

UNIVERZITA KARLOVA
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ



**RUNY
A JEJICH FUNKCE VE VYBRANÉ
STAROSEVERSKÉ LITERATUŘE**

Lucie Svobodová

Bakalářská práce

Obor: Studium humanitní vzdělanosti

Vedoucí práce: Mgr. Marie Novotná, Ph.D.

Praha 2020

Čestné prohlášení:

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 25. 5. 2020

.....

Lucie Svobodová

Poděkování:

Ráda bych poděkovala Mgr. Marii Novotné, Ph.D. za vedení mé bakalářské práce, cenné rady a inspiraci, které mi v průběhu studia předávala prostřednictvím svých předmětů zaměřených na staroseverskou tematiku a při lekcích staroseverského jazyka.

Obsah

1. Úvod	2
2. Stručná historie runových znaků a runologie	3
2.1. Dělení runového furtharku a počet run	4
2.2. Vybrané archeologické nálezy raných runových nápisů	7
3. Krátké představení základních zdrojů	11
3.1. Edda a eddické písně.....	11
3.2. Ságy	12
4. Výzkum a komparace	16
4.1. Runy v eddických písních.....	16
4.1.1. Výroky vysokého	17
4.1.2. Skírního cesta.....	19
4.1.3. Píseň o Sigrdrífě.....	22
4.2. Runy v ságách.....	27
4.2.1. Sága o Egilovi, synu Skallagrímmově (<i>Egils saga Skalla-Grímssonar</i>).....	27
4.2.2. Sága o Bosim a Herraudovi (<i>Bósa saga ok Herrauds</i>).....	32
5. Diskuze	39
5.1. Jaké osoby používají ve vybraném výzkumném vzorku runy a jakým způsobem?	39
5.2. Jak je na osoby užívající runy pohlíženo?	47
5.3. Jak jsou runy ve výzkumných pramenech spjaté s pohanstvím?.....	50
6. Závěr.....	53
7. Zdroje	54
7.1. Literatura.....	54
7.1.1. Primární zdroje:	54
7.1.2. Sekundární zdroje:.....	55
7.2. Internetové zdroje	57

ABSTRAKT

Tato bakalářská práce se soustředí na líčení run a převážně runové magie ve vybraných ságách a eddických písních. Snaží se popsat a pochopit jakou mají runy funkci v příběhu a jaké jsou projevy a dopady runového zaklínání. Kromě runových znaků samotných se tato práce zaměřuje i na osoby, které s runami pracují, aktivně je využívají ke svému prospěchu či ke škodě druhým a dalšími způsoby jimi dokážou ovlivňovat realitu. Práce se snaží podat přijatelnou, nikoli však vyčerpávající odpověď na stanovené otázky a propojit co nejlépe dostupné zdroje.

KLÍČOVÁ SLOVA

runy, ságy, písmo, magie, mytologie, staroseverština

ABSTRACT

This thesis focuses on runes and rune magic and its occurrence in Old Norse sagas and Eddic poems. The thesis's main goal is to describe the function of the runes in sagas, understand it and at the same time examine the materialization and consequences of runic spells. Apart from covering the traces of runes the thesis also focuses on persons working with runes, actively using them either for their own benefit or for harming others and persons who can in different ways change reality by using rune symbols. This thesis is not offering an exhaustive list but rather acceptable answers to stated questions and connections between gathered literary sources.

KEY WORDS

runes, sagas, script, magic, mythology, Old-Norse language

*Pití ti přináším
v poháru, reku,
a velkou slávu.
Plné je písni
a průpovědí,
dobrých kouzel
a radostných run.¹*

*Bjór færi ek þér,
brynþings apaldr,
magni blandinn
ok megintíri;
fullr er hann ljóða
ok líknstafa,
góðra galdra
ok gamanrúna.²*

1. Úvod

Tato bakalářská práce *Runy a jejich funkce ve vybrané staroseverské literatuře* bude na příkladu ság (Sága o Egilovi, Sága o Bósim a Herraudovi) a eddických písni (Výroky Vysokého, Píseň o Sigrdrífě, Skírniho cesta) zkoumat funkci runových znaků ve staroseverské literatuře. Pomocí literárně vědní analýzy a historického kontextu se pokusím popsat, jak runy vznikly, jak se užívaly a jaký význam mohly nejspíše mít pro staré seveřany. Cílem této práce je vyhledat v ságách a jiných dostupných zdrojích konkrétní zmínky o runách – nalézt, v jakém kontextu se používaly, pro jaký účel a proč. Vyhledám postavy, které praktikovaly rytí run za účelem ochrany, léčení, poškození jiné osoby atd.

Při výběru výzkumných zdrojů šlo především o pestrost. *Sága o Egilovi, synu Skallagrímově* byla jistou volbou pro svou bohatost nejen v oblasti run a magie. *Sága o Bósim a Herraudovi* je provázána s četnými archeologickými nálezy, a tudíž i v tomto smyslu bohatým pramenem runového písma. V neposlední řadě v ní najdeme i spojení s eddickými písněmi, proto mými dalšími zdroji jsou *Výroky Vysokého*, *Skírniho cesta* a *Píseň o Sigrdrífě*.

V úvodní části práce představím obecně historii run a druhy primárních zdrojů, se kterými budu pracovat. Poté si stanovím výzkumnou metodu, definuji výzkumné otázky, výzkumný vzorek a způsob, jakým budu data analyzovat. Dále provedu analýzu zdrojů a interpretaci, při níž zohledním dosavadní výzkum tohoto tématu. Na závěr shrnu výsledky výzkumu a zodpovím na výzkumné otázky.

¹ *Edda*, 1962, Píseň o Sigrdrífě, s. 311, verš 5

² *Eddukvæði. Sigrdrífumál*, verš 5

2. Stručná historie runových znaků a runologie

Označení pro runy pochází ze staroseverského slova *rún*, jež se dá přeložit jako „tajemství“, „záhada“. Slovo *rún* je ve skandinávských textech a poezii také užíváno s významem „magického písma“, „psaní“ a slova od něj odvozená jako „přítel“ či „poradce“.³ S ohledem na etymologii slova by se mohlo zdát, že runy měly v první řadě magickou a jakousi obřadní funkci. Užitečná funkce runového písma však nebyla o nic menší. Runy existovaly jako znaky sloužící k věštbě, stejně tak jako např. k zapisování účtů.⁴

Historický původ runových znaků sahá do doby kolem roku 150 n. l., z níž pocházejí nejstarší archeologické nálezy, které máme a které obsahují runy. Užívání run existovalo však patrně již před touto dobou – římský historik Publius Cornelius Tacitus v roce 98 například popisuje věštby pomocí run. Runové písmo vzniklo s největší pravděpodobností v severských zemích, a to z písma severoetruského. Existují i jiné teorie, které poukazují na vliv písma řeckého nebo latinky.⁵ Podle archeologických nálezů se badatelům podařilo rozluštit nejen význam jednotlivých run, ale také jejich pořadí.

Runy byly rozšířené po celém germánsky mluvícím území a mají původ pravděpodobně v severských zemích, protože se do roku 400 objevují výhradně zde. Klíčová je také jazyková podobnost mezi jazyky severských národů, tedy severanů (Švédů, Norů, Dánů, Islandanů a Faeřanů), Angličanů, Holanďanů, Němců a dnes již zaniklou góštinou.

Runová abeceda se nazývá futhark – a to podle prvních písmen runových znaků. Dělení futharku na mladší a starší bude probráno v následující kapitole. Runové znaky byly pravděpodobně upraveny a zjednodušeny, aby se snáze daly rýt do dřeva či tesat do kamene a byly rozšířené po celé Skandinávii, na Islandu a také na britských ostrovech. Byly vytlačeny latinkou a příchodem křesťanství kolem roku 1000.

Neupadly však v zapomnění ani po příchodu křesťanství a v nastupujícím středověku. Naopak. Zatímco 13. století je obdobím zapisování ság na Islandu, pozornost se věnuje i runovému písmu. Jmenujme alespoň jeden významný literární pramen tohoto období – *Codex Runicus*. Jedná se o pergamenový rukopis obsahující mimo jiné skånské zákony, tzv. Skånské právo (podle švédského regionu Skåne), jehož mladší část s výčtem dánských králů se datuje do doby kolem roku 1300, starší pak do 13. století. *Codex Runicus* je cenný také tím, že obsahuje pravděpodobně nejstarší notový zápis severské balady – na jeho sté straně se nachází dvě řádky not s příslušným textem.⁶

³ Cleasby-Vigfusson, heslo *rún*

⁴ K tomuto tématu viz také cyklus přednášek *Severská vikingská a středověká kultura I.: vikingská kultura (ca. 793–1066)* Mgr. Marka Suchého, Ph.D. na FHS UK

⁵ Průšová, 2017, s. 83

⁶ Enoksen, 2003, s. 145



Runová abeceda Johannese a Olause Magnusových z roku 1554 a 1555⁷

Skočíme-li na časové ose o pár století dál, ocitneme se v první polovině 16. století, kdy se rozvíjí runologické bádání, jehož prvními průkopníky jsou bratři Johannes a Olaus Magnusovi ze Švédska, kteří roku 1555 uveřejní ve vyhnanství ve své historické a etnologické práci o severském národu runovou abecedu.⁸

Byla to doba snah o dešifraci runových znaků. Učenci začali projevovat zájem o studium run, o pochopení jejich významu, posloupnosti a uvědomovali si hodnotu runových památek. Na tomto místě je vhodné zmínit několik jmen, průkopníků runologického bádání, na něž navazovali další generace učenců a badatelů, a kteří v mnoha ohledech bojovali za ochranu a zachování runových památek.

Rukopisy již zmíněných bratří Magnusových začal v 16. století studovat učenec latinským jménem Johannes Bureus, jenž vytvořil dílo značně usnadňující dešifraci run. Na něj navázal dánský lékař Ole Worm. Díky Bureovi a Wormovi „má Dánsko a Švédsko nejstarší zákony a nařízení týkající se péče a ochrany historických památek“.⁹ V 17. století se podařilo učenci jménem Magnus Celsius rozluštit runy bez hlavní větve (viz další kapitola Dělení runového futharku a počet run) a za dalších 200 let proniknul norský učenec Sophus Bugge do systému zvukové hodnoty staršího futharku. Dán F. A. Wimmer tak mohl v roce 1874 předložit teorii o vývoji runových znaků a vzniku 16členné abecedy z 24 znakového futharku.

2.1. Dělení runového futharku a počet run

Runovou abecedu označujeme jako *futhark*, podle prvních run. Existuje několik druhů futharku, které se dělí dle doby a místa vzniku a také podle počtu run.

⁷ The Alphabet of the Geats. Dostupné online z: <https://1url.cz/EzNxG> [cit. 13.4.2020].

⁸ Enoksen, 2003, s. 145, 148, 19

⁹ Enoksen, 2003, s. 20

Nejstarší typem futharku a základem pro všechny další je **starší futhark** (též praseverský nebo germánský) o 24 znacích. V 6. – 7. století (asi mezi lety 550–700) však prošly ve Skandinávii zásadními změnami, které v době vikinské vyvrcholily runovou reformou, při níž se počet znaků zredukoval z 24 na 16. V Anglii se naopak počet znaků během tohoto století zvýšil z 24 na 28 a v 8. století dokonce na 31. Runová reforma měla zřejmě ulehčit práci runovým mistrům, neboť jedna runa mohla nyní reprezentovat více hlásek.¹⁰

Starší futhark byl užíván germánskými národy po celé Evropě. Z něj po runové reformě vykrytalizoval **mladší futhark** (též vikinský futhork), který byl rozšířen v Dánsku, Norsku a Švédsku v době vikinské. Když kolem roku 1000 přijal sever Evropy křesťanství, znamenalo to i přijetí latinky. Z mladšího futharku se dále vyvinul **anglosaský futhork**, který přežil dlouhou dobu po christianizaci až do 10. století, kdy se postupně přestal užívat.

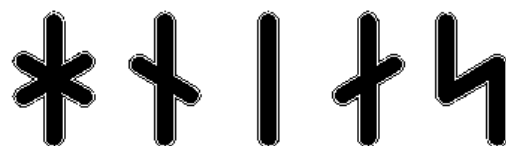
Jednotlivé runové znaky byly logogramy a fonogramy zároveň, protože každý znak měl jak konkrétní význam (dobytek, bůh, nedostatek), tak určitou hlásku (f, a, n). Každá runa nesla název dle svého znaku, kterému také odpovídala zvuková podoba.¹¹

Všimněme si grafické podoby run a změn, které prodělala v různých typech futharku:

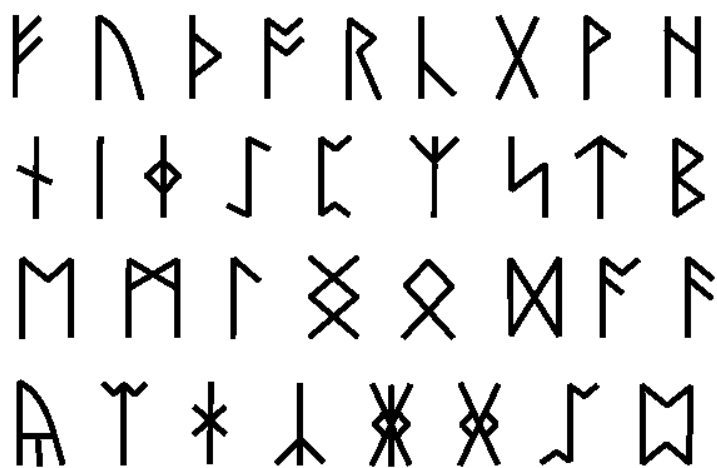
¹⁰ Enoksen, 2003, s. 17

¹¹ Průšová, 2017, s. 85

Ukázka Staršího (praseverského) futharku¹²



Ukázka Mladšího (vikinského) futhorku.¹³



Ukázka anglosaského futharku¹⁴

¹² Starší futhark. Dostupné online: <https://runarmal.cz/runy/> [cit. 29. 2. 2020]

¹³ Mladší futhark, tamtéž.

¹⁴ Anglosaský futhark, tamtéž.

2.2. Vybrané archeologické nálezy raných runových nápisů

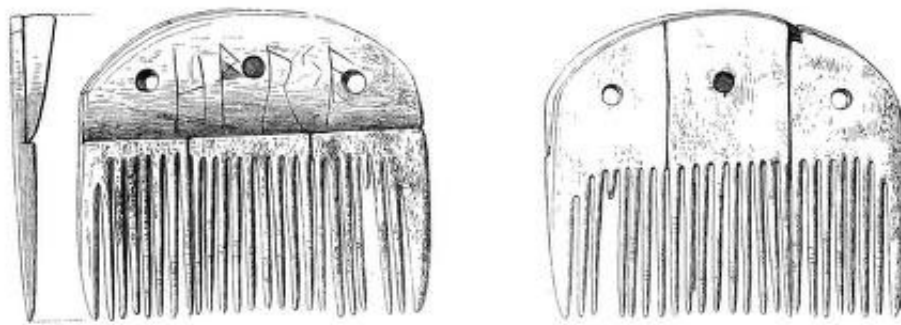
Ačkoliv je v severských zemích na tisíce runových kamenů z různých období, raných archeologických nálezů je třeba si cenit. Dodnes stojí runové kameny jako tiší svědkové svých časů a vyprávějí nám střípky z historie, do níž se tak usilovně snažíme proniknout a porozumět jí. Runologické bádání bylo zahájeno kolem 16. století a hodnota a význam runových památek se postupně dostávaly do podvědomí lidí.

Ani konverze ke křesťanství nezabránila seveřanům ve tvorbě runových kamenů a amuletů sloužících k nejrůznějším účelům od ochrany po léčení. Protože přijetí nové víry bylo čistě formální, praktikovaly se pohanské zvyky i nadále, což bylo ostatně povoleno, avšak jen v soukromí (velké pohanské slavnosti a svátky byly zrušeny, či spíše nahrazeny těmi křesťanskými). Tímto smíšením starých pohanských zvyklostí, jež byly samozřejmě pevně zakořeněné v tehdejší společnosti i v životě lidí, a nových křesťanských „povinností“ došlo k zajímavému synkretismu obou věr. Runové amulety s křesťanskou tematikou nejčastěji obsahují ochranné formule a explicitní či implicitní odkazy na Boha, jeho anděly či svaté¹⁵

Níže krátce představím tři archeologické nálezy, které obsahují runové znaky. Důležitost těchto památek je jak v jejich dataci (v případě hřebenu z Vimose), tak i v tom, jak ovlivnily runologické bádání.

HŘEBEN Z VIMOSE

Nejstarším dochovaným předmětem, který obsahuje nápis ve starším futharku je kostěný hřeben z Vimose. Je datován k roku 160 n. l. Na hřebeni je v runách vyryto slovo *harja* (𐌺𐌹𐌿𐌿). Nejpravděpodobněji má slovo význam „hřeben“ či „vlasy“, může se však také jednat o obrazné pojmenování Óđina (*harjaz* – válečník).¹⁶



*Hřeben z Vimose, cca 160 n. l.*¹⁷

¹⁵ MacLeod, 2006, s. 188

¹⁶ Lukešová, 2015, s. 12

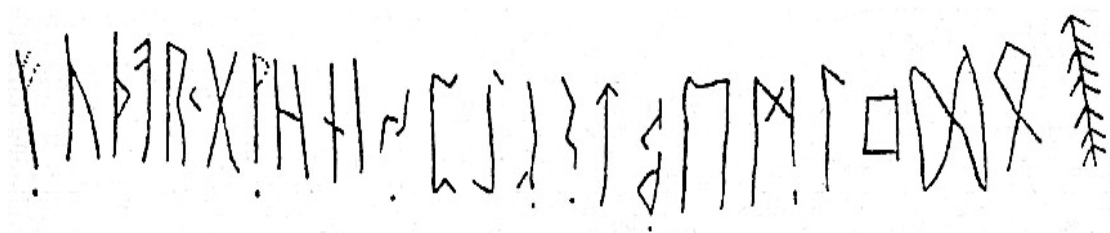
¹⁷ Převzato z: Stephens, 1884, s. 82

KÁMEN Z KYLVERU

Tento archeologický nález je klíčovým pro vývoj runologie. Spolu s brakteátem z Vadsteny, který bude probrán dále, představují nálezy, které nám pomohly rozklíčovat posloupnost runové abecedy.

Kámen z Kylveru je švédský runový kámen datující se přibližně do doby kolem roku 400 př. n. l. podle hrobu, na kterém byl nalezen. Je zajímavé, že kámen byl na hrobě umístěn tak, aby runový nápis směřoval dovnitř. Proč tomu tak bylo můžeme nyní pouze odhadovat, existují však různé teorie. Kámen byl nalezen na hřbitově na švédském ostrově Gotland roku 1903.¹⁸

Kromě futharku obsahuje kámen z Kylveru palindrom¹⁹ *sueus* (𐌺𐌹𐌿𐌺𐌹), jehož význam je podobně jako u brakteátu z Vadsteny neznámý.



Runový nápis na kameni z Kylveru²⁰

BRAKTEÁT Z VADSTENY

Tento brakteát byl objeven knězem ve švédské Vadsteně roku 1774 a díky jeho duchapřítomnosti se ho podařilo zachránit před roztavením. Samotný brakteát se datuje do první poloviny 6. století a obsahuje futhark rozdělený do tří rodů (rodin, skupin), tzv. aettů po osmi runách. Uprostřed vidíme vyobrazení čtyřnohého zvířete s mužskou hlavou. Před touto bytostí je rozpoznatelný obrys ptáka, zřejmě havrana. Převážně kvůli havranovi můžeme usuzovat, že je na brakteátu vyobrazen bůh Ódin, jemuž je mimo jiných atributů přisuzováno také toto zvíře.

¹⁸ Lukešová, 2015, s. 12

¹⁹ Slovo, které lze číst z obou stran stejně, pozn. aut.

²⁰ Richter, *The Decoding of the Kylver Stone' Runes* s. 3



Brakteát z Vadsteny²¹

Kromě futharku lze na brakteátu vidět i osm dalších run, které dohromady dávají slova *luwa tuwa* (𐌺𐌿𐌰𐌿 𐌹𐌺𐌰𐌿). Runa *l* (𐌺) je zakryta perlou nahoře, ale je pravděpodobné, že jde o runu *t* (𐌹). Význam těchto osmi run je neznámý, ale může snad jít o nějakou magickou formulku (k tématu magických zaříkávacích viz rozbor Busliny modlitby v 5. kapitole).

Možný význam slov *tuwa* nabízí ve své knize M. MacLeod a B. Mees²². Je možná spojitost s germánským slovesem *taujan*, jež se často objevuje na nápisech a znamená „nabízet“. Fakt, že se na brakteátu toho slovo vyskytuje dvakrát jen potvrzuje, že se zaříkávadla opakovala, jak máme doloženo i na jiných podobných artefaktech²³. Runy 𐌹𐌺𐌰𐌿𐌹𐌺𐌰𐌿 na brakteátu z Vadsteny by se pak daly přeložit jako „nabídka, nabídka“ zřejmě ve smyslu oběti, daru (z angl. *offering*).

Zajímavou směsicí pohanské mytologie a jakési ochranné modlitby najdeme na malém hranatém měděném plíšku ze švédského ostrova Öland datovaného k 11. století. Na předmětu lze spatřit velké množství run a obrys ryby. Usuzuje se, že byl nošen jako přívěšek. Runový text obsahuje nejen prosbu o ochranu, ale také příběh ze severské mytologie:

²¹ Převzato z: Stephenson, 1884, s. 173

²² MacLeod, Mees, 2006, s. 87

²³ Tamtéž: 4. kapitola popisuje množství dalších dochovaných brakteátů podobného vzhledu jako ten z Vadsteny.

*XIXIYTIKPIRBIRY
 BNPIYIAPNITIKN
 PIYIAPNIYITBRIT
 TITNPIRITBNPIYIAPNITIKN
 ITIYIAPNITIKN
 *PIYIAPNITIKN
 YIAPNITIKN
 NITIKN
 NY

24

*Hær rīsti ek þær berg, Bōfi.
 Mær fullty! Íhūð (?) es þær vīss.
 En brā haldi illu frān Bōfa.
 Þōrr gæti hans með þēm hamri sem ur hafī kam.
 Flý frān illvætt! Fær ekki af Bōfa.
 Guð eru undir hānum auk yfir hānum.*

*„Zde vyřezávám ochranné runy tobě, Bofí.
 Pomoc mi! Znalý ty jsi.
 A necht' světlo drží všechno zlo daleko od tebe, Bofí.
 Ať ho Thor ochrání tím kladivem, které vzešlo z moře.
 Pryč zlo! Nic od Bofího nedostane.
 Bohové jsou pod ním i nad ním.“²⁵*

Nápis nese známky poetického zpracování a aliterace. Odkazuje na známý mytologický příběh, v němž se bůh Þór vydá na ryby s obrem a porazí při tom hada, který dle legendy obtáčí celý svět, Jormungandem. Pro své vyobrazení ryby lze usuzovat, že amulet byl určen k ochraně při plavbách na moři. Symbolický význam ryby a křesťanství se zde nabízí také, ale vzhledem k tomu, že se text obrací k Þórovi a zmiňuje jeho činy, můžeme se spíše přiklonit k ochrannému významu či k požehnání dobrého lovu.²⁶ Þór je staroseverský bůh hromu, blesku a deště. Jeho kladivo, Mjöllni, je symbolem boje s obry a s ničivou silou počasí. Þórovo jméno a prosby k němu se na dochovaných předmětech vyskytují hojně. Lidé ho vzývali pro ochranu na moři a před nepřízní počasí, našlo se i množství malých amuletů ve tvaru jeho kladiva, které se nosily na krku a zajišťovaly tak nositeli ochranu.

²⁴ Převzato z MacLeod, Mees, 2006, s. 28

²⁵ Překládám anglický překlad z MacLeod, Mees, 2006, s. 28

²⁶ MacLeod, Mees, 2006, s. 28-29

3. Krátké představení základních zdrojů

3.1. Edda a eddické písně

Pro tuto práci bude kromě ság pramenem také Starší Edda.²⁷ Stejně jako ságy se i hrdinské a mytologické příběhy předávaly za dávných časů ústní tradicí a sepsány a sestaveny v rukopisy byly až po přijetí křesťanství tamními učenci.²⁸ Mluvíme o 13. století, což nám leccos vypoví o mentalitě tehdejších obyvatel, neboť je fascinující, že se příběhy, byť ústním vyprávěním pochopitelně do jisté míry změněné, dochovaly až do takto „moderní“ doby.

Za zachování a pochopení skaldské poetiky a eddického básnictví vdčíme islandskému velmoži a dějepisci Snorrimu Sturlusonovi, který kolem roku 1220 napsal knihu s názvem *Edda* (rukopis je zachovaný z roku 1300)²⁹ V 17. století byl však objeven jiný rukopis, který obsahoval básně podobné těm ze Snorriho Eddy. Našel ho kněz Saemundur Sigfússon (dodnes se rukopisu říká Saemundova Edda) a odeslal ho dánskému králi, který ho zařadil do Královského kodexu. Postupem času bylo jasné, že autorem nemůže být kněz, nýbrž že básně mají mnohem starší původ a obsahují mytologické vědění dávných časů pohanských. Básně v něm od sebe nejsou vždy odděleny, je však zvykem dělit je na devět písní mytologických a osmnáct hrdinských.³⁰

V této práci budu čerpat převážně ze tří eddických písní: z mytologické Skírniho cesty (*Skírnismál*) a Výroků Vysokého (*Hávamál*) a z hrdinské písně Píseň o Sigrdrífě (*Sigrdrífumál*).

VÝROKY VYSOKÉHO

Hávamál se řadí mezi písně mytologické a obsahuje 164 slok, jejichž verše k nám promlouvají ústy boha Óðina, tedy Vysokého, který dává rady v oblasti lidových zvyků a mouder a poučuje v oblasti run a magie. Jeho výroky se skládají z několika částí, které k sobě spojily učenci při sestavování rukopisu Královského kodexu. První polovina básně je adresována posluchači Loddfáfnimu a je cennou sondou do každodenního života tehdejších severanů, která nám vyobrazuje jejich etiku a zásady. Dle odborníků je tato část velmi stará, kolem 1. pol. 9. století.³¹ Rady a ponaučení z Výroků Vysokého si najdou cestu i k nám, neboť mnohé zůstává stále stejné i napříč stoletími a lidovou moudrost je

²⁷ V této práci používám dvě česká vydání Eddy – z roku 1962 a upravené vydání z roku 2013. Činím tak kvůli drobným odlišnostem v překladu a úpravě. Také kvůli poznámkám u jednotlivých vydání.

²⁸ Viz např. Předmluva Marie Novotné k *Staroislandským ságám*, 2015

²⁹ *Edda*, 2013: Předmluva, str. 6, kde se rovněž vysvětluje i výklad slova *edda*, které označuje „prabábu“. Dalšími významy pak jsou: Oddi (dvorec, kde se Snorri vzdělával), *óðr* (básnictví), *edo* (z latinského slova znamenajícího „píši“, „publikuji“).

³⁰ *Edda*, 2013: Předmluva, str. 6

³¹ *Tamtéž*, s. 448

vždy dobré znát. Popořadě obsahují tedy Výroky Vysokého část zabývající se pravidly společenského chování, jak bychom ji nazvaly dnes. Dále je zde jakési varování před ženami a popis milostného příběhu Óðina. V dalších částí pak nalezneme pro tuto práci důležitou pasáž o sebeobětování a zasvěcení do run, a nakonec výčet kouzelných písní.

SKÍRNIHO CESTA

Skírnismál je milostnou písní a nejspíše oslavou plodnosti a chtiče, ale také výhružek týkajících se sexuality. Příběh vypráví, jak bůh Frey vyšle svého přítele Skírniho na cestu k obryni Gerd, kterou spatří z Óðinova nebeského stolce *Hlíðskjálfu*³² a zamiluje se do ní. Skírni se za Gerd vypraví a jménem Freye jí nabízí vzácné dary. Obryně nejprve nesouhlasí a když dojde na výhružky, brání se před Skírnim a sama mu vyhrožuje, že ho její otec usmrtí. Zkrotne až ve chvíli, kdy nad ní Skírni vysloví kletbu, v níž mimo jiné napadne její sexuální potěšení a odepře jí ho. Příběh končí podlehnutím Gerd a jejím slibem, že se s Freyem setká v borovém háji za devět dní.

PÍSEŇ O SIGRDRÍFĚ

Sigrdrífumál je dalším zlomek v příběhu o Sigurðovi Drakobijci. Navazuje plynule na Píseň o Fáfním (*Fáfnismál*), avšak v polovině 29 verše je utnut. K dispozici nám je tedy nyní píseň doplněná o zbytek verše a rozšířená o dalších osm, které byly dohledány a sestaveny v celek. Tato hrdinská píseň začíná probuzením spící valkýry, kterou Sigurð nalezne na hradě při své cestě. Valkýru bodl Óðin „trnem přinášejícím spánek“. Když se Sigurð dozví, že má před sebou valkýru, poprosí ji, aby ho zasvětila do tajů všech světů a naučila ho moudrosti – je totiž bytostí sloužící bohu Óðinovi. Sigrdrífa souhlasí a započne mladíkovi popisovat různé druhy run a jejich užití a účel, a nakonec mu dá i jedenáct rad do života, podobně jako dává rady Óðin Loddfáfnimu ve Výrocích Vysokého. Píseň je tak zřejmě zároveň jakýmsi přechodovým rituálem, zasvěcením, které se mladému rekoví dostává, aby mohl vstoupit do světa králů³³.

3.2. Ságy

Slovo sága pochází z islandského *sögur*, avšak původ má ve staroseverském slovesu *segja*, které znamená „vyprávět“ či „říkat“³⁴. Ságy tedy představují příběh či vyprávění. Podobně jako v mnoha kulturách se „ságy“ zprvu předávali ústní tradicí. Příběhy se pamatovaly a uchovávaly po celé generace, dokud je ve 13. století křesťanští učenci s příchodem na

³² Cleasby-Vigfusson, heslo: *Hlíð-skjálf* – Óðinův trn (sídl), z něž lze pohlédnout do všech devíti světů.

³³ *Edda*, 2013, s. 466

³⁴ Cleasby-Vigfusson

Island nezapsali. Jejich identita nám ve většině případů zůstává skryta, neboť jsou zachováni v anonymitě a jejich role je pouze zapisovatelská, nikoli autorská. Celý proces zapisování označovali jako „sestavování“, tedy dávali dohromady různé kusy příběhů předávaných ústní tradicí.³⁵

V této práci budu čerpat ze *Ságy o Egilovi, synu Skallagrímově*, která spadá do rodových ság, dále ze *Ságy o Bósim a Herraudovi*, kterou můžeme zařadit pod žánr lživých ság. Odlišnost obou typů ság je nutno mít na paměti při dalším rozboru. V ostatních typech ság bychom našli jistě také zmínky o runách, volím však výše jmenované zdroje, neboť jsem s nimi nejlépe obeznámena a spatřuji v nich dostatečně bohatý materiál pro tuto práci.

SÁGY O DÁVNOVĚKU

Příběhy v těchto typech ság se odehrávají mimo Island. Vyskytují se v nich pohádkové a magické bytosti a polomytické země – jednou z nich bylo pro Islandčany i Švédsko – v takových zemích se pak může odehrávat téměř cokoliv, neboť tam je to možné, tam platí jiné zákonitosti než zde. Ságy o dávnověku jsou nejpřínosnější pro studium staroseverské mytologie³⁶, neboť hojně čerpají z hrdinských písní a ve svých příbězích zobrazují bájně mytologické hrdiny. Tyto ságy jsou většinou uvedeny větami typu „tehdy, v té době, jednou, dlouho...“ nebo je zde časový údaj například o ročním období. Nevíme, kdy se daná událost stala, ani jak dlouho trvala, čas je často spojen s přírodními (roční období) nebo společenskými (konání sněmu) jevy a událostmi. V tomto se ságy o dávnověku významně liší od rodových ság, které si zakládají na přesnosti osob a událostí.

RODOVÉ SÁGY

Do této kategorie spadají příběhy odehrávající se v době prvního osídlení Islandu. Mezi lety 930 až 1030 byl tzv. zlatý věk Islandu z hlediska osídlování, založení prvního demokratického parlamentu (sněmu *Alþing*) a přijetí křesťanství roku 1000. Díla popisující tyto události spíše z historické stránky jsou tzv. Kniha o Islandčanech (*Íslendigabók*, cca 1122) a Kniha o záboru země (*Landnamabók*, dochované verze z druhé poloviny 13. století). Byla to nejen potřeba uchovat svou vlastní identitu prostřednictvím literární produkce a oslavovat předky, kteří osídlili Island, ale také zmíněné přijetí křesťanství, které bylo spíše formálním přechodem na jinou víru.³⁷ Pro rodové ságy je typické, že každá osoba, která do příběhu vstupuje, je uvedena plným jménem, bydlištěm a zároveň je provázána se svými předky, kteří jsou zde také vyjmenováni, a jejich slavnými činy. Vystupují zde konkrétní lidé, zasazení do historie a svého rodokmenu. Je také třeba zmínit, že styl rodových ság je blízký mluvenému slovu.

³⁵ Předmluva Marie Novotné k *Staroislandským ságám*, 2015, s. 7-8

³⁶ Kozák, 2017, s. 27

³⁷ Předmluva Marie Novotné k *Staroislandským ságám*, 2015, s. 10

Nutno zmínit ještě jeden specifický druh ság sloužící čistě k pobavení diváků a nehledící na historii. Ve lživých ságách s objevují témata jako nadpřirozeno, magie, ale najdeme zde i sexuální podtext či násilí.³⁸ Tyto ságy vycházely ze ság o dávnověku, z nichž přebraly fantastickou linku jako svůj hlavní děj. V ságách se opakuje dějová šablona, která začíná u hlavního hrdiny, pokračuje jeho soubojem o ženu, výpravou, překonáním překážek, zabíjením protivníků (ať už lidí či bájných zvířat) a končí šťastně svatbou. Z chronologického hlediska jsou tyto ságy významné, neboť jsou to právě ony, jejichž texty se jako první z textů staroseverských zapisovaly – a to již na počátku 12. století.³⁹

V této části bych ráda shrnula dvě konkrétní ságy, které budou pro tuto bakalářskou práci nejrelevantnějšími primárními zdroji.

Sága o Egilovi, synu Skallagrímově

Sága o Egilovi, synu Skallagrímově spadá mezi rodové ságy a vypráví nejprve příběh Egilova dědečka Kveld-Úlfa a Egilova otce Skallagríma. Sága popisuje období cca mezi roky 850–1000, důležitou částí v ní je také popis osídlení Islandu, kam se uchýlilo mnoho norských velkostatkářů kvůli sporům s králem Haraldem Krásnovlasým⁴⁰. Sága sleduje život Skallagrímova syna, Egila, známého vikinga a skalda. Egil byl od útlého dětství silný a chytrý, měl také nadání pro básnické umění a runám se nejspíše naučil od otrokyně, která ho vychovávala. Sága sleduje jeho putování po norských královských dvorech, jeho služby u krále Æthelstana, svatbu s Ásgerd (vdovou po bratrovi Thorolfovi) a v neposlední řadě mnohé důkazy jeho moci spojené právě s užíváním run. Sága je koncipována téměř jako autobiografie, která sleduje Egilův život a jeho činy od kolébky do hrobu, podobně jako středověké biografie svatých v kontinentální Evropě⁴¹. Sága obsahuje také mnoho Egilových básní, jmenujme alespoň báseň Výkupné za hlavu (*Höfuðlausn*), kterou složil Egil přes noc, aby se zachránil před jistou popravou u krále Eiríka Krvavé sekery a jeho asi nejznámější báseň Ztráta synů (*Sonatorrek*), kterou složil, když mu zemřel jeho druhý syn.

Sága o Bósim a Herraudovi

Sága o Bósim a Herraudovi patří mezi lživé ságy. Ve svém ději nešetří detailními popisy sexuálních scén, vyskytují se zde pohádkové motivy a dobrodružství. Sága má dějový spád typický pro svůj žánr: hlavní hrdina si znepřátelí krále, poté se musí vydat na nebezpečnou výpravu, najít poklad a po úspěšném návratu získá království a dceru. Bósi, prostý selský synek, je naším hrdinou, který si znepřátelí krále Hringa poté, co zabije jeho syna Sjóða. Druhý královský bratr, Herraud, je Bósimu pobratimem – vydá se spolu s ním na výpravu za získáním vejce ptáka Gamma. Příběh popisuje získání pokladu, záchranu princezny

³⁸ Starý a kol., 2015, s. 7-8

³⁹ Tamtéž

⁴⁰ Enoksen, 2003, s. 28

⁴¹ Raudvere, 2005, 186

a přemožení zlé čarodějky, která ji ve svém chrámu věznila. Bósi zachrání princeznu Hleið, která bude však v další části příběhu unesena do Bjarmalandu, kde se bude chystat její svatba s tamním králem. Pomocí promyšleného plánu se Bósi a Herraud dostanou na hostinu a princeznu si „ukradnou“ zpět. Celá sága je zakončena finální bitvou, výhrou Bósiho a Herrauda a následnou svatbou obou párů. Bósi se stává králem Bjarmalandu a Herraud králem po svém otci na Gautlandu.⁴²

Sága o Bósim a Herraudovi se dochovala ve čtyřech rukopisech – dva z nich jsou kompletní. Text rukopisu z druhé poloviny 15. století se dnes překládá a vydává, z něj však byly vyškrobány obscénní úseky – ty se doplňují z rukopisu napsaného kolem roku 1550.⁴³

⁴² *Sága o Völsunzích a jiné ságy o severském dávnověku*, s. 23-24

⁴³ Tamtéž, s. 23

4. Výzkum a komparace

V této části si stanovím výzkumné otázky a provedu rozbor a analýzu konkrétních pasáží s přihlédnutím k jednotlivým výzkumným otázkám.

Výzkumné otázky:

- Jaké osoby používají ve vybraném výzkumném vzorku runy a jakým způsobem?
- Jak je na osoby užívající runy pohlíženo?
- Jak jsou runy ve výzkumných pramenech spjaté s pohanstvím?

Mým cílem je pomocí výzkumného vzorku, tedy ság a eddických písní, odpovědět na tyto otázky a interpretovat výsledek v kontextu sekundární literatury. Výzkum budu provádět výhradně pomocí kvalitativní strategie sběru dat a literární analýzy. Při tomto výzkumném postupu opakovaně čtu zvolené prameny, pozorně se snažím pochopit jejich jednotlivé části a propojit je mezi sebou do vzájemného celku a chápat vztahy mezi nimi. Využívám také metodu narativní analýzy k interpretaci textů, jež mají formu příběhu a s ní otevřené kódování⁴⁴. Nerozčleňuji však jednotky analýzy na jednotlivé segmenty, nýbrž pracuji s konkrétním zdrojem jako s celkem, tedy sága zůstává ságou ve své celistvosti. I přesto, že zde zmiňuji jen konkrétní pasáže relevantní pro tuto práci, na daný zdroj je vždy nahlíženo jako na celek. Klíčovými pasážemi metaforicky pokládám zvolené výzkumné otázky a hledám v nich odpovědi, které mi poskytnou potřebné porozumění pro interpretaci.

V této práci budu pracovat se dvěma ságami a eddickými písněmi jako primárními zdroji, dále s množstvím sekundární literatury, která je psaná převážně v anglickém jazyce, neboť podobné studie či prameny v českém jazyce dosud neexistují či nebyly přeloženy. Při citování konkrétních pasáží ze ság či veršů z Eddy uvádím místy i originální, tedy staroseverské, znění. Činím tak z důvodu lepšího pochopení přeložené pasáže, neboť jazyk může být bariérou pro pochopení smyslu a významu jednotlivých slov.

4.1. Runy v eddických písních

V této kapitole nejprve představím slavné příklady užití runové magie a zaklínání v eddických písních, poté uvedu konkrétní úryvky z Výroků Vysokého (*Hávamál*), Písně o Sigrdrífě (*Sigrdrífumál*) a Skírniho cesty (*Skírnismál*). Eddické písně popisují magický aspekt run a jejich užití. *Sigrdrífumál* a *Hávamál* jsou, dalo by se říci, skoro učebnicí, která popisuje různé druhy run a jejich užití v rozličných situacích. Ve *Skírniho cestě* pak najdeme rituál, který zahrnuje poměrně nečestné využívání síly run ve svůj prospěch.

⁴⁴ Lojdová, 2014, s. 10

4.1.1. Výroky vysokého

Runy jsou úzce provázány se staroseverskou mytologií. Ze severské literatury nám runy přibližuje Edda, soubor mytologických a hrdinských písní. Rukopis Eddy byl sestaven ve 13. století na Islandu, písně však pocházejí z 9. – 12. století. Mytologická píseň Výroky Vysokého (*Hávamál*) a hrdinská báseň Píseň o Sigrdrífě (*Sigrdrífumál*) popisují runy nejpodrobněji.

Příběh staroseverského boha Óðina v eddické písni *Hávamál* (ve verších 138–145) vysvětluje původ run v části zvané *rúnatal*. Níže odcituji úryvek těchto veršů z českého překladu Eddy:

- 138 *„Vím, že jsem visel
ve větrném stromu
devět dlouhých nocí,
oštěpem proklát
v oběť Ódinovi,
sám sobě samému,
na onom stromě,
o němž nikdo neví,
z kterých kořenů roste.*
- 139 *Chléb mi nepodali
ani chmelovinu;
dolů jsem se díval:
runy jsem zhlédl
s nářkem jsem je zvedl,
pak padl jsem k zemi.*
- 140 *Devět mocných písní
od slavného přijal jsem syna
Böltóra, Bestlina otce:
napít jsem se mohl
vzácné medoviny,
ochutnat z číše Ódröri.*
- 141 *Tehdy jsem pocítil
plodnosti dar,
moudrosti mágů jsem nabyl,
od slova k slovu
vedlo mě slovo,
od činu k činu
vedl mě čin.*
- 142 *I ty runy najdeš,
rozluštěná slova,
převelká slova,
přemocná slova,*

*jež barvou vyved Věštec,
jež stvořili silní bozi
a Nejvyšší vyryl rydlem.*

143 *Ódin Ásúm,
álfúm Dáin,
Dvalin skřítkům,
Ásvinn obrům,
já sám jsem některé vyryl.*

144 *Víš, jak se ryjí?
Víš, jak je vykládat?
Víš, jak se barví?
Víš, jak se zkoušejí?
Víš, jak je prosit?
Víš, jak přinášet obět?
Víš, jak ji provést?
Víš, jak zvěř porazit?*

145 *Lépe nic nežádat
než nadměru obětovat.
Dar si vždy jiný dar žádá.
Lépe platit málo
než obětinou plýtvat.
To velký Tund vyryl
na počátku věků,
tam právě povstav,
kam potom se vrátil.* ⁴⁵

Verše popisují Ódinovu sebeobět' na stromě, „o němž nikdo neví, z jakých kořenů roste“; tímto stromem je světový strom *Yggdrasil*, který prorůstá světy a ve staroseverské mytologii zastupuje střed světa, jakousi vertikální osu, která proniká vesmírem. Doslovný význam slova *Yggdrasil* je „Yggův oř“, přičemž *Ygg* je vlastně opisem pro Ódina a *kūn* pro šibenici. *Yggdrasil* je tedy Ódinova šibenice⁴⁶, což dosvědčuje i verš 138, jenž popisuje „devět dlouhých nocí“, během nichž Ódin visí na stromě, obětován sám sobě.

Důležitou pasáží je pro nás sebeobět' staroseverského boha Ódina, jejíž prostřednictvím „zhlédl“ runy – tedy nabyl jakéhosi pochopení, snad až zasvěcení prostřednictvím extatické smrti a vize, během níž runy „s nářkem zvedl“ (verš 139). Visel na stromě devět dní a devět nocí, probodnut oštěpem, obětován sám sobě a v tomto transu, přesahujícím smrt, našel runy⁴⁷.

Ve verších 138 a 140 se objevuje symbolika čísla 9. Ódin popisuje, jak visel na stromě *devět dní* a dále jak nabyl znalosti *devíti mocných písní*. Později ve *Výrocích* „zpívá“

⁴⁵ *Edda*, 2013, s. 67–68

⁴⁶ Výklad opisů viz *Edda a Sága o Ynglinzích*, Snorri Sturluson, poznámky v českém vydání, s. 177

⁴⁷ Enoksen, 2003, s. 15

Loddfáfnimu osmnáct písní, zde tedy násobek devítky. Číslo devět bylo pro pohany zřejmě významné – např. obětní slavnosti se v chrámu v Uppsale „konaly každý devátý rok a trvaly devět dní“⁴⁸. Také bůh Frey čeká na svou zaslíbenou Gerd devět dní. Počet světů, které představuje mytologie se také rovní devíti.

Runy jsou ve Výrocích popsány jako *rozluštěná slova, převelká slova, přemocná slova*. Tedy jako znaky, které byly tajné, zašifrované, dokud jejich význam nebyl bohem odhalen. Óðin je zde prvním, kdo pochopil runy a přijal je. Tímto činem se stal zasvěcovatelem, který bude svou moudrost dále rozšiřovat a také předávat dál. V Óðinově činu nalézáme paralelu s mnoha dalšími mýty, nalezneme zde spojení se šamanistickými rituály a zasvěceními, s rituální extází⁴⁹ známými z mnoha dalších kultur a etnik⁵⁰.

Také v ságách najdeme četné příklady užití runové magie. Pomocí run se mohl člověk ochránit před zlými činy ostatních, mohl sesílat kletby, spatřit budoucnost, uzdravovat, probudit v druhém lásku atd. Rytí a obecně užívání run k magickým účelům však nebylo určeno všem. Jen jedinci dostatečně silní, schopní a znalí run mohli užívat jejich moc správným způsobem. Bohatým zdrojem je nám v tomto ohledu sága o Egilovi, synu Skallagrímově. Nalezneme zde magické aspekty run různého druhu – ochrana, uzdravení, prokletí. V jedné kapitole nalezneme právě příklad nesprávného užití run, které způsobilo dívce nemoc a trápení. Jednotlivá užití run v této sáze budou popsány v dalších kapitolách.

4.1.2. Skírniho cesta

Zůstaňme ještě u Eddy a podívejme se tentokrát mezi mytologické písně, konkrétně na *Skírnismál*, tedy Skírniho cestu. Příběh vypráví, jak se Skírni jménem svého pána, boha Freye, dvoří obryni Gerd. Nabízí jí vzácné dary (verše 19, 21): *jedenáct jablek* (zde se nabízí analogie se symbolem plodnosti, a tedy darem od Freye, boha plodnosti či snad dokonce pověstná jablka nesmrtelnosti, která pojídají bohové); *prsten, který v plamenech byl* (s Óðinovým synem Baldrem – Draupni je stejně jako jablka symbolem plodnosti a bohatství)⁵¹. I přes to všechno je Gerd neoblomná, tak dojde až na výhružky, a nakonec na kletbu, v níž Skírni prokleje mimo jiné Gerdin sexuální apetit a tužby.⁵² Níže si odcitujeme Skírniho kletbu ve veršic 26–36:

26

„*Kroticím prutem
zkrotím tvůj odpor,
že vůli mou vyplníš.
Odejdeš pak*

⁴⁸ *Edda*, poznámky k vydání 2013, s. 449

⁴⁹ Kozák, 2017, s. 90

⁵⁰ *Edda*, poznámky k vydání 2013, s. 449

⁵¹ Vysvětlení symbolů viz *Edda*, 2013, s. 452

⁵² Mitchell, 2011, s. 52, viz také Mitchel, 1998 – zde především strany 26-30 a podobnost s *Buslubæen*.

*v odlehlá místa,
kde tě nikdo už neuzří.*

27

*Na orlí skále
budeš zrána sedět
k světu zády,
k podsvětí zrakem,
pokrm ti buď protivnější,
než pokojným lidem je
hladký had.*

28

*Strašnou buď obludou
všem, kdo tě spatří.
Hrímni ať na tebe hledí,
ať tě hanobí všichni.
Buď pověstnější
než bohů pátravá stráž!
U mříže mrtvých se mrač!*

29

*Vzdychej a trap se
prudkou touhou,
strast ať tě k slzám nutí!
Posaď se,
a já ti povím
o příboji příkoří,
o tíži touhy.*

30

*Děsit tě budou
běsové celý den
v ohradách obrů.
V komnatách netvorů
každý den budeš
bez vůle se vláčet,
bez vůle potácet,
pláč ti buď jen
potěchou trápení
a slzami svlažuj svou bolest.*

31

*S tříhlavým obrem
se těšit budeš,
anebo muže nebudeš mít.*

*Žár lásky at' tě však šírá,
at' tě souží představa slasti,
buď jako bodlák,
vyhozené býlí
z otýpky obilí.*

32

*Šel jsem do háje,
do svěžího hloží
krotící prut si připravit,
krotící prut jsem si připravil.*

33

*Zlost má na tě Ódin,
zlost má kníže Ásů,
furií budeš Freyovi,
ty drzá děvko!
V dík se ti dostane
hrozný hněv bohů.*

34

*Slyště obři,
slyšte, tursové,
synové Suttunga,
sami Ásové:
jak zaklínám,
jak zakazuji
dívce dovádět s muži,
dívce milovat muže.*

35

*Hrímgrímni obr at'
tvé tělo uchvátí
před mříží podsvětí.
Tam at' ti skřítkové
na kořenech stromu
naplní krajáč
kozí močí.
Lepší nápoj
at' nikdy nedostaneš,
panno, podle svého přání,
panno, podle mého přání.*

36

*Tursovu runu ti vyryji
a tři jiné:*

*chlípnost, šílenství, žádost.
Mohu je vyhladit,
jak jsem je vyryl,
bude-li toho třeba.*⁵³

Z kletby je patrné, že Skírní neprovádí útok jen na Gerdiny touhy a její životní štěstí. Ve verši 35 Skírní odsuzuje Gerd k pití „kozí moči“ a co hůř, slovy *panno, podle svého přání, / panno, podle mého přání (mæc, af þínun munum, mæc, at mínun munum)* bude tyto činnosti vlastně vykonávat dobrovolně, dle svého přání, ze své vlastní vůle.⁵⁴

V posledním verši chce obryni vyrýt „Þursovu runu“, tedy runu Þ, která nese název podle svého zastoupení v abecedě – þ (výslovnost např. jako v anglickém slově „thing“⁵⁵). Jde o runu, která představuje obra (staroseversky *þurs*⁵⁶). Symbolicky jde o runu se spíše negativním významem, obr může představovat násilí, rozzuřenost, ale také hloupost a bídu. To by tematicky sedělo ke Skírního kletbě, kterou na Gerd sesílá.

4.1.3. Píseň o Sigdrífě

V eddické písni *Sigrdrífumál* (Píseň o Sigdrífě) zasvěcuje hrdinu Sigurða do tajemství run a jejich užití valkýra Sigdrífa (eponym pro „nositelku vítězství“⁵⁷). Vyjmenovává různé druhy run a k čemu slouží. Je to zřejmě nejkomplexnější výčet a popis run spolu s radami a návody. Níže si odcitujeme právě verše, které představují různé druhy run a jsou tedy důležité pro tuto práci. Jedná se o verše 5–19:

„*Sigrfríða pravila:*

- 5 „*Pítí ti přináším
v poháru, reku,
smíšené s mocí
a velkou slávou.
Plné je písni
a průpovědí,
dobrých kouzel
a radostných run.*
- 6 *Znej runy vítězství
a v jílec je vryj,
chceš-li vítězství vydobýt;*

⁵³ *Edda*, Skírního cesta, s. 104-106

⁵⁴ Cole, 2012, s. 5

⁵⁵ K výslovnosti staroseverských znaků viz např. Starý a kol., 2015, s. 9

⁵⁶ Viz heslo *ÞURS* in Cleasby-Vigfusson. Kromě obra může mít slovo také souvislosti s Þórem, bohem hromovládcem a bojovníkem s obry.

⁵⁷ Ze starosev. *sigr* „vítězství“ a *drífa* „hnát, řídit“ podle Cleasby-Vigfusson

*jiné vryj na čepel
a některé na hrot
a třikrát jmenuj Týra.*

- 7 *Nápoje runy znej,
by nezradila žena,
tvou důvěru k ní.
Vryj je do rohu
a na hřbet ruky
a na nehtu nakresli „Nouze“.*
- 8 *Požehnej pohár,
buď pamětliv nástrah
a česnek vhod' v číši.
Pak v medovinu ti
mámení zlé
nikdo nenamíchá.*
- 9 *Znej runy pomoci,
pomáhat chceš-li
při porodu ženám.
Na dlaň je nakresli,
kol zápěstí napni,
a popros o pomoc dísy.*
- 10 *Příboje runy ryj,
chceš-li plachet oře
v zátoce zachránit.
Vyryj je na koráb
a na kormidlo
a ohněm je do vesel vypal.
Není příboj tak prudký,
ni vlny tak černé,
abys zdráv nepřiplul v přístav.*
- 11 *Větvové runy znej,
rány-li chceš
hluboké hojit.
V kůru je ryj
keřů a stromů,
jichž větve se k východu kloní.*
- 12 *Znej runy sporu,
by ti zlé slovo
sok nesplácel nenávistí.
Stoč je spolu,
sviň je spolu,
sesad' je v jejich sled
na sněmu,
kam lid se sejde
k spravedlivému soudu.*

- 13 *Rozvahy runy
ryj v svou paměť,
chceš-li nad všechny vyniknout.
Hropt je vymyslel
a sám je vyryl
a v paměti podržel,
moudrý mízou,
jež mírně kapala
z Heiddraupního hlavy,
z Hoddrofnova rohu.*
- 14 *Na skále stál
s ostrým mečem
a s helmicí na hlavě;
tu Mímiho hlava
začala mluvit
a první pronesla pravdu.*
- 15 *Vryty jsou do štítu
před zářným bohem,
do ucha Árvakra,
v Alsvinna kopyto,
do hlavy kola
Hrungnova vozu,
v Sleipního zuby,
ve svory saní,*
- 16 *do drápů medvěda,
do vlčích spárů,
na Bragův jazyk,
do zobce orla,
v krvavá křídla,
v kůly mostu,
v pomocnou ruku,
v patu spěchajících,*
- 17 *do skla a do zlata,
do spon štěstí,
v poháry vína,
v pažení stolic,
do hrotu Gungna,
v Granovu hrud',
na nehty noren,
na zobák sovy:*
- 18 *všechny byly seškrabány,
jež byly vyryty,
ponořeny v medovinu
a poslány v daleké kraje;*

*jedny jsou u ásů,
jiné u álfů,
některé u věčných vanů
a některé mají moudří muži.*

19 *Bukové runy jsou,
pomocné runy jsou,
runy pití a poháru
a runy smělé síly.
Kdo je nezmate,
kdo je nesplete,
tomu uštedří štěstí.
S úspěchem jich užívej,
dokud bohové budou žít.*⁵⁸

Valkýra začíná své vyprávění pomyslným pohárem medoviny či nápoje obecně, do něž budou na konci jejího vyprávění runy „seškrabány“ a „poslány v daleké kraje“ (verš 18). Nabízí se zde paralela mezi nápojem a moudrostí, kterou z něj lze získat. Jako Óðin, který získal moudrost u Mímiho studny, pije i Sigurð pomyslný nápoj a nabývá znalosti run a dalších moudrých rad. Dle Výroků Vysokého jsou runy dílem vládnoucích mocností, Píseň o Sigrdrífě pak jako by doplňovala původ run, když uvádí, že jsou „vyryty na těch místech věcí a bytostí, která jsou nositeli jejich podstaty (viz verš 15–17).⁵⁹

Dále valkýra vyjmenovává tyto druhy run:

1. Runy vítězství (*sigrúnar*)
2. Runy nápoje (*ölrúnar*)
3. Runy pomoci (*bjargrúnar*)
4. Runy příboje (*brimrúnar*)
5. Větvové runy (*limrúnar*)
6. Runy sporu (*málrúnar*)
7. Runy rozvahy (*hugrúnar*)

Zasvěcuje mladíka a radí mu, jak je použít, aby se mu dostalo ochrany a dobrého boje. Například při užití run vítězství radí vyrýt runy na jílec, čepel i na hrot meče a třikrát jmenovat Týra, staroseverského boha války a Óðinova syna.

Runa ↑ (*t*), nazvaná podle boha Týa měla kouzelnou moc, která se zesilovala až trojím pronesením jména boha a trojnásobným znakem runy vyrytým na předmětu.⁶⁰

⁵⁸ *Edda*, 1962, s. 311-314

⁵⁹ Také *Edda*, 1962: Eddické písně, s. 8

⁶⁰ *Edda*, 2013, s. 466

„Větvoými runami“ se zabývá verš 11. Jde o rytí run do kůry stromů či na větvičky a dřevěné hůlky. Tyto runy mající „hojit hluboké rány“ byly také ryty do stvolů bylin používaných při vaření či kořenění⁶¹.

Český překlad nám poněkud skrývá další význam těchto run, které jsou spjaté s konkrétním stromem, a to sice s břízou (*birki*⁶²). Ona je tím „stromem, jehož větve se k východu kloní“. Východ není náhodně zvolenou světovou stranou – je to strana východu slunce, strana, k níž máme obracet své modlitby a také strana, z níž máme brát březovou kůru a listí, neboť na východě je nejsilnější.⁶³

Uvedme si nyní verš jedenáctý v českém překladu a srovnáme ho s originálním zněním:

*Větvové runy znej,
rány-li chceš
hluboké hojit.
V kůru je ryj
keřů a stromů,
jichž větve se k východu kloní.*⁶⁴

*Limrúnar skaltu kunna,
af þú vilt læknir vera,
ok kunna sár at sjá;
á **berki** skal þær rísta
ok á baðmi viðar,
þeim er lúta austr limar.*⁶⁵

Runu *b* (ᚼ) zastupuje právě bříza, v lidové moudrosti poměrně známý symbol mateřství, plodnosti, ženskosti atp. Ve verši se ale mluví o runách pro hojení hlubokých ran (*limrúnar*). Z toho usuzuji, že je zde kladen důraz na hojivý aspekt břízy. V lidovém léčitelství mají rozdrcené listy břízy hojivý účinek a příznivě působí na rány. Dodnes se chodí na jaře na březovou mízu, která může příznivě působit na naše zdraví.

Pozastavme se dále nad veršem 9, který popisuje užití run při činnostech, které zřejmě nebudou pro mladého Sigurða až tak relevantní. Verš uvádí pomocné runy, které lze využít při porodu.

Lze jen spekulovat, zda se může jednat i o pomoc obecně, ne specificky o pomoc při porodu. Je otázkou, co runy pomoci – *bjargrúnar* – skutečně označovaly a pro jaké účely byly užívány. Sigrdrífa v poslední sloce říká, aby *poprosil dísy*. Dísy jsou nadpřirozené bytosti, podobně jako norny či valkýry. Jsou to pravděpodobně ochranní duchové spojení s plodností, kteří se „účastní“ či symbolizují plodnost, narození, smrt a předurčení osudu. Zmínka o nakreslení runy na dlaň nás přivádí na reálné symboly run, které se kreslily po těle při porodu a zaštitovaly tak magickou ochranu.⁶⁶

⁶¹ *Edda*, 2013 s. 466

⁶² Cleasby-Vigfusson

⁶³ K symbolice východu viz a také Etymonline: heslo *east* a Cleasby-Vigfusson: heslo *austr*

⁶⁴ *Edda*, 1962, s. 312

⁶⁵ *Sigrdrífumál*, verš 11

⁶⁶ McLeod, 2006, s. 240-241

4.2. Runy v ságách

4.2.1. Sága o Egilovi, synu Skallagrímmově (*Egils saga Skalla-Grímssonar*)

Sága o Egilovi je pro účely výzkumu run a jejich funkce bohatým zdrojem. V příběhu se vyskytuje mnoho známých událostí, které jsou přímo spjaty s runami. Jsou zde poměrně konkrétní popisy a „návody“, jak zacházet s runami, ale také odstrašující příklady a případy nesprávného užití run. Podívejme se na nyní postupně na kapitoly, v nichž se runy vyskytují.

EGIL A OTRÁVENÝ NÁPOJ

Kapitola 44.: Zabit Bárð

Bárð připravil na Atlaeyech hostinu ku příležitosti obětování a příjezdu krále Eiríka a královny Gunnhildy. Na hostině byl také Egil, kterého sem společně s Ólviem zanesl vítr na jejich plavbě. Požádali Bárða o přístřeší, ten svolil a pohostil je chlebem, sedlým mlékem a syrovátkou. Dle jeho slov neměl žádné pivo, aby je řádně uctil jako hosty.

V den příjezdu krále a královny se při hostině proneslo mnoho přípitků a vypilo se mnoho rohů piva. Egil byl na hostině také a vypíjel každý roh, který mu donesli a pil také za Ólviho, se kterým zde byl na výpravě. Byl nemile překvapen, že jim den předtím Bárð lhal o tom, že nemá žádné pivo, kterým by je uctil.

Po chvíli šel Bárð ke královně a začal si stěžovat, že je na hostině člověk, který nemá nikdy dost a pije tolik piva. Společně pak přimíchali Egilovi do pití jed. Následuje situace, která je v sáze popsána tak, že Bárð „požehnal roh s pivem“, tedy udělal nad ním jakési znamení a poté ho dal ženě, která pivo roznášela a ta Egila vybídla k pití. Nyní uvedu citaci úryvku ze ságy, v němž je patrná Egilova znalost run a runové magie obecně:

„Tu vytrhl Egil svůj nuž a bodl se jím do dlaně. Pak vzal roh a vyryl na něj rúny a pomazal jej krví. I říkal verše:

*Ryji na roh rúny,
rudou krví barvím,
turovu zbraň tvrdou
takovým písmem zdobím.
Po chuti chci pít
piva jarých služek,
zvědět, zda mne nápoj
zhubí, jež Bárð žehnal.*

*Roh praskl a pivo vyteklo do slámy. Tu se začalo dělati zle Ölvirovi. Egil tedy vstal a vedl Ölvira ke dvěřím a držel v ruce svůj meč.*⁶⁷

Kapitola končí tím, že Egil usmrtí jak Bárda, tak i Ölvira a z hostiny uprchne. Král poručí, aby byly na ostrově všechny lodě hlídány a Egil dopadnut a zabit.

V tomto úryvku využil Egil runy, aby zjistil, zda je nápoj otrávený či ne. Viděl totiž Bárda v místnosti, jak rohu žehná a dělá nad ním znamení a tušil zradu, neboť odhalil lstivé počítání Bárda, když po příjezdu krále a královny dal hostům nosit pivo.

V případě Bárda však ono žehnání nevěstilo nic dobrého. Když tedy roh praskl a tekutina vytekla na slámu, bylo jasné, že runy odvedly svou práci a daly Egilovi znamení, že by nápoj pít neměl. V tomto úryvku vidíme typický příklad runové magie, kdy se runy ryjí do tvrdého materiálu a jsou pomazány krví. Tvrdost rohu na pití zde může symbolizovat jakousi neporušitelnost a sílu. Runy se nám zde prezentují jako mocné znaky, které působí na materiál až do té míry, že praskne a tím také varují, že nápoj nevěstil nic dobrého, a proto byl zničen.

Podobný motiv otráveného pití se vyskytuje například v jedné z hrdinských písní O Sinfjötlově smrti, v níž se Borghilda pokouší otrávit svého nevlastního syna. „...
podávala Borghild pivo, ale do jednoho rohu namíchala jedu a podala jej Sinfjötlovi. Jakmile se však Sinfjötli podíval do rohu, poznal, že je v něm jed, a řekl Sigmundovi: „Kalný je nápoj, otče!“ Sigmund vzal roh a vypil jej“⁶⁸ Borghilda takto podává otrávený nápoj Sinfjötlovi dokonce třikrát.

Ze všech rituálů zahrnující runy v této sáze ukazuje tento asi nejvíce na destruktivní stránku run. Objevují se zde tajné rituály a gesta rukou (Bárdovo žehnání), důraz je kladen jak na sílu runových znaků, tak na sílu vyřčeného slova – element hlasu je zde tedy také klíčovým.⁶⁹ A v neposlední řadě je zde také aspekt fyzického kontaktu runových znaků na nápojovém rohu a Egilovy krve.⁷⁰

EGIL A POTUPNÁ TYČ

Kapitola 57: Egil zabil Bergonunda a pomstil se králi

V této kapitole je popsána Egilova rozepře s Onundem (neboli Bergonundem). Než přejdeme k dalšímu příkladu užití run, popíšeme si děj předchozích událostí, které vedly Egila k pomstě a k činům, které vykonal.

⁶⁷ *Sága o Egilovi, synu Skallagrímově*, s. 44

⁶⁸ *Edda*, 1962, s. 271

⁶⁹ Diskuzi k hlasu viz 5. kapitola této práce a Malm, 2010

⁷⁰ Raudvere, 2005, s. 190, 196

Celá rozepře začíná smrtí Ásgerdina otce Bjørna (Ásgerd je manželkou Egila). Zboží a majetek, který po otci zbyl zabral manžel Bjørnovy druhé dcery, Bergōund. To se však nelíbilo Egilovi, neboť chtěl právoplatný podíl dědictví i pro svou manželku Ásgerd a tak pohnal Qnunda před *gulaping* (soud). Avšak Qnund byl oblíbencem krále Eiríka a královny Gunnhildy. Vedl se tedy spor a strany se dohadovaly, načež Egil prohlásil, že zapovídá všem lidem, včetně Qnunda, hospodařit na pozemcích patřících zemřelému Bjørnovi.

Uplyne nějaký čas a Qnund se přesídlí na statek na Herdle. Shodou okolností pluje Egil kolem a zakotví na nedalekém ostrově. Dozví se o Qnundově přítomnosti na Herdle a vystoupí na ostrov, kde kotví. Potká zde chlapce s velkými psy a stády. Dá se s nimi do hovoru a dozví se, že v kraji řádí medvěd. Egil je mazaný a pošle chlapce na dvorec, aby přivedli své pány, se slovy, že medvěda spatřil nedaleko.

Zanedlouho se objeví Qnund i se svými společníky a naletí na Egilovu lest – ten se totiž schovává ve křoví a vydává se za medvěda. Pobije nejdříve oba společníky, a nakonec padne i samotný Qnund. Egil se s posádkou vydá na statek a tam plení a pobíjí lidi. Vydají se zpět na moře a plují pryč, když tu naproti nim pluje Rōgnvald, králův syn. Strhne se opět boj na moři a Egil pobije králova syna i jeho muže.

Konečně pluje Egil na Herdlu, kde také plení a zabíjí. Než se svou posádkou odpluje, vystoupí na ostrov a pronese kletbu. Zde přichází zajímavá pasáž, rituál, který Egil vykoná, aby vypudil krále a královnu ze země, aby jim uškodil a zmařil jejich moc. Odcitujme si opět pasáž ze ságy:

„A když roztáhli plachty, vystoupil Egil na ostrov a vzal do ruky lískovou tyč a šel na jeden vyčnívající pahorek, obrácený k pevné zemi. I vzal koňskou hlavu a nastrčil ji na tyč. Potom učinil výklad a mluvil: ‘Zde stavím potupnou tyč a obracím tuto potupu proti králi Eiríkovi a královně Gunnhildě’ – tu otočil koňskou hlavu směrem k zemi – ‘obracím tuto potupu proti skřetům, kteří obývají tuto zemi, tak aby všichni bloudili a žádný nezastihl ani nenalezl svého příbytku, dokud nevyženou Eiríka krále a Gunnhildy ze země.’ Potom zarazil tyč do štěrbiny ve skále a nechal ji tam státi. Obrátil také u hlavu k zemi a vyryl rúny na tyči, a vyjadřují celé toto říkání. Potom stoupil Egil na loď a s roztaženou plachtou vypluli na širé moře. I počal se vítr rozmáhati a vál prudce a příznivě, i plula loď rychlým během. I říkal Egil tyto verše:

*Lítý vladař lesů
loď vpřed pudí mocně,
svistem svým vln jámy
sekaje v pláň mořskou.
Kolem přídy kypí
kupy pěny chladné,*

*vítr věje v plachtu,
v dálku koráb nese.*⁷¹

Egil v této části provedl pomstu krutou a promyšlenou. Pracoval zde se symboly a s magií. Součástí kletby byla koňská hlava, kterou Egil narazí na lískový kůl. V otázce symboliky koně nás napadne, že by mohl představovat sílu a vytrvalost. Je nám známo, že tehdejšími obyvatelům Skandinávie nebylo pojídání koňského masa vůbec cizí. Věřili, že tím získají právě sílu a zdraví.⁷² To se však změnilo kolem roku 1000, kdy Island přijal křesťanství. Z Knihy o Island'anech (*Íslendigabók*) od kněze Áriho Thorgilssona (známý také jako Ári Učený) se dovídáme, že po přijetí křesťanství bylo Island'anům zakázáno právě pojídání koňského masa a odkládání novorozenců (tzv. infanticida) a pohanské rituály se mohly praktikovat pouze v soukromí⁷³.

Koňská hlava zde tedy pravděpodobně symbolizuje ztrátu moci a síly. Ve spojení s lískovým dřevem jako symbolem pro vytyčování území⁷⁴, je celý Egilův akt vlastně aktem pomsty a vyhnanství. Tak i sám praví v první větě kletby: „*Zde stavím potupnou tyč a obracím tuto potupu proti králi Eiríkovi a královně Gunnhildě.*“ Pokud přihlídneme k originální staroseverské verzi této věty – *Hér set eg upp níðstöng, og sný eg þessu níði á hönd Eiríki konungi og Gunnhildi dróttningu*⁷⁵ – představuje podstatné jméno *níð* právě onu potupu či opovržení (z anglického *scorn*). *Níð* je velmi specifická forma urážky, jejíž účelem je zahanbit nepřítele před očima celé společnosti. Tato ritualizovaná urážka v sobě velmi často má sexuální podtext a zesměšnění, jakési „zženštění“ mužské osoby.⁷⁶

Tyto rituály potupy nebyly v tehdejší společnosti výjimkou. Známe příklady jak z historie, tak z jiných ság. Např. v Sáze o Gíslim je zmínka o jistém muži Refovi, který je povoláním řemeslník (zřejmě řezbář) a který dostane za úkol od svého pána Skeggiho vyrobit „postavy Gíslího a Kolbjørna – ,a postav je pěkně za sebou, ať je jim tato **potupa** na věčnou hanbu.“⁷⁷ (*,og skal annar standa aftar en annar og skal níð það standa ávallt þeim til háðungar*⁷⁸)

V kontextu ságy jde o zesměšnění zbabělého Kolbjørna, který se nedostavil na dohodnutý souboj. Příběh však pokračuje nečekaným zvratem, z lesů vystoupí Gíslí a jde bojovat místo Kolbjørna. Gíslí usekne Skeggimu nohu a ten po zbytek života nosí dřevěnou, nakonec se tedy potupa obrátí jeho směrem.

⁷¹ *Sága o Egilovi, synu Skallagrímově*, s. 71

⁷² Dostálová, 2012, s. 61

⁷³ Tamtéž

⁷⁴ Líska, z angl. *hazel* a zde podobnost se staroseverským *hasla* jako označení pro vytyčení území pro souboj. Viz Cleasby-Vigfusson

⁷⁵ *Egils saga Skalla-Grimssonar*, kap. 57, s. 70

⁷⁶ Viz také Raudvere, 2005, s. 194

⁷⁷ *Sága o Gíslim*, 2015, s. 159

⁷⁸ *Gísla saga Súrssonar*, s. 3, kap. 2

V Egilově vztyčení potupné tyče můžeme cítit více magický a rituální aspekt než příklad ze Ságy o Gíslim. Tam Skeggi poručí vystavit hotové dílo tak, aby bylo všem na očích. Naproti tomu čin, který Egil provádí je spíše kletbou v tom magickém slova smyslu než společenskou potupou. Vše tomu nasvědčuje – Egil je sám na kopci na ostrově, užívá runových znaků, obrací se k duchům země atd.

Stejně jako v předchozím případě, kdy Egil použil runy k sebeobraně, ani zde nám není známo přesné znění run. Kletba je vyřčena a poté se čtenář dovídá, že byla celá vyryta v runách na lískovou tyč.

EGIL A NEMOCNÁ PANNA

Kapitola 72: Egil ztrestal Ármóda a uzdravil dceru Thorfinnovu

V této kapitole přijíždí Egil na Thorfinnův statek a ráno u snídaně zde spatří nemocnou dívku. Od hospodáře se dozvídá, že je to Helga, Thorfinnova dcera:

„jest již dlouho churava a jest to veliká slabost. V noci nemůže spáti, a zdá se jakoby neměla rozum.“ „Hledali jste nějaké pomoci proti jejímu neduhu?“ tázal se Egil. Thorfinn odpověděl: „Rúny byly ryty, a udělal to jeden zemanský syn, který bydlí nedaleko odsud, a jest jí od té doby ještě hůře než před tím. Či dovedeš ty, Egile, nějak pomáhati v takových neduzích?“ Egil řekl: „Může býti, když se nic nezkazí, když já se pokusím.“ Potom poručil, aby ji zdvihli s lůžka a položili pod ni čisté šaty, i učinili tak. Potom prohledal Egil lůžko, na kterém odpočívala, a našel tam kostici, a byly na ní rúny. Egil je přečetl, a potom rúny ořezal a seškrábal do ohně. Pak spálil celou kostici a dal vynésti na čerstvý vzduch šaty, jež měla nemocná před tím. Tu říkal Egil verše:

*Rozumí-li runám,
rýt je může člověk,
jinak muž se mnohý
mate temným písmem.
Do rybí jsem dásně
deset značek tajných
vrytých viděl; ženě
velký z nich vznik' neduh.*

Egil vyryl rúny a položil je pod polštář na lůžku, kde ležela. I bylo jí jakoby se probudila ze sna, a pravila, že je zdráva, ačkoli byla ještě slabá, otec pak její i matka se velmi radovali. Nabídl Thorfinn Egilovi, aby tam užil všeho pohostinství, kterého potřeboval.“⁷⁹

⁷⁹ Sága o Egilovi, synu Skallagrímově, s. 97

Jakmile se Egil dozví od hospodáře, že je jeho dcera nemocná, zeptá se, zdali se jí někdo pokoušel vyléčit. Na to mu Thorfinn odpovídá: „runy byly vyryty“ (*ristnar hafa verit rúnar*)⁸⁰. A poté vysvětluje, že je vyryl nějaký mladík a ptá se Egila, zda Helze dokáže pomoci. Jeho slova naznačují předtuchu, že z takových neduhů nebude snadná cesta ven, a že sílu run je těžké zlomit⁸¹. Helga ztratila kontrolu nad svým tělem i myslí kvůli lehkovážnému mladíkovi, který užil nesprávné runy a napáchal tak jen škodu. Na rozdíl od Egila neovládá runy tak dobře. Navíc se o pár kapitol dál dozvídáme, že vše učinil z lásky k dívce, jejíž pozornost si chtěl pomocí runové magie získat.

Egil tedy vycítí, že dívka není ve své kůži, jak bychom řekli dnes. Že je nemocná a něco jí schází.

Nechá dívku převléknout a ustlat postel čistými přikrývkami. Mezitím sám vyryje nové runy, zřejmě na jinou kostici či do dřeva a položí je dívce pod polštář. Dívka se probudí jako ze snu a je zdravá, ač ještě malátná.

Poté, co Egil vyryje nové runy, odcituje ještě poučný verš:

*Rozumí-li runám,
rýt je může člověk,
jinak muž se mnohý
mate temným písmem.
Do rybí jsem dásně
deset značek tajných
vrytých viděl; ženě
velký z nich vznik' neduh*

*Skalat maðr rúnar rísta,
nema ráða vel kunni.
Þat verðr mörgum manni,
Es of myrkvan staf villisk.
Sák á telgðu talkni
tíu launstaði ristna.
Þat hefr lauka lindi
langs ofrtrega fengit.*

Zde Egil vysvětluje, kdo by s runami měl zacházet – jedině ten, kdo je jich znalý a rozumí jim. Obyčejným lidem bez opravdových znalostí jsou runy spíše ke škodě než k užitku.

4.2.2. Sága o Bosim a Herraudovi (*Bósa saga ok Herrauds*)

Stěžejní částí pro tuto bakalářskou práci je část ságy, která se nazývá „Buslina kletba“, v originálním staroseverském znění *Buslubaen*. Tento výraz by se dal také přeložit jako „Buslina modlitba“, což může být matoucí, jelikož *Buslubaen* má spíše význam kletby v pravém slova smyslu než modlitby ve smyslu křesťanském⁸². Neboť sága spadá pod žánr lživých ság, které se vyznačují ironií a hravostí, je otázkou, jestli tento název není jen promyšleným ironickým kouskem a polemikou mezi křesťanskou vírou a pohanskými

⁸⁰ *Egils saga Skalla-Grimssonar*, s. 94, kap. 72, zde doslova „nechaly se vyrýt runy“

⁸¹ Raudvere, 2005, 187

⁸² Ze staroseverského *bani* „zhouba“, „smrt“ či *banna* „zakázat“, viz. Cleasby-Vigfusson

zvyky. Ve dvou středověkých rukopisech se totiž na konci ságy dochovala pasáž, o níž nevíme, zda byla myšlena vážně či ne:

„... a svatá Busla požehnej všem, kteří toto zde poslouchali, četli a psali“ a další opisovač dodal: „nebo něco připojili a vylepšili. Amen.“⁸³

Buslubaen najdeme ve čtvrté kapitole ságy, v níž se odehrála také bitva mezi králem Hringem a pobratimy Bósim a Herraudem. Oba byli králem zajati, uvězněni a měli být také popraveni. V sáze následuje pasáž, která popisuje, jak Busla navštíví Þvariho na loži a ptá se ho, zda nabídne za svého syna Bósiho výkupné a zachrání ho. Otec Bósiho jí však odpoví, že už mu nic nedokáže pomoci a ať Busla zkusí sama své čáry:

*„Ještě toho večera si přišla promluvit s Þvarim jeho souložnice Busla. Zeptala se ho, jestli má v úmyslu nabídnout za svého syna peníze a zachránit ho. Ale on se dal slyšet, že nebude mrhat svým majetkem, neboť, jak je známo, nelze vykoupit život muže, kterému je určena smrt. Otázal se naopak Busly, kam se poděl její čarodějný um a jestli nehodlá poskytnout Bósimu pomoc ona. Busla odpověděla, že tak uboze jako on se určitě nezachová.“*⁸⁴

Následuje pasáž, kdy Busla pronáší své kletby. Ty lze rozdělit na tři části. První část zařikání má 7 slok. Král se však vzpouzí, a tak Busla pokračuje v zaklínání dál. Autor ságy však varuje přes silnými slovy, která by neměla být opakována. Přesto však uvede první sloku zařikání. Král však Busle stále odporuje a odmítá vykonat její vůli, jak si přeje. Následuje tedy popis veršů Syrpíných (*Syrpuverses*), které obsahují „nejúčinnější kouzlo“, přičemž v sáze je uvedena jen jejich poslední sloka, po níž následují runy.

Nyní si odcitujeme první část Busliny kletby:

„A ještě téhož večera vstoupila do místnosti, kde spal král Hring, a spustila zařikadlo, které se od té doby nazývá Buslina kletba a proslulo široko daleko. Obsahuje mnoho zlých slov, která nemají v ústech křesťanů, co pohledávat. Toto je jeho začátek:

1. *Zde leží král Hring,
kníže Gautů,
neznám nad něho
neústupnějšího.
Hodláš sám zabít
svého syna?
Strašlivá zvěst
zavítá do daleka.*
2. *Slyš kletbu Busly,
bude se šířit
na všechny strany,
světem se ponese.*

⁸³ *Sága o Völsunzích a jiné ságy o severském dávnověku*, s. 25

⁸⁴ Tamtéž, s. 192

*Těm, kdo ji uslyší,
útěchu nepřinese,
těm, co chci uřknout,
uškodí nejvíce.*

3. *Zuřte běsi,
budiž pohroma,
ať chvějí se skály,
svět se pomine,
nastane nečas,
nevidané útrapy,
jestli ty, králi Hringu,
Herrauða neušetříš
a Bósimu, jeho bratru,
bezpečí nezaručíš.*
4. *Jinak ti na hruď sednu,
silou ji sevřu,
až zmije zlé
zahryznou se do srdce
a uši neoblomné
nikdy už neuslyší
a oči zaslepené
z důlků se vyvrátí,
pokud Bósimu
bezpečí nezaručíš
a nenávist k Herrauðovi
navždy neodložíš.*
5. *Pakliže vypluješ,
výstroj ať zradí tě,
z kormidla hran
háky se vymknou,
lana se zpřetrhají
spadnou plachty
a všechny provazce prasknou v mžiku,
jestli ty Herrauða
hanebné smrti
neušetříš a Bósimu
nenabídneš smír.*
6. *V sedlo když usedneš,
uzdy ať neslouží,
koně zchromnou,
zeslábnou vraníci*

*a všechny cesty,
cíle a pěšiny
do rukou trollů
tebe zavedou,
jestli ty Bósimu
bezpečí nezaručíš
a smrti hanebné
Herrauða neušetříš.*

7. *At' na loži hoviš si
jak na hořící slámě
a taktěž na trůnu
jak trám ve vlnobití.
Leč mnohem hůř
hořekovat budeš,
když se ti zachce
zalaškovat s pannou.
Co učiníš, vždy zabloudíš.
Zavčas se ptám:
Přeješ si pokračovat? ⁸⁵*

Tímto se končí první část Buslina zařikávání, v němž Busla od krále požaduje, aby ušetřil život obou pobratimů. Busla si svou kletbou krále poutá k sobě, ovládá ho, aby vykonal její vůli, aby se jí podrobil. Král však vzdoruje, vzpírá se a vyhrožuje Busle, že ji popraví, proto musí Busla přikročit k další části své kletby:

„Král chtěl z lože vstát, byl však pevně upoután k posteli a jeho sloužící se neprobudili. Busla pak přednesla druhou třetinu zařikadla, já se však zdráhám ji tu zaznamenat, neboť nikomu neprospěje ji opakovat, a nebude-li zapsána, opakovat ji nikdo moci nebude. Toto je přesto její začátek:

8. *At' trollové a skřítci
i slídivé norny,
s nimi horší obři
upálí tvé paláce
a mrazivých obrů
udolá tě nenávist,
koně tě ušlapou,
upíchá strniště,
v bouřích at' bloudíš,
bídne ti budiž,*

⁸⁵ *Sága o Völsunzích a jiné ságy o severském dávnověku*, s. 192-196

*jestli se vůli mé
vzpouzet budeš.*⁸⁶

Po této výhrůžné sloce král zkrátne a radši svolí, že dá Herraudovi život a Bósimu dovolí opustit zemi, pokud ho však někdy dopadne, zabije ho. Takové podmínky však Busla nestanovila, proto ve své kletbě přitvrdí potřetí a naposledy:

„ ... a počala pronášet verše, které se nazývají verše Syrpiny. Obsahují nejúčinnější kouzlo a není dovoleno je vyslovit po západu slunce. Ke konci se v nich říká toto:

9. *Až zjeví se šestero reků,
ty rozpozněj jejich jména,
všechna jsou bez rýmu,
runy je vbrzku vyjví.
Ty je hled' rozluštit,
jak rozumím jim já.
Nebo tě k smrti uhryžou
ukrutná psiska
a duše tvá do pekel
propadne se v mžiku.*⁸⁷

Nyní následují runy:

R. F. Þ. Y. Y. N ||||| oooooo :. 111111 : ||||| : rrrrrrrr : 88

A převedené do latinky:

roþkmu iiiiii ssssss ttttt iiiiii llllll

Na závěr Busla dodá: *„Hled' správně vyluštit tato jména. Jinak, nesplníš-li mou vůli, vyplní se všechno to nejhorší, oč jsem žádala.*⁸⁹

Třetí část kletby je v sáze uvedena jako „verše Syrpiny“. Je to forma jakési hádanky, kterou Busla Hringovi položí a pokud neodpoví správně a nerozluští jména „šesti“, stihne ho útrpný trest.

*„Komi hér seggir sex,
seg þú mér nöfn þeira*

⁸⁶ *Sága o Völsunzích a jiné ságy o severském dávnověku*, s. 197

⁸⁷ Tamtéž, s. 197-198

⁸⁸ Převzato z: Thompson, 1978, s. 50

⁸⁹ *Sága o Völsunzích a jiné ságy o severském dávnověku*, s. 198

*öll óbundin,
ek mun þér sýna:
getr þú eigi ráðit,
svá at mér rétt þykki,
þá skulu þik hundar
í hel gnaga,
en sál þín
sökkvi í víti.*⁹⁰

Zdá se, že odpovědi jsou právě jména skrytá v následujících runách. Stále se badatelé snaží rozluštit, co tato poslední část Busliny kletby znamená a jaký je význam run. Teorie existují, pravdivého smyslu se však zřejmě již nedopátráme.

Pokud se podíváme na grafickou podobu run, vidíme, že runa **F** je do latinky transkribována jako *o*. Tato runa však prošla vývojem. Nejdříve představovala hlásku *a*, poté nazální *a*, a nakonec *o*.⁹¹ V sáze vidíme vikinské runy, které již prošly runovou reformou 8. století. Oproti starší podobě run si zde povšimněme grafické změny několika run, a to konkrétně runy *k* a *m*. Srovnajme si starší podobu runy *k* **<** a *m* **⚡** a jejich podobu v runách ze ságy na obrázku výše.

Thompson ve svém článku⁹² nabízí interpretaci a význam run na základě konkrétního nápisu, který by mohl být klíčem k Buslině hádance. Zmiňuje zde také několik runových kamenů, na nichž byla nalezena stejná formule a pořadí run jako v Buslině kletbě. Je to například runový kámen z dánského Gørlevu z 9. století, který obsahuje nejen kompletní runovou abecedu, ale také stejné runy jako v sáze:

þmkiiisssttiiiilll

Dále také stejný runový nápis na kameni ve švédském Ledbergu datovaný k začátku 11. století, na kterém se kromě standardního památečního nápisu objevují i runy *þ*, *m*, *k*, *i*, *s*, *t*, *i*, *l* ve stejném pořadí:

þmk iii sss ttt iii lll

V neposlední řadě obsahují stejnou runovou sekvenci runové tyčky nalezené při exkavaci přístaviště v Bergenu. Na jedné z nich najdeme nejen stejné runy, ale jsou i v podobném počtu (v sáze se runy *i*, *s*, *t*, *i*, *l* opakují každá šestkrát, zde sedmkrát):

mtpkrbiiiiiiisssssstttttiiiiiiilllllll

Klíč k řešení nám dle Thompsona nabízí nápis v kostele v Borgundu, který byl postaven na přelomu 12. a 13. století. Zde řezbář vyryl runy:

tistilmistilok-nþiriþipistil

⁹⁰ *Bósa saga ok Herrauds*, s. 12

⁹¹ Enoksen, 2003, s. 66, 80

⁹² Thompson, 1978

Vidíme zde stále stejnou kombinaci run *t*, *m* a *þ* spolu s koncovou sekvencí run *istil*. Vraťme se zpět k hádance Busly a zkusme si k počátečním runám dosadit koncovku. Vzniknou nám výsledná jména, která Busla po králi chtěla slyšet? Pokud ano, zněly by takto: *ristil*, *oi(ai)stil*, *þistil*, *kistil*, *mistil*, *ui(vi)stil*.⁹³

Pokud je tedy toto správná odpověď, nabízí se další otázka – co vlastně výsledná „formulka“ znamená? Thompson se přiklání k teorii, že runy v *Buslubaen* jsou rozšířením či variací run nalezených na kamenech v Gørlevu a Ledbergu, které obsahují slova s určitým významem. Slova *þistill* a *mistill* odkazují na určité rostliny, které nám jsou známy i z jiných zdrojů a mají spojitost s magií a lidovými pověrami. V severské mytologii je jmelí nástrojem Baldrovy smrti (jmelí z anglického „mistletoe“ – zde podobnost s *mistill*) a bodlák známe z kletby Skírniho, který Gerd přirovná k bodláku po sklizni (bodlák z anglického „thistle“ – zde podobnost s *þistill*).

Původ této formy zařikání může být v určité přírodní magii, která přisuzovala určitou magickou moc bylinám a rostlinám, což jmelí koneckonců je. I my dnes užíváme jmelí ke vzájemnému sblížení a polibek pod ním je považován za akt přinášející štěstí. Po staletí se jmelí užívá při léčení epilepsie a v homeopatické medicíně, je tedy možné, že se v průběhu času tato víra v sílu konkrétních bylin a jejich účinek přetavila v působivou magickou formuli.⁹⁴

Pokud podle Thompsona rozdělíme magické formule a zařikání do tří kategorií,⁹⁵ pomůže nám to lépe pochopit zdánlivě nesmyslnou změť run. V první řadě máme formulky, které dávají jasný lingvistický smysl (zde Thompson zmiňuje např. „Ave Maria“ nebo „Ve jménu Otce, Syna i Ducha svatého“), za nimi následují ty, jež obsahují určitou sekvenci písmen, nejčastěji abecedu (tyto se nejčastěji vyskytují právě na runových nápisech, jako např. na tyčkách z Bergenu, které obsahují část futharku, někdy i celý). Třetí skupina zahrnuje magické formulky, které žádný smysl na první pohled nedávají – mohou obsahovat palindromy (jako *sueus* na kameni z Kylveru) či rýmující se slabiky (*abrakadabra*, *hokus pokus* atd.).

Pomocí tohoto klíče se můžeme přiklonit k závěru, že naše runy z *Buslubaen* a ostatních podobných příkladů spadají právě do této poslední kategorie zvučných, avšak významově nejasných zařikáadel.

⁹³ Ke změnám souhlásek viz Thompson, 1978, s. 53

⁹⁴ MacLeod, Mees, 2006, s. 147

⁹⁵ Thompson, 1978, s. 53-54

5. Diskuze

V této kapitole se pokusím interpretovat výsledky své předešlé analýzy literárních zdrojů a poskytnout na každou jednotlivou výzkumnou otázku odpověď.

5.1. Jaké osoby používají ve vybraném výzkumném vzorku runy a jakým způsobem?

ÓÐIN

Ve vybrané ukázce z Výroků Vysokého používá runy bůh Óðin. Óðin je postavou, která má mezi všemi ostatními zde uvedenými nejvyšší status. Je to mág, který pro získání znalosti o runách musel podstoupit oběť nejvyšší. Ze všech bohů je to právě on, který „zřetelně akumuluje největší množství různých funkcí a aspektů...“⁹⁶ Óðin je příkladem postavy, která pro získání vědomostí a nových schopností neváhá podstoupit zkoušky, obětovat sebe, vzdát se části těla, nechat se zahanbit a obecně podstupovat samá utrpení. Jeho utrpení jsou však vykoupena velikou mocí. Toto je zajímavý aspekt, který nenajdeme u žádné jiné postavy.

V citovaném úryvku poprvé díky své sebeoběti pochopil runy. Od něj tedy můžeme odvozovat další osoby, které prošly zasvěcením a dostalo se jim znalosti run. Sám Óðin je tedy zasvěcovatel, nikoli uživatel run jako ostatní postavy zde popsání (kromě Sigrdrífy). Je také zároveň dárce runového umění.

Óðinova sebeoběť je obětí, kterou podstupuje, aby získal moudrost. Musí něco ztratit, něco odevzdat, aby něco získal.⁹⁷ V tomto případě je to tedy rituální sebeoběť, vlastní smrt a utrpení. Touto obětí neztrácí Óðin cosi hmotného jako v jiných případech, např. u Mímiho studni, kde musí obětovat své oko.

Zajímavý pohled na proces „získání“ run poskytuje Mats Malm ve svém článku *Skalds, runes and voice*⁹⁸. Zde kromě etymologie slov *skald* a *rún* vyzdvihuje důležitost hlasu (*voice*) – Óðin podstoupil sebeoběť rituální smrtí, aby získal moc a sílu run a v momentu, kdy nabývá této znalosti, vykřikne. Jak se píše ve verši 139:

runy jsem zhlédl

s nářkem jsem je zvedl

⁹⁶ Kozák, 2017, s. 63

⁹⁷ Tamtéž, s. 85

⁹⁸ Malm, 2010

A ve staroseverském znění:

nam ek upp rúnar,

æpandi nam⁹⁹

Dle Matse Malma není podstatou Óðinova přijetí run to, že je přečetl, nýbrž že je aktivně užil, vyryl, a tedy nechal nahlas rozeznít¹⁰⁰. Zdůrazňuje, že ačkoliv magická funkce run leží do velké míry v samotném aktu rytí, je důležité mít na paměti Óðinův hlas, tedy jeho vykřiknutí a přijetí moudrosti run. Pokud je tajemství run spojeno s hlasem, pak samotný zvuk není jen čtení run nahlas, ale také jejich vytváření – rytí jakožto fixování zprávy do písma.¹⁰¹

Tato ukázka naznačuje, že Óðin dává svůj hlas runám, propůjčuje ho, aby skrze něj mohly promluvit, přečte je a vykřikne. Důležitá je poznámka, že podstatou znalosti run není především umět je přečíst, nýbrž dokázat je užít a hlavně rýt (psát), respektive nechat je nahlas rozeznít. Runy jsou posíleny, pokud jsou nahlas vyřčeny, získávají tak na síle. Zapsání run na nějaké médium (kámen atp.) je jakési uchování, zapečetění nejen jejich vizuální, ale především zvukové hodnoty – hodnoty, kterou Óðin pomocí hlasu dokázal vzkřísit a pochopit.

Vhled do praktického používání run nám může poskytnou verš 144, který se skládá z otázek, jež se zabývají rytím, užíváním run a obětováním. Díky vzneseným otázkám si můžeme domyslet, jaké úkony se s runami dělaly. Pochopitelně se ryly na zvolený materiál. Dále se vykládaly, zde zřejmě narážíme na magický aspekt a věštění, o kterém bude zmínka níže. Dále se barvily, zkoušely a prosily (zde zřejmě opět „zkoušení“ ve smyslu věštění budoucnosti a hledání odpovědí).

O magickém užívání runových znaků najdeme zmínku v Tacitově spisu *Germania*, kde se v kapitole desáté popisuje tzv. losování. Germáni uřízli z plodného stromu větvíčky, na které vyřezali různé znaky, které pak náhodně rozhodili po bílé látce. Kněz nebo otec rodiny se pak modlil k bohům a obrazce větvíček pak srovnával s předem vyrytými znaky. V textu není užito slovo „runa“, avšak veškerý popis sedí na grafickou podobu run – vyřezávaly se do dřeva, „házelo“ se jimi, věštilo se s jejich pomocí.¹⁰²

SKÍRNI

Skírnir je v citované ukázce služebníkem boha Freye a očividně disponuje silnou runovou magií. Ačkoliv zaklíná obryni Gerd, je postavou spíše neutrální než zlou, vystupuje zde

⁹⁹ *Eddukvæði*. Hávamál

¹⁰⁰ Malm, 2010, s. 141

¹⁰¹ Tamtéž, s. 142

¹⁰² *Castig the „lots“ in Sagas*, také Enoksen, 2013, s. 21, 22

jako jakýsi prostředník mezi bohem a obryní, který je spojí dohromady, což je chápáno pozitivně vzhledem k symbolice. Tato píseň je interpretována jako symbolická obnova přírody, počátek jara a plodnosti. Existují teorie, že mohl být alegorií na jarní oslavu probuzení země a že mohl být dokonce součástí jakéhosi rituálního dramatu, které se při pohanských rituálech ztvárňovalo¹⁰³. Bůh Frey je bohem plodnosti a úrody, Gerd je symbolem země a Skírnir („zářící“¹⁰⁴) představuje životodárné paprsky slunce. Verš 39 obsahuje tuto symboliku, kdy „slunce Skírnir probouzí zemi Gerd, která je pak oplodněna Freyem“¹⁰⁵: *Gerd: „Barri se jmenuje/borový háj, / temný a tichý. / Za devět nocí tam Gerd/dopřeje / Njördovu synu / slast své lásky.“*¹⁰⁶

Skírnir ryje runy proto, aby přiměl Gerd vykonávat svou vůli. „Nástrojem“ kletby je mu zřejmě jakási runová tyčka či hůlka, kterou Skírnir nazývá „kroticím prutem“ (*tamsvondr: Tamsvendi ek þik drep, / en ek þik temja mun, / mæer, at mínum munum...* [verš 26]; *gambanteinn: Til holts ek gekk / ok til hrás viðar, / gambantein at geta, / gambantein ek gat.* [verš 32]), jehož pomocí donutí Gerd, aby vykonala jeho vůli a přání. Takové magické pruty či hůlky jsou ze severské literatury známé, bývají často popisovány jako součást výbavy kouzelníků¹⁰⁷. Odvolává se na různé druhy nadpřirozených bytostí odepře ve verši 34 Skírnir obryni rozkoš a potěšení z mužů¹⁰⁸:

*jak zaklínám,
jak zakazuji
dívce dovádět s muži,
dívce milovat muže.*¹⁰⁹

Celou kletbu pak Skírnir zakončí tím, že Gerd vyryje „Tursovu runu“ a další tři, které reprezentují emocionální stavy a jimiž může očividně manipulovat tím, že příslušné runy vyryje do hůlky. Této hrozbě nakonec obryně podlehne a s podmínkami Skírnirho se smíří.¹¹⁰

*Tursovu runu ti vyryji
a tři jiné:
chlípnost, šílenství, žádost.
Mohu je vyhladit,
jak jsem je vyryl,
bude-li toho třeba.*¹¹¹ (verš 36)

*Þurs rist ek þér
ok þría stafí,
Ergi ok æði ok óþola;
svá ek þat af rist,
sem ek þat á reist,
ef gerask þarfar þess.*¹¹²

¹⁰³ Cole, 2012, s. 1

¹⁰⁴ Cleasby-Vigfusson, heslo *Skírnir*

¹⁰⁵ *Edda*, 2013, s. 452

¹⁰⁶ *Edda*, 1962, s. 107

¹⁰⁷ Viz *Sága o Eiríkovi Zrzavém*: popis věštkyně Þorgbjörg ve 4. kapitole

¹⁰⁸ Mitchell, 2011, s. 52-53, viz také Mitchel, 1998, s. 53

¹⁰⁹ Mitchell, 2011, s. 105

¹¹⁰ Tamtéž, s. 53

¹¹¹ Mitchell, 2011, s. 106

¹¹² *Skírnismál*

Skírni má nesmírnou kouzelnou sílu, pomocí níž dokáže Gerd manipulovat ke své vůli a runy mu v tom pomáhají. Když hrozí Gerd, že jí vyryje *þursovú runu*, odhaluje temnou stránku runové magie, která dokáže v nesprávných rukách působit škody. Skírni je tak aktivní uživatel run, který je na rozdíl od Sigrdrífy a Óðina ryje a využívá je k runové magii za dosažením konkrétního účelu.

Skírniho kletba má dle Mitchella¹¹³ spojení s dalšími staroseverskými kletbami podobného typu. V této souvislosti zmiňuje objevení jednoho norského runového nápisu, který má s básní důležité spojení. Runový nápis pochází ze 14. století z norského Bergenu, je vyrytý na dřevěné hůlce o čtyřech stěnách a začíná slovy:

„Vyřezávám pomocné runy,
vyřezávám runy ochranné,
jednou proti elfům,
podruhé proti trollům,
potřetí proti zlým obrům...“¹¹⁴

*Ríst ek bótrúnar
ríst ek bjargrúnar
einfalt við álfum
tvífalt við tröllum
þrífalt við þursum [...]*¹¹⁵



Detail runové hůlky z Bergenu, 14. století¹¹⁶

V textu se vyskytuje také pasáž, v níž se proklíná žena pomocí podobných slov, jako užil Skírni k prokletí Gerd. Jsou zde runy označující „nenasytnou chlípnost a žádost“ (*ylgjar ergi ok úþola*). Kletba dále pokračuje v podobném duchu jako kletba Skírniho – žena nikdy nedojde klidu, dokud nebude vykonávat vůli proklínajícího a dokud ho nebude milovat tak, jak miluje samu sebe (*ant mér sem sjalfri þér*).¹¹⁷

Jazyk tohoto nápisu i jazyk Skírniho cesty naznačuje, že jsou oba texty součástí širší tradice severských kouzel, v nichž si jedna osoba pomocí kouzel vynucovala lásku osoby druhé.¹¹⁸

¹¹³ Mitchell, 2011, s. 53-54; Mitchell, 1998, s. 26-29

¹¹⁴ Vlastní překlad na základě anglické verze z: Mitchell, 2011, s. 54

¹¹⁵ Gallo, 2011, s. 2

¹¹⁶ Převzato z: Mitchel, 1998, s. 29

¹¹⁷ Mitchell, 2011, s. 54

¹¹⁸ Tamtéž

SIGRDRÍFA

Přesuneme se k postavě Sigrdrífy. Jakožto valkýra je Sigrdrífa velmi moudrá a znalá mnohých tajemství, včetně druhů run. Můžeme ji označit za zasvěcovatelku. Od ostatních postav v probíraných ukázkách se liší především tím, že sama runy aktivně neužívá, nýbrž je jejich učitelkou, tedy zasvěcovatelkou. Oproti Busle a Egilovi není běžným uživatelem run, který by je ryl a užíval ke kouzlům.

Valkýra stojí výše na pomyslném žebříčku a její role zasvěcovatelky se dá chápat jako další stupeň znalosti runové magie. Valkýry jsou mytologické bytosti, které vybírají padlé a odvádějí je k Óðinovi do Valhally. Jsou zobrazovány jako ozbrojené panny na koních, které v houfu šesti až třinácti krouží nad bojištěm a vyvolují si padlé muže.¹¹⁹

Je bytostí, od které se očekává, že bude mít značné znalosti v oblasti magie. To ví i Sigurð, proto využije příležitosti a požádá valkýru, aby s ním sdílela kus svých znalostí a aby ho *naučila moudrosti*. Sigurð na valkýru pohlíží jako na svou „učitelku“ a když se ho po vyjmenování různých druhů run zeptá, zdali chce pokračovat (*Nyni si vyber.../mluvu či mlčení-...*),¹²⁰ neváhá a vyslechne její rady.

Sigrdrífa je kromě valkýry také žena. Nabízí se zde porovnání s Buslou, avšak mějme na paměti, že postava valkýry je mytologická a postava Busly je zasazena do pohádkového příběhu ságy lživé ságy. Sigrdrífa představuje v písni tu moudrou osobu, která *zná taje všech světů*. Poukazuje se zde tedy na její vznešený původ a spolupráci s Óðinem, který do všech světů dokáže nahlížet.

EGIL SKALLAGRÍMSON

V případě *Ságy o Egilovi*, synu *Skallagrímově* zachází s runami titulní protagonista, skald a výborný bojovník. V Egilovi lze vidět kombinaci osoby, která je provázána s pohanskou minulostí a má znalosti magie pravděpodobně díky svým předkům a výchově, a zároveň působí na poli básnickém jako skald. Jako osobnost působí neobyčejně jak navenek (pro jeho údajně hrozivý vzhled, vousy a mohutnou postavu), tak uvnitř (již v útlém věku je popsán jako někdo, kdo je obratný v užívání slov, avšak těžko vychází s ostatními).

V sáze vidíme příklad uživatele run, Egila, jehož hlas a moc jako by vyčnívali nad všechny ostatní. Je to prototyp silné osobnosti, který potvrzuje teorii, že řeč pronesená některými lidmi má větší váhu než řeč jiných.¹²¹ Myšlenky a slova takovýchto lidí jako by se zhmotňovaly. V tomto smyslu naráží Catharina Raudvere na Egilovu zděděnou schopnost poroučet síle slov v pronesené řeči.¹²²

¹¹⁹ Hawthorne, 2015, s. 37

¹²⁰ *Edda*, 1962, s. 314

¹²¹ Raudvere, 2005, s. 187

¹²² Tamtéž, s. 184

Můžeme vidět souvislost s Egilovým dědečkem Kveld-Úlfem, který dokázal aktivně měnit svůj *hamr*¹²³. Byl natolik silnou osobností, že se jeho mentální přání a myšlenky dokázaly zhmotnit a zformovat do určité podoby. Je otázkou, zda byl tento čin považován za výjimečný v očích tehdejší společnosti, minimálně však osobě, která takový akt prováděla, mohla být přisuzována neobyčejná síla osobnosti a charisma.

Pro podobu, kterou dokázal Egilův dědeček ovládnout, je použit tentýž výraz, jako byl použit v souvislosti s Helgou v kapitole 72, kde nesprávným zacházením s runami o svou vyrovnanost (*hamr*) přišla. Egil má tedy v příběhu nezastupitelné místo nejen jako osobnost se znalostí tehdy již téměř zapomenutých pohanských praktik, ale také jako potomek osoby, jež ovládala svůj *hamr*, a tudíž disponovala dostatečnou mentální silou a způsobilostí k takovému úkonu.

Egil využívá runy ku prospěchu svému i ostatních lidí. V první ukázce využije Egil runy ke zjištění otráveného nápoje. Egil ryje runy přímo na roh s nápojem, který hodlá vypít a který ho má usmrtit. Nakonec použije svou krev, kterou pomaže runy. Rituálů zahrnujících krev bychom našli jistě nespočet, Catharina Raudvere však poukazuje na spojitost, která by čtenáře mohla napadnout jako první – Óðinova sebeoběť a Egilovo užití moci vlastní krve.¹²⁴

V poslední probírané ukázce se Egil rozhodne pomoci nemocné dívce, nechá se k ní zavést a provede řadu ritualizovaných úkonů. Nejprve poručí, aby dívku zvedli z lůžka a položili ji na čisté látky. Ať už je to z hygienických důvodů nebo proto, že je známo, že přímý kontakt s runami je „nakažlivý“¹²⁵ a může zesilovat jejich účinek, Egil díky tomu může prohledat postel a nalezne velrybí kost s vyrytými runami.

Sága dále popisuje, co Egil udělal, aby dívce pomohl. Vzal kost a seškrabal runy do ohně, kam poté hodil i celou kostici. Je zajímavé, že jsou tyto dva úkony od sebe odděleny. Místo toho, aby Egil rovnou hodil celou kost s vyrytými runami do ohně, nejprve je seškrabe, zřejmě proto, aby odstranil jejich sílu, vymazal je, znehodnotil jejich materiální formu, a teprve poté spálí i celou kostici. V tomto systematickém aktu zničení škodlivého předmětu lze vzdáleně nalézt paralelu s jinými příběhy v ságách. Jedná se o příběhy, kde vystupují nebezpeční či otravní mrtví¹²⁶ (bohatým zdrojem je na toto téma *Sága o Grettim*). Nejúčinnější způsob, jak zneškodnit mrtvého revenanta je spálit ho a znovu pohřbít. I zde tedy máme oheň jako médium. Pro uzdravení Helgy však není důležitý jen oheň, destruktivní síla schopná zničit materiál, ale především samotný akt seškrabání run.

¹²³ Doslovný překlad slova *hamr* je „kůže“ či „tvar“ (Cleasby-Vigffuson) a od něj jsou odvozené další významy. V ságách se často užívá ve spojení s berserky, kteří v zuřivosti boje dokázali měnit svou podobu. V mytologii jej nalezneme např. v *Sáze o Ynglinzích* (kap.7), v popisu Óðinových proměn podob – Óðinn *skipti hömum*. K tomuto tématu také viz Novotná, 2019.

¹²⁴ Raudvere, 2005, s. 196

¹²⁵ Tamtéž, s. 188

¹²⁶ Raudvere, 2005, s. 190

Jak poznamenává ve své práci Catharina Raudvere¹²⁷, rituály zahrnující rytí run poukazují často na oblast dědičných znalostí, *skáldskapr*, ať už se jedná o básnictví (Egil – skald) či magické umění. Catharina Raudvere dále dělí Egilův rituál na tři části:

První část je přípravná, v níž Egil díky svým vrozeným darům vycítí, že je Helga nemocná a pomocí otázek zjistí, co jí je – její *hamr* byl poškozen, a navíc se stala obětí nepovedeného léčebného rituálu.

Druhou částí je rituál sám, při němž nechá Egil nemocnou dívku zvednout z lůžka a převléknout do čistého oblečení. Sám pak najde v posteli původce zla – velrybí kost s runami. Následují přesně dané úkony: Egil runy přečte, seškrábe je z kosti a tu následně spálí. Poté pronese (*kveða*) své verše a vyryje nové runy do jiného předmětu, s největší pravděpodobností na kus kosti či dřeva.

Třetí částí je jakýsi všeobecný kontext, v jehož rámci zapisovatel ságy předpokládá implicitní znalosti čtenáře ohledně průběhu takovýchto rituálů.

BUSLA

Busla je konkubínou Bósiho otce Þvariho a vychovatelkou jeho synů. Postava ženské čarodějky není v sáze nijak podrobně rozvinuta, přesto si ji čtenář může představit spíše jako starší ženu, která disponuje určitou magickou silou a pomocí zařikávání ji dokáže probudit.

Busla zastupuje v Sáze o Bósim a Herraudovi charakter pozitivní až neutrální, přesto její role zahrnuje vyřčení vážné kletby nad králem. Busla je konkubína, vychovatelka a zároveň čarodějka. V sáze není uvedena její spojitost s předky či původ jejích magických znalostí – je zde prostá věta, že byla „znalá mnoha kouzel a čar (*hún kunni margt í tōfrum*¹²⁸), jak to u mnoha ženských postav praktikujících v ságách magii bývá. Busla tedy, na rozdíl od Egila, zastupuje postavu prosté „lidové“ čarodějky znalé magie.

V této souvislosti také berme v úvahu odlišný žánr obou ság – Busla figuruje v sáze lživé, zatímco Egil v rodové sáze. Postavy čarodějek se v ságách vyskytují často a jejich role v příběhu se liší podle žánru ságy. Negativní postava čarodějky často slouží jako kontrast k vykreslení postavy kladných hrdinů.¹²⁹ Žánr, pod který tato sága spadá je žánrem fiktivním, stvořeným pro pobavení tehdejší společnosti. Zakládá si na ahistoričnosti, neobvyklosti až bizarnosti a fantastičnosti.¹³⁰

Busla v sáze praktikuje nebezpečnou magii zařikávání za účelem dosáhnutí své vůle. Když se král vzpouzí, přednese Busla druhou část svého zaklínadla, kterou autor uvozuje slovy,

¹²⁷ Raudvere, 2005, s. 189-190

¹²⁸ *Bósa saga ok Herrauds*, s. 39

¹²⁹ Novotá, 2019, s. 102

¹³⁰ Starý a kol, 2015, s. 312-313

že se jí „zdráhá zaznamenat, neboť nikomu neprospěje ji opakovat, a nebude-li zapsána, opakovat ji nikdo moci nebude.“

Při čtení Busliny kletby lze najít jistou podobnost s jinými písemnými zdroji. Setkáme se tu se stejnými motivy jako např. ve Skírniho cestě (*Skírnismál*) či ve Druhé písni o Helgim, vítězi nad Hundginem (*Helgakviða Hundingsbana II*).

Skírni musí třikrát zaklít obryni Gerd, než vykoná jeho vůli. Podobně jako Busla chce po králi, aby učinil, co ona chce, tak Skírni si „zkrotí“ svým „kroticím prutem“ Gerd ke své vůli. Jeho verše kletby mají stejnou podobu jako Busliny, naráží na stejné téma. Skírni nejdříve vyhrožuje Gerd fyzickou ošklivostí („strašnou buď obludou“, v. 28), neštěstím v životě a lásce („vzdychej a trap se/prudkou touhou“, v. 29), ale především útočí na její sexuální potenci a plodnost: *S tříhlavým obrem / se těšit budeš, / anebo muže nebudeš mít. / Žár lásky ať tě však šírá, / ať tě souží představa slasti, / buď jako bodlák, / vyhozené býlí / z otýpky obilí.*¹³¹

Tento aspekt se zdá býti velmi důležitým, protože po stejném útoku na krále Hringa dosáhne i Busla své vůle a král se jí podrobí. Jedná se o verš 8., který zde byl již odcitován, jehož jedna pasáž má však v originále vulgárnější význam: „koně tě ušlapou“ a v originálním znění *hestar streði þik*, přičemž sloveso *streði* (od *serða*¹³²) je velice vulgární označení pro pohlavní styk. Útok na plodnost a vše spojené se sexuální energií a potenci byl zřejmě brán vážně. Byly to síly, se kterými si lidé pravděpodobně nechtěli zahrávat.

Další podobnost najdeme v příběhu valkyry Sigrún, která proklíná svého bratra Daga za vraždu jejího manžela Helgiho ve Druhé písni o Helgim, vítězi nad Hundginem. Ve verších 31-33 nejde ani tak o kontrolu či ovládnutí druhého, je to spíše nárek nešťastné ženy nad ztrátou svého milého. Sigrún v rozhořčení spílá Dagovi a proklíná ho. Sigrúniny verše jsou emočně silné. Při jejich čtení lze skoro cítit nárek a smutek truchlící milenky. Podobnost s *Buslubaen* najdeme ve verši 32. Zde se vyskytuje motiv maření činnosti, neštěstí, marné námahy a smůly – „kěž na tě padnou přísahy všechny“; „kěž nepluje loď“; „kěž neběží kůň“; „kěž neseká meč“¹³³ apod. Celá kletba je zakončena vyhoštěním – Sigrún odkáže svého bratra do jakéhosi nedobrovolného vyhnanství v lese. V tomto vidíme podobu se Skírnim, jenž ve své kletbě také hrozí Gerd určitou paralelou vyhnanství, když ji přirovnává k „vyhozenému býlí“ (verš 31).

¹³¹ *Edda*, 1962, s. 105

¹³² Viz heslo *serða* ve slovníku Cleasby-Vigfusson

¹³³ Viz *Edda*, 1962, s. 264

5.2. Jak je na osoby užívající runy pohlíženo?

ÓÐIN

Óðin je stojí na pomyslné hierarchii staroseverských bohů na nejvyšším místě. Má mnoho jmen a přezdívek, stejně tak může nabývat mnoho různých podob. S jeho postavou je spjato též množství symbolů: např. jednookost, plášť, havrani, vlk, kopí, strom¹³⁴. Óðin je bohem básnictví, magie, run, ale taktéž války, sporů a oběšenců. Dokáže měnit svou podobu a dělá to často, také často cestuje do různých světů, které si ze svého nebeského trůnu prohlíží. Je to patrně jediný severský bůh, jemuž se připisuje tolik aspektů.¹³⁵ Pro účely této práce je Óðin důležitý jakožto uživatel run a zejména magie (nejen té runové).

U Óðina jsou přesně popsány události, které vedly k získání jeho vědomostí a schopností. Ostatní postavy v probraném vzorku jsou popsány buď tak, že jsou znalí magie a nespecifikuje se, odkud tyto znalosti mají, anebo se předpokládá, vzhledem k jejich postavení, že takovéto znalosti mají automaticky. Zkušenostem, moudrosti či jiným neobvyklým znalostem se lze buď naučit či takovéto kvality mít vrozené¹³⁶. Motiv zasvěcení se zde zdá být důležitým. Prostupuje do run, runové magie, magie obecně či do jakékoli představy získání moudrosti. Je přítomný ve všech uvedených zdrojích. Nalezneme ho také v Písni o Sigdrífě, v níž sama valkýra vystupuje v roli zasvěcovatelky mladého Sigurða, avšak v Óðinově explicitní sebeoběti je tento motiv patrný asi nejvíce.

SKÍRNI

Skírniho role může být dvousečná. Bůh Frey na něj jistě pohlíží jako na dobrého vyslance, který splnil zadaný úkol a získal pro něj obryni. Avšak z pohledu Gerd představuje Skírni hrozbu, nebezpečného nepřítele, se kterým chtěla bojovat, avšak byla zastrašena výhrůzkami a kletbou.

V případě Skírniho máme v písni potvrzeno, že při zaklínání aktivně ryje runy, které utvrzují jeho slova a posilují je. Jde snad tedy o jakési spojení mezi řečovým projevem a mocí runových znaků. Podobně jako Egil, který pomůže nemocné dívce se uzdravit, nejprve seškrabe runy, které jí uškodily, spálí je a vyryje nové, tak i Skírni praví, že může runy „vyhladit“, pokud bude třeba.

Mitchell označuje typ magie, kterou Skírni užívá k zakletí Gerd jako *afrodiziakální kouzlo*.¹³⁷ Kouzla spojená s muži, která se soustředí na svádění a donucování žen k pohlavnímu styku nazývá afrodiziakálními. Oproti tomu kouzla vykonávaná ženami, která chtějí předejít tomu, aby měl pár pohlavní styk lze nazvat kouzly *anafrodiziakálními*.¹³⁸

¹³⁴ Kozák, 2017, s. 63,64

¹³⁵ Tamtéž, s. 63

¹³⁶ Raudvere, 2005, s. 184

¹³⁷ Mitchell, 2011, s. 52

¹³⁸ Mitchell, 2011, s. 52

SIGRDRÍFA

Valkýra Sigrdrífa zastupuje v písni roli jakési učitelky a je tedy Sigurðem přijímána pozitivně. Reprezentuje osobu (či bytost), která disponuje znalostí run, kterou předává dále. Rady Sigrdrífy spojuje podobné téma jako ty Óðinovy. Valkýra poskytuje životní rady mladému hrdinovi – radí mu, jak postupovat ohledně žen, jak se chovat na sněmu, k ostatním mužům, jak pít, jak zacházet s mrtvými atd.

V kontextu výzkumného vzorku je tedy na valkýru pohlíženo především jako na zasněcovatelku a učitelku moudrosti.

Všimněme si opět symboliky poháru či nápoje a získání moudrosti. Sigrdrífa uvozuje svůj výklad slovy „*Pítí ti přináším / v poháru, reku, / smíšené s mocí / a velkou slávou.*“¹³⁹ Tím je ustanoveno spojení Sigrdrífy s Óðinem a při Sigurðovi nyní stojí samotný „runový mistr“ a ten nejzapálenější hledač moudrosti.¹⁴⁰

EGIL

Jak jsme již zmínili, Egil je svérázným ztělesněním skalda a runového mistra a je v sáze přijímán převážně kladně (pokud pomíneme zášť, kterou vůči němu choval král Harald a královna Gunnhilda). Egil je postavou z rodové ságy, na niž je pohlíženo z jiné perspektivy než na Buslu, která působí ve lživé sáze. Egil představuje hlavního hrdinu ságy, jeho život je vyličen doslova od kolébky do hrobu. Busla oproti tomu zastupuje ve lživé sáze spíše okrajovou postavu a je zasazena do téměř pohádkového děje. To, že Egil používá runovou magii, vypovídá o tom, že sága obsahuje vrstvy, kde rytí run bylo vnímáno jako pozitivní. V případě Egila a jeho vztyčení potupné tyče je zde přímá návaznost na severskou tradici vztyčování *níðstong*, která byla poměrně častou součástí tehdejší společnosti.¹⁴¹

V kapitole o otráveném nápoji pronáší Egil verše, kterými posiluje účinek run, potvrzuje rituální akt, který právě provedl – krví pomazal magické znaky a vyslovením prvních čtyř veršů jejich účinek ještě zesílil. Druhá část verše, který pronáší (*Po chuti chci pítí / piva jarých služek, / zvědět, zda mne nápoj / zhubí, ježž Bárð žehnal.*) je posměšná a ironická. Egil dává najevo, že prokoukl hanebný čin svých hostitelů a hodlá se pomstít. Z hlediska vyprávění si tímto autor ságy připravil půdu pro další pokračování příběhu – Egilův charakter je posílen a čtenář je zvědavý na následující události.¹⁴²

V kapitole 72, v níž Egil zachraňuje nemocnou dívku je zřejmě vidět motiv vděčnosti lidem, kteří byli znalejší a zběhlejší. Pomoc od Egila a jeho runový rituál, kterým dívce

¹³⁹ Edda, 162, s. 311

¹⁴⁰ Raudvere, 2005, s. 191

¹⁴¹ Viz Mitchell, 2011, s. 69 a 164

¹⁴² Raudvere, 2005, s. 195

navrátil zdraví byly zřejmě v očích lidí něčím, co vyžadovalo větší znalosti a um než prosté lidové léčitelství. Rodiče Helgy jsou tedy Egilovi vděční a na oplátku mu nabídkou štědrého pohostinství.

Odměna za provedený čin je častým jevem v ságách. Setkáme se s ním např. u putujících věštkyní (*vǫlur*, sg. *vǫlva*¹⁴³). Poměrně podrobný popis tohoto jevu najdeme v *Sáze o Eiríkovi Zrzavém*. Konkrétně ve čtvrté kapitole se píše: „*V osadě žila žena jménem Þorbjörg. Byla to vědma a říkali jí ‚malá vědma‘. Měla devět sester a všechny byly vědmy, ale nyní z nich zůstávala naživu jen ona jediná. V zimě jezdila Þorbjörg po hostinách a zvláště ji zvali k sobě ti lidé, kteří by byli rádi znali svůj osud anebo se chtěli dovědět, jaký bude rok. [...] Když vešla, pokládali všichni za svou povinnost pozdravit ji co nejuctivěji.*“¹⁴⁴

Tato sága obsahuje dále podrobný popis vzhledu vědmy a taktéž popis magických rituálů, které prováděla. Je poměrně bohatým zdrojem při bádání v této oblasti, a ačkoliv se tato práce zabývá taktéž magií, přeci jen se snažím soustředit se především na runy a runovou magii.

BUSLA

Domnívám se, že pohled na magii a osobu tuto magii provádějící v této sáze není neutrální. Na začátku ságy je popsáno, jak Busla nabídla Bósimu, že ho naučí kouzlům (*galdr*, nom. sg.¹⁴⁵), stejně jako jeho bratra Smiða. Bósi ji však odmítl, protože se nechtěl snížit k takovým, dle jeho slov, zbabělým kouskům:

„*Jedna ženština se jmenovala Busla. Byla Þvariho souložnice a vychovávala jeho syny. Zнала mnoho kouzel a čar. Smið ji víc poslouchal a hodně se od ní přiučil. Nabídla Bósimu, že ho do kouzel také zasvětil, ale ten odmítl. Prý nechce, aby se v jeho sáze psalo, že toho, co by se mělo přičítat jeho zmužilosti, dosáhl nějakými triky.*“¹⁴⁶

K tomuto tématu i Mitchell poznamenává, že tento dvojnásobný, dokonce až hravý tón, kterým někdo popisuje na přelomu 13. a 14. století téma čarodějnictví a magie, je přinejmenším překvapující, avšak reflektuje přístup severských zemí ke své vlastní minulosti.¹⁴⁷

V citovaném úryvku si lze také všimnout postoje mužských postav k magii a obecně k osobám, které ji praktikovali. Z reakce Bósiho lze usoudit, že magie byla často považována za nemужnou, zbabělou, ba zženštilou věc. Důležitý je rozdíl mezi tím, co je

¹⁴³ Cleasby-Vigfusson

¹⁴⁴ *Sága o Eiríkovi Zrzavém*, s. 28, kap. 4

¹⁴⁵ Cleasby-Vigfusson

¹⁴⁶ *Sága o Völsunzích a jiné ságy o severském dávnověku*, s. 188

¹⁴⁷ Mitchell, 2011, s. 190

mužné a ctnostné (*karlmenska*¹⁴⁸) na jedné straně a magií (*sleitum*¹⁴⁹ v Bósiho odmítnutí vs. *taufi*¹⁵⁰ v Buslině nabídce) na straně druhé.

Téma magie a jejích vykonavatelů je velice obsáhlé, avšak pro existenci mnoha pojmů a označení pro lidi praktikující magii je snadné usuzovat různorodost vnímání takových osob. Kromě běžné lidové magie a rituálů lze doložit i „tvrdší“ magické praktiky jako *seiðr*¹⁵¹, který měl často (zejména u mužů) hanlivé konotace.¹⁵²

Zajímavé je zmínit počáteční neochotu, kterou můžeme z Busly cítit, když se ptá otce Bósiho, zdali nenabídne králi peníze za osvobození svého syna. Příběh se neodehrává, jak bychom možná čekali, tak, že Busla nabídne první svou pomoc. Je spíše přesvědčena otcem Bósiho, aby využila svých magických schopností a přiměla krále, aby ho osvobodil. Doslova se Þvari Busly otázal „*kam se poděl její čarodějný um a jestli nehodlá poskytnou Bósimu pomoc ona*“¹⁵³. V tomto prohlášení cítíme téměř uštěpačný tón, jako by chtěl Þvari Buslu zesměšnit, aby ji popudil k nějakému činu.

Jaký byl tedy úmysl zapisovatele se již nedozvíme, můžeme si jen domýšlet, že chtěl možná trochu odlehčit Buslině duši, když poté vyřkne tak hrozivou kletbu, jak je dále v sáze popsáno. Ačkoliv je tedy na Buslu pohlíženo jako na prostou čarodějkou, v této krátké větě pronesené Þorfinem se může skrývat jeden z mnoha pohledů na osoby vykonávající magii.

5.3. Jak jsou runy ve výzkumných pramenech spjaté s pohanstvím?

SÁGA O EGILOVI

V sáze o Egilovi je na rytí run pohlíženo jako na činnost, kterou by měl dělat pouze člověk, který runám rozumí. Lze tedy mluvit o jakémsi zasvěcení do významu run a jejich působení. Egil působí jak osoba, která má znalost run od dětství a svým způsobem má i zděděnou určitou formu magie. Jeho pověst ho předchází. Egil jakožto známý skald disponuje v sáze nejen silou osobnosti a určitým charismatem, nýbrž je také „posledním pohanem“, ¹⁵⁴ který má přístup k moudrosti a dávnému vědění a v tomto smyslu je tak propojen se starým náboženstvím. Je to osoba znalá run, které jsou v sáze prezentovány jako odkaz na pohanskou minulost a praktiky již pomalu vymírající nebo potlačené.¹⁵⁵

¹⁴⁸ *karl* (muž) + *mennska* (lidská přirozenost) podle Mitchell, 2011, s. 190 a Cleasby-Vigfusson

¹⁴⁹ *sleitum* (doslova „odpadlík“ či „sejít na scestí“, „recidivovat“), viz Cleasby-Vigfusson, heslo *sleita*

¹⁵⁰ *taufi* („kouzelnictví“, „kouzla“), viz Cleasby-Vigfusson, heslo *taufi*

¹⁵¹ K tomuto tématu viz např. Price, 2002

¹⁵² Viz např. *Edda a sága o Ynglingách*, s. 140-141

¹⁵³ *Sága o Völsungách a jiné ságy o severském dávnověku*, s. 192

¹⁵⁴ Raudvere, 2005, s. 184

¹⁵⁵ Raudvere, 2005, s. 184, také viz vyléčení nemocné Helgy a vděčnost jejích rodičů

Propojení křesťanských příběhů se ságou nabízí M. MacLeodová,¹⁵⁶ která ve své knize zmiňuje podobnost Egilova příběhu a zázračného vyprávění svatého Benedikta nalezené v *Dialogích* papeže Řehoře Velikého. Svatému Benediktovi je zde nabídnuta lahev s otráveným vínem, nad níž však on učiní znamení kříže a lahev praskne. Zde je jasně patrná spojitost s Egilem. Runové a křesťanské symboly byly často směřovány dohromady, stejně jako křesťanské a pohanské zázračné příběhy, které v sobě zahrnovaly zařikání či kouzla. Jak také víme z četných archeologických nálezů, existují křesťanské modlitby zapsané v runách, které zmiňují jméno Krista či Panny Marie.

Ve druhé ukázce najdeme motiv žehnání nápoji. Žehnání, gesta, znamení rukou – domnívám se, že v tom všem můžeme nalézt paralelu s křesťanským zvykem „křížovat se“. Žehnálo se nápojům či obecně lidem nebo předmětům, neboť se věřilo, že tím získají určité vlastnosti, že je to nějakým způsobem promění, přičemž záleží vždy na intencích vykonavatele žehnání, zdali to myslí dobře či ne. Ostatně v Písni o Sigdrífě učí valkýra mladého Sigurða, aby žehnal nápoji a tím si pojistil, že není otrávený (*Požehnej pohár / buď pamětliv nástrah / a česnek vhod' v číši. / Pak v medovinu ti / mámení zlé / nikdo nenamíchá.*¹⁵⁷). Zmiňuje také přímo „runy nápoje“, které mají být „vryty do rohu a na hřbet ruky“ (*á horni skal þær rísta / ok á handar baki*).

V případě rodových ság, do kterých spadá i sága o Egilovi, můžeme říci, že runové a magické rituály zde nejsou popsány nijak detailně. Popisný styl ság je obecně převážně strohý a věcný, a tak se dočteme spojení typu *vzal roh a vyryj na něj runy*. Najdeme zde zmínky o různých magických předmětech souvisejících s čarodějnictvím, je třeba si ale uvědomit, že ačkoliv zapisovatelé ság znali daný příběh, přeci jen k němu neměli takový vztah jako tamní obyvatelé, pro něž mohl být tradicí vyprávěnou z generace na generaci. Popisy užití run a runové magie v ságách jsou tak pravděpodobně spíše dílem myslí, které byly obeznámeny s běžným užíváním runového písma v podobě, v jaké figurovalo v tehdejší Skandinávii¹⁵⁸. K tomuto tvrzení se přiklání také Catharina Raudvere, která zmiňuje, že popis magických rituálů v ságách je pohled 13. století na praktiky, které se děly v pohanské minulosti. Tyto rituály jsou málokdy přesně zdokumentovány a popsány, spíše slouží v rámci příběhu jako jakýsi nástroj, pomocí něhož autor podpoří hlavní postavu a zdůrazní její kvality.¹⁵⁹

Přihlédneme-li k věcnému popisu Egilova runového rituálu, při němž zachránil nemocnou dívku vyrytím nových run, najdeme nad všemi těmito úkony přesvědčení autora ságy, který předpokládal, že čtenáři mají předchozí znalosti v této oblasti, ví, jak probíhají takové rituály a jak postupovat při podobných situacích, proto je také celá scéna v sáze popsána stručně a bez zbytečných detailů.¹⁶⁰ Za tím vším se pravděpodobně skrývá jakýsi mytologický předobraz, z něž vše vychází a který nám sděluje původ tajných znalostí

¹⁵⁶ MacLeod, Mees, 2006, s. 235

¹⁵⁷ *Edda*, 1962, s. 311

¹⁵⁸ MacLeod, Mees, 2006, s. 234

¹⁵⁹ Raudvere, 2005, s. 179-180

¹⁶⁰ MacLeod, Mees, 2006, s. 190

a jejich kořeny, jimiž jsou právě mytologické texty.¹⁶¹ Tím se tedy vracíme opět do bodu, kde vše začíná a kde se vše rodí – u bohů. Odkazujeme na pohanskou minulost, když připouštíme, že původ run je božský, stejně jako jejich znalost, neboť první runy pojal a pochopil Óðin. A od něj vývoj pokračuje dál.

Ačkoliv Mitchell¹⁶² tvrdí, že není způsob, jak zjistit, zdali se konkrétní popisy rituálů a magie skutečně staly – ať už ve století 10., v němž se tato sága má odehrávat nebo ve 13. století, kdy byla zapsána – přesto ale existují aspekty vyprávění, jež nás mohou přesvědčit, že se dobře shodují s tradicí, i když skutečná historická postava Egila nikdy nedělala to, co příběh uvádí. Egilovo zaklínání zřejmě může mít pravdivé kořeny, jak v kontextu severských praktik, tak v porovnání s širší evropskou tradicí magie a zaklínání.

SÁGA O BÓSIM A HERRAUÐOVI

V sáze o Bósim a Herraúðovi jsou runy čtenářům předkládány jako nebezpečné a v souvislosti s magií. Autor ságy výslovně zdůrazňuje, že verše Busliny kletby nepatří do úst dobrého křesťana. Co se týče run, je z výkladu a analýzy patrné, že se nevyskytují v této sáze poprvé, nýbrž že autor ságy s největší pravděpodobností čerpal z jiných pramenů, kde se vyskytovalo jejich podobné pořadí. My dnes známe výše jmenované archeologické nálezy runových kamenů, které obsahují runy s možnými magickými formulkami a zařikáními. Runy v sáze proto mohou představovat přímé spojení mezi pohanskou magií a *Buslubaen*, resp. celá sága může odkazovat na pohanské praktiky a runová kouzla.

Ve lživých ságách, kam tato sága spadá, se to pohádkovými motivy jen hemží. Pokud tedy připustíme, že Sága o Egilovi určitým způsobem zobrazuje magické praktiky a rituály, které se tehdy prováděly, pak Sága o Bósim a Herraúðovi líčí Buslinu kletbu jako fantaskní příběh určený pro vzrušující četbu tehdejších čtenářů. Sága byla zcela jistě inspirována kontinentální Evropou a dobovými příběhy o udatných hrdinech a rytířích zdolávajících četná nebezpečí na výpravě za pokladem a rukou nevěsty.¹⁶³

Kromě toho však vidíme i jistou paralelu v pohanských mýtech. Výprava za dobrodružstvím, dobývání pokladu, hrdina, který čelí protivěm, je podrobován zkouškám, má pomocníky – takové motivy najdeme i v Óðinově výpravě za medovinou básnictví.¹⁶⁴

¹⁶¹ MacLeod, Mees, 2006, s. 190

¹⁶² Mitchell, 2011, s. 69

¹⁶³ *Sága o Völsunzích a jiné ságy o severském dávnověku*, s. 8; Starý a kol., s. 7,8

¹⁶⁴ Kozák, 2017, s. 76-77

6. Závěr

V této práci jsem se na základě dvou ság různého žánru a eddických písní snažila postihnout funkci run v příběhu. Zaměřila jsem se také na uživatele run, kteří buď s runami aktivně manipulují či jsou popsáni jako jejich znalci, resp. zasvěcovatelé.

Z výzkumných otázek vyplývá, že Óðin jako představitel Výroků Vysokého zastupuje roli prvního zasvěceného do tajemství run a zároveň i zasvěcovatele. V roli zasvěcovatelky vystupuje také valkýra Sigrdrífa. Skírnir je již aktivním uživatelem run, přesto však stojí na pomyslném žebříčku výše než ostatní uživatelé – Egil a Busla. Ti jsou běžnými smrtelníky praktikujícími runovou magií za konkrétními účely.

Pokud se na výzkumné otázky a jejich odpovědi podíváme s odstupem, lze říci, že v eddických písních vystupují postavy bohů a nadpřirozených bytostí, které mají aktivní znalost run. Postava Óðina je v tomto smyslu jakýmsi základem, ze kterého vycházejí všechny ostatní, neboť on jako první přijal runy a nabyl jejich magické moudrosti. Je hlavním zasvěcovatelem a valkýra Sigrdrífa je pak jeho poselkyní, bojovnicí, jejíž znalost run je spíše praktického rázu, když vysvětluje mladému Sigurðovi jaké runy použít při hojení ran či při pití. Magické počínání Skírniho nám ukazuje, že znalostí a mocí nedisponovali v písních pouze bohové, ale také ostatní bytosti. Skírnir je služebníkem boha Freye, v jehož příběhu nalezneme temný aspekt runové magie – zaklínání.

Ačkoliv jsou popisy magie a užití run v ságách literárním líčením, každý žánr zachází s motivem run po svém. Egil Skallagrímsson je ve stejnojmenné sáze popsán nikoli jako fantastický hrdina ze ság o dávnověku či lživých ság, nýbrž jako reálná postava pocházející z dobrého a významného rodu prvních osidlovatelů Islandu. Ve lživých ságách se běžně setkáme s fikcí a dobrodružnými příběhy. Z tohoto žánru zde byla zastoupena Sága o Bósim a Herraudovi, která se v mnohých motivech nechala inspirovat hrdinnými příběhy z kontinentální Evropy. Ačkoliv je tedy dějová linka fantaskní a postavy víceméně smyšlené či odkazující na mytologii, najdeme zde i jisté spojení s pohanskou tradicí. V případě *Buslubaen* jsme tuto návaznost mohli spatřit v dochovaných runových nápisech obsahujících podobnou sekvenci run.

Použití run a role jejich rytců je tedy závislá na žánru, v němž se s příběhem setkáme, a musíme je vždy posuzovat v jeho kontextu. Široké spektrum žánrů, v nichž se runy vyskytují, ukazuje na důležitost tohoto motivu jak ve starších vrstvách staroseverské literatury, tak jeho vitalitu a schopnost transformovat se v žánrech přicházejících až ve 13. století. Archeologické nálezy pak ukazují, že i v realitě staroseverské společnosti byly runy živé dlouho po přijetí křesťanství a našly si svou funkci i vedle latinky.

7. Zdroje

7.1. Literatura

7.1.1. Primární zdroje:

Bósa Saga ok Herraud's / The Saga of Bosi and Herraud. Online. Dostupné z: <http://www.germanicmythology.com/FORNALDARSAGAS/BosaSagaHardman.html>

Edda, Ladislav Heger (překl.), Helena Kadečková (upr.). Praha: Argo, 2013. ISBN 80-7203-533-9

Edda, Ladislav Heger (překl.), Praha: SNKLU, 1962

Egils saga Skalla-Grímssonar. Online. Dostupné z: https://sagadb.org/egils_saga.is

Eiríks saga rauða. Online. Dostupné z: https://sagadb.org/eiriks_saga_rauda.on

Gísla saga Súrssonar. Online. Dostupné z: https://sagadb.org/gisla_saga_surssonar.is

Sága o Egilovi, synu Skallagrímově. Karel Vrátný (překl.). Praha: vlastním nákladem, 1926. Online. Dostupné z: <https://runarmal.cz/sagy/saga-o-egilovi-synu-skallagrimove/>

Sága o Eiríkovi Zrzavém. In: Staroislandské ságy. Ladislav Heger (překl.). Praha: Garamond, 2015. ISBN 978-80-7407-284-0

Sága o Gíslim. In: Staroislandské ságy. Ladislav Heger (překl.). Praha: Garamond, 2015. ISBN 978-80-7407-284-0

Sága o Völsunzích a jiné ságy o severském dávnověku. Helena Kadečková, Veronika Dudková (překl.). Praha: Argo, 2011. ISBN: 978-80-257-0400-4

STURLUSON, Snorri. *Edda a Sága o Ynglincích.* Helena Kadečková (překl.). Praha: Odeon, 1988. ISBN 01-053-88

The Saga of Cormac the Skald. English translation by W. G. Collingwood and J. Stefansson, 1901. Online. Dostupné z: https://sagadb.org/kormaks_saga.en [cit. 29. 1. 2020]

7.1.2. Sekundární zdroje:

CLARK, Eleanor Grace. *The Right Side of the Franks Casket*. Published by: Modern Language Association. Source: PMLA, Vol. 45, No. 2 (Jun., 1930), pp. 339-353. [online] Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/457796>

CLOVER, Carol J.; LINDOW, John. *Old Norse-Icelandic Literature: A critical guide*. Canada: Published by University of Toronto Press, 2005

COLE, Richard. *Ergi ok æði ok óþola: 'Lust, perversity and unbearable longing' - the threat of induced desire in Skirnismál*. The colloquium "Gender and Transgression in the Middle Ages" (4th-5th May, 2012, St. Andrew). [online] Dostupné z: https://www.academia.edu/1549476/Ergi_ok_æði_ok_óþola_Lust_perversity_and_unbearable_longing_-_the_threat_of_induced_desire_in_Skirnismál [cit. 20.5.2020]

DOSTÁLOVÁ, Kateřina. *Využití koní v raném středověku*. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta. Praha: 2012

ENOKSEN, Lars Magnar. *Runy. Dějiny, dešifrace, výklad*. Brno: Jiří Buchal – BB/art, 2003. ISBN 80-7341-133-4

GALLO, Lorenzo Lozzi. *On the Interpretation of ialuns in the Norwegian Runic Text B257*. Arkiv för nordisk filologi. Vol. 116, 2001. pp. 135-15 [online] Dostupné z: <https://journals.lub.lu.se/index.php/anf/article/view/11627>

HAWTHORNE, Simon. *Norse Mythology*. Second edition, 2015

HEMPL, George. *The Origins of the Runes*. Published by University of Illinois Press. Source: The Journal of Germanic Philology, Vol. 2, No. 3 (1899), pp. 370-374

HOLUBCOVÁ, Veronika. *Magické prvky ve vybraných islandských rodových ságách*. Bakalářská práce. Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií. Praha, 2015.

KOZÁK, Jan A. Óðinn: *Mýtus, oběť a iniciace*. Praha: Herrmann & synové, 2017. ISBN: 978-80-87054-55-0

LOJDOVÁ, Kateřina. *Analýza dat v kvalitativním výzkumu*. [online] Dostupné z: https://is.muni.cz/el/1451/jaro2014/d011/um/Analyza_datv_kvalitativnim_vyzkumu.pptx [cit. 19.5.2020]

LUKEŠOVÁ, Pavlína. *Proměny futharku v souvislosti s vývojem runové švédštiny*. Bakalářská práce. Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav jazykovědy a baltistiky. 2015. Dostupné online: https://is.muni.cz/th/ya5qx/BAKALARSKA_PRACE_-_LUKESOVA.pdf [cit.: 18.5.2020].

MACLEOD, Mindy; MEES, Bernard. *Runic Amulets and Magic Objects*. The Boydell Press, Woodbridge, 2006. ISBN 1 84383 205 4

MALM, Mats. *Skalds, runes and voice*. Published by: Brepols. Source: Viking and Medieval Scandinavia, Vol. 6 (2010), pp. 135-146. [online] Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/45019162>

MITCHELL, Stephen A. *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*. University of Pennsylvania Press, 2011. ISBN 978-0-8122-4290-4

MITCHELL, Stephen. *Anaphrodisiac Charms in the Nordic Middle Ages: Impotence, Infertility, and Magic*. Published in 1998. *Norveg* 38: 19–42. [online]. Dostupné z: https://www.academia.edu/1500311/Anaphrodisiac_Charms_in_the_Nordic_Middle_Ages_Impotence_Infertility_and_Magic

MITCHELL, Stephen. *Memory, Mediality, and the „Performative Turn“*. *Recontextualizing Remembering in Medieval Scandinavia*. Published by: University of Illinois Press on behalf of the Society for the Advancement of Scandinavian Study. Source: *Scandinavian Studies* Vol. 85, No. 3 (Fall 2013), pp. 282-305. [online] Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/10.5406/scanstud.85.3.0282?seq=1>

MITCHELL, Stephen. *Skírnismál and Nordic Charm Magic*. In *Reflections on Old Norse Myths*. Published by Brepols, 2007, ed. P Hermann, J. P. Schjødt, and R. T. Kristensen. Viking and Medieval Scandinavia, Studies, I. Turnhout: Brepols. Pp. 75–94

NOVOTNÁ, Marie. *Pojetí těla ve staroseverské literatuře*. Praha: Herrmann & synové, 2019. ISBN: 978-8087054-64-2

PODOLSKÁ, Markéta. „Byl dobrý sedlák, zemřel v Řecku.“ *Činnosti člověka doby vikinské a jejich hodnocení v runových nápisech a ságách*. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav germánských studií. Praha, 2012.

PRICE, Neil S. *The Viking way: religion and war in late Iron Age Scandinavia*. Uppsala: Department of Archaeology and Ancient History, 2002

PRŮŠOVÁ, Jana. *Vznik a vývoj písma*. 2. přepracované vydání. Praha: vlastním nákladem, 2017. ISBN 978-80-7521-046-3

RAUDVERE, Catharina. *The Power of the Spoken Word as Literary Motif and Ritual Practice in Old Norse Literature*. Published by Brepols. Source: Viking and Medieval Scandinavia, Vol. 1 (2005), pp. 179-202. [online] Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/45020161>

ROSS, Clunies Margaret. *The Cambridge Introduction to The Old Norse-Icelandic Saga*. Cambridge: Published by Cambridge University Press, 2010. ISBN 978-0-521-73520-9

STARÝ, Jiří a kol. *Lživé ságy starého Severu*. Praha: Herrmann & synové, 2015. ISBN: 978-80-87054-41-3

THOMPSON, Claibone W. *The runes in „Bósa saga ok Herraudís“*. Published by University of Illinois Press on behalf of the Society for the Advancement of Scandinavian

Study. Source: *Scandinavian Studies*, Vol. 50, No. 1 (winter 1978), pp. 50-56. [online]
Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/40917763>

THORVALDSEN, Bernt Øyvind. *The Niðingr and the Wolf*. . Published by: Brepols
Source: *Viking and Medieval Scandinavia*, Vol. 7 (2011), pp. 171-196. [online] Dostupné
online z: <https://www.jstor.org/stable/45019155>

7.2. Internetové zdroje

Casting the „lots“ in Sagas. [online] Dostupné z: <http://www.therunesite.com/casting-lots-in-sagas/> cit.: 29. 4. 2020

Cleasby R, Vigfusson G. *Germanic Lexicon Project: An Icelandic-English Dictionary*.
Online. Dostupné z: http://lexicon.ff.cuni.cz/texts/oi_cleasbyvigfusson_about.html

Etymonline. Online. Dostupné z:
https://www.etymonline.com/word/rune?ref=etymonline_crossreference

Heimskringla. Online. Dostupné z: <https://heimskringla.no/wiki/Forside>

Icelandic Saga Map. Online. Dostupné z: <http://sagamap.hi.is/is/>

Rún. ONP: Dictionary of Old Norse Prose. Online. Dostupné z:
<https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o65646#>

STEPHENS, George. *Old-Northern Runic Monuments of Scandinavia and England*.
Londýn, 1884. [online]. Dostupné z:
<https://archive.org/details/cu31924026355499/page/n111/mode/2up>