „porost“).
  - ❖ Metonymické kenningy: v tomto případě kenning vyjadřuje nějakou funkci nebo vlastnost referentu, např. *mána vegr*, dosl. „cesta Měsíce“ jako opis pro „nebe“. Variací ve stejném stylu vznikají někdy i kenningy jako *vala stræti*, „ulice sokolů“, coby opis pro „paži“.

Mezi těmito třemi typy dochází pochopitelně k variacím a novotvarům. Kromě „metaforických“ kenningů existuje ještě bohatá skupina „opisných“ kenningů, kdy je výraz nebo konkrétní osoba opsaná pomocí příbuzenských vztahů, typických činností, slavných činů apod., např. *Hrunnis haussprengir*, „rozskočitel Hrunniho lebky“, tj. Þórr. Ovšem i v této skupině je velmi časté využití metafory, synekdochy či metonymie, např. *hanga Týr*, „Týr viselců“, kde „Týr“ je *species pro genere* nadřazeného výrazu „bůh“, výsledný kenning „bůh viselců“ má význam „Óðinn“. V následujícím textu je pod slovem kenning míněn všeobecně kenning z uvedených tří „metaforických“ skupin. Vyčerpávající a podrobné členění kenningů viz Edith Marold, *Kenningkunst: Ein Beitrag zu einer Poetik der Skaldendichtung*, Berlin: Walter de Gruyter 1983, s. 24–36; viz též Thomas Krömmelbein, *Skaldische Metaphorik: Studien zur Funktion der Kenningsprache in skaldischen Dichtungen des 9. und 10. Jahrhunderts*, Kirchzarten: Burg Verlag 1983, zvl. 3–34 a 240–248.

<sup>58</sup> Odkazy na mýtus (B) se objevují již u nejstaršího známého skalda Bragiho Boddasona (cca. 800–850), a dále prakticky u všech významných reprezentantů skaldského umění – opakovaně na mýtus odkazuje Egill Skallagrímsson (cca. 900–980), Eyvidr Finnson († cca. 990), Kormákr Ögmundarson (cca. 930–970), Einarr Skálaglamm († cca. 995) a další (Thomas Krömmelbein, *Skaldische Metaphorik...*, 246n).

<sup>59</sup> J. Starý, „Sebevědomí básníka...“, 157.

<sup>60</sup> Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 82–86.

<sup>61</sup> Společné naplivání je široce doložený starobylý postup, kterým se rituálně uzavíralo přátelství a současně vyvolávalo kvašení. Jméno Kvasir pravděpodobně etymologicky odpovídá i českému výrazu „kvas“. (Georges Dumézil, *Mýty a bohové Indoevropanů*, Praha: Oikúmené 1997, 222; E. O. G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North...*, 40).

Suttungr medovinu ukryje ve skalisku zvaném Hnitbjörg a za strážce ustanoví svou dceru Gunnlǫðu.

Medovinu se vydá do Jötunheimu získat Óðinn. Na cestě potkává devět otroků, kterým nabrousí kosa a vyvolá mezi nimi svár, takže se navzájem pobijí. Þurs Baugi, Suttungův bratr, který tím přišel o své pracovní síly, přijme do služeb Óðina, který pracuje za devět mužů po celé léto a odměnou žádá doušek medoviny. Suttungr bratrovu prosbu odmítá a Baugi neochotně přislíbí Óðinovi pomoc při loupežné výpravě za pokladem. Baugi vyvrtá díru ve skále a Óðinn v podobě hada pronikne dovnitř. Stráví tři noci s Gunnlǫðou a za každou noc mu dívka dovolí jeden hlt. Óðinn těmito třemi hlty vyprázdní všechny tři nádoby a v orlí podobě prchá do Ásgarðu. Suttungr, rovněž v orlí podobě, mu je těsně v patách, Óðinn však nakonec úspěšně unikne. Těsně před hradbami Ásgarðu je ale pronásledování tak vypjaté, že Óðinn omylem vypustí pár kapek medoviny „zadem“ a z ní, jak Snorri píše, vznikli všichni špatní básníci.

Toto vyprávění můžeme nyní doplnit úryvkem dochovaným ve *Výrocích Vysokého* 104-110:<sup>62</sup>

104 Starého þursa jsem vyhledal, nyní jsem však již zpět,  
tam mlčením jen málo bych získal.

Mnoho slov jsem k svému prospěchu mluvil  
v Suttungových síních.

105 Gunnlǫð mi popřála na zlatém trůnu<sup>63</sup>  
doušek vzácné medoviny.

Záhy však jsem jí  
zle splatil její přátelskou přízeň.

106 Ratiho zuby<sup>64</sup> jsem nechal získat prostor,  
a do skaliska hlodat.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Zde a dále v textu uvedené překlady eddických básní (jedná se o překlady vlastní, v několika případech o upravenou verzi překladu Hegerova) upřednostňují věrné zachycení konkrétních formulací v originálu, a proto je formát severských meter *fornyrðislagu* a *ljóðaháttu* dodržován jen velmi přibližně a obsah veršů není podřizován estetickému záměru.

<sup>63</sup> O Óðinově výřečnosti v Suttungových síních se ve Snorriho vyprávění nic nedozvídáme, stejně jako o pozoruhodném detailu se zlatým trůnem.

<sup>64</sup> St. sev. *Rata munnr*, výraz *munnr* označuje v první řadě ústa (srov. něm *Mund*, angl. *mouth*), odvozeně pak tu část nástroje (např. *sekyry*), která „kouše“, řeže, porcuje, odděluje, penetruje, tj. čepel, hlavici, zuby atd. (srov. David A. H. Evans (ed.), *Hávamál, II – Glossary and Index*, compiled by Anthony Faulkes, London: Viking Society for Northern Research 1987, 23) *Rati* je příbuzné se slovesem *rata* (pův. *vrata*), „putovat, toulat se“, překládat jej tedy můžeme jako „Cestovatel“, „Tulák“ (Richard Cleasby – Gudbrand Vigfússon, *Old Icelandic – English Dictionary*, London: Henry Frowde 1874, 483), coby subst. je *hapax legomenon*, tudíž je obtížné určit jeho význam. Za pozornost ovšem stojí ojedinělý výskyt téhož slovního základu ve jméně *Ratatoskr* (*-toskr* je opět *hapax*, ovšem obvykle je vykládán jako „zub, kel“, srov. angl. *tusk*; Cleasby – Vigfússon: *Dictionary...*, 483), mytické „veverky“, jež zaujímá mediální pozici na kmeni Yggdrasilu mezi orlem, který sídlí v koruně stromu a hadem, který sídlí u kořenů (*Píseň o Grímnim* 32; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 69), tedy mezi oběma formami, které na sebe podle Snorriho bere Óðinn při výpravě za medovinou.



- Nad i pod jsem stál cestami þursů,  
tak v sázku jsem hrdlo dal.
- 107 Získané věci dobře jsem užil —  
máloco unikne moudrému.  
Óðrerir již vystoupil vzhůru  
do zemí vládců svatyň.
- 108 Pochybuji, že bych byl přišel,  
ze sídla þursů,  
kdybych neužil Gunnlōðy, té dobré ženy,  
již v náruč jsem přivinul.
- 109 Druhého dne,<sup>66</sup> přišli hrímþursově<sup>67</sup>  
na radu Vysokého se vyptat  
v síni Vysokého;  
po Bolverkovi se ptali, zda k bohům dorazil,  
či zda ho Suttungr zabil.
- 110 Prstenovou přísahu,<sup>68</sup> myslím, složil Óðinn,<sup>69</sup>

---

<sup>65</sup> Někteří badatelé, např. Turville-Petre, chápou tuto pasáž tak, že Óðinn zde používá Rati nikoli k proniknutí dovnitř, ale k úniku ven po získání medoviny, což nemusí znamenat omyl na Snorriho straně, jako spíše to, že vycházel z alternativní tradice (E. O. G. Turville-Petre: *Myth and Religion of the North...*, s. 37).

<sup>66</sup> St. sev. *ins hindra dags*, v literatuře se vyskytuje jen na tomto místě, ovšem obdoba je doložena ze skandinávských zákoníků, např. ve švédských zákonech má výraz *hindradagher* pravidelně význam „první den po svatbě“ (tj. po svatební noci), viz D. A. H. Evans, *Hávamál...*, I, 123. To by vyhovovalo interpretaci navrhované řadou badatelů, že se v případě tohoto úryvku (na rozdíl od Snorriho podání) jednalo o variaci na téma *hieros gamos*, kdy Bolverkr/Óðinn přichází k Suttungovi zprvu coby vážný zájemce o ruku Gunnlōð a s tím je i v þursově síni oddán (viz např. Sváva Jakobsdóttir, „Gunnlōð and the Precious Mead“, in: Paul Acker – Carlyne Larrington (eds.), *The Poetic Edda: A Collection of Essays*, New York and London: Routledge, 2002, 27-57).

<sup>67</sup> Tj. „jinovatkoví þursově“, jeden z þursích rodů či modalit þursí existence.

<sup>68</sup> St. sev. *baugeiðr*; *baugr*, „prsten“, „náramek“. Přísahání na prsten bylo u starých Seveřanů rozšířeným rituálem, přísežné prsteny (sg. *stallahringr*, „oltářní prsten“) měly zvláštní status, nosili je u sebe *goðiové* (sg. *goði*, předák s kněžskou funkcí) a na obětních hostinách bývaly barveny obětní krví (Åke V. Ström, „Die Hauptriten der wikingerzeitlichen Opfers“, in: Kurt Rudolf (ed.), *Festschrift Walter Baetke*, Weimar: Herrmann Böhlaus 1966, 331-346: 333). Výraz *baugr* označoval typicky neuzavřený spirálovitý náramek, který (v celku či „nalámaný“) ve starších dobách fungoval jako základní platidlo, proto v poezii často *baugr* = „peníze“. Za pozornost zde stojí shoda výrazu *baugr* se jménem *Baugi* (jedná se o téže slovo, koncovka *-i* značí pouze tzv. slabou deklinaci, zatímco *-r* silnou), které se vyskytuje u Snorriho. V případě „nebozezu“ jménem Rati např. Rudolf Simek dochází k tomu, že se v básni jedná o obecný výraz *rati* s významem „vrtadlo“ a nikoli o vlastní jméno tohoto řemeslného nástroje. Vlastní jméno je výsledkem Snorriho iniciativy, který pochopil slovo uvozující strofu 106 jako jméno (R. Simek, *Dictionary of Northern Mythology...*, 261). Pokud je to tak, pak je stejně dobře možné, což Simek nezmiňuje, že i obecný výraz uvozující strofu 110 byl Snorrim pojat jako vlastní jméno a personifikován do postavy Baugiho, o němž je beztak odjinud nedozvídáme.

<sup>69</sup> Zde náhle přechází vypravěč z první osoby do třetí. Střídání první a třetí osoby je typické i pro první báseň eddické sbírky – *Vēdminu vēštbu* – kde je to badateli obvykle chápáno jako výraz prostředkující

kdo však jeho ujištěním uvěří?  
Suttunga podvedl, o hostinu<sup>70</sup> jej připravil,  
a pláč způsobil Gunnlōðě.

### 3.4 MÝTUS (A): VISELEC NA KOSMICKÉM STROMĚ

Druhým narativem (A) spojeným se získáním medoviny básnictví je mýtus o Ódinově sebeoběti na Kosmickém stromě. Hlavním pramenem je v tomto případě eddická báseň *Výroky Vysokého* 138-141:<sup>71</sup>

- 138 Víím, že jsem visel na větrném stromu  
devět dlouhých nocí,  
oštěpem raněn a dán Ódinovi,<sup>72</sup>  
sám sobě samému,  
na onom stromě, o němž nikdo neví,  
z kterých kořenů roste.
- 139 Krajíc mi nedali, ani z rohu pít;  
dolů jsem zíral:  
vyzdvihl jsem runy, s nářkem je obdržel,  
pak odtamtud jsem padl.
- 140 Devět mocných písní jsem obdržel od slavného syna  
Bǫlþorna, Bestlina otce:  
napít jsem dostal vzácné medoviny,  
jež z Óðræru prýští.<sup>73</sup>

---

pozice vědmy mezi světem lidským a božským, jako oscilace mezi ztotožněním s božskou pozicí a odstupem (Siegfried Gutenbrunner, „Eddastudien III: Über ek und hon in der Vǫluspá“, in: *Arkiv för nordisk filologi* 72, 1957, 7-12: 9). Tentýž efekt lze sledovat i v průběhu *Výroků Vysokého*, kde se střídá perspektiva lidského mluvčího a Ódina samotného.

<sup>70</sup> St. sev. *sumbli*, „hostina“, zde obvykle vykládáno synekdochicky jako „nápoj“, tj. „medovina“, ovšem lze je číst rovněž přímo jako poetické jméno pro numinózní sílu, tj. jako alternativu „medovině“, jež je sama také jen metaforou.

<sup>71</sup> Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 46n; D. A. H. Evans, *Hávamál I...*, 68n.

<sup>72</sup> St. sev. *geiri undaðr / ok gefinn Óðni*. Výraz *gefinn Óðni* lze pochopit jednak jako „zasvěcen Ódinovi“ (*geweiht/consecrated-dedicated*), přičemž takováto zasvěcení probíhala např. u dětí, které byly přiřknuty některému bohu coby živoucí záruka (viz James L. Sauvé, „Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India“, in: Jaan Puhvel (ed.), *Myth and Law Among the Indo-Europeans*, Berkeley: University of California Press 1970, 173-191:179); na druhou stranu to lze chápat právě jako „obětován Ódinovi“ (*geopfert/sacrificed*), což je obvyklý význam tohoto spojení. Starkaðr iniciuje svou oběť krále Víkara Ódinovi (formou oběšení na stromě a probodení kopím, viz dále v tomto oddíle) právě slovy *nú gef ek þik Óðni*, „nyní tě dávám Ódinovi“ (*Sága o Gautrekovi vii*; Guðni Jónsson (ed.), *Fornaldar sögur Norðurlanda*, IV, Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan 1950, 31); v tomto případě je ovšem situace ambivalentní: Starkaðr se domnívá, že oběť bude pouze symbolická, tj. on sám větu pronáší právě ve smyslu zasvěcení živého člověka, v tom okamžiku ale Óðinn nechá rituální rekvizity proměnit ve skutečnou zbraň a oprátku, takže král umírá a spojení *gefa Óðni* získává onen druhý význam.

<sup>73</sup> St. sev. *ausinn Óðræri*. (var. pokropen z Óðræru, tj. pokropen medovinou)

141 Tu počal jsem zrát a moudrým být,<sup>74</sup>  
růst a prospívat,  
slovo od slova ke slovu vedlo,  
čin od činu k činu vedl.

Óðinn obětuje sama sebe sobě samému a to na stromě, „o němž nikdo neví, z jakých kořenů roste“,<sup>75</sup> což je kosmický strom Yggdrasill, který prorůstá vesmírem a tvoří jeho osu.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> St. sev. *þá nam ek frævaz / ok fróðr vera.*

<sup>75</sup> Identickou frází je označen v *Písni o Fjölsvinnovi* 20 (Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 176) kosmický strom (tam pojmenovaný Mímameiðr, „Mímiho strom“) a v podobném duchu lze chápat i scholion u Adama Brémského (*Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, IV, xxvi, schol. 138; Bernhard Schmeidler (ed.), *Adam von Bremen: Hamburgische Kirchengeschichte*, Hannover – Leipzig: Hahnsche Buchhandlung 1917, 257n), v němž je popisován posvátný strom u uppsalského chrámu, který je zřetelně konkrétní reprezentací kosmického předobrazu (je nesmírně rozložitý, *semper viridis*, „stále zelený“ a u jeho paty je obětí zřídlo), o tomto stromu se tam též uvádí: *cuius illa* (tj. arbor) *generis sit, nemo scit*, tj. „jakého je onen strom rodu, neví nikdo“. „Rod“, „původ“ a „kořeny“ jsou k sobě v tomto ohledu sémanticky velmi blízko a vhodně se tak ruší konkretistická představa kořenů zahrabaných v zemi. Tento stav je rovněž v shodě s pozoruhodnou neurčitostí spjatou s dalšími reprezentacemi Kosmického stromu, např. strom zvaný *barnstokkr* (dosl. „kmen dětí“, tj. „rodo-kmen“), který slouží jako centrální pilíř slavnostní síně krále Völsunga je nazýván střídavě *eik*, „dub“ a *apaldr*, „jablono“ (*Sága o Völsungum* ii-iii; R. G. Finch (ed., přel.), *Völsunga saga, The Saga of the Völsungs*, London: Thomas Nelson and Sons 1965, 4). Samo nejobvyklejší označení Yggdrasilu coby *askr*, tj. „jasan“, je třeba chápat nikoli jako botanickou klasifikaci, nýbrž v kontextu eddické mytologie (*Askr* je například jméno mytického prvního člověka, tj. staroseverského „Adama“ – *Vēdmína vęštba* 17n; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 5).

<sup>76</sup> *Píseň o Grímnim* 29–35 (Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 69–70, strofy 30–36), srov. Mircea Eliade, *Pojednání o dějinách náboženství*, Praha: ARGO 2004, 267–279, 287–293. Odkaz na Eliadeho dílo (první z několika v této studii) a občasné užití eliadovských pojmů jako *illud tempus* či *axis mundi* vyžaduje komentář (apologii), vzhledem k tomu, že je dnes coby vědecká autorita v některých kruzích důrazně zpochybňován a napadán jakožto kacír, šaman a šarlatán. Badatelé tak významní a osobití jako Eliade téměř zákonitě provokují jak excesivní obdiv, tak alergický odpor. Domnívám se, že obě je třeba nahlížet z odstupů delší časové perspektivy, nepodléhat trendům a v polemice okolo Eliadeho spatřovat do značné míry spor odlišných temperamentů (v obdobném případě diskutuje otázku temperamentu výstižně C. G. Jung, *Výbor z díla, II – Archetypy a nevědomí*, Brno: Tomáš Janeček 1999, 185–189). Coby autor obširné syntetické teorie je Eliade v současnosti, ve věku, který dává přednost segregovaným detailům a miniaturám před celky, přirozeně považován za někoho, kdo tyto detaily přehlíží či dezinterpretuje. Eliade odpověď na tento problém naznačuje již svým oblíbeným „měřítko je to, co vytváří fenomén“ (Mircea Eliade, „A New Humanism“, in: id. (ed.), *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago: University of Chicago Press 1969, 1–11: 7). Kritikové tepají především dvě dimenze jeho díla, zaprvé (faktická rovina) chyby v konkrétních pramenech a dezinterpretaci poselství určitého mýtu či rituálu z důvodu Eliadova nedostatečného vhledu do specifické problematiky dané kultury a zadruhé (teoreticko-metodologická rovina) Eliadovu zřetelnou agendu, metodologickou nekritičnost, sklon k přílišné generalizaci ignorující rozdílnosti, jeho apriorní prisma, jehož prostřednictvím vše nahlíží, jeho esencialismus, idealistickou pozici a jungiánství (viz Douglas Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, New York: Routledge 2002, xiv; souhrnně též viz Guilford Dudley III, *Religion on Trial: Mircea Eliade & His Critics*, Philadelphia: Temple University Press 1977, zvl. 33–42). Je pozoruhodné, jak často je kritická stať prodchnutá emocemi a představuje Eliadeho v podobě jakési karikatury (např. Edmund Leach, „Sermons by a Man on a Ladder“, in: *New York Review of Books* (20 Oct. 1966, vol. 7, no. 6), 28–31; Ivan Strenski, *Four Theories of Myth in 20th Century History*, London: Macmillan 1987, 105–128, zvl. 120n), tj. významně nacházíme subjektivní *bias* daleko předstihující Eliadeho míru u autorů, kteří právě tuto vlastnost tepají. Mimoto ovšem bezesporu existují i vyrovnanější a věcnější oponenti. Příkladem takovéto faktické kritiky, která se navíc týká pro nás relevantního tématu *axis mundi*, je Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Towards a*

Symbolická smrt, kterou Óðinn prochází, je vyjádřena pomocí několika motivů – jednak se oběsí, jednak se probodne kopím a jednak je vystaven hladu, žízni a nepřízni počasí. V závěru devítidenního martyria pohlédne dolů, spatří runy a s výkřikem se jich zmocní. Tímtéž aktem se domůže i medoviny básnictví, kterou mu dá pít Bǫllpornův syn, tj. bratr Bestly, Óðinovy matky. Motiv oběšení je dle historických zpráv spjatý s rituální obětí Óðinovi,<sup>77</sup> podobně je

---

*Theory in Ritual*, Chicago: University of Chicago Press 1992, 1-23. Smith přesvědčivě dokládá Eliadeho dezinterpretaci mýtu australského kmene Tjilpa, který Eliade použil jako jeden z příkladů všudypřítomnosti fenoménu *axis mundi*. Je přirozenou a nutnou daní za encyklopedický rozsah Eliadových pramenů, že řada jeho dokladů je vágních, zjednodušených, „po frazerovsku“ vytržených z kontextu či dezinterpretovaných, nelze mít zároveň zaostřeno na dálku i na blízko, je nutno si vybrat. Použijí-li Eliadeho vlastní příměr se slonem (M. Eliade, „A New Humanism...“, 8): je sice škoda, že „zoolog“ Eliade měl řadu chyb ve svém pojetí buňky (tj. že byl „mikrobiolog-amatér“) a dezinterpretoval funkci některých orgánů (tj. byl „fyziolog-amatér“) avšak pokud vytvořil užitečný model chování a životního cyklu slona jakožto makroskopické zoologické entity, jeho přínos v této dimenzi zůstává platný. Ovšem kritikové někdy samu existenci slona popírají (tj. možnost generálně vypovídat o náboženství) a akceptují jen existenci jednotlivých buněk. Na to lze namítnout jen to, proč se zastavujeme právě na úrovni buněk a ne orgánů nebo naopak atomů, kvarků či strun? Proto, že odmítáme přeostrřit mikroskop? Je pravda, že Eliade byl daleko od ideálu empirického vědce, že stál na pomezí filosofie a měl blízko k hlubinné psychologii, na druhou stranu, těžko si představit vhodnější výbavu právě pro autora syntetické vize. V otázce Eliadeho agendy, normativnosti a předpochopení se empiristická kritika ukázala jako teoreticky naivní (viz G. Dudley III, *Religion on Trial...*, 121-135). Jak uvádí Dudley, kult „čistých fakt“, k němuž antropologie a religionistika vzhlížela inspirována příkladem přírodních věd, byl mezitím v okruhu jich samých podroben drtivé kritice. „All data are theory laden“ zní verdikt. Agenda je přítomná vždy, rozdíl spočívá v tom, nakolik je explicitní a nakolik implicitní, rovněž předpochopení se nelze vyhnout, může být jen více či méně reflektované a přiznané. Představu objektivního pozorování či sběru dat z něhož je poté racionálně odvozena teorie nadto ukazuje jako nereálnou řada konkrétních svědectví z oblasti klasické fyziky a astronomie, kdy např. Newton sám žádná měření nekonal a nechal se vést výhradně abstraktní vizí, kterou *ex post* poměřoval s daty, přičemž nevyhovující pozorování nechal svého kolegu reinterpretovat, protože odporovala jeho teorii (G. Dudley III, *Religion on Trial...*, 124). Teze o verifikovatelnosti teorií byla Popperem opravena na středněší požadavek o falsifikovatelnosti, avšak i ten se ukázal být často nevhodný, protože omyl v jedné z pomocných hypotéz nevyvrací teorii jako celek, ale naopak může přispět jako podnět k její opravě, zpřesnění či dalšímu rozpracování. Eliadeho dílo s vědomím výše řečeného pojmám jako teoretický rámec na vyšší úrovni abstrakce, který poskytuje interpretaci řady jevů tím, že je zasazuje do určité formy. Tuto formu chápu, stejně jako ostatní teoretické šablony (a možná v rozporu s Eliadem) jako pouhý model, instrument či interpretační pomůcku, která si nečiní nárok na výpověď o ontologickém statutu popisovaného fenoménu, ale jen umožňuje určitým (cíleným a reflektovaným) způsobem redukovat jevové kontinuum na smysluplné struktury. Eliadův model považuji za v tomto smyslu reduktivní (avšak nikoli redukcionistický), tj. na stejné úrovni redukce jako ostatní známé modely či přístupy, kupříkladu freudiánský, lévi-straussianský nebo sociobiologický (tj. např. Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell*, London: Penguin 2007). Reduktivnost (v tomto smyslu) je opět nevyhnutelná, jejím opakem není nereduktivnost, ale neuvědomovaná reduktivnost, při níž se zapomíná, že „the map is not the territory“ (Douglas Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade...*, 30) a tedy se navazuje na „koperníkovskou“ koncepci, jež se nechápe jen jako pracovní hypotéza mající za cíl  $\sigma\zeta\epsilon\upsilon\ \tau\alpha\ \phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$ , ale jako odhalení a popsání reálného stavu věcí. Něco jiného je redukcionismus, který skutečně Eliade narozdíl např. od Freuda neprovádí, protože nepřevádí fenomén náboženství na nějaký typově odlišný fenomén (geny, třídní boj, sexualitu apod.). Odpor vůči redukcionismu považuji za oprávněný, protože stimuluje proces hledání vlastní koncepce a vlastní metody, spíše než imitaci a přejímání aktuálně módních metod vyvinutých jinými vědci pro jiný objekt zkoumání. Debatu na toto téma považuji za otevřenou a trvale aktuální.

<sup>77</sup> Např. Adam Brémský: *Gesta Hammaburgensis...*, IV, xxvii; Bernhard Schmeidler (ed.), *Adam von Bremen: Hamburgische Kirchengeschichte*, Hannover – Leipzig: Hahnsche Buchhandlung 1917, 259nn.; souhrnně Jan

tomu i s ranou, kterou zasazuje kopí. Podle *Ságy o Ynglinzích* se staří králové před smrtí označovali ranou kopí a tím se zasvětili Óðinovi, jako kdyby padli v boji rukou nepřítele.<sup>78</sup> Rituální házení kopí byl způsob, jak nepřítele zasvětit Óðinovi,<sup>79</sup> takže každý padlý nepřítel v následné bitvě byl darem tomuto válečnému božstvu.<sup>80</sup> V *Sáze o Gautrekovi* se setkáváme s významným popisem kompletní oběti Óðinovi, kdy je mu obětován král Víkarr.<sup>81</sup> Oběť má být původně jen symbolická, ale prosté střívko se náhle promění v provaz, tenký rákos se změní v kopí a král je oběšen a proboden přesně tak, jak o sobě hovoří Óðinn.<sup>82</sup>

## 4. OBĚŤ A INICIACE

### 4.1 MODEL A KRITÉRIA RITUÁLU OBĚTI

V případě Óðinovy sebeoběti (A) se však nesetkáváme s obětí v klasickém slova smyslu a výraz „sebeoběť“ je zde do určité míry nepřesný.<sup>83</sup> Typů oběti je celá řada, ovšem v tomto případě je zde zřetelně přítomen element „benefitu“, tedy reciproční hodnoty, kvůli které je oběť podstupována – tím je numinózní poznání a moc symbolizovaná runami a „onou vzácnou medovinou“ (*hinn dýri mjǫðr*). Tím se Óðinova oběť řadí do kategorie obětí typu *do ut des*.

---

de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1970, 408nn; podrobný výčet a rozbor dokladů Inge Beck, *Studien zur Erscheinungsform des heidnischen Opfers nach altnordischen Quellen*, diss. Phil. Fak. Ludwig-Maximilians-Universität, München: Ch. Schön 1967, 132-177.

<sup>78</sup> *Sága o Ynglinzích* ix; Finnur Jónsson, *Heimskringla...*, 9.

<sup>79</sup> Vyjadřováno obratem *gefa Óðni* „dát (tj. zasvětit) Óðinovi“, srov. *gefinn Óðni*, „dán/zasvěcen Óðinovi“, ve strofě 138 výše. Viz Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte...*, II, 169.

<sup>80</sup> *Sága o Hervaře* vii, x (Jón Helgason (ed.), *Heiðreks saga: Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, København: J. Jørgensen & co 1924, 44, 152, st. sev.–česká bilingva: Jan Kozák (přel.), *Sága o Hervaře, I – Hervarar saga*, Praha: Herrmann a synové 2008, 97, 157n), *Sága o lidech z Eyru* xliv; Hugo Gering (ed.), *Eyrbyggja saga*, Halle: Max Niemeyer 1897, 159.

<sup>81</sup> Podle *Ságy o Hálfu a jeho recích* soupeřila dvojice žen ve výrobě kvasného nápoje. První vyzývala Freyju, zatímco druhá, jménem Geirhildr, se obrátila na Óðina. Óðinn plivl do jejího piva a spustil tak úspěšně kvasný proces. Výměnou za vítězství žádal to, co „se nachází mezi Geirhildr a nádobou“, tedy jejího nenarozeného syna. Tím nebyl nikdo jiný, než budoucí král Víkarr. Téma kvasu (samo o sobě v ságách výjimečné) zde nacházíme opět ve spojení s tématem óðinovské oběti (Guðni Jónsson, *Fornaldar sögur...*, II, 95n.; Annette Lassen, „Óðinn in Old Norse Texts Other than The Elder Edda, Snorra Edda and Ynglinga Saga“, in: *Viking and Medieval Scandinavia* 1, 2005, 91-108: 93)

<sup>82</sup> *Sága o Gautrekovi* vii (Guðni Jónsson, *Fornaldar sögur...*, IV, 28-34), u Saxona (*Gesta Danorum* VI, v, § 6-7; J. Olrik – H. Ræder (eds.), *Saxonis Gesta Danorum*, I, København: Levin & Munksgaard 1931, 152n) má scéna několik odchylek, např. král není proboden rákosem/kopím, ale mečem, nicméně základní struktura a rysy zůstávají zachovány. Další paralely již nejsou spojeny se jménem Starkaða, ale shodují se strukturou a motivy, viz Jan Kozák, *Sága o Hervaře, II – Komentář*, Praha: Herrmann a synové 2009, 36-41, 62-66. Více o oběti u starých Seveřanů viz Britt-Mari Näsström, „Blóta, sóa och senda. Om offer i fornskandinavisk religion“, in: Ulf Drobin (ed.), *Religion och samhälle i det förkristna Norden*, Odense: Odense Universitetsforlag 1999, 157-170.

<sup>83</sup> Navrhované rozlišení je třeba podrobit diskuzi. Oddělování mytického archetypu óðinovské oběti a rituální iniciace může být umělé, vzniklé coby specifický problém pojmového aparátu, který religionistika používá, a nemusí mít žádnou relevanci ke kulturním kategoriím živým ve Skandinávii doby vikinské (tj. rozpor na rovině etické, nikoli emické).

Zjednodušeně si ji lze popsat tak, že obětující (subjekt) se symbolicky vzdává určitého objektu, který je poslán do Jiného světa, do říše bohů, ať již se lokalizována pod zemí v případě chthonických bohů, ve výšinách v případě úranických, nebo kdekoliv jinde. Obětující sám zůstává zde a očekává, že jeho oběť bude mít za efekt nějakou jemu prospěšnou hodnotu (princip *do ut des*), ať již např. úspěch v chystaném podniku, získání požehnání v plodnosti či bohatství, zajištění plného a tvořivého života, štěstí, slávu, inspiraci, poznání skrytých věcí ve formě božských znamení nebo cokoli dalšího.

Případně obětovaný objekt nemusí být odesílán ve smyslu „sakrační směny“ *do ut des*, ale díky své účasti na aktu oběti participuje na posvátném a sám se tak stává oním projevem boží přízně. Modelů a koncepcí je k dispozici celá řada,<sup>84</sup> nicméně jedna distinktivní vlastnost by u klasické oběti měla být zachována: totiž, že obětující a obětina jsou dvě různé entity. Pro větší transparentnost si načrtněme role jednotlivých participantů či elementů oběti:<sup>85</sup>

- |                                 |  |            |   |
|---------------------------------|--|------------|---|
| (s) <i>subjekt</i> : obětující  | (tj. ten, jenž požívá plody aktu)                        |            |   |
| (p) <i>perficiens</i> : obětník | (tj. ten, jenž akt fyzicky vykoná)                       | (mediátor) | } |
| (o) <i>objekt</i> : obětina     | (tj. to, co je odevzdáváno do sakrální sféry)            | (médiu)    |   |
| (r) <i>recipiens</i> : numen    | (božstvo či obdobný reprezentant posvátna) <sup>86</sup> |            |   |

V rámci tohoto rozvrhu<sup>87</sup> je i v případě např. altruistické sebeoběti zachována požadovaná distinkce mezi (s) a (o): sebeobětující se osoba je současně (p) vykonavatelem a

<sup>84</sup> Existující koncepce jsou však často současně též instrumentem navrženým tak, aby pomohl podložit, ilustrovat či byl ve shodě s linií výkladu prezentující určitou svébytnou interpretaci smyslu a významu oběti či náboženství vůbec, počínaje sociálně-evolucionistickými klasiky jako je E. B. Tylor (*Primitive Culture*, London: John Murray 1871), W. Robertson Smith (*Lectures in the Religion of the Semites*, Edinburgh: Black 1889) či Frazer (*Zlatá ratolest*, Praha: Mladá fronta 1994 [orig. 1890]), kteří v oběti spatřovali (po řadě) dar bohům, posvátnou hostinu či magickou operaci zajišťující úrodu a plodnost, přes sociology, (např. E. Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, Praha: Oikúmené 2002 [orig. 1912] či Henri Hubert – Marcel Mauss, *Sacrifice: It's Nature and Function*, Chicago: The University of Chicago Press 1964 [orig. 1898]), kteří v oběti spatřovali mediaci mezi profánní a posvátnou sférou plnící sociální cíle, dále psychology (např. S. Freud, *Totem a tabu*, Praha 1996 [orig. 1913]), kteří v případě freudovské školy chápali oběť jako transformaci základní oidipální otcovraždy, strukturální funkcionalisty (E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford: Oxford University Press 1956), strukturalisty (C. Lévi-Strauss, *Totemismus dnes*, Praha: Dauphin 2001 [orig. 1967]) až po relativně nedávné monografie jako např. René Girard (*Violence and the Sacred*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1977), který oběť chápe coby kathartický proces umožňující kontrolovanou manifestaci vnitrosociální agrese, tj. paradigmatickým je typ „obětního beránka“, nebo Walter Burkert (*Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley: University of California Press 1983), který odvozuje struktury a motivy oběti ve Starém Řecku z prehistorických rituálů lovu. Kritickým, metodologicky reflektujícím, současným příspěvkem k tématu je Maurice Bloch, *From Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*, Cambridge: Cambridge University Press 1992.

<sup>85</sup> V tomto čtverném rozvrhu stavím na „gramatice“ oběti dle H. Hubert – M. Mauss, *Sacrifice...*, tj. jejich typickou sadu performačních rolí (*sacrifier – beneficiary; sacrificer; victim; deity*), ostatní komponenty a dimenze jejich systému oběti pro nedostatek místa ponechávám stranou.

<sup>86</sup> V případě klasické oběti typu *do ut des* je třeba postavit vedle této sekvence ještě sekvenci inverzní: (r) → (ro) → (s), kde „(ro)“ značí reciproční objekt, v našem případě runy a medovinu.

<sup>87</sup> Strukturně nejobecnější formu konceptualizace oběti lze znázornit triádou *odesílatel-mediace-adresát*, ovšem v praxi se obvykle funkce *mediace* diferencuje na aktivní složku (*mediátor*) a pasivní složku (*médiu*). Mediátorem je často kněz, tedy klasický reprezentant náboženské kultury, „odborník na

(o) obětinou, ale čin samotný má smysl jen tehdy, jestliže přinese spásu ostatním (rodině, kmeni, souvěrcům atd.), tj. pokud je „ten jenž požívá plody aktu“ (s) někdo jiný, než ten, jenž na sebe vzal úlohu obětiny (o).<sup>88</sup>

Óðinův akt tuto distinkci nadržuje, a proto není typologickou obdobou oběti. Zdá se být blíže jiné rozšířené náboženské praktice – *iniciaci*.

#### 4.2 MODEL A KRITÉRIA INICIAČNÍ SEKVENCE

Při iniciaci je tím, kdo symbolicky překračuje hranice Jiného světa sám subjekt, tj. (s) = (o), jenž prochází symbolickou smrtí a znovuzrozením a po úspěšně vykonané iniciaci se vrací zpět do života.<sup>89</sup> Při klasické iniciaci je (s) identické s (o), ovšem často zůstávají zachovány prvky (p) (např. zasvěcovatel) a (r) numen (např. duchové předků, božstva).

Neodmyslitelnou charakteristikou iniciace je změna statutu iniciovaného – díky průchodu symbolickou smrtí, Jiným světem, se dostává do kontaktu se sakrální sférou a po úspěšně vykonaném návratu, tj. symbolickém „novém zrození“ se stává reprezentantem či nositelem hodnoty, kterou před tím neměl, ať již se jedná o odlišný sociální status, magickou moc, symbolickou funkci, autoritu, sakrální status, hlubší vědění či plodivé a tvůrčí síly.<sup>90</sup> Druhým základním rysem iniciace je segmentace do tří po sobě následujících částí:

---

posvátno“, který akt vykonává buďto na obědnávku konkrétního jednotlivce (srov. s klasickou indickou distinkcí *yajamāna*, „objednatel oběti, patron“, a *ṛtvij* „vykonatel oběti, obětník“; severskou mytickou obdobou této funkční relace je z čistě formálního hlediska vztah Lokiho a Høða při „óðinovské“ oběti/vraždě Baldra – Loki je *ráðbani*, „zhoubce radou, návodce“, tj. „objednatel“, zatímco Høðr je *handbani*, „zhoubce rukou, pachatel“, tj. „vykonatel“) nebo coby vybraný zástupce v úloze *pars pro toto* celé obce. Díky své prostředkující pozici je funkce mediátora (p) vystavena přirozené tendenci k participaci či asimilaci k oběma pólům komunikace, takže na jedné straně může docela zaniknout a splynout s (s) do jednoho celku (s + p), na druhé straně může splynout s (r), kdy se např. prostřednický kněz či kněz-král stává reprezentantem božstva samotného (p + r); obdobné identifikační procesy, jako v případě mediátora, lze nalézt i u média (o).

<sup>88</sup> Nejčastěji v praxi se však u oběti jedná o vztah typu *pars pro toto* (či spíše obdobu „kontaktní magie“), kdy se obětující vzdává určité hodnoty, ať již majetku, určitého symbolického předmětu či hodnoty ve sféře jednání či psychiky. *Pars pro toto* v doslovném významu by znamenalo obětovat část sebe, což není standardní forma oběti (ovšem v případě Óðina se právě s tímto fenoménem setkáváme: dle *Vědmíny věštby* 28 obětoval jedno své oko do Mímiho zřídla výměnou za numinózní vědění; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 9), spíše se jedná o kontaktní (metonymický) či sympatetický (metaforický) vztah, tj. např. obětuji část svého majetku (kontaktní vztah) či věnuji bohu zlatou nápodobu nemocné části mého těla (ať už coby prosbu před vyléčením nebo jako projev vděku po něm) (sympatetický vztah).

<sup>89</sup> Jens Peter Schjødt, „The Relation between the two Phenomenological Categories Initiation and Sacrifice as Exemplified by the Norse Myth of Óðinn on the Tree“, in: Tore Ahlbäck (ed.), *The Problem of Ritual*, Åbo: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History 1991, 261–273: 270.

<sup>90</sup> V posledku tedy iniciovaný získává kýženou vlastnost ze stejného okruhu (hojnost – životní síla – inspirace atd.), jako v případě oběti – rozdíl je však v tom, že se sám stává trvalým nositelem této vlastnosti. Tím, že sám prošel liminálním Jiným světem, že se coby „obětina“ sám odeslal k bohům, se stává v jistém smyslu ztělesněným nositelem onoho recipročního božského požehnání, darem získaným za dar. Poměr mezi efektem oběti a efektem iniciace je tedy stejný, jako poměr mezi v úvodu zmíněnou kategorií I. a kategorií II. Óðinových výprav. Schjødt v témže smyslu rozlišuje na jedné straně *shaman-initiation* a na druhé *shaman-séance* (Jens Peter Schjødt, *Initiation Between Two Worlds: Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*, Aarhus: The University Press of Southern Denmark 2008, 223).

- (1) *separace*: oddělení či odchod, symbolická smrt
- (2) *liminalita*: pobyt či putování v symbolickém Jiném světě
- (3) *reintegrace*: symbolické znovuzrození<sup>91</sup>

Iniciační struktura je samozřejmě charakteristická pro množství rituálů, na nichž byla především zpočátku rozpoznána, vyskytuje se ovšem velmi často rovněž v mýtech, legendách, pohádkách, nebo obecně narativěch (zvláště např. dobrodružných či epických). Ve staroseverském náboženství platí, stejně jako u většiny ostatních známých tradic, že zdaleka ne ve všech případech (spíše sporadicky) lze předpokládat nějaký iniciační rituál, z něhož by byl námět a struktura převzata do narativu.<sup>92</sup> S ohledem na otázku vztahu mýtu a rituálu k iniciační struktuře se shodují se Schjødtem, že rituály a mýty jsou dvěma svébytnými médii či „displeji“ ideologie, jejímž prostřednictvím daná společnost chápe sama sebe a svět okolo sebe. Vedle kulturně specifických rysů obsahuje i rysy univerzálního charakteru. Mezi elementy a strukturami obsahů a komunikačním kódem obou médií proto existují paralely a lze na ně hledět jako na dvě formy artikulace těchto sociálních a psychických komplexů a energií.<sup>93</sup> Inicie se v narativěch vyskytuje nezávisle, pravděpodobně proto, že třífázová struktura kóduje lidskou zkušenost opakovanou na mnoha rovinách. Proces můžeme chápat např. jako základní kulturně symbolické vyjádření statutární proměny či růstu lidského jedince jako takového, přičemž příběhy hrdinů jsou zpravidla právě příběhy o jejich růstu nebo proměně.<sup>94</sup>

Bazální rysy, jejichž pomocí lze definovat iniciační strukturu, bez ohledu na to, zda se manifestuje v mýtu či v rituálu, navrhuji tyto:

<sup>91</sup> Konceptualizace třífázové struktury iniciace pochází z klasické práce van Gennepovy (Arnold van Gennep: *Rituály přechodu* – orig. *Les rites de passage*, Paris: E. Nourry 1909), při charakteristice prostřední, liminální, fáze zde vycházím zvláště z díla Victora Turnera (Victor Turner, *Průběh rituálu*, Brno: Computer Press 2004, zvl. 95-127 a Victor Turner, „Passages, Margins, and Poverty“, in: id., *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca and London: Cornell University Press 1974, 232n).

<sup>92</sup> Z podstaty věci je samozřejmě prakticky nemožné dokázat *neexistenci* určitého rituálu, takže při vyloučení rituálního původu u konkrétního narativu se jedná jen o více či méně kulturním kontextem podložený argument *ex silentio*. V případě staroseverského náboženství konstatujeme na jedné straně existenci mýtů či legend, jejichž obsahem je zřetelně a nepopíratelně popis konkrétního rituálu (např. Snorriho popis Baldrova pohřbu; *Gylfiho oblouzení xlix*; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 63-68), na druhé straně pomyslné škály stojí mýty, které s nejvyšší pravděpodobností nejsou derivovány z určitého konkrétního rituálu coby jeho popis, „narativní obtisk“ (např. příběh o stvoření dvergů z červů v Ymiho mase; *Gylfiho oblouzení xiv*; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 20n), třebaže i v nich lze narazit na symboly a struktury, které jinde můžeme nalézt artikulované formou toho či onoho rituálu.

<sup>93</sup> Jens Peter Schjødt, *Initiation Between Two Worlds...*, 70.

<sup>94</sup> V otázce svébytnosti narativů s iniciační strukturou proti sobě můžeme postavit na jedné straně Proppa a na druhé Eliadeho. Propp je představitelem názoru, že iniciační struktura v pohádkách je vzpomínkou na dávné iniciační rituály (Vladimír Jakovlevič Propp, *Morfologie pohádky a jiné studie*, Jinočany: H&H 2008, 148-152, 175-192). Eliade oproti tomu přichází s tezí, že iniciační scénář v narativu může být „imaginární“, tj. bez vztahu ke konkrétnímu rituálu, protože jeho zdrojem je archetypální vzor v lidské psyché (Mircea Eliade, *Inicie, rituály, tajné společnosti: Mystická zrození*, Brno: Computer Press 2004, 201). Schjødt obě interpretace hodnotí kriticky: „Ani Eliade ani Propp není připraven přijmout možnost, že stojíme jednoduše před strukturou, která byla vždy schopná se manifestovat v různých formách výrazů, jak narativních, tak rituálních, a jejíž základ leží mimo jakékoli historické zkoumání.“ (Jens Peter Schjødt, *Initiation Between Two Worlds...*, 70)



- (α) Nevratná změna statutu<sup>95</sup>
- (β) Trojčlenná sekvence<sup>96</sup>
- (γ) Přítomnost liminální symboliky<sup>97</sup>

#### 4.3 KOSMOLOGIE A RITUÁLNÍ EXTÁZE V ŠAMANISMU

Óðinova iniciace (A) byla často srovnávána jak s šamanistickými iniciacemi doloženými z relativně nedaleké Sibiře,<sup>98</sup> tak ke Kristově oběti na kříži.<sup>99</sup> Otázku vlivů nyní můžeme nechat stranou, ale za pozornost stojí určité shodné detaily. Šamanské<sup>100</sup> iniciace obvykle spočívaly v

<sup>95</sup> Výsledkem iniciace je trvalá změna statutu, vlastností, schopností, kvalitativní nárůst vědění a zkušenosti či jiný podobný trvalý zisk na straně iniciovaného. Na rozdíl od věšteg, extatických šamanských cest či pravidelných obětních rituálů, jejichž výsledkem může být rovněž pozitivní vliv či vědění, se při iniciaci nejedná o momentální zisk, ale o trvalou transformaci jedince.

<sup>96</sup> Viz výše uvedená triáda *separace, liminalita a reintegrace*.

<sup>97</sup> Stav každodenní sociální reality (struktura; *societas*) a stav liminality (anti-struktura; *communitas*) je typicky vůči sobě vymezen řadou symbolických binárních opozic, např.: profánní x sakrální, jména a pojmy x anonymita, majetek x absence vlastnictví, normální sexualita x abstinence/orgie, práva a povinnosti x absence práv a povinností, život x symbolická smrt atd. Tento systém opozic obsahuje rovněž určitý paradox, protože charakteristikou liminality je právě zánik klasifikujících binárních opozic, jež tvoří základní stavební kameny sociálně-symbolické soustavy, ovšem sám tento fakt je zrcadlen v rámci struktury (a tedy i jazyka a symbolů) a skrze další sérii binárních opozic je do struktury zpětně vepsán coby jeden z jejích elementů. (Victor Turner, *Průběh rituálu...*, 102-107)

<sup>98</sup> Srov. např. Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt am Main: Diesterweg 1934, 234; Mircea Eliade, *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*, Praha: ARGO 2004, 321-325.

<sup>99</sup> Annette Lassen, „The God on the Tree“, in: Guðrún Nordal et al. (eds.), *Grepaminni: Rit til heiðurs Vésteini Ólasyni sjötuqum*, Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag 2009, 231-246, reprezentuje současnou generaci zastánců hypotézy o křesťanském původu Óðinovy sebeoběti, což dokládá především již od antiky se roztroušeně vyskytující tradicí ztotožňující Kristův kříž se Stromem života (někdy i Stromem poznání) z biblického Ráje; popis tohoto Stromu v některých případech odpovídá popisu Yggdrasilu (u kořenů pramen světových řek, po obou stranách stromu dvojice zvířat atd.); Lassen považuje motivickou podobnost za dostatečný důkaz přejímky z té strany, u níž máme díky písemným záznamům datovatelný určitý motiv do vzdálenější minulosti, což hodnotím jako metodologicky laxní a v případě symbolu takto (alespoň v případě Euroasie) všudypřítomného lze podobným způsobem dojít k libovolně stržžené difuzionistické teorii. Ze starších autorů vztah ke Kristově oběti tematizuje již např. Sophus Bugge, *Studier over de nordiske Gude- og Heltedags Oprindelse*, Christiania: Cammermeyer 1881-89, I sv., 291-7; dále též Konstantin Reichardt, „Odin am Galgen“, in: Faber du Faur – Konstantin Reichardt et al. (eds.), *Wächter un Hüter, Festschrift für Herrmann J. Weigand zum 17. November 1957*, New Haven 1957, 15-28: 26-8; a nedávno též Margaret Clunies Ross, *Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Medieval Northern Society, I: The Myths*, Odense: Odense University Press 1994, 222.

<sup>100</sup> Koncept šamanismu náleží rovněž mezi hojně diskutovaná a problematická témata. V základu zde vycházím z definice šamana, kterou navrhl Åke Hultrantz: „sociální funkce, jejíž reprezentant, s pomocí ochranných duchů, dosahuje extáze, díky čemuž vstupuje do kontaktu s nadpřirozeným světem ve prospěch členů své společnosti“ (*a social functionary who ... attains ecstasy in order to create a rapport with supernatural world on behalf of his group members* – Åke Hultrantz, „A Definition of Shamanism“, in: *Temenos* 9, 1973, 25-37: 37). Hultrantz rovněž doporučuje chápat šamanismus jako náboženskou konfiguraci, částečně nezávislý úsek (*semi-independent segment*) etnického náboženství, který může koexistovat s dalšími formami magie či náboženství. Jeanette Biering správně upozorňuje na to, že je třeba vzít v potaz, nakolik jsou některé prvky obvykle označované coby „šamanismus“ *de facto* zcela základní s ohledem na povahu lidského *modu vivendi* ve světě, tudíž se vynoří v téměř každém

symbolické smrti a znovuzrození, během něhož byla šamanovi svěřena magická moc, díky níž mohl vidět Jiný svět, odcházet do něj pro radu, ale především se díky této proměně stal léčitelem svého kmene, jakýmsi terapeutem, který byl schopen „přivádět zpět ztracené duše“. Byl nejen *psychopompe*, ale také knězem, mystikem či básníkem.<sup>101</sup> Jeho cesty do Jiných světů probíhaly v ptačí podobě, případně šplhal nahoru nebo dolů po kosmickém stromě, který byl často znázorňován s devíti větvemi, rituálně se pak jednalo o kůl, z něhož trčelo devět symbolicky odřatých pahýlů větví, případně devět zářezů do kmene, na které šaman při rituálu kladl nohy jako na žebřík.<sup>102</sup> Duchové také šamana vybavili zvláštními rytmy, které tloukl na buben a písněmi, které mu propůjčovaly magickou moc.

Všechny zmíněné elementy jsou vlastní i postavě Óðina, který kromě této iniciace na kosmickém stromě jevil i další znaky příslušnosti ke komplexu nauk a technik, jemuž na Sibiři přísluší název šamanismus. V eddické *Lokiho hádce* například Loki Óðinovi předhazuje, že *draptu á vétt sem vörlur*, „jsi tloukl do bubnu jak vědmy“<sup>103</sup> a ve Snorriho *Jazyce básnickém* v-vi. jsme sledovali Óðina, jak na sebe při výpravě do Jiného světa bere ptačí podobu.

Zaměříme-li se nyní na Óðinovu výpravu k Suttungovi (B), pak můžeme konstatovat, že s ohledem na výše představené rysy charakterizující iniciaci se jeví být poměrně vhodným příkladem iniciačního narativu. Probíhá v ní cesta do Jiného světa (fáze *separace*), během níž je Óðinn podroben zkouškám a musí překonávat překážky, celé léto pracuje za devět lidí<sup>104</sup> a posléze musí proniknout do skalní dutiny, kde je medovina ukryta. Právě sestup pod zem a třídní pobyt ve skalní sloji se nabízí jako symbolická reprezentace smrti iniciovaného, během níž se nachází mimo kosmizovaný svět (fáze *liminality*) a během níž se nachází v oběti femininního elementu a přijímá do sebe posvátnou medovinu. Následuje úprk v ptačí podobě (fáze *reintegrace*), během níž Óðinn přináší medovinu básnictví, která z něj činí patrona

---

náboženství a tvoří pak jeho „šamanistický segment“. To by znamenalo, dovozuje Biering, že lidé sdílejí určitý společný kognitivní potenciál, který se zpravidla vyvine v typickou formu šamanistického náboženství tam, kde to umožní socio-ekonomické podmínky, tj. typicky v prostých společenstvích lovců a sběračů např. historické Sibiře či Severní Ameriky (Tine Jeanette Biering, „The Concept of Shamanism in Old Norse Religion from a Sociological Point of View“, in: A. Andrén – K. Jennbert – C. Raudvere (eds.), *Old Norse religion in long-term perspectives*, Riga: Nordic Academic Press 2006, 171-176: 173). Navzdory skromnému rozsahu bohatě dokumentovaný přehled šamanistických prvků ve staroseverské literatuře podává Peter Buchholz, „Shamanism – the Testimony of Old Icelandic Literary Tradition“, in: *Medieval Scandinavia* 4, 1971, 7-20.

<sup>101</sup> Mircea Eliade, *Šamanismus...*, 25. Charakteristiku šamanských iniciací zde podávám jen velmi zkratkovitě, ve skutečnosti se jedná o komplexní fenomén a symbolika iniciace se pohybuje v širokém spektru variací. Zde zmiňované motivy však rozhodně náleží do skupiny typických a častých. Zevrubnější a méně paušalizující souhrn tohoto tématu by byl rezistentnější vůči případné kritice, ovšem sama teze (obdoba šamanismu a některých Óðinových rysů) slouží jen jako podpora a dokreslení, jádro argumentace se bez ní obejde.

<sup>102</sup> M. Eliade, *Šamanismus...*, 120n.

<sup>103</sup> *Lokiho hádka* 24 (Finnur Jónsson (ed.), *De gamle Eddadigte...*, 105).

<sup>104</sup> Victor Turner vyzdvihuje rysy pasivity, slabosti a ponížení, které charakterizují liminální periodu. Pasivita je v úzkém vztahu ke stavu symbolické smrti a ponížení je kompenzačním protikladem úctyhodného statutu, který (např. náčelník či král) normálně požívá v rámci společenské struktury. Oba rysy dobře odpovídají Óðinovým zkouškám: oběšení na stromě je symbolickou smrtí, stejně jako sestup do jeskyně v Hnitbjörgu. Ponížení má formu celoletní dřiny v níž Óðinn nahrazuje práci devíti otroků, srov. „náčelník je v noci před uvedením do úřadu jako otrok“ (V. Turner, *Průběh rituálu...*, 101.)

poezie, ale slouží nakonec všem bohům i lidem. Je tedy splněna i ta podmínka, že adept v průběhu iniciace změní/zvýší svůj (numinózní) status.

#### 4.4 AUTOGONIE SVRCHOVANÉHO ÁSA NA AXIÁLNÍM KMENI

Po tomto exkursu do problematiky iniciace se vraťme znovu k výše traktovanému čtyřdílnému schématu oběti a iniciace, bude zřejmé, že stále ještě zbývá uvést obě kategorie do vzájemného vztahu s ohledem na probíranou dvojici mýtů. Zatímco oběť je charakterizovaná udržením distinkce mezi (s) (subjektem) a (o) (obětinou), zatímco iniciace kolapsem distinkce mezi (s) a (o), oběma je společné udržení distinkce mezi (s) (subjektem) a (r) (božstvem). Radikální charakter Óðinova aktu na kosmickém Stromě spočívá v tom, že se při něm hroutí i tato konstitutivní distinkce a ve víru totální identifikace zaniká i funkce (p), takže dochází k paradoxní situaci: (s) = (p) = (o) = (r): obětující je současně obětníkem, obětinou i tím, jemuž je obětováno; iniciovaný adept je zároveň i svým vlastním zasvěcovatelem, a současně i reprezentantem numinózního řádu, jímž je iniciace garantována. Tento radikální, reflexivní „zkrat“ v symbolické soustavě ruší základní polaritu (reprezentovanou sérií binárních opozic) mezi subjektem a objektem, mezi aktivitou a pasivitou, mezi nadřazenou hierarchickou pozicí božstva či zasvěcovatele a podřazenou pozicí smrtelníka či novice atd. Rozpuštění systému klasifikujících polarit je dle V. Turnera typické pro liminální stavy.<sup>105</sup> Tento obecný postřeh v našem případě dobře odpovídá situaci, ovšem nevyčerpává ji v její svébytnosti, kterou lze blíže postihnout srovnáním s již zmíněnou specifickou primordialitou mýtu o medovině – jeho prostřednictvím se (pro kosmizovaný svět) rodí naráz:

- ❖ posvátná medovina (tj. pivotální objekt obsahu narativu, *movens* děje odehrávajícího se *in illo tempore* a zároveň element/dimenze přítomná v kosmologické současnosti coby *óðr*: vznět, inspirace, vášeň, extáze, trans, mantické zření a básnické umění v jeho intuitivně-afektivním i zcela praktickém, řemeslném rozměru)<sup>106</sup>
- ❖ vyprávění o jejím vydobytí (tj. obsah ve formě páru kontrastních aitiologických mýtů, sloužících jako sakrální vzor skaldské tvorby v jednom případě a obětní praktiky v druhém)

<sup>105</sup> „Zde narážíme na věčný problém řešení rozporu mezi distinkcí či diskontinuitou (zkrátka strukturou) a spojením či kontinuitou: mezi zakoušením jednoty, již však poznáváme díky kontrastům. Tato zkušenost – nazývaná v hinduismu zpravidla *samādhi*, stav, v němž zaniká veškerý rozdíl mezi subjektem a objektem – se zdá suspendovat veškerou strukturu, kognitivní i komunikační.“ (Victor Turner, „Metaphors of Anti-structure in Religious Culture“, in: id., *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca and London: Cornell University Press 1974, 287)

<sup>106</sup> Jak bylo zmíněno již v úvodu, obraz medoviny je třeba zde číst právě jako *heiti* („jednoslovný kenning“), tj. metaforu, zástupné pojmenování, nikoli jako jakýsi konkrétní mytický artefakt. To lze ilustrovat již samotným položením různých užívaných opisů pro *óðr* vedle sebe: *skip dverga*, „loď dvergů“, *lqgr Hnitbjarga*, „jezíčko Hnitbjörgu“, *Viðris munstrandar marr*, „moře Óðinovy hrudi“ (ovšem *marr* znamená rovněž „oř, kůň“), *horna fors farms Gunnlaðar arma*, „vodopád břemene Gunnlōðiných paží“ a *Yggis mjǫðr*, „Yggova medovina“. Numinózní síla či kvalita, která je takto opisována, je stejně tak (málo) „medovinou“, jako „lodí“ nebo „jezírkem“.

- ❖ básnická forma (tj. samotné médium jazyka či písně v němž je obsah obou mýtů zachycen a tradován)<sup>107</sup>
- ❖ Óðinn („pánem óðu“, tedy nositelem svého vlastního jména, se stává až poté, co je *ausinn Óðræri*, „pokropen medovinou“)

I v tomto ohledu narážíme na efekt singularizace protikladů jako je médium a zpráva (či forma a obsah), subjekt a objekt, které se rodí současně tímtož mytickým gestem či aktem. Výrazné nakupení jevů charakteru liminální ambivalence či rozpuštění binárních opozic zakládajících strukturu odpovídá svou radikálností statutu narativu – coby exemplární čin nejvyššího boha není jen vzorem poskytnutým lidskému rodu, ale také plnohodnotnou iniciací samotného boha, jejíž dosah je kosmogonický. Stvoření řádného kosmu je v severské mytologii, stejně jako v řadě dalších příbuzných i vzdálených kultur, spjata s principem oběti. Lidská zkušenost života, který vždy vyrůstá a je umožněn smrtí něčeho či někoho jiného, je nejspíše jedním ze zdrojů mýtu o oběti primordiálního obra Ymiho, z jehož těla byl prvními bohy následně utvořen svět.<sup>108</sup> Těmito bohy byla trojice v čele s Óðinem. Rovněž trojice v čele s Óðinem vytvořila první lidský pár, tentokrát z kmenů stromů. Óðinn je tedy vykonavatelem

---

<sup>107</sup> Poezie je zaprvé úzce spjata s mýtem svým důrazem na obrazivost, metaforičnost, „logiku konkrétna“ (srov. např. Ernst Cassirer, „The Power of Metaphor“ in: Pierre Maranda (ed.), *Mythology: Selected Readings*, Harmondsworth: Penguin Books 1972, 23–31: 25nn), na druhé straně má blízký vztah k fenoménu paměti, díky celé řadě mnemonických technik, jimiž oplývá (rytmus, repetice, rým atd.; viz Carolyne Larrington, „Myth and the psychology of memory“, in: A. Andrén – K. Jennbert – C. Raudvere (eds.), *Old Norse religion in long-term perspectives*, Riga: Nordic Academic Press 2006, 272–275: 273) a zatřetí lze poezii chápat jako *pars pro toto* za jazyk jako takový: poezie se vyznačuje akcentací, intenzifikací a precizací celé řady konstitutivních rysů lidského jazyka (rysy prozodické: zvl. přízvuk, rytmus a kvantita; fonetické: zvl. aliterace, asonance atd.; sémantické: zvl. metafora a metonymie). Spojení s hlasem či zvukem akcentuje rovněž zmínka o tom, že se Óðinn při téže příležitosti naučil „devět mocných písní“ a spojení s jazykem coby nástrojem paměti, vědění a moci je odraženo v jeho třetím posvátném výdobytku: v runách, které zde nejspíše označují *hugrúnar*, „runy myslí“, tj. znalost posvátné kosmologie, případně paměti (srov. *Vědmina věštba* 58: „Ásové se scházejí ... vzpomínají ... starých run vládce světa“ – *minnask ... á Fimbultýs fornar rúnar, Píseň o Vafþrúðnim* 42n; Finnur Jónsson (ed.), *De gamle Eddadigte...*, 18 (strofa 60), 59–60). Tuto triádu run, mýtu a jazyka lze uvést do vztahu s iniciační symbolikou doloženou v eddických písních, kde je stav liminality spojován s nečinností, bezejmenností a němotou (viz *Píseň o Helgim, synu Hjörvarðovu* 6–7; Finnur Jónsson (ed.), *De gamle Eddadigte...*, 197–198) a okamžik získání jména je současně prolomením mlčení ze strany iniciovaného a současně počátkem jeho aktivity a činnosti (srov. Óðinem popisovaný důsledek jeho iniciace: „slovo od slova / ke slovu vedlo, čin od činu / k činu vedl“).

<sup>108</sup> Margaret Clunies Ross spatřuje v oběti základní metodu stvoření u severských bohů („pseudo-prokreace“ v jejím podání): „řada mýtů užívá určitého druhu pseudo-prokreační ideologie v kombinaci s konceptem oběti, aby vyjádřila povahu bohy provedené transformace přírody v kulturu“, v severské mytologii, podobně jako u mnoha jiných kultur, lze pozorovat „komplementaritu mezi obětí, která je obvykle prováděna muži, a rozením dětí, které je doménou žen“ (Margaret Clunies Ross, *Prolonged Echoes...*, I, 189). Oběti Clunies Ross následně dělí na „oběti sebe“ (většinou jen „části sebe“, např. Óðinova oběť oka, Týova oběť ruky apod.) a „oběti jiných“ (kam řadí oběť Ymiho, Kvasiho, Mímiho a Gullveigy), přičemž výjimečnou pozici zaujímá na jedné straně Baldrova smrt, u níž se o iniciační či obětní úloze mezi badateli vede dlouhá a nerozhodná diskuze a na druhé straně právě Óðinova sebeoběť na Yggdrasilu z důvodů výše shrnutých (M. Clunies Ross, *Prolonged Echoes...*, I, 225).

kosmogonie (a antropogonie) a právě po bok oběti Ymiho náleží i jeho sebeoběť („autogonie“).<sup>109</sup>

## 5. KOMPARACE OBOU MÝTŮ

### 5.1 SPECIFIKA DISTRIBUCE MÝTŮ V PRAMENECH

Výše představené mýty sice vykazují řadu pozoruhodných souvislostí, ale jejich vzájemný vztah je stále ještě obtížně definovatelný. Óðinnova sebeoběť a jeho výprava k Suttungovi je spojena postavou svého protagonisty, skutečností, že se jedná v obou případech o obtížnou zkoušku a také tím, že výsledkem obou činů je totéž – získání posvátné medoviny. V obou případech je také nepopíratelně zřetelný iniciační scénář, přičemž inspirující paralely získané ze sibiřského šamanismu ukazují, že na jedné straně komplex symbolické smrti, kosmického stromu a na druhé straně výpravy v ptačí podobě do Jiného světa za účelem poznání nebo získání numinózní moci mohou být součástí téhož kontinua představ.

Základní rozdíl, který na první pohled oba mýty odděluje, je to, že v jednom případě je scéna zcela statická – Óðinn po devět dní visí na stromě a pak tamtéž získává runy a medovinu a kromě určitých náznaků se zdá, že byl celou dobu zcela o samotě; v druhém případě naopak nacházíme barvitě putování po krajinách za hranicemi Tohoto světa, probíhá celá řada setkání s více či méně přátelskými postavami, překonávání překážek různého ražení a vzhledu, probíhají dialogy a úskoky. Zatímco v prvním případě je Óðinn docela pasivní a jen se nechává podrobit utrpení, které si na sebe sám uvalil, v druhém případě je aktivní postavou, věnuje se putování, práci, zabíjení a milostným plotkám. Svou náplní vzdálenější narativy si na první pohled lze jen těžko představit.

Oba mýty jsou i s ohledem na svou distribuci v pramenech ve vztahu opozice a komplementárnosti. Hlavní osa tohoto vztahu kopíruje základní rozvržení severského

---

<sup>109</sup> Kosmogonická trojice je dle Snorriho Óðinn, Vili, Vé a antropogonická dle *Vědmíny věštby* 17-18 Óðinn, Hœnir a Lóðurr, dle Snorriho opět Óðinn, Vili, Vé. V obou případech jsou druzí dva bohové nevýraznými figurami, které v mýtech hrají zcela marginální roli. Vili znamená „Vůle“ a Vé, „Svatyně“ a je možné, že se jedná o osamostatnělé aspekty Óðina (odvozenost těchto bytostí je možno ukázat např. také na tom, že Hœnir, druhé božstvo z antropogonické triády, dává stvořenému člověku do vínku *óðr*, „vznět“, tedy vlastnost bytostně Óðinovskou). Snorri Óðinovu „potrojnost“ reflektuje v podobě triády Hár, Jafnhárr, Þriði („Vysoký“, „Stejně vysoký“ a „Třetí“, což jsou všechno odjinud doložená Óðinova jména), která vede rozhovor s Gylfím v *Gylfiho oblouzení*. Jméno *Ymir* (etymologicky příbuzné s íránským *Yima* a indickým *Yama*, mytickými prvními lidmi, a s lat. *geminus*, „dvojče“) je synonymní se jménem *Tuisto* (pie. *\*dwis-to-*, „dvojče“, „dvojník“, „androgyn/hermafrodit“), jímž Tacitus označuje primordiálního předka Germánů (*Germania ii*), který (podobně jako Ymir parthenogenezí) zplodil postavu jménem *Mannus* (pie. *\*manu-*, „muž, člověk“), z jehož tří synů se odvozují tři mytické germánské kmeny. Stejný význam jako *Tuisto* má ovšem i jedno z Óðinových jmen – *Tveggi* („dvojník“, „hermafrodit“). Bruce Lincoln uvádí, že „jména *Tuisto* a *Mannus* v sobě uchovávají označení, která jsou dáována ve stvořitelských mýtech Indoevropanů, v nichž ‚Dvojče/Dvojník‘ nejčastěji plní roli obětiny a ‚Muž/Člověk‘ je obětíkem“ (Bruce Lincoln, *Myth, Cosmos and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge: Harvard University Press 1986, 47). Z této perspektivy se jeví být Óðinnova oběť Ymiho („kosmogonie“) a Óðinnova oběť sebe sama („autogonie“) ve vztahu těsné provázanosti. Blízký vztah ke třetí kategorii – antropogonii – je naznačen mj. již jménem prvního člověka (Askr, „Jasan“), což je současně i jméno Kosmického stromu, „Óðinovy šibenice“.

básnictví na eddické a skaldské, přičemž již samotné tyto žánry jsou vůči sobě vymezeny sérií charakteristických protikladů:<sup>110</sup>

*eddické*: anonymní, narativní, formálně nekomplikované, výrazově přirozené, objektivní, lidové, s náměty mytickými či legendárními

*skaldské*: důrazně autorské, příležitostné, formálně komplikované, výrazově strojené, subjektivní, záležitost elit, s náměty současnými spjatými s historickými událostmi

Zatímco mýtus o výpravě k Suttungovi (B) je rozeset v bezpočtu narážek a *kenningů* napříč korpusem skaldské tvorby (coby stále přítomné paradigma poetické inspirace a zdroj metafor pro její popis). Skaldové našli využití pro všechny jednotlivé části mýtu, ale nikde není zachycen celý – jako narativní celek jej známe nakonec jen díky Snorriho převyprávění, které je naopak čistě prozaické. V kontrastu k tomu stojí mýtus o sebeobětování (A), který se zachoval na jediném místě – v eddické básni *Výroky Vysokého*. Její „eddická“ anonymita má ovšem specifický charakter: jejím již v názvu proklamovaným autorem je totiž sám Óðinn pod jedním ze svých mnoha jmen (*Hár*, „Vysoký“), tedy božstvo význačné svým neobvyklým vztahem k otázce anonymity a jmen (v eddických mýtech a ságách vystupuje tradičně inkognito, užívaje různých pseudonymů). Mýtus (B) má privilegovanou pozici ve skaldské tradici, kde je (podobně jako části těla primordiálního Ymiho) všudypřítomný avšak současně nepřítomný (jakožto ucelené tradiční podání), mýtus (A) je oproti tomu spjat s eddickou poezií, kde je přítomný naopak pouze ve formě singulárního tradičního podání, a to v básni, jejíž anonymita je v pozoruhodném vzahu k Óðinově charakteru.

## 5.2 ROLE MEDIÁTORA: AMBIVALENTNÍ IDENTITA ZŘECŮ

Zvláštním můstkem mezi oběma žánry je (výše citovaná) enigmatická pasáž o podvedení Gunnlōð ve *Výrocích Vysokého* 104-110, která není uceleným podáním mýtu (B), ale, podobně jako narážky ve skaldské poezii, jen aluzí na toto téma.<sup>111</sup> Bezprostředně poté následuje strofa 111, kterou lze chápat jako pokračování děje – lidský zřec zde čerpá od Óðina

<sup>110</sup> Takto žánry charakterizuje Bernt Øyvind Thorvaldsen, „The generic aspect of the Eddic style“, in: A. Andrén – K. Jennbert – C. Raudvere (eds.), *Old Norse religion in long-term perspectives*, Riga: Nordic Academic Press 2006, 276-279: 276. S anonymitou eddických básní úzce souvisí jejich principiálně obtížná (až nemožná) datovatelnost, vzhledem k tomu, že v eddické tradici neexistoval koncept autorství a tedy ani „duchovního vlastnictví“ ve smyslu konkrétního uměleckého díla, jehož forma by byla fixní, neměnná a jež by náležela určitému básníkovi. Tuto skutečnost lze ilustrovat tím, že eddický básník o sobě nikdy nemluví, zatímco skaldové o své osobě hovoří takřka neustále (Jiří Starý, „Sebevědomí básníka...“, 150). Rovněž jen u skaldů existuje koncept originality a jeho protiklad – imitace, plagiátorství. Za imitaci svých předchůdců byl např. slavný skald Eyvindr Finnson obdařen nelichotivým přídomkem *Skáldaspillir*, „Kaziskald“ (E. O. G. Turville-Petre, *Scaldic Poetry*, Oxford: Clarendon Press 1976, 43).

<sup>111</sup> Z celého příběhu vyprávěného Snorrim (jehož přinejmenším povšechný obrys a jednotlivé základní epizody jsou doloženy skaldskými *kenningy*) nalezneme v úryvku jen malý zlomek – chybí epizoda i) o válce Ásů s Vany, ii) o Kvasim, iii) o dvojici dvergů, iv) o Gillingovi a o Suttungově získání medoviny, v) o Óðinovi a devíti žencích, vi) o Baugim a viii) o úprku v orlí podobě, takže z celého mýtu je nakonec zmíněna jen epizoda vii) o Gunnlōðě, a to ještě ve formě narážek pochopitelných jen zasvěcenému. Úryvek proto skutečně stojí na pomezí pouhé aluze, jaké potkáváme ve skaldských básních, a epického narativu eddického typu.

inspiraci a vhléd získaný v předchozích strofách ve formě medoviny, a „distribuuje“ ho dále mezi lidi:

111 Čas je pronést slova ze zřecova trůnu<sup>112</sup>  
u Urđina zřídla.  
Hleděl jsem a mlčel, hleděl a přemýšlel,  
vyslechl lidská slova.  
Soudu jsem slyšel o runách, rady mi nesmlčeli,  
před síní Vysokého, v síní Vysokého  
jsem takováto slyšel slova...

Eddický básník se zde označuje výrazem *þulr*, překládaným (a tedy i vykládaným) jakožto „básník“, „zřec“ či „kultický mluvčí“.<sup>113</sup> Způsobem pro eddickou poezii typickým (v protikladu ke skaldské) se zde nesetkáváme s básníkem coby konkrétní dějinnou osobností, ale naopak s idealizovanou vzorovou rolí, jejíž individuální rysy byly beze zbytku odfiltrovány. Ztotožnění s archetypem dosáhlo u básníka takové míry, že docela splývá s postavou Óđina,<sup>114</sup> jež byl též znám pode jménem *Fimbulþulr*, „Mocný þulr“. Urđino zřídlo (pramen či studnice), u níž þulr usedá na svůj trůn, se nachází v mytickém světě, u Yggdrasilu, tedy tamtéž, kde Óđinn vykonal svou sebeoběť. Urđino zřídlo je sídlem tří norn, vládkyň osudu, tudíž je příhodným místem pro vhléd do věcí minulých i budoucích. Náleží do okruhu několika podobných zřídél, která jsou vždy umísťována ke kořenům Yggdrasilu a jež se zdají být různými variacemi na téma pramene skrytého poznání.<sup>115</sup> Kromě Urđina zřídla, z něž vyvěrá podivuhodné „bělostné bahno“,<sup>116</sup> nalezneme coby paralelu také Mímiho zřídlo, jehož

---

<sup>112</sup> St. sev. *þular stóli á*; výraz *stóll*, „stolec, trůn“ je tentýž, jako ve strofě 104. výše.

<sup>113</sup> R. Simek, *Dictionary of Northern Mythology...*, 331n. V Eddě je výraz v zesílené podobě *fimbulþulr* použit o Óđinovi (*Výroky Vysokého* 80, 142, Finnur Jónsson: *De gamle Eddadigte...*, 35, 48), jako *inn hári þulr*, „šedovlasý þulr“, je označen legendární kovář Reginn (*Píseň o Fáfnim* 34, Finnur Jónsson: *De gamle Eddadigte...*, 245), *inn gamli þulr*, „starý þulr“, pak Vafþrúðnir, nejmoudřejší z þursů (*Píseň o Vafþrúðnim* 9, Finnur Jónsson: *De gamle Eddadigte...*, 55). Mimo Eddu je takto označen legendární óđinovský hrdina Starkaðr, skald-magik Þorleifr jarlsskáld a skald Rognvaldr kali. V próze se tento výraz nevyskytuje. Z dochovaných runových nápisů se zdá, že se jednalo o určité tradiční povolání či úřad spjatý s uchováváním starobylého vědění a nejspíše i prorockými schopnostmi či právě s poetickou inspirací. Právě proto tak byli označováni (v případě zmíněného Rognvalda se tak dokonce označil sám) i někteří skaldové, aby se tak zdůraznilo, že navazují na tuto starou sakrální profesi (D. A. H. Evans, *Hávamál...*, I, 123n).

<sup>114</sup> Srov. výše pozn. 63 k *Výrokům Vysokého* 110, kde se rovněž vyskytl fenomén oscilace mezi lidským médiem a numinózním inspirátorem.

<sup>115</sup> Snorri se snaží jednotlivá zřídla systematicky rozmístit pod tři mytické kořeny Yggdrasilu a přidělit jim zřetelnější hodnocení na škále světla/dobra a tmy/zla, (srov. zřídlo Hvergelmir, v *Písni o Grímnim* 26; Finnur Jónsson: *De gamle Eddadigte...*, 68 a v *Gylfiho oblouzení* xv-xvi; Finnur Jónsson: *Edda Snorra...*, 22-25), ale takovýto systém v eddických písních nenalezneme. Řada badatelů proto souhlasí s Janem de Vriesem, pro nějž jsou různá jména odlišnými epitety či kenningy pro totéž zřídlo (J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte...*, II, 403).

<sup>116</sup> Yggdrasill je *ausinn hvíta auri*, „pokropen bílým bahnem“ (*Vědmina věštba* 19, Finnur Jónsson: *De gamle Eddadigte...*, 5; srov. s Óđinem ve *Výrocích Vysokého* 140 výše, kde říká, že byl *ausinn óðræri*), které vyvěrá ze zřídla. Spojení „bílé bahno“ je zřetelný oxymóron, což ctí a dokonce i zesiluje Snorri (*Gylfiho oblouzení* xvi; Finnur Jónsson: *Edda Snorra...*, 24n), když uvádí, že je tato látka tak posvátná, že cokoliv je do ní

strážci, Mímimu ponechal Óðinn jedno své oko jako zástavu výměnou za možnost napít se z pramene.<sup>117</sup>

Jestliže nyní srovnáme pasáž o Óðinově sebeoběti s pasáží o Gunnlōð (se zvláštním přihlédnutím na strofu 111 a na popisované výsledky obou akcí), vyniknou další aspekty jejich vzájemného vztahu.<sup>118</sup> Ve strofě 111 spatřujeme téma soustředění, usebrání či rituální deprivace (mlčení, izolace) probíhající ve stínu Yggdrasilu u Urðina zřídla, po němž přichází inspirace v podobě básnické řeči, zmíněny jsou runy a na tuto mytickou epizodu navazuje ucelená gnómičká báseň (nazývaná obvykle *Loddfáfnismál*, strofy 112-137; jako celek je vymezena opakujícím se refrémem). Poté (strofy 138-141) bezprostředně, náhle a bez zřetelné návaznosti, následuje scéna Óðinova sebeobětování, jejímž jádrem je rovněž rituální deprivace probíhající ve stínu Yggdrasilu následovaná přílivem inspirace a zmíněny jsou opět i runy. Urðino (či Mímiho) zřídlo zmíněno není, což je však v úplné shodě s aluzivním a eliptickým stylem básně, která od posluchače očekává schopnost si z narážek doplnit celý obraz na základě sdílené tradiční mytické geografie. Přítomnost Urðina zřídla by mohla být dobrým vysvětlením pro nejasné verše *nýstak niðr / namk upp rúnar* („dolů jsem zíral / vyzdvihl jsem runy“), které by tak byly Óðinem vyloveny právě z tohoto Zřídla. Poté opět navazuje ucelená báseň (nazývaná obvykle *Ljóðatal*) vymezená díky opakujícímu se refrénu. Jejím námětem je narozdíl od praktického až přizemního *Loddfáfnismálu* spíše numinózní či magická moc. V obou případech tedy vidíme proces inspirace, který je vždy umístěn tak, že uvádí určitou tradiční moudrostní sbírku, která se tak zdá být produktem popisovaných rituálních postupů.

### 5.3 ROLE MÉDIA: SYMBOLIKA KONĚ A STROMU

Zatímco za spojovací můstek při zkoumání vztahu z hlediska žánru, formy a pozice v pramenech nám sloužil výjev se zřecovým trůnem a zřídlem osudu, východiskem srovnání motivického bude samotný strom, v jehož stínu jsme se doposud nacházeli. Jeho typické a

---

ponořeno, stane se tak bílým, jako vaječný bílek (var. blána pod skořápkou). Tato „vláha“ pak sestupuje do lidského světa a nazývá se „medovou rosou“ (*hunangs-fall*), tj. medovicí (srov. angl. *honeydew*), jíž se živí včely. Motiv „bílého bahna“ a bílku lze v daném kontextu spojit s tématem životodárné šňávky (mléka, spermatu; v mýtech pak nacházíme sérii mléko či nektar poskytujících pra-bytostí, např. kráva Auðumla spjatá s kosmogonií či jelen Eikþyrnir a koza Heiðrún spjatá s kosmickým stromem a studní u jeho paty; *Píseň o Grímnim* 25n), nicméně zmínka o této látce jako zdroji nektaru a tedy i mezi ji spájí i s motivem posvátné medoviny (což obšírněji dokládá J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte...*, II, 406).

<sup>117</sup> S postavou Mímiho se pojí několik pasáží v Eddě, celá řada narážek a nepříliš průhledných jmen či epitet. Celou tuto komplexní problematiku musíme ponechat stranou (podrobný rozbor v kontextu zde probíraných témat viz J. P. Schjødt, *Initiation Between Two Worlds...*, 108-206). Dva Mímiho rysy ovšem bezprostředně souvisí s výkladem a to i) jeho spjatost s kosmickým stromem, jenž je znám též jako Mímameiðr, „Mímiho strom“ a (podle některých badatelů) i jako Hoddmímis holt, což je místo, kde poslední lidský pár přečká Ragnarøk (viz R. Simek, *Dictionary of Northern Mythology...*, 154); ii) jeho úzký vztah k runám, jejichž vznik je spojen s napitím se posvátné medoviny a první promluvou magicky oživené Mímiho hlavy v *Písni o Sigdrífě* 13n; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 252).

<sup>118</sup> *Výroky Vysokého* jsou samy poněkud heterogenní sbírkou několika kratších gnómičkých a magických básní (viz D. A. H. Evans, *Hávamál...*, I, 7nn.), lze ovšem na jedné straně rozlišit samotné sbírky či výčty a na druhé straně pasáže, které je přerušují coby krátká intermezza a v nichž se namísto udělování životní moudrosti (ať již praktické, či numinózní) obrací básník sám k sobě a jakoby vzpomíná, jak své moudrosti a moci původně nabyt. Tyto pasáže jsou dvě a jsou to právě oba probírané mýty.



nejčastější označení zní Yggdrasill<sup>119</sup> a je kompozitem složeným ze dvou částí – Yggr, „Hrozivý“, což je jedno z Óðinových jmen<sup>120</sup> a drasill, což znamená „oř, kůň“, dohromady tedy „Óðinův oř“. Představa stromu a koně se zdá velice vzdálená, ale podobné metafory nejsou eddické ani skaldské poezii nikterak cizí. Mezi tradiční Óðinova epiteta náleží výrazy jako *gálga farmr*, „břímě šibenic“, *gálga valdr*, „vládce šibenic“, či *hanga goð*, *hanga Týr*, „bůh viselců“, „Týr (=bůh) viselců“,<sup>121</sup> což jen doplňuje to, co jsem o vztahu Óðina a rituálního oběšení uváděl výše. Překvapivou metaforu usnadňuje dvojí význam slovesa *ríða*, což může znamenat jednak „cestovat“, zvláště „jet na koni“, zároveň ale také „pohupovat se“, „kymáčet se“ (srov. kymácivý pohyb jezdce na koni) a v tomto smyslu je užíváno např. o pohybu zbraní či právě o pohupování se viselců na šibenicích. Skaldové se proto nezdráhají nazývat šibeniční strom „koněm“, např. ve *Výčtu Ynglingů* se uvádí, že král Agni byl oběšen na „chladném koni“<sup>122</sup> a skald Sigvatr Þórðarson popisuje viselce slovy, že „jedou na Sigarově koni do říše Hel“.<sup>123</sup>

Mytologie nicméně zná nadto ještě jinou – zdánlivě méně metaforickou – postavu Óðinova oře: je jím osminohý sivý hřebec jménem Sleipnir, který je znám jako nejlepší ze všech koní a jehož nejpodstatnější charakteristikou je to, že jako jediný dokáže přenést svého jezdce do říše Smrti (či do Jiného světa) a vrátit se zpět.<sup>124</sup> Óðinn sám Sleipniho k tomuto účelu využívá, například tehdy, když jede do říše Hel rozmlouvat s mrtvou Vědmou v básni *Baldrov sny*. Vzhledem k jeho jedinečnosti je však nucen jej někdy půjčovat, což je případ Hermóðovy

<sup>119</sup> Forma jména různě kolísá, nejčastější není jméno *Yggdrasill* samotné, ale ve spojení *askr Yggdrasils*, tedy „jasan Yggova koně“, ovšem je otázka jestli je na místě obrat překládat takto, vzhledem k obdobnému spojení *Fenris-úlfr*, které je variantou *Fenrir*. Genitivní spojení lze proto v těchto případech snad chápat jako *genitivus explicativus*, spíše tedy jako „jasan Yggdrasill“ a „vlk Fenrir“, než předpokládat existenci jakéhosi Fenriho, o němž jinak není nic známo, jemuž by mytologický vlk náležel. Alternativní výklad vychází z toho, že samo *drasill* znamená původně „ten, jenž kráčí“, čili Yggdrasill, „Hrozivý chodec“ je Óðinn a strom je pak „Óðinův jasan“ (Henning Kure, „Hanging on the World Tree“, in: A. Andrén – K. Jennbert – C. Raudvere (eds.), *Old Norse religion in long-term perspectives*, Riga: Nordic Academic Press 2006, 68-71: 70); ještě radikálnější je uchopení kompozita jako endocentrického s významem „kůň Yggr“, tj. „Óðinn coby kůň“ (J. L. Sauvé, „Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice...“, 188).

<sup>120</sup> *Píseň o Vafþrúðnim* 5 (Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 54), *Píseň o Grímnim* 54 (Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 73), *Píseň o Hymim* 2 (Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 91).

<sup>121</sup> Lotte Motz, „The Cosmic Ash and other Trees of Germanic Myth“, *Scandinavian Yearbook of Folklore* 47, 1991, 127-141: 129.

<sup>122</sup> Þjóðólfr z Hvinu (9. stol.), *Výčet Ynglingů* 10, 11-12: *svalan hest / Signýjar vers*; Finnur Jónsson, *Den norsk-islandske Skjaldedigtning*, København: Rosenkilde & Bagger 1967, A (dipl. text), 9.

<sup>123</sup> Sigvatr Þórðarson (cca. 995-1045), *Drápa na Sv. Olafa* 1, 7-8: *ríða Sigars hesti til Heljar*; Finnur Jónsson, *Skjaldedigtning...*, A, 257.

<sup>124</sup> Eliade uvádí, že osminohý kůň je motivem doloženým rovněž i ze Sibiře (např. u Murijů) a to vždy ve spojení s extatickou zkušeností šamanů (Mircea Eliade, *Šamanismus...*, 322); ve Skandinávii doby vikinské byl kůň v úzkém vztahu k pohřební symbolice, v mýtech reprezentoval spojení světa živých se zsvětím, ale i z antropologického hlediska zaujímal pozici na pomezí mezi domestikovanou sociální sférou a divokou přírodou či cizím vnějším světem (viz Ulla Loumand, „The Horse and Its Role in Icelandic Burial Practices, Mythology, and Society“, in: A. Andrén – K. Jennbert – C. Raudvere (eds.), *Old Norse religion in long-term perspectives*, Riga: Nordic Academic Press 2006, 130-134: 132).

cesty do Podsvětí. Za pozornost stojí i kenning *hábrjóstr hǫrva Sleipnir*, doslova „vysokoplecí Sleipnir provazů“, což je opis pro šibenici.<sup>125</sup>

#### 5.4 LIMINÁLNÍ MOTIVY: PRAHY, ZKOUŠKY, SMRT, INVERZE

Přestože je příběh o Hermóðovi zasazen do zjevně odlišného kontextu, v němž není cílem získání posvátné moci, moudrosti či inspirace a jeho hlavním protagonistou není Óðinn, přesto je zřetelně patrné, že samo paradigma cesty do Jiného světa zůstává zachováno: Mytickým dopravním prostředkem je v obou případech „šedý hřebec“, neboli „kosmický jasan“, „nejlepší ze všech koní“, na němž hrdina jede „devět dlouhých nocí“, než dosáhne Jiného světa, vykoná tam, co vykonat musí, a vrátí se zpět. Srovnání však zaslouží ještě spíše ostatní výpravy samotného Óðina, které mohou vrhnout světlo na významnost některých symbolů, které by při samostatném čtení nevynikly. Při návštěvě u krále Geirrøða pojednané v *Písni o Grímnim* král přikáže neznámého hosta (Óðinn inkognito) posadit mezi dva ohně, kde je Óðinn vystaven mučení žárem, žízní a hladem, které trvá po devět dní a nocí.<sup>126</sup> Óðinova zkouška mezi dvěma ohni má zjevně rituální charakter a v hostovi nakonec vyvolá stav extatické inspirace, při němž propukne v recitaci veršů pojednávajících o dalekých sídlech bohů a jejich podobě, jako kdyby je viděl zřetelně před sebou. Hladovění a žízeň, jinými slovy půst či askeze, je světově rozšířenou očistnou technikou, která provází iniciace a coby jedna z deprivacních technik slouží k vyvolání transformativních duševních stavů.<sup>127</sup>

Druhou zajímavou paralelou je postava vládce (shodou okolností nesoucího opět jméno Geirrøðr), který však není lidským králem, nýbrž vládcem v říši þursů. Bůh Loki, nacházející se v ptačí podobě, se nechá od tohoto Geirrøða chytit a tři měsíce je držen o hladu v zamčené truhlici. Iniciační úlohou hladovění je mimo jiné též symbolické vyjádření smrti, po němž může dojít ke znovuzrození. Spojení hladu a smrti ilustruje Snorri, který uvádí, že v Hel se miska na jídlo jmenuje Lačnost a nuž Hlad.<sup>128</sup> Loki je mučen hladem, stejně jako Óðinn, navíc je umístěn do truhly, což je další obvyklý symbol smrti a znovuzrození (pohřební komora, děloha).

#### 5.5 STROM ZROZENÍ: OPRÁTKA A PUPEČNÍK

Symboliku přerozování lze podpořit ještě dalším detailem z *Výroků Vysokého*, kde Óðinn říká, že byl *ausinn Óðræri*: participium *ausinn*, „vylitý, zkropený“ se může vztahovat k

<sup>125</sup> *Výčet Ynglingů* 14; Finnur Jónsson, *Skjaldedigtning...*, A, 10.

<sup>126</sup> Óðinova návštěva u Geirrøða má dvě zajímavé paralely, zaprvé již v poznámce zmíněná návštěva u krále Heiðreka, která je v základním rámci prakticky totožná se situací u Geirrøða, ovšem v závěru se vyskytuje malý detail – ještě před tím, než Óðinn vynese nad zlovolným králem hněvivý ortel se po něm Heiðrekr vrhne, Óðinn se promění v jestřába a Heiðrekr mu utne ocasní pera. Závěrečné uniknutí „o vlas“ v ptačí podobě nás přivádí k příběhu o posvátné medovině, jež je snad naznačena i v okamžiku, kdy Geirrøðův syn Agnarr, který je k hostovi na rozdíl od svého otce vlídný, ukončuje jeho žízeň a dává mu napít právě medoviny. Doušek medoviny je teprve činem, který spouští samotnou inspirovanou recitaci. Geirrøðr/Heiðrekr je tedy zde v obdobné roli jako Suttungr, zatímco Agnarr v náznaku plní roli Gunnloð.

<sup>127</sup> Jens Peter Schjødt, *Initiation Between Two Worlds...*, 180n.

<sup>128</sup> *Gylfiho oblouzení* xxxiv; Finnur Jónsson: *Edda Snorra...*, 35.

medovině (tak volí překlad výše) a pak rozumíme „(nápoj) vytékající z Óðrœru“, avšak sloveso *ausa* se vyskytuje ještě v jednom specifickém významu ve spojení *ausa barn vatni*, „pokropit dítě vodou“, což je zvyk obdobný křtu, který však existoval již v pohanské době.<sup>129</sup> *Ausinn Óðrœri* tak můžeme vztáhnout k Óðinovi a překládat je jako „pokropen medovinou“, protože jméno jedné z nádob zde synekdochicky zastupuje medovinu jako takovou. Óðinn je v tu chvíli „pomazán medovinou“ a lze říci, že teprve v tu chvíli získává vlastně i samo jméno Óðinn, „pán *óðu*“ (tentýž kořen je i v názvu Óðrœrir), tedy transformativní vznět a inspiraci, která je zde opět zároveň získanou hodnotou a zároveň médiem užitým k jejímu získání.

Symbolika zrození je ale vyjádřena i v dalších detailech básně, které se, podobně jako „pomazání“, vyskytují až v závěrečné fázi děje, což dobře odpovídá třetí části iniciačního procesu<sup>130</sup> – Óðinn opouští svou nehybnou a pasivní pozici na stromě pádem dolů (*fell ec aptr þaðan*) a výkřikem (*œpandi*), čímž se připodobňuje novorozenci, který také vyklouzává z lůna směrem dolů, „oběšen“ na pupeční šňůře a svůj sestup do světa provází křikem či nářkem. Této interpretaci rovněž vyhovuje, že „devět dlouhých nocí“, které Óðinn strávil coby mrtvý (nezrozený), odpovídá devíti měsícům těhotenství.<sup>131</sup>

Iniciační strukturu i symboliku tedy můžeme sledovat u obou mýtů, které se jeví být paradigmatickými v tom smyslu, že roli zkoušeného a iniciovaného v nich plní nikoli člověk, ale sám bůh *in illo tempore* a vytváří tak pravzor, ustavuje současný řád. „Pánem básnické inspirace“ se Óðinn stává teprve v průběhu své iniciační zkoušky, během níž „po devět nocí“ trpí a odřiká si (případně dře za „devět mužů“), nakonec symbolicky umírá, tj. překračuje hranici Jiného světa na svém koni-stromu, je „pokřtěn medem“, který je symbolem pro oheň inspirace, od něž získává své jméno a svou mytickou úlohu a vítězně se vrací, aby vydobytou numinózní sílu, „medovinu“, vepsal do kosmického řádu a dal ji tak k dispozici lidem.

Spojujícím článkem obou mýtů je tedy onen heteromorfní dopravní prostředek do Jiného světa (tj. i v tomto ohledu je „spojujícím článkem“), jednou pojímán metaforou „koně“, jindy „stromu“.<sup>132</sup>

<sup>129</sup> Srov. M. Clunies Ross, *Prolonged Echoes...*, 1994, 227.

<sup>130</sup> Vzhledem k tomu, že biologická posloupnost zrození a smrti je v iniciačních rituálech invertována, srov. Victor Turner, „Metaphors of Anti-Structure...“, 273.

<sup>131</sup> V mýtu přítomné symboly zrození podrobně diskutuje a dokumentuje Jere Fleck, „Óðinn's Self-Sacrifice: A New Interpretation“, *Scandinavian Studies* 43, 1971, 119-142 a 385-413.

<sup>132</sup> Což ovšem rozhodně neznamená položení moderního „=“ mezi oba symbolické obrazy. Každý postihuje, vyzdvihuje a prostředkuje určité spektrum významů a funkcí, které se někde téměř překrývají (např. u přítomného tématu), ale v mnoha oblastech jsou odlišné a nesouvisejí spolu. Jestliže v roli nehybné *axis mundi* najdeme typicky symbol stromu a naopak v roli jízdniho prostředku spíše koně, je to proto, že právě tyto symboly či obrazy jsou v souladu s funkcí či úlohou, kterou v rámci narativního či kosmologického rozvrhu zaujímají. Metafora (seversky *heiti* či *kenning*) „strom“ je v určitém kontextu nejvíce padnoucí, protože umožňuje vyjádřit integrovaně celou řadu vlastností charakterizujících severskou *axis mundi*: stabilitu, vertikální propojující podzemí, zemi i povětří, souměrnost, organičnost, dlouhověkost, životadárnost a obyvatelnost či parazitovatelnost pro ptáky, plazy, hmyz a zvěř v jeho větvích i u kořenů. Kůň je nositelem jiných vlastností, které zas dobře vystihují *axis mundi* (či jeho miniaturu ve formě věštecké či magické hole: *völr*, resp. *gandr*; např. od *gandr* je odvozen výraz *gandreið*, „jízda na holi“, tj. šamanský let; viz Peter Buchholz, „Shamanism – the Testimony of Old Icelandic Literary Tradition“, in: *Medieval Scandinavia* 4, 1971, 7-20: 13) v jeho odlišné modalitě, kdy relevantnější dynamická symbolika spojená s cestováním či přemostováním a proto se aspekt stability a fixace ve formě krajinného útvaru ztrácí ze zřetele.

## 5.6 SNORRIHO KLÍČ: EXTÁZE ZNAMENÁ ZDVOJENÍ

Přes všechny podpůrné indicie se však poetické metafory a strukturální obdoba několika mýtů zdá být jen částečně přesvědčivým argumentem na podporu tvrzení, že statický a solipsistický mýtus o sebeobětování na kosmickém stromě je paralaxním doplňkem dynamického mýtu o tricksterovské výpravě k þursu Suttungovi. Obraťme se proto k textu, který vrhne na problematiku nové světlo. Jedná se o pasáž ze Snorriho *Ságy o Ynglinzích*, v níž euhemerizuje severské bohy a vytváří z nich legendární předky tehdejší skandinávské aristokracie. Při kronikářském „polidšřování“ bohů se však Snorrimu daří uchovat, byť poněkud stylizovaně, základní charakteristiky a typologii jednotlivých severských božstev. O Óðinovi píše v kap. vii:<sup>133</sup>

„Óðinn často měnil podobu. Jeho tělo leželo jako ve spánku anebo mrtvé a on se změnil v ptáka nebo zvíře, v rybu či v hada a v okamžení se ocitl v kterékoliv daleké zemi, kde měl co činit pro sebe nebo pro druhé.”

Snorri zde s překvapivou stručností a současně pregnancí uskutečňuje syntézu obou mýtů a současně podává vysvětlení pro jejich odlišnost. Rituálně symbolické umrtvení těla umožňuje cestovat do „dalekých zemí”, tj. Jiných světů, duševních či mytických rovin vědomí, které adept, jehož tělo leží nehybně v tranzu, prožívá subjektivně jako výpravy v cizí lidské, ptáčí či zvířecí podobě. Tento popis je plně ve shodě z materiálem, který máme doložený z okruhu sibiřského šamanismu, rovněž je ve shodě s jednou z forem projevu „duše“<sup>134</sup> u starých Seveřanů, jak ukazuje řada případů v ságách<sup>135</sup> a vposled odpovídá i určité kategorii spontánních zážitků transu, extáze či změněného vědomí, které jsou běžné dodnes.<sup>136</sup>

Statický mýtus o sebeoběti (A) z *Výroků Vysokého* 138-141 lze proto chápat jako tradiční podání odkazující na zkušenost rituálního umrtvení, symbolické smrti v podobě sekluze, izolace, deprivace či transového spánku, jež adept podstupuje, a tedy popisuje relativně „vnější“, „faktickou” nebo „rituální” rovinu procesu. Na druhé straně dynamický mýtus o výpravě k Suttungovi (B) z *Jazyka básnického* 5-6 svou strukturou i motivy dobře odpovídá extatické zkušenosti adepta v plném smyslu onoho slova (tj. *ek-stasis*, „bytí mimo/vně sebe“) a tedy popisuje relativně „vnitřní“, „subjektivní” či „mytickou” rovinu procesu, při němž adept

<sup>133</sup> *Sága o Ynglinzích* vii; Finnur Jónsson, *Heimskringla...*, 7n.

<sup>134</sup> Termín „duše“ je zde použit v uvozovkách, protože je třeba jej chápat jen jako rámcové vymezení způsobu/způsobů existence člověka mimo jeho obvyklou vtělesněnou formu, jež není v žádném smyslu adekvátem obvyklého, tj. především křesťanskou tradicí zformovaného, významu slova „duše“. U starých Seveřanů pojem obdobný „duši“ neexistoval, viz Hans Eggert, „Altgermanische Seelenvorstellungen im Lichte des Heliand“, in: *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung* 80, 1957, 1-24; rozsáhlou přehledovou studii k tématu je Herbert Reier, *Seelenvorstellungen im Altnordischen*, Kiel: Universitäts Druckerei 1976.

<sup>135</sup> Poměrně stabilní je představa o určitých nadaných jedincích, králích a čarodějnicích, že dokáží opustit své tělo a ve zvířecí podobě (typicky se jedná o ptáky, velryby, kance, medvědy či vlky) se vydat do velké dálky (podrobně s řadou citovaných dokladů viz H. R. Ellis Davidson, *Road to Hel...*, 121-150, zvl. 123-127; srov. též J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte...*, II, 348-355). V ságách jsou však cílem výprav většinou lokace v reálné topografii, což souvisí s povahou žánru, který se soustřeďuje na paměťhodné činy předků a hrdinů a nikoli esoterní vize zřeců a šamanů.

<sup>136</sup> David Lewis-Williams & David Pearce, *Uvnitř neolitické mysli*, Praha: Academia 2008, 54nn.

sám sebe prožívá v jiné podobě, ať již lidské, či obvykleji zvířecí (viz Snorrim v úryvku vhodně zmiňovaný pták a had, tj. právě podoby, jichž užil Óðinn).<sup>137</sup>

Jestliže aplikujeme Snorriho příklad ze *Ságy o Ynglinzích* v plném rozsahu, tj. zaprvé položíme rovnítko mezi „ležel jako ve spánku nebo mrtev“ a „visel na stromě symbolicky mrtev“ a zadruhé přijmeme, že „v podobě ptáka či hada podnikl dalekou cestu“ odpovídá dobře jak Snorriho příkladu ze *Ságy o Ynglinzích* tak Óðinově výpravě k Suttungovi, pak dojdeme k závěru, že oba mýty skutečně odkazují k témuž aktu, každý však zachycuje jinou jeho dimenzi, přičemž ani o jedné z nich nelze říci, že je nějakým způsobem primární, či „původní“. Oba mýty se v rámci této ekvivalence jeví jako dva neoddělitelné, komplementární aspekty jednoho procesu.

Uchopení a vzájemné vztažení mýtů (A) a (B) pomocí Snorrim prezentované dichotomie – „tělo jako mrtvé“ / „změněn v ptáka“ – tj. vnější/vnitřní, tělesnou/duševní či rituální/mytické je:

- ❖ v harmonii s většinou jejich konstituujících distinktivních rysů;
- ❖ respektuje charakter Óðina, jehož činy, povaha a atributy mají z eddických bohů nejbližší k souboru praktik a představ shrnutelných pod pojmem „šamanismus“;<sup>138</sup>
- ❖ vychází z integrativního modelu navrženého tradicí samotnou, odpovídajícího doloženým představám o „duální existenci“ lidí znalých magie; komparativní poznatky z jiných kultur, postřehy etymologické a rozborů z oblasti teorie mýtu a rituálu (tj. ansámbl moderních badatelských metod) proto slouží jako analytické, přípravné, dokreslující a podpůrné instrumenty, ale nejsou tím, co integrativní závěr bezpodmínečně zakládá;

---

<sup>137</sup> Tato alternativní (transová či snová) forma, kterou na sebe vzal *hugr* (tj. „mysl“, „záměr“, „duše“) člověka znalého čar a nazývala se *hamr*, „kůže, forma, podoba“ (příbuzný výraz *hams* označuje „svlečenou hadí kůži“ či „lusk“), doklady lze nalézt nejen v ságách, ale i v Eddě; výraz *hamrammr* pak označoval extatika, který byl schopen měnit svou podobu či vstupovat do stavu posvátného běsu – srov. např. *Výroky Vysokého* 155 (Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 50), kde se hovoří o magické písni, která způsobí, že se transformované čarodějky nedokáží vrátit do své původní podoby (dosl. „domovské kůže“, *heim-hamr*), tj. do svých těl ležících v transu. Transová forma, *hamr*, je v Eddě a ságách často zpředměťována coby kožešina či pernatý oděv, který si dotyčný svlékal a oblékal; např. Loki si půjčuje od Freyji *valshamr*, „sokolí roucho“, evidentně chápané jako kouzelný oblek či maska. V tomto případě se nemusí jednat jen o pozdní racionalizaci či trivializaci, neboť ze Sibiře je hojně doložený zvyk šamanů napodobovat svým rituálním oděvem ptačí rysy: „S ptačím peřím jsme se setkali téměř u všech popisů šamanských oděvů. Samotná kompozice těchto oděvů se pokouší co možná nejvěrněji napodobit tvar ptáka (...) Bota evenckého šamana napodobuje ptačí nohu (...) Mongolský šaman má na ramenou ‚křídla‘, a jakmile si svůj oděv oblékne, cítí se proměněn v ptáka.“ – M. Eliade, *Šamanismus...*, 144.

<sup>138</sup> Což naprosto nemusí znamenat, že se jedná o „přejímku“ nějaké konkrétní historické formy sibiřského šamanismu. Může se jednat o výraz svébytné autochtonní formy šamanismu skandinávského, nebo i o náboženský projev, který bude dalším bádáním klasifikován jinak, avšak čistě z formálního hlediska se v řadě projevů překrývá s jevy, které jsou typické pro sibiřský šamanismus. Zde prezentované závěry se týkají právě jen formy vztahu a nikoliv jejího výkladu nebo klasifikace, tudíž se nijak podstatně nezmění, ať už budeme Óðinovu sebeoběť a výpravu do Jiného světa zařazovat/vysvětlovat jako šamanistickou iniciaci, mystickou vizi, perspektivní zření věštného média, *near death experience* či *out of body experience*, lucidní sen, drogový trans nebo medovinou vyvolané *delirium tremens*. Jedinou společnou formální podmínkou je odlišení a oddělení rituální (tj. fyzické, kolektivní) roviny a roviny subjektivní (snové, extatické atd.) vize a ustavení rámce pro jejich vzájemnou relaci.

- ❖ umožňuje porozumět oběma mýtům a interpretovat je pomocí principiálně jednoduchého, přesto však nikoli redukcionistického klíče;<sup>139</sup>
- ❖ tento klíč postuluje mezi oběma mytickými narativy originální, svébytný typ vztahu, který není identitou, syntézou, derivací, ani inverzí, kompenzací či variací, není chápán prizmatem diachronismu ani synchronismu,<sup>140</sup> tj. vyhýbá se notorickým výkladovým nástrojům a představuje tak vzorek či prototyp k dalšímu vývoji, kritice, diskuzi a reflexi;
- ❖ po zhodnocení silných a slabých stránek může být tento výkladový klíč přenesen na jiný materiál a umožnit tak nereduktivní vztažení dvou do té doby izolovaných mytických narativů.

Právě k tomuto poslednímu, šestému, bodu bych ještě v krátkosti naznačil možné aplikace, nejprve v okruhu severské mytologie.

## 5.7 OSAMOSTATŇOVÁNÍ DYNAMICKÝCH HYPOSTAZÍ

Dichotomie statického Óðina, který „vysílá” svůj dynamický aspekt v podobě proměnlivé entity (procházející formami Bolverkr/had/orel) odpovídá množství mýtů, kde v kontextu výpravy do Jiného světa probíhá obdobné „vysílání” a „zastupování”, jež je zpravidla doprovázeno explicitní zmínkou o zapůjčení kouzelného dopravního prostředku. Nechme stranou již zmíněný případ Óðinem vyslaného Hermóða, a uveďme mýtus, v němž Freyr vysílá jistého Skírniho<sup>141</sup> do Jiného světa, aby pro něj namluvil nevěstu. Vybavuje jej přitom vzácným koněm, který dokáže překonat plamenou zeď, hranici (zde platí oba české významy současně) oddělující Tento a Jiný svět.<sup>142</sup> V případě Skírniho již několik badatelů navrholo jej interpretovat coby zosobnělý Freyův aspekt.<sup>143</sup> Tento mytický vzor je pak odražen v okruhu hrdinských příběhů, kde Gunnarr vysílá Sigurða, stejně jako Freyr Skírniho, coby svého zástupce.<sup>144</sup> V těchto a jim obdobných případech bychom s pomocí předloženého klíče mohli

<sup>139</sup> Viz výše poznámka o Eliadem. Klíč je samozřejmě reduktivní, nikoli však redukcionistický.

<sup>140</sup> Pod shrnujícím heslem diachronismus zde rozumím přístupy difuzionistické, (d)evolucionistické a jejich deriváty (např. moderní sociobiologie), pod synchronismem rozumím přístupy typu Lévi-Straussovský strukturalismus, proppovský funkcionalismus, ze své podstaty synchronní jsou ale i mnohé proudy antropo- či sociologie náboženství (např. M. Clunies Ross, *Prolonged Echoes...*) či psychologie náboženství (klasičtí freudiáni a jungiáni).

<sup>141</sup> Skírniir je podobně jako Hermóðr postava, jejíž úloha je zcela naplněna a vyčerpána v rámci jednoho příběhu, jedná se tedy o jakéhosi služebníka „na jedno použití“, tedy podobně, jako tomu bylo o Bolverka.

<sup>142</sup> *Skírniho cesta* 8n; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 75.

<sup>143</sup> Např. Paul Bibire, „Freyr and Gerðr: The Story and Its Myths”, in: Rudolf Simek – Jónas Kristjánsson – Hans Bekker-Nielsen (eds.), *Sagnaskemmtun: Studies in Honour of Hermann Pálsson on His Sixty-Fifth Birthday*, Wien: Hermann Böhlhaus Nachfolger 1986, 19–40; Yvonne S. Bonnetain, „Riding the Tree“, in: John McKinnell – David Ashurst – Donata Kick (eds.), *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature (The 13th International Saga Conference)*, I, Durham: Centre for Medieval and Renaissance Studies 2006, 140–148.

<sup>144</sup> *Píseň o Fáfnim* 42nn, pros., *Píseň o Sigrdrífě* pros., 1–5, Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 247–250; v pozdějších podáních je scéna zdvojená (u Snorriho, *Jazyk básnický xlii*; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 130n) nebo dokonce ztrojená (*Sága o Völsunzích* xxi, xxv, xxix; R. G. Finch (ed., překl.), *Völsunga saga, The Saga of the Volsungs*, London: Thomas Nelson and Sons 1965, 35, 42–45, 48–50), nicméně shodné motivy i

interpretovat dvě postavy jako dvojici aspektů (statický a dynamický) které odkazují ke společné konstantě na pozadí.<sup>145</sup> Sám faktický předobraz vztahu (tj. to, zda jej budeme chápat jako extatické vidění adepta, jehož tělo je ponořeno v transu, či např. jako dočasnou rituální změnu identity spojenou s nasazením masky či zvláštního oděvu atd.) je zde až sekundárním problémem, k jehož uspokojivému zodpovězení nemusí kvůli nedostatku dokladů o žité praxi dokonce ani nikdy dojít. Forma vztahu mezi oběma aspekty a tedy oběma narativy je do jisté míry nezávislá na tom, jak ji budeme konkrétně vysvětlovat.

## 5.8 NÁSTIN KOMPARATIVNÍ APLIKACE

Jen coby postskriptum, bez pokusu o analýzu svébytné problematiky, zkusme uvést příklad ze vzdálenější kultury, samozřejmě s vědomím toho, že případná aplikace by vyžadovala určité přehodnocení klíče a jeho adaptaci na kulturní kontext. Do jisté míry typologický podobné (i co do obsahu) mýtu o posvátné medovině jsou některé mýty spojené s indickým *sómou*, posvátným nápojem bohů, který hrál zásadní roli především ve starém védském období.<sup>146</sup> I zde bychom se mohli pokusit nalézt vztah mezi (a.) dobrodružnou

---

struktura jsou přesto zřetelné: Sigurðr má rovněž kouzelného koně, Sleipniho potomka, a rovněž překračuje plamennou zeď, aby pro svého pána získal nevěstu. Tajuplná vazba pána a posla je naznačena rovněž tím, že Sigurðr na sebe vezme pomocí čar Gunnarovu podobu, takže je od něj k nerozeznání. V Jiném světě za plamennou hradbou se přitom setkává s dívkou, která mu, stejně jako Gunnlǫð Óðinovi, poskytuje posvátnou medovinu básnictví a zasvěcuje jej do tajemství run.

<sup>145</sup> Tato interpretace by samozřejmě v každém z případů měla různou relevanci a bylo by nutné ji přizpůsobit žánru a kontextu. Tj. zatímco kupříkladu u vztahu Freye a Skírního, mytických postav z obdobného žánrového okruhu jako zkoumaný Óðinn, by bylo možné výkladový klíč aplikovat bez zásadních systémových změn (ostatně, jak bylo uvedeno výše, Skírního coby Freyův aspekt navrhlo na základě svých vlastních argumentů již několik badatelů). Naopak v případě Sigurða a Gunnara takto postupovat nelze – jedná se již o hrdinský příběh, nikoli o mýtus, děj sám, ač významně inspirován mytickými motivy, je proto daleko blíže faktičnosti a doslovnosti ság a podobných sekulárních narativů. Sigurðr a Gunnarr jsou v jiných ohledech rozhodně separátní postavy, takže ve zmiňované scéně samotné bychom se museli omezit buďto na výkladovou variantu, že postavy byly duálními aspekty v mytickém předobrazu (tj. přímo mýtus o Skírnim či jeho blízkou dobu), či vykládat scénu jako symbolickou sekvenci mající vztah ke kulturnímu komplexu iniciace či inaugurace – ať již se jedná o „odraz rituálu“, nebo svébytné vyjádření dané ideologie prostředky žánru hrdinské epiky (což je poněkud slibnější směr interpretace, naznačený již v Y. S. Bonnetain, „Riding the Tree...“ a na úzce příbuzných materiálech v Svava Jakobsdóttir, „Gunnlǫð and the Precious Mead“, in: Paul Acker & Carolyne Larrington (eds.), *The Poetic Edda: A Collection of Essays*, New York – London: Routledge, 2002, 27-57 a Lotte Motz, „The King and The Goddess: An Interpretation of the Svipdagsmál“, in: *Arkiv för nordisk filologi* 90, 1975, 133-150). Oba výklady se vposled vzájemně nevylučují, tj. Skírního cestu lze chápat jako vzorový *hieros gamos*, jehož jsou lidské či legendární iniciace či inaugurace rituální aktualizací.

<sup>146</sup> Oba mýty byly opakovaně srovnávány z řady různých hledisek, viz např. E.O.G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North...*, 40n; Svava Jakobsdóttir, „Gunnlǫð and the Precious Mead...“; Ananda K. Coomaraswamy, „On the Loathly Bride“, *Speculum* 20, 1945, 391-404; A. K. Coomaraswamy, „Symplegades“, in: Montague F. A. Montagu (ed.), *Studies and Essays in the History of Science and Learning Offered in Homage to George Sarton*, New York: Henry Schuman 1947, s. 463-488; Stefán Einarsson, „Some Parallels in Norse and Indian Mythology“, in: Carl F. Bayerschmidt – Erik J. Friis (eds.), *Scandinavian Studies: Essays Presented to Dr. Henry Goddard Leach*, Seattle: University of Washington Press 1965, 21-26; Jarich G. Oosten, *The War of the Gods: The Social Code in Indo-European Mythology*, London: Routledge 1985, 52-68 a další.

výpravou bytosti zvané Šyena, později identifikované s mytickým ptákem Garudou, do Jiného světa pro posvátnou sómovou bylinu a návrat zpět spjatý s motivem symplégad (tj. náš „dynamický“ aspekt) a (b.) sómovým rituálem bohatě oplývající symbolikou smrti a zrození (lisování atd.; náš „statický“ aspekt), takže by oba mytické komplexy nebyly vnímány např. sekvenčně (tj. nejprve aitiologický mýtus o tom, jak byl sóma získán a posléze popis rituálu, jak sómu připravit), ale synchronně, jako „dvě zprávy o téže události“. Synchronní čtení sekvenčních reprezentací (např. narativů) samozřejmě není nic nového, co je v tomto případě odlišné je charakteristická povaha vztahu mezi oběma texty: zatímco jeden je vždy blíže k „rituálně-kolektivnímu“ konci škály, druhý je vždy blíže k „myticko-autistickému“ konci škály, nejsou to tedy „dvě mapy“ na stejné úrovni symbolizace ve stylu dvou map vesnice Winnebagů zmíněných v úvodu. Problematika vztahu obou aspektů je však tématem, které náleží již do závěru této studie.

## 6. EPILEGOMENA

### 6.1 INTEGRACE VÝKLADU DO TEORETICKÉHO RÁMCE

V podtitulu studie – „dva aspekty iniciačního procesu“ – je heslovitě shrnuta nejen hlavní teze, ale v jednotlivých pojmech i základní okruhy z nichž se výklad skládal. Mimo pasáží věnovaných problematice spojené s konkrétním materiálem staroseverským se jednalo především (1) o diskuzi k obecné otázce hledání vztahů, spojitostí a identit uvnitř symbolické soustavy určité kultury a (2) o stručný rozbor systémových vztahů mezi obětí a iniciací s ohledem na koncept Jiného světa a liminality a nakonec (3) postulace vzájemného vztahu dvojice mýtů coby „dvou aspektů“ a to na základě indikátorů formálních (tj. strukturních; např. iniciační triadický rozvrh) i obsahových (téma stromu-koně a autochtonní, či emický, koncept „externí duše“). V rámci závěru se vrátíme zpět k otázce teoretických východisek tematizovaných na samém začátku s cílem zřetelněji vymezit vztah představeného interpretačního klíče k modelům a řešením prezentovaným v úvodu. Otázka zní: Jak se dichotomie statického a dynamického aspektu iniciačního procesu odraženého v mýtu má ke strukturalistickým dichotomiím, v jakém ohledu je zde představená dichotomie typologickou obdobou známých vztahových poměrů a v jakém se naopak jedná o výjimečný či nový případ?

### 6.2 „INSTRUMENTÁLNÍ“ A „PROŽITKOVÝ“ ASPEKT RITUÁLU

Vzájemné vztažení dynamického a statického mýtu coby dvou aspektů si lze přiblížit na paralele v rituálu, tj. stejně, jako jsme postupovali v případě iniciace.<sup>147</sup> Východiskem

---

<sup>147</sup> A jak postupovalo i sama historie bádání (viz oddíl „Oběť a iniciace“). Iniciační struktura byla nejprve rozpoznána a tematizována u rituálu a teprve posléze na mýtu, přičemž první, samozřejmě se nabízející interpretace, pojímala iniciační sekvenci v mýtu jako odraz historicky existujícího ritu, spolu s J. P. Schjørdtem se domnívám, že tomu tak nutně být nemusí a že mýtus i rituál odrážejí nezávisle strukturu, k níž nemá ani jedna z těchto dvou rovin realizace privilegovaný vztah. Obdobně lze (přinejmenším zpočátku, než bude dokázán opak) přistupovat i ke zde představené dichotomii „dynamického“ a „statického“ aspektu. Přehledný příspěvek k této konkrétní problematice viz Jens P. Schjødt, „Myths as



je předpoklad, že je třeba rozlišovat mezi dvěma perspektivami na iniciační rituál – „vnitřní“ a „vnější“, kde „vnitřní“ označuje subjektivní prožitek či zkušenost adepta a „vnější“ v sobě zahrnuje faktický, technický, rituální postup, posloupnost symbolických akcí, které adept tělesně vykonává a/nebo s nimiž je konfrontován. Je zřejmé, že obě stránky jsou přítomny nutně vždy, ovšem ne vždy je jejich rozlišování kulturně relevantní či přínosné z hlediska interpretace.

Případy, kdy je „náplň“ obou perspektiv významně odlišná (ať již z emického nebo etického hlediska, či obou současně) lze podle mého názoru rozdělit na dva základní případy či směry, u nichž je samozřejmě nutné počítat s *fuzzy borders* a částečným vzájemným překryvem.

### 6.3 MEZNÍ TYPY DISOCIATIVNÍHO RITU: SPOLEČENSKÁ HRA – TECHNIKA EXTÁZE

V prvním případě (δ1) se jedná o odchylku přirozeně vyplývající z dichotomie reprezentujícího a reprezentovaného vlastní rituálu. Jedná se samozřejmě o princip příslušející nejen rituálu, ale také magii, divadlu, hře a v různé míře všem symbolickým soustavám a symbolickému jednání (otázku toho, nakolik je klasická představa „zastupování“ jednoho elementu jiným problematická, nyní ponechme stranou). V případě rituálu může např. šamanova chatrč reprezentovat kosmos jako celek a její jednotlivé části mohou odpovídat mytickým lokacím v makrokosmu, obdobně např. zasvěcovatel v masce může reprezentovat samo božstvo, či, v případě mysterijních kultů, ona tajemná *deiknymena*, tj. prezentace sakrálních objektů či výjevů. Tyto sakrální objekty však (podobně jako rituální maska adepta iniciace) mohly mystovi přinést transformativní zážitek jen tehdy, pokud byly obsazeny psychickou projekcí či participací a byly tedy mystem prožívány ne jen jako pouhé odkazy či podobenství, ale jako plnohodnotná hierofanie. V těchto případech (stejně jako u divadla, hry atd.) lze zřetelně rozeznat obě roviny, „symbolickou“ a „faktickou“. Zatímco z faktického hlediska byl adept kupříkladu týden o hladu v lesní chýši a poté jej rituální dýkou zjizvil maskovaný stařešina, sám adept to mohl prožívat jako smrt, konfrontaci s duchem předků a nové zrození.<sup>148</sup> Vyprávění či (v případě tajných ritů) opatrné náznaky o obsahu iniciačních rituálů proto mohou odrážet tyto dva odlišné aspekty – sami zasvěcenci či praktikanti mohou hovořit o zjeveních bohů, plavbách do Jiných světů, vlastních proměnách

---

Sources for Rituals – Theoretical and Practical Implications“, in: Margaret Clunies Ross (ed.), *Old Norse Myths, Literature and Society*, (Viking Collection 14), Odense: University Press of Southern Denmark 2003, 261-278.

<sup>148</sup> Není přitom důležité, zda adept dobře ví nebo alespoň tuší, jak přesně se na faktické rovině věci mají (tj. že masku má nasazenou obyčejný člověk), protože faktická rovina není „pravdou rituálu“, ale jen jedním z jeho aspektů. Podobně jako zjištění, že Hamletem zabitý Polonius v leže ještě dýchá a že zámek Elsinor je „ve skutečnosti“ namalovaný na kartonu kulis není „pravdou o Hamletovi“. Osvícenecké odkouzlení rituálů jako pouhého „podvodu kněží“ je tedy stejně dětinské jako výkřik pětiletého „badatele“, že „ten probodnutý pán dýchá“. Svět dramatu i svět rituálu je spatřitelný jen pokud přijmeme „pravidla hry“, tj. ať již uvědoměle či neuvědoměle akceptujeme objekty a aktéry jako živé zpřítomnění toho, co reprezentují. Různá míra *doublethinku*, tj. současného brání celé věci s plnou vážností a zároveň povědomí o tom, že se jedná jen o společenskou hru, je přitom docela normální. Společnost takto funguje i dnes – vzpomeňme na klasický příspěvek k tématu – Johan Huizinga, *Homo ludens*, Praha: Mladá fronta 1971 [orig. 1938].

do podob zvířat, ptáků či ryb či o dočasných změnách pohlaví atd., naopak zprávy odrážející faktický průběh rituálů mohou být výrazně odlišné a způsobovat tak dojem diskontinuity.

Druhý případ (δ2), který lze chápat i jako speciální případ prvního, je spojen s fenoménem změněného stavu vědomí, tj. s věštnými či lucidními sny, transem, extází, entusiasmem apod. Lidské vědomí disponuje víceméně plynulou škálou stavů od bdělého, sociálního stavu vědomí orientovaného na problémy a jejich praktické řešení, přes různé mediální stavy intuice, inspirace, denního snění apod. až po stavy autistické, což je na jedné straně spánek a snění a na druhé straně právě mimořádný stav vědomí spojený s komplexními halucinacemi, které dotyčný subjektivně zakouší jako živé vize proměn, cest do odlišných rovin skutečnosti a setkání s bytostmi odlišného řádu.<sup>149</sup> Faktická rovina rituálu v tomto případě odpovídá „technikám extáze“, tedy doprovodným postupům a aktům, které, kromě své dimenze sociálně-symbolicko-komunikační mají specifickou, charakterizující, komponentu, jejímž účelem je navodit stav změněného vědomí. Tyto dvě funkční komponenty jsou často v rámci realizace integrovány do společného fenoménu, tj. např. izolace, mlčení, nehybnost a sensorická deprivace jsou zároveň symboly komunikujícími na sociální rovině představu smrti a zároveň fungují jako jedny z nejrozšířenějších technik pro dosažení inspirace, věštného snu či extáze. Právě u tohoto druhého případu je nejzřetelnější vzájemná protikladnost obou aspektů – zatímco rituální rovina konverguje k úplné pasivitě či monotónnosti (ať již v podobě nehybnosti, deprivace, utrpení – *passio/pathos*; nebo monotónního pohybu, frenetického tance, bubnování – *possessio*), rovina prožitková je naopak bohatá na obrazy, proměny, konfrontace, cesty.<sup>150</sup>

#### 6.4 ZÁVĚR: VZTAH MÝTU A RITUÁLU

Dichotomie existující na rovině rituálu je, stejně jako v případě iniciační struktury reflektována i na rovině mýtu. Téma vztahu mezi mýtem a rituálem je rozsáhlé a komplexní a není možné mu zde věnovat náležitý prostor. Je však třeba předeslat, že v případě diskutované dichotomie nepojímám jejich vztah ani jako případ „mýtus vysvětlující rituál“, či „mýtus jako scénář pro rituál“ ani jako případ „mýtus coby literární adaptace rituálu“ ani jiné podobné rovnice, které redukuje jeden fenomén na druhý a tím vždy ztrácí ze zřetele svébytnost jednoho nebo druhého média.<sup>151</sup> Vyjádření typu „statický aspekt odráží faktický

<sup>149</sup> David Lewis-Williams, *Mysl v jeskyni...*, 147-161. V tomto případě opět není podstatné, jak tento fakt budeme interpretovat a kterým směrem tedy povede významová redukce – zda budeme spolu s Lewisem-Williamsem vysvětlovat tento fenomén tím, že „pramení ze struktury mozku a nervové soustavy“, či zda použijeme jungiánské metafory archetypů apod.

<sup>150</sup> Tato dvojítoť/rozštěpení, v níž oba neoddělitelné aspekty stojí v protikladu je v souladu s charakterem liminality, která je radikálně ambivalentní, „charged with oxymora and metaphors“ – V. Turner, „Metaphors of Anti-Structure...“, 292.

<sup>151</sup> Jedná se o přesnou paralelu problematiky difuzionismu. Stejně jako určité syžety a motivické klauzury nepochybně migrují a jsou přejímány bližšími i vzdálenějšími kulturami, tak také rituální obsahy se přelévají do mýtu a mytické do rituálu. Tím, že vystopujeme diachronní dráhu určitého elementu však nezjistíme nic jiného, že se nesl „hnán neznámými silami“ napříč různými médii, čímž nedosáhneme vysvětlení ani jeho významu, ani funkce. Tu lze rozpoznat právě zevnitř systému, který daný element vepsal do odlišné sítě vztahů, než v jaké se nacházel dříve. Adeptům diachronismu, fenomenologie či hlubinné psychologie je však třeba dát za pravdu, že stejně jako existují rozdíly, tak existují i všeobecné

postup rituálu, zatímco dynamický aspekt zkušenost adepta“ není vyhlášením identity či přímé odvozenosti, ale spíše vystižení podobné relace: „A se má k B podobně jako C se má k D“. Nezapomeňme, že oba diskutované reprezentace jsou v tomto případě především mýty – to, že jeden z nich využívá zřetelně symbolů, jež mají své paralely v doložených rituálech nemusí implikovat existenci přesně takto prováděného rituálu severských „šamanů“, runových mistrů či kultických zřeců (pro což ostatně nejsou žádné přímé doklady). Tento „mýtus o rituálu“ Óðinovy sebeoběti mohl čerpat svoji účinnost a významuplnost právě konotací na existující rituály (a mýty), aniž by však coby rituál fakticky existoval.<sup>152</sup> V okruhu všeobecně rozšířených a známých mýtů se pak zkonstituoval jako smysluplný duální doplněk mýtu o výpravě k Suttungovi (a naopak) nikoli proto, že by byl odrazem přesně takto prováděné praktiky, ale v první řadě proto, že byl v souladu s kulturně sdílenou představou o duální povaze kouzelníků, zřeců apod. (tj. δ2), kteří dokázali ponechat své tělo zdánlivě smrti či spánku a současně se v proměnlivých formách vydávali do vzdálených krajů tohoto světa či do bájného Jiného světa. Druhým faktorem, který nejspíše přispěl k této formaci je (δ1), tedy žitá a opakovaná zkušenost (ať již vědomá nebo podprahová) dvoutvářnosti symbolického jednání, tedy to, že magické či rituální úkony mohou mít podobu skromného (mikrokosmického) symbolického gesta, jež je však (z emického hlediska) jen „jednou polovinou příběhu“, jehož druhou půl je odpovídající makrokosmický úkaz.<sup>153</sup> Mimoto je systém dvou verzí události či dvou možných diametrálně odlišných čtení téže události přítomen v kulturním konceptu zvaném *sjónhverfing*, neboli „šálení zraku“ a jemu komplementárním konceptu „vnitřního zraku“.<sup>154</sup> V prvním případě se věci jeví jinak, než čím „normálně“ jsou, zpravidla se jedná o záměnu osob či např. o dočasné zjevení domu či hodovní síně, po nichž druhého dne není ani stopy. Oba tyto motivy jsou typicky óðinovské<sup>155</sup>

---

shody mezi jednotlivými soustavami a to nejen na rovině nezjevné struktury, ale i na rovině významu konkrétních symbolů a fenoménů, jež nejsou nikdy úplně odtrženy od zkušenosti člověka ve světě, tj. saussurovsky řečeno, jsou to částečně motivované znaky. Boasovským trváním na nepřekročitelné jinakosti kultur (v reakci na příliš smělé a příliš ploché generalizace) bychom jen inverzně zrcadlili stejný pat: jedině díky rozpoznávání podobností, tj. generalizacím (ať již uvědomělým nebo nikoli), lze vůbec rozlišovat rozdíly.

<sup>152</sup> Což je jinými slovy řečeno totéž, co referuji v odd. 4.2: „...rituály a mýty jsou dvěma svébytnými médii či ‚displeji‘ ideologie, jejímž prostřednictvím daná společnost chápe sama sebe a svět okolo sebe. Vedle kulturně specifických rysů obsahuje i rysy univerzálního charakteru. Mezi elementy a strukturami obsahů a komunikačním kódem obou médií proto existují paralely a lze na ně hledět jako na dvě formy artikulace těchto sociálních a psychických komplexů a energií.“

<sup>153</sup> Ať již takový, který bychom z naší perspektivy hodnotili jako „přírodní magii“, tj. např. vyvolání bouře na moři; kosmizace Jiného světa při rituálech záboru země; zajištění hojnosti a míru na budoucí rok; způsobení smrti při porodu atd., nebo spíše coby rituální akt vyvolávající společenskou změnu (tj. „sociální magii“), tj. např. inaugurace vladyky; prohlášení někoho psancem atd. Z životně-praktického hlediska je mezi těmito typy pro tehdejšího člověka malý rozdíl: v obou případech je prospěno či uškozeno jeho majetku, blízkým či jeho životu.

<sup>154</sup> Výraz *ófreskr* označoval jedince disponujícího touto schopností.

<sup>155</sup> Óðinn vystupuje v eddických písních i v ságách (především ságách o dávnověku) až na výjimky téměř vždy díky šálení nepoznán (alespoň zpočátku). Obvykle v závěru epizody dojde k anagnorizi (rovnající se hierofanii), v některých případech však nikoli (např. *Píseň o Hárbarðovi*; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 82-90); tam, kde explicitní anagnorize absentuje je z principu věci obtížné s jistotou určit, zda narážíme na samostatnou mytickou figuru, nebo jen další z Óðinových převleků. Óðinových aliasů je

a sám *sjónhverfing* je mu přednostně připisován.<sup>156</sup> V druhém případě se jednalo rovněž o alternaci vidění oproti „normální“ zkušenosti (např. ostatním neviditelné čarovné zvíře, které doprovází příchozího a vypovídá o jeho charakteru),<sup>157</sup> ovšem zde stojí ona fantaskní vize na opačné straně od „normality“ než vize šalebná, tedy nikoli dále, ale naopak blíže k „pravé povaze věci“, protože je manifestací skrytého „kloubu“, jádrem rozlousknutého ořechu. Druhý zrak je právě tou schopností, která definuje věstkyni či vědmu (resp. věštce, zřece) a tedy opět doménou a darem Óðinovým.<sup>158</sup> Z tohoto zřetelného přehledu několika kulturních fenoménů a kategorií, které se nabízejí jako paralelní reprezentace konceptu „dvou různých verzí jedné události“, je možné vytěžit nejen dodatečnou podporu pro rámcovou relevanci představené interpretace, ale je současně i malým výhledem do širší souvislosti, jež bude třeba v dalším bádání vzít v potaz, vzhledem k tomu, že se tyto fenomény spolupodílí na skladbě symbolické soustavy v bezprostředním okolí tématu a tím i na významu a funkci zde zkoumaného „stereomýtu“.<sup>159</sup> Hranice kontextové relevance je však výsledkem vždy poněkud násilného „zazvonění zvonce“ ukončujícího večírek, na němž si stále ještě mnoho lidí mělo co říct. Spolu se vzpomínkou na nekonečný večírek Lévi-Straussových *Mythologik* přetrhávám vlákno (*sūtru*, *þátt...*), jež přede mnou předli předci, onu přízi jejich přízně, a vážu uzel slovy zřece z Albionu:

„The road of excess leads to the palace of wisdom.“<sup>160</sup>

---

doloženo cca 170, z nichž např. *Ginnarr*, „Mámitel“, *Gizurr*, „Hádankář“ či *Grímr*, „Maska“ vystihují Óðinovu šalebnou povahu. Pokud jde o druhý zmíněný motiv, šalebným hostitelem v mizejícím domě je Óðinn např. v *Sáze o Hrólfi Krakim* (S. Bugge, a ne náhodou si zvolil stejný vzorec i Snorri jako šalebný rámec pro první část své *Eddy* nazvané *Gylfiho oblouzení*, v němž oblouditelem je opět Óðinn.

<sup>156</sup> Viz např. *Sága o Ynglinzích* v-vi: „Óðinn se už vícekrát měřil s Gylfim v kouzlech a šálení zraku (*sjónhverfing*) a Ásové z toho vždy vyšli vítězně. (...) Nejvíce si vážili Óðina (...) To proto, že znal umění, jak změnit vzhled a podobu (*skipta litum ok líkjum*) podle potřeby.“ Finnur Jónsson, *Heimskringla...*, 7; překl. H. Kadečková, *Edda a Sága o Ynglinzích*, Praha: Argo 2003, 151n.

<sup>157</sup> Např. v *Příběhu o Þorsteinu Uxafótovi* (viz H. Ellis Davidson, *The Road to Hel...*, 127) mladý hrdina Þorsteinn při vbíhání do síně náhle upadne a jedině jeho děd tvrdí, že viděl, co se doopravdy stalo, totiž, že mu v cestě stálo medvěd. Medvěd je zde *fylgji*, ochranným či doprovodným duchem. Více o tomto fenoménu viz též E.O.G. Turville Petre, „*Liggja fylgjur þínar til Íslands*“, in: id., *Nine Norse Studies*, London: Viking Society for Northern Research 1972, 52-58.

<sup>158</sup> Óðinn je patronem věštného transu, jehož podmínkou je opět *óðr*, tedy změněný stav vědomí (viz též ilustrační úryvek v pozn. 4 v odd. 1). Patronát nad „vnitřním zrakem“ je v Óðinově případě vyjádřen kromě toho též primordiální obětí vlastního oka do Mímiho zřídla (*Vědmina věštba* 28; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 9), která se řídí stejnou paradoxní logikou, jako oběť *pravice*, kterou provedl bůh *práva* Týr. Óðinn je pak tedy také „jednooký král mezi slepými“, ovšem oko, díky němuž vládne, je to, které obětoval.

<sup>159</sup> Jež se má ke Campbellově „monomýtu“ podobně, jako zážitek dvojokého k zážitku jednookého v 3D kině.

<sup>160</sup> William Blake, *The Proverbs of Hell*.

# OBSAH

1. Úvod .....	1
2. Prolegomena .....	2
2.1 Diskuze k teoretickým východiskům .....	2
2.2 Heterogenost staroseverského náboženství .....	4
2.3 Kulturní proximita .....	5
2.4 Systém kontra systematičnost .....	7
2.5 Prameny .....	9
2.6 Kosmologie .....	10
3. Dva mýty: obsah, struktura a motivy .....	12
3.1 Óðinn a ambivalence .....	12
3.2 Óðinn a vědění .....	13
3.3 Mýtus (B): Bolverkova výprava k Suttungovi .....	14
3.4 Mýtus (A): Viselec na Kosmickém stromě .....	18
4. Oběť a iniciace .....	21
4.1 Model a kritéria rituálu oběti .....	21
4.2 Model a kritéria iniciační sekvence .....	23
4.3 Kosmologie a rituální extáze v šamanismu .....	25
4.4 Autogonie svrchovaného Ása na axiálním kmeni .....	27
5. Komparace obou mýtů .....	29
5.1 Specifika distribuce mýtů v pramenech .....	29
5.2 Role mediátora: ambivalentní identita zřeců .....	30
5.3 Role média: symbolika koně a stromu .....	32
5.4 Liminální motivy: prahy, zkoušky, smrt, inverze .....	34
5.5 Strom zrození: oprátka a pupečník .....	34
5.6 Snorriho klíč: extáze znamená zdvojení .....	36
5.7 Osamostatňování dynamických hypostazí .....	38
5.8 Nástin komparativní aplikace .....	39
6. Epilegomena .....	40
6.1 Integrace výkladu do teoretického rámce .....	40
6.2 „Instrumentální“ a „prožitkový“ aspekt rituálu .....	40
6.3 Mezní typy disociativního ritu: společenská hra – technika extáze .....	41
6.4 Závěr: vztah mýtu a rituálu .....	42

# Óðinn and the Mead of Poetry

## Two Aspects of the Initiatory Process

The main subject of the article is the comparison between two different mythic accounts of the origin of the sacred mead of inspiration in the context of the Old Norse religious tradition. These two myths are both narrated, although in a highly enigmatic style, as parts of the eddaic poem *Hávamál*. Both myths have three basic features in common: the frame setting is a difficult trial of the hero; the main character is the supreme god Óðinn; and the acquired treasure is the mead of inspiration. In all other respects the two stories seem to be completely dissimilar: the first one being a dynamic colourful adventure reminding of a folktale and the second one being a static vision, an esoteric experience of self-sacrifice.

The central argument of the article is that these two myths can be explained as two aspects of the same process, the two accounts being necessary complements to each other. However the structural relationship between the two narratives is of a peculiar nature corresponding to the „internal” and „external” aspects of ritual experience and to several other binary concepts that are shown to be present already as established emic categories of the Old Norse culture. Thus Óðinn’s self-hanging corresponds to the factual level of an initiatory ritual, whereas Óðinn’s extravagant adventures and metamorphoses correspond to the extatic perspective experienced internally by the initiand.

The focal argument is supplemented first by the prolegomena, where the problems and limits of intra-cultural and inter-cultural comparisons and identifications are discussed, then the basic introduction to the Old Norse cultural context is provided and then the primary sources are presented and evaluated. The study is concluded with the epilegomena, where the consequences of the analysis and the interpretation are reflected and the possible applications and wider theoretical significance is considered, especially the new perspective on the relationship between double-aspected ritual and myth in the case of initiatory scenarios.

**Keywords:** Old-Norse religion, Óðinn, Yggdrasill, skaldic poetry, kenning, structure of initiation, liminality, birth symbolism, self-sacrifice, sacrificial hanging, journey to Otherworld, ritual extasy.