

## Posudek disertační práce

Mgr. Marie Novotná

### *Pojetí těla v staroseverské literatuře*

Práce Marie Novotné je příspěvkem k diskusi o pojetí duše a těla u starých Germánů a speciálně u starých Seveřanů, z jejichž literatury pochází naprostá většina v práci citovaných a analyzovaných pasáží. Na skutečnosti, že staří Seveřané neznali tělo a duši v běžném evropském pojetí se badatelé shodují již relativně dlouhou dobu. Dodnes však přetrvává problém, jakým způsobem jejich celostní představu uchopit – tedy jakým (moderním či staroseverským) pojmem tuto psychofyzickou jednotu označit.

Poučena diskusemi se autorka pokusila vyjít od staroseverského termínu *hamr*, jehož rozboru je věnována většina práce. Po krátkém úvodu přistupuje přímo k analýze jednotlivých výskytů pojmu (1. část 2. kapitoly), jež prochází po jednotlivých staroseverských žánrech, které na úvod vždy krátce charakterizuje. Za klíčovou lze nicméně označit spíše druhou část kapitoly 2, v níž výskyty termínu klasifikuje dle smyslu, jež na konkrétních místech mají. Ve většině podkapitol přitom dochází k prakticky identickému závěru. Termín *hamr* původně označuje “formu člověka” bez dělení na duševní a tělesnou složku (maximálně s důrazem na jeden z těchto dvou pólů) a teprve s postupem času (a příchodem křesťanství) nabývá výrazněji polarizovaný význam. V závěru práce pak shrnuje své přesvědčení, že staroseverská představa „celku člověka“ je současnou terminologií uchopitelná nanejvýš metaforicky, nikoliv ve svém plném významu.

Práce je – vzhledem k množství zpracovaného materiálu – zpracována relativně pečlivě. Jen příležitostně nacházíme nesouvislé věty (“Příkladem je třeba otázka, jakou roli pro daný příběh má, postava je charakterizována jako *hamrammr*”) či stylistické neobratnosti (“S ním byl spřízněn i autor rukopisu *Hauksbók*, který kromě citátů z medicínské literatury obsahuje i několik celých ság, z nichž nejvíce fenoménů budeme rozebírat ze Ságy o pobratimech”). Místy se vyskytnou chyby v citacích staroseverských textů (*Piazi jötu* místo *Piazi jötunn*, s. 27) či nedokonalosti v českém překladu: *En Brættar gærðu lioð Bisclaret af þæssare sogu er þer* (konec citátu *havet nu hæyrt* chybí) neznamena “Ale Bretoňci udělali píseň Bisclaret a o tom příběhu jste nyní slyšeli” nýbrž “Ale Bretonci udělali píseň Bisclaret z onoho příběhu, který jste nyní slyšeli”. V seznamu literatury chybí, vidím-li dobře, v textu užívaná studie Vincenta Samsona, *Les Berserkir. Les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne, de l'Âge de Vendel aux Vikings*, Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2011.

To vše jsou nicméně čistě formální chyby, které v nejmenším neumenšují váhu textu. Práce představuje precizní analýzu silně nadprůměrného počtu staroseverských pasáží, současně ale prozrazuje jistotu a vyzrálost ve formulaci syntetických závěrů, jež z řady dílčích analýz vyplývají. Autorka zjevně ví, co chce říci a nečiní jí problém své myšlenky precizně a přitom srozumitelně vyjádřit. Což je silný klad zejména proto, že práce nezůstává stát na rovině pojmů a tezí, ale nebojí se otevřít obtížné a abstraktní filosofické a antropologické otázky, které se za nimi skrývají. Navíc v oblasti, v níž (přínejmenším co se staroseverské kultury týče) příliš mnoho předchůdců nemá.

Práce nicméně obsahuje některé myšlenky a metody, které by si zasloužily preciznějšího promyšlení či formulační úpravy:

i) Pojmové nejasnosti: religionistu může zaskočit poněkud neústrojně užití pojmu magie. Autorka pracuje s dosti volnou definicí magie, jejímž autorem je Rudolf Simek (s. 114), a

kteřá podle mého názoru směšuje dvě dosti odlišné představy: představu (z našeho pohledu nadpřirozených, v představě starých Seveřanů nicméně vrozených či přirozeně nabytých) schopností a sil na straně jedné a představu magie jakožto specifické aktivity, s jejíž pomocí se lidský či božský agens snaží využít nadpřirozené síly ke svým cílům na straně druhé (viz s. 83, 95, 98). Zejména v kontextu staroseverské kultury s jejím pojmovým napětím *seiðr* (magie) x *siðr* (náboženství) je navíc Simkova definice magie jako “postojů a praktik, při nichž se uvádí v pohyb nadpřirozené síly“ vyloženě nešťastná, neboť by zahrnovala i oběť, modlitbu, úlitbu a další akty, které samy o sobě zcela jistě žádný magický aspekt neměly. Poněkud nejasný je i užívaný pojem „liminální zvíře“. Míní se jím zvíře, s nímž se zasvěcený v liminální fázi identifikuje, zvíře, v jehož podobě se mu v liminální fázi ukazuje posvátno či zvíře, jež liminální fázi rituálu obecně „symbolizuje“?

ii) problém těla jako objektu a jevu. Autorka si dobře všímá četnosti změny *hamu* při přechodu hranic mezi jednotlivými světy staroseverského mýtu. Jenže právě na takových místech se můžeme ptát, nakolik je proměna *hamu* jenom proměnou jevové formy boha, který do jiného světa přechází. Autorčino tvrzení, že je proměna boha ve zvíře pro staré Seveřany manifestací potence, která je v postavě boha přítomna (s. 145) je jistě správné. Ale nejedná se ve skutečnosti jenom o průvodní jev božské potence překračovat hranice světů? Jinými slovy: může bůh (či obdobnými schopnostmi nadaný člověk) opravdu se svou podobou nakládat tak svobodně, jak to z podobných pasáží může vypadat? Není proměna podoby vázána na průchod mezní zónou, ať už myticko-geografickou (hranice světů) či temporální (den-noc)?

iii) problém člověk – zvíře: s výše nastíněným problémem souvisí otázka, nakolik lze akceptovat tezi, že nabytí zvířecího *hamu* „má kořeny v dávné minulosti a že odráží myšlení, kdy proměna ve zvíře kvůli jeho mimořádným schopnostem a kontaktu s numinózním prostorem byla běžnou součástí reality“ (s. 145). Zejména bohové (pro něž jsou zvířecí epifanie typické) se určitě nemusí uvádět do kontaktu s numinózním prostorem za pomoci zvířat. A shromážděné doklady, zdá se mi, poukazují spíše opačným směrem: bohové a obecně božské či numinózní bytosti nabývají zvířecích podob tehdy, když božský (či svůj vlastní, v případě þursů) svět opouštějí. A konečně: je jistě možné, že opozice mezi člověkem a zvířetem nebyla v severské společnosti v dávných dobách vnímána tak vyhrcočně jako dnes. To ale nic nemění na faktu, že distance člověk – zvíře jasně pociťována byla, jak koneckonců svědčí už jazyk: staroseverský termín pro člověka (*maðr*) i zvíře (*dýr*) jsou pragermánského a pravděpodobně i staršího původu. A ostatně: lze ve staroseverské literatuře najít doklad proměny zvířete v člověka či boha?

iv) poněkud přepjatě působí i teze, že staří Seveřané neznali vzhledem k člověku distanci na „vnější“ a „vnitřní“ (např. s. 111). Nejde jenom o to, že u kultury, jejíž příslušníci věnovali tolik času a úsilí sebeovládání a skrývání vlastních emocí by to bylo dost překvapivé. Známe i konkrétní místa, jež v souvislosti s „mentálnějšími“ aktivitami (básnictví) mluví např. o „skrytu“ (*fyłgsni*) či „ohrazení“ (*tún*), v němž se potřebné mentální potence nachází (viz Eg, *St* 1,8; *Arbj* 25,8). Zejména skaldské básnictví přitom na příkladu básnické kompozice přechod mezi „vnějším“ a „vnitřním“ poměrně často tematizuje a mýtem o krádeži medoviny básnictví mu dává i mytický praobraz. A není (možná) onen protiklad vnější x vnitřní něčím, co bylo ve staroseverských představách o člověku analogií našeho protikladu tělo x duše?

v) zcela specifickou část práce představuje kap. 3 o psychosomatických aspektech emocí ve staroseverské literatuře. Kapitola je pečlivě zpracovaná a proti jejím závěrům nelze mít námitek. V celku práce nicméně podle mne představuje odbočku od jasné linie výkladu o

staroseverském pojmu *hamr* a jeho významu pro pochopení staroseverského pojetí těla. V případě publikace práce bych ji rozhodně navrhoval publikovat separátně.

**Hodnocení:**

Práce představuje jak po filologické tak po filosofické stránce silně nadprůměrný vědecký výkon a jednoznačně ji doporučuji přijmout k obhajobě a hodnotit jako výbornou. Po odstranění formálních chyb a kritické revizi ji stejně jednoznačně doporučuji i k publikaci.

Jiří Starý  
Ústav germánských studií  
FF UK