

**Univerzita Karlova v Praze**

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Religionistika

Jan K o z á k

**Oběť a iniciace v mýtech o Óðinovi**

**Sacrifice and initiation in the myths of  
Óðinn**

Disertační práce

vedoucí práce – Doc. Radek Chlup, Ph.D.

2015



## PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonal samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

V Praze dne .....

.....



## ABSTRAKT

Práce se zabývá interpretací čtveřice mýtů doložených z raně středověké Skandinávie, v nichž hraje hlavní roli bůh Óðinn. Všechny čtyři mýty popisují, jak dosáhl stavu, kdy trvale zvýšil své numinózní vědění. Na základě toho, že výsledkem děje je ve většině případů získání tzv. medoviny básnictví nebo jejího adekvátu, lze se na příběhy dívat jako na „čtyři zprávy o téže události“. Samotné zkoumání mýtů je v práci provedeno ve dvou stupních: nejprve jsou analyzovány dva centrálnější mýty, posléze jsou představeny dva zbývající a nakonec je analyzována celá čtveřice dohromady. Všechny čtyři mýty v sobě mají v různé míře a intenzitě přítomny motivy či struktury spojované s náboženskými fenomény oběti a iniciace. Ve světle analýzy čtveřice mýtů je tedy v rámci práce zhodnocen systematický vztah mezi strukturou oběti a strukturou iniciace a je postulován společný základ, na němž jsou založené, který je nazván „monomýtus“.

### Klíčová slova

Óðinn, iniciace, oběť, monomýtus, staroseverský, Mímir, medovina básnictví, kosmický strom, axis mundi, struktura mýtu, Jiný svět, přechodové rituály, liminalita, sebeoběť, do ut des, pars pro toto, metafora, synekdocha, šamanismus

### Abstract

This dissertation deals with the interpretation of four myths from early medieval Scandinavia, in which the main role is played by the god Óðinn. All four myths narrate how he achieved a state of permanent increase of his numinous knowledge. Based on the fact that the outcome of all of the narratives is the acquisition of the Mead of Poetry (or its equivalent), they can be perceived as „four reports on the same event“. The analysis of myths itself has been executed in two steps: firstly the separate inquiry of the two more central myths and introduction of the other two followed by thorough analysis of the four together. All four myths demonstrate to a certain degree a presence of motifs and structures associated with the religious phenomena of sacrifice and initiation. By the means of said analysis the study reviews the systematic relations of the sacrificial and initiatory structures and postulates a common core which is subsequently named „monomyth“.

### Keywords

Óðinn, initiation, sacrifice, monomyth, Old Norse, Mímir, mead of poetry, cosmic tree, axis mundi, structure of myth, Otherworld, rites of passage, liminality, self-sacrifice, do ut des, pars pro toto, metaphor, synecdoche, shamanism



## PODĚKOVÁNÍ

Na prvním místě bych chtěl poděkovat svému školiteli doc. Radku Chlupovi, Ph.D., který mi po celou dobu poskytoval nejen věcné kritické poznámky a odborné vedení, ale též citlivou pomocnou ruku a pochopení během mnohaletého procesu formování této práce. Také bych chtěl poděkovat skupině svých věrných studentů a kolegů, Mgr. Jiřímu Dyndovi, Bc. Michaelě Šebetovské, Bc. Sylvě Hůlové, Bc. Barboře Sojkové, Bc. Evelyne Koubkové, kteří mi v rámci speciálního společného semináře zorganizovaného školitelem dali velmi užitečnou zpětnou vazbu, přečetli rozpracovaný rukopis práce a bohatou měrou přispěli k strukturnímu rozboru čtveřice studovaných mýtů. Za konzultaci etymologicko-jazykovědnou děkuji Mgr. Davidu Šimečkovi. Za podrobné čtení a korektury, stejně jako za řadu stylisticko-opravných návrhů, děkuji Mgr. Kateřině Veselé a Jarmile Grimmové.



*Óminnis hegri heitir  
sá er yfir ǫlðrum þrumir  
hann stelr geði guma  
Þess fugls fjöðrum  
ek fjötraðr var  
í garði Gunnlaðar*

Volavkou zapomnění je zván  
kdo uvázne v opojení  
zbaven lidského rozumu  
Peřím toho ptáka  
byl jsem spoután  
v zahradě Gunnlaðině



# OBSAH

Prohlášení.....	3
Abstrakt .....	5
Poděkování.....	7
Obsah .....	11
1. Úvod.....	15
2. Prolegomena .....	16
2.1 Diskuze k teoretickým východiskům .....	16
2.2 Problematika komparace.....	19
2.3 Heterogenost staroseverského náboženství.....	21
2.4 Systém kontra systematičnost.....	26
2.5 Eliadovská fenomenologická tradice.....	29
3. Historicko-pramenná prolegomena.....	33
3.1 Prameny.....	33
3.2 Kosmologie.....	34
4. Óðinn.....	37
4.1 Jednooký vládce bohů .....	37
4.2 Óðinn a strukturace jeho funkcí .....	43
4.3 Óðinn a ambivalence.....	50
4.4 Óðinn a vědění.....	51
5. Mýty S1 a D2: obsah, struktura a motivy.....	53
5.1 Mýtus D2: Bolverkova výprava k Suttungovi.....	56
5.2 Mýtus S1: Viselec na Kosmickém stromě.....	60
6. Oběť a iniciace .....	63
6.1 Kontext zbůsoby oběti .....	63
6.2 Model a kritéria rituálu oběti.....	64
6.3 Model a kritéria iniciační sekvence.....	67
6.4 Kosmologie a rituální extáze v šamanismu .....	69
6.5 Autogonie svrchovaného Ása na axiálním kmeni.....	71

7. Komparace mýtů S1 a D2.....	75
7.1 Specifika distribuce mýtů v pramenech.....	75
7.2 Ambivalentní identita zřeců .....	76
7.3 Symbolika koně a stromu.....	79
7.4 Liminální motivy: prahy, zkoušky, smrt, inverze .....	80
7.5 Strom zrození: oprátka a pupečník.....	81
7.6 Snorriho klíč: extáze znamená zdvojení.....	83
7.7 Osamostatňování dynamických hypostazí.....	86
7.8 Nástin komparativní aplikace .....	87
8. Dodatky k syntéze mýtů S1 a D2 .....	89
8.1 Integrace výkladu do teoretického rámce.....	89
8.2 „Instrumentální“ a „prožitkový“ aspekt rituálu.....	89
9. Mýty S3 a D4: Společný jmenovatel.....	95
10. Mímir.....	95
10.1 O Mímiru obecně .....	96
10.2 Mímir: Narativy.....	98
10.2.1 Oběť oka do Mímiruho zřídla (S3) .....	99
10.2.2 Oživení uťaté Mímiruho hlavy (D4) .....	102
10.3 Mímir: Fragменты .....	104
11. Aplikace obětního schématu na mýty o Mímiru.....	109
12. Čtyři mýty dohromady.....	111
12.1 Mýtus S1: <i>Visení</i> .....	115
12.2 Mýtus S3: <i>Oko</i> .....	116
12.3 Mýtus D2: <i>Kvasir</i> .....	117
12.4 Mýtus D4: <i>Mímir</i> .....	119
12.5 Souhrnná tabulka .....	120
13. Rozbor strukturálních vztahů mezi mýty.....	122
13.1 Skupina S a D.....	122
13.2 Postava zasvětila .....	123
13.3 Paralelnost iniciace a kosmogonie .....	128

13.4	Strukturálně invertovaný <i>zasvětitel</i> .....	129
13.5	Pars pro toto / totum pro parte.....	130
13.6	Komplementarita <i>hrdinovy</i> a <i>mentorovy</i> role .....	132
13.7	Příběh <i>hrdiny</i> a příběh <i>mentora</i> .....	134
13.7.1	<i>Ego-mentor</i> a <i>exo-mentor</i> .....	136
13.7.2	Externalizace .....	136
13.7.3	Smrt mudrce a zranění <i>hrdiny</i> .....	137
14.	Epilegomena.....	139
14.1	Kulturně-kontextuální okruh: struktura a motivy.....	139
14.2	Fenomenologicko-konceptuální okruh: oběť a iniciace.....	140
14.2.1	Vzorec oběti.....	140
14.2.2	Vzorec iniciace .....	141
14.3	Teoretický okruh: monomýtus a stereomýtus.....	143
14.3.1	Monomýtus .....	143
14.3.2	Stereomýtus.....	144
15.	Závěr .....	146
15.	Bibliografie .....	149
Příloha –	Naratologická analýza mýtů.....	<b>Chyba! Záložka není definována.</b>
	Starší Edda.....	<b>Chyba! Záložka není definována.</b>
	Snorriho Edda .....	<b>Chyba! Záložka není definována.</b>
	Motivy .....	<b>Chyba! Záložka není definována.</b>



# 1. ÚVOD

Tato studie si klade za cíl představit a analyzovat dochovanou čtveřici alternativních mýtů o iniciaci Óðina, staroseverského boha extáze, vzájemně je srovnat tak, aby vynikly jejich styčné body i specifické odlišnosti a navrhnout syntetizující interpretaci.<sup>1</sup> Předložená interpretace staví na podrobné kulturně a historicky kritické amplifikaci, provedené u většiny stěžejních symbolů a motivů, a jejím jádrem je nalezení hlubší či ústrojnější (avšak narativně v plnosti nereprezentovatelné) formy, k níž se všechny čtyři existující mýty vztahují jako její čtyři možné realizace, čtyři perspektivy, čtyři narativní alternativy. V rámci budování centrální syntézy se výklad bude věnovat celé řadě typicky religionistických témat, jakými jsou význam obětního rituálu, symbolické aspekty asociace makrokosmu s mikrokosmem lidského těla, opisnost a nepřímý jazyk vztahujícího se k sakrálním skutečnostem, komplexnost vztahu mýtu a ritu a další.

Vzájemný vztah čtyř mýtů má dvojstupňový charakter: Vždy dva a dva tvoří pár velmi úzce provázaných narativů, které se k sobě mají podobně jako dvě strany mince. Oba páry se pak na vyšší rovině podobně vztahují i k sobě navzájem. Strukturálně se vztahy uvnitř čtveřice vyznačují několika pozoruhodnými vlastnostmi, přičemž komparace provedená na tomto konkrétním případě může posloužit jako vzorek určitého přístupu, který by po kritickém zhodnocení mohl inspirovat k aplikaci na další náboženský či kulturní materiál. Součástí rozboru je i diskuze k otázce významu a limitů komparace mezi dvěma a více alternativními mýty v téže kultuře a k otázce typologického vztahu mezi obětí a iniciací.

Pro analýzu této čtveřice mýtů je zvolen specifický dvoufázový postup: nejprve jsou rozebrány dva mýty ze čtyř a teprve poté všechny čtyři. Jedním z důvodů je to, že první dva samostatně analyzované mýty stojí v jádru mytického klastru o medovině básnictví, zatímco druhé dva mýty mají oproti nim charakter poněkud doplňkový. S tím souvisí také fakt, že právě na oněch hlavních dvou mýtech lze ukázat v exemplární formě řadu pozoruhodných vlastností a strukturálních rysů, které by při soustředění se na všechny čtyři mýty ustoupily do pozadí.

Obecnějším záměrem vyplývajícím z těchto srovnání je ukázat, jak fungují některé aspekty mytického myšlení a jak se v jeho rámci k sobě mají různé varianty mýtu.

---

<sup>1</sup> V textu se vyskytují dva speciální grafémy: *þ*, *ð*. Pokud jde o jejich hodnotu, tak *Þ/þ* označuje neznělou dentální frikativu, tj. IPA [θ], *Ð/ð* pak její znělou obdobu, IPA [ð]. Oba znaky jsou integrální součástí islandské abecedy od jejího vzniku až po současnost a pro moderní odbornou literaturu je jejich užívání standardem. Opozice *t-þ* a *d-ð* má fonologickou platnost (např. *tíða*, „toužit“ x *þíða*, „tát“; *tjá*, „ukázat, vzkázat“ x *þjá*, „spoutat, porobit“; *Týr*, „bůh Týr“ x *þýr*, „otrokyně, služebná“ atd.); opozice je zcela ekvivalentní např. našemu *d-t*, tj. *dát* x *tát*), tudíž je třeba tyto znaky neshledovat.

## 2. PROLEGOMENA

### 2.1 DISKUZE K TEORETICKÝM VÝCHODISKŮM

Před zahájením samotného výkladu je na místě vyjádřit se k teoretickým a metodologickým východiskům, z nichž prezentované bádání vychází. Nevycházím z jednoho jasně definovaného teoretického rámce, nenásleduji jeden konkrétní badatelský vzor, takže nemohu výslednému dílu dát nálepku typu „dumézilovská interpretace“, „douglasovská metoda skupiny a sítě“, „geertzovská thick description“ nebo třeba „greimasíánská sémiologická analýza“.

Můj přístup vyrostl organicky jako výsledek konfrontace na jedné straně mého osobitého intelektuálního nastavení, mého specifického druhu selektivního vnímání, spojování si faktů do určitých celků a na druhé straně pečlivého studia pramenů relevantních k provedenému bádání. Je velmi těžké, ba nemožné, s odstupem jednoduše klasifikovat nebo pojmenovat vlastní přístup, mimo jiné proto, že tento přístup, je-li upřímný a prováděný s plným nasazením, je zároveň horizontem badatelových intelektuálních a teoretických možností, tudíž je na určité rovině nemožné od něj mít distanci. Oproti tomu není obtížné charakterizovat zvnějšku přejatý nástroj vzatý *en bloc*. Já se však rozhodl nejit cestou adoptované teorie, jež má tendenci být jen tak dobrá, jako je pouhý průnik možností dané teorie s možnostmi badatele, který se ji rozhodl používat. Důvodem je, že se snažím vytěžit maximum ze své individuální schopnosti vidět vzory a spojitosti a interpretovat je. Potenciální nevýhodou takového přístupu je samozřejmě to, že vybadané vzory a spojitosti nemusí mít vždy povahu kolektivně sdílitelnou a mohou být v některých případech zřetelné a sdělné pouze pro mou individuální perspektivu. Ale to už je problém inherentní jakémukoliv novátorství. Buďto se ukáže, že se jedná o kolektivně sdílitelné vnímání fenoménů, nebo se ukáže, že se jedná jen o subjektivní fata morgánu.

K tomu ještě nutno poznamenat, že intelektuální sugesce je síla, se kterou je nutno počítat, tudíž autoři, kteří umí dobře psát, dokážou svou subjektivní fata morgánu do jisté míry vsugerovat vnímání svých čtenářů a oni posléze spatří tytéž souvislosti a ty se tak stanou součástí kolektivního vnímání. Lze se navěky přít o ontologický statut takovýchto souvislostí, zdali jsou jen vsugerovaným fantómem, který parazituje na naší lidské zálibě v hledání souvislostí, nebo zda odpovídají něčemu ve skutečnosti. Osobně jsem toho názoru, že náš vesmír není úplně ukončeným dílem a že tudíž úspěšně vsugerované a zkolektivněné fantómy se stávají součástí žité reality, a proto každý objev a nová teorie, která se ujme, má v sobě také aspekt nového stvoření.

Přesto, co jsem uvedl výše, se pokusím charakterizovat ty aspekty svého přístupu, které dokážu reflektovat. Začnu-li od toho, co v mém případě při bádání logicky přichází jako první, pak je třeba uvést hermeneutický přístup k textu. Prvním krokem je opakované podrobné čtení primárních pramenů se záměrem rozumět jejich obsahu za pomoci jich samých, případně relevantního korpusu příbuzných soudobých textů (kde jsou textem myšleny v širším slova smyslu i výtvarné památky apod). Jazyk jako celek je v podstatě jen sít na sebe odkazujících znaků, které nemají nikde pevný základ, žádné „axiomy“, takže určitý znak je objasněn odkazy na další znaky, které jsou samy spoluurčeny oním prvním znakem a tak dále *ad infinitum*. Čím lépe je člověk obeznámen s co nejvíce znaky a jejich vztahy, tím lépe dokáže porozumět určitému textu v daném jazyce, například i dobře odhadnout význam neznámého slova podle kontextu a jeho stavby. Podobně, jako je tomu obecně u jazyka, je tomu i v užším kontextu určitého korpusu náboženských textů. Pomocí opětovného čtení určitých pasáží ve světle jiných pasáží se v rámci hermeneutického kruhu tyto texty samy osvětlují. Samozřejmě toto osvětlování má svůj limit, například v případě relativně řídkého pole textů chybí korektivy, pomocí kterých by si člověk uvědomil, že něco čte špatně, a tak může dokreslovat kusou skládanku fantasmagoricky a to i v případě, že je jeho čtení jinak vnitřně koherentní. Z určitého hlediska však je těžko říci, že je něco špatně čtení, když neexistují texty, které by na to upozornily. To, že něco bylo špatně se dá poznat jediné *ex post* ve světle nových skutečností.

Konkrétně vzato pro mě systém kruhového čtení znamená, že u jednotlivých význačných symbolů získávám představu o jejich významovém potenciálu tak, že přihlížím k jejich výskytům napříč texty.

Takže například sémantické fasety symbolu „stromu“ vyplývají z toho, kde všude se tento termín vyskytuje a v jakém kontextu: strom je ve staroseverské mytologii *axis mundi*; strom je místem, kde se obětoval nejvyšší bůh; strom je místem, v němž přežijí poslední lidé kosmické *eschaton*; první lidé byli ze stromu stvořeni; první člověk nese jméno stromu; ve skaldské poezii se muži i ženy velmi často opisují pomocí stromu („strom války“ = muž, „strom šperků“ = žena); v ságách existují případy ožvlých stromů recitujících poezii; stromů, které tvoří centrální pilíře síní; stromů, které jsou spjaté s rodinou, rodem, předky, oběťmi atd. Při pokusu o uchopení toho, co je ve staroseverské mytologii „strom“, se snažím současně pokud možno nebrat v potaz naše současné asociace a naopak přihlížet jen k síti, která vzniká výše vytvořenou paradigmatickou řadou. Výsledek je často velmi surreálný, nicméně právě takovýto přístup mi přijde daleko poctivější, než brát jako základ nereflektovaný banální asociační klastr obklopující dnes pojem „strom“. Daleko podstatnější než aspekt poctivosti, je fakt, že tyto poněkud surreálné pletence souvislostí daleko lépe osvětlují mytologické děje a výjevy, ježto jsou s nimi samozřejmě jedné krve.

Výše zmíněný princip paradigmatické řady je v mých očích element, který organicky propojuje systém hermeneutického kruhu se strukturalistickým teoretickým rámcem. Paradigmatická řada představuje řadu všech obdobných instancí určitého elementu (tj. například paralelní výskyty téhož slova v jiných kontextech, či množinu synonym, homonym či slov příbuzných původnímu slovu) a tedy je právě výsledkem hermeneutického čtení, díky němuž si děláme jasno o určité části textu skrze podrobné studium relevantního textového materiálu.

Principy strukturalismu jsou mi blízké, přičemž pro primární inspiraci se neobracím k některé z mnoha známých adaptací strukturalistické myšlenky napříč spektrem religionistů a antropologů, ale k původnímu dílu Ferdinanda de Saussura,<sup>2</sup> jehož slavné dichotomie (*langue* x *parole*, *paradigma* x *syntagma* atd.) jsou dostatečně lucidní a čisté ve své principielnosti, a tak se dobře hodí jako odrazové můstky pro vlastní adaptaci. Lidská kultura, jejíž částí je náboženství, je sémiotický systém, který se v mnoha aspektech chová a funguje docela stejně, nebo velmi podobně, jako jazyk, a proto se domnívám, že vypůjčování si a adaptace lingvistických nástrojů a teorií do religionistiky je dobrý nápad. Na druhou stranu to, jakým způsobem strukturalistickou lingvistiku adaptovali jiní, mi někdy přijde jako poněkud diskutabilní. Příkladem budiž Claude Lévi-Strauss, který mnohdy zmonotonizoval strukturalismus na všudypřítomné binární opozice a jejich mediace, to jest vzal jeden postřeh ze strukturalistického košíku a udělal z něj všemocný princip lidské kultury. Já vnímám své vlastní adaptace jako daleko méně dramatické. V případech, kde není potřeba de Saussurem načrtnuté principy nějak zásadně měnit, je rád ponechávám tak, jak jsou.

Například postřeh o dichotomii *langue* (jazykového systému na pozadí, neviditelného, ale nutného předpokladu lidské komunikace v rámci určitého jazyka) a *parole* (konkrétní instance výroků, které registrujeme, ale které získávají smysl jen v kontextu relevantní *langue*) považuji za přímo aplikovatelný na problematiku mytologického systému. Takový systém je podle mého názoru užitečné nahlížet jako svého druhu *langue* a jednotlivé mýty pak jako jednotlivé *paroles*, které dávají smysl, jen když máme k dispozici k nim příslušnou *langue*.

Kromě vlastní lehké adaptace strukturalistické teorie se hlásím též k některým fenomenologickým principům (viz též obhajoba Eliadeho níže). Spolu s Eliadem se domnívám, že náboženství je jev *sui generis* a razantně odmítám zvláště biologické, sociobiologické a sociologické formy redukce náboženství, spolu s Rudolfem Ottem se

---

<sup>2</sup> Ferdinand de Saussure, *Kurs obecné lingvistiky*, Charles Bally – Albert Sechehaye (eds.), Praha: Academia 1996.

domnívám, že zkušenost Posvátného je základem, z něhož náboženství vyrůstá.<sup>3</sup> Čím více je určitý fenomén, který je obvykle považovaný za náboženský, vzdálený od přímé zkušenosti Posvátného, tím méně je (alespoň pro mně) náboženským.

Jak je vidět, spíše než sociologie je mi blízká psychologie, protože ony nevšední stavy vědomí, jakými je např. poetická inspirace náboženského básníka, jsou nakonec fenomény individua, lidské psýché. Nicméně výplod individuálně izolovaného stavu vytržení by se nikdy nedostal do kolektivně tradovaného korpusu, kdyby nakonec neoslovoval něco ve více než jen v jednom člověku, kdyby neměl i kolektivní aspekt. Tento kolektivní aspekt je sám o sobě věc komplexní a obtížně rozpletitelná. Na jedné straně tam můžeme spatřovat to, co Jung nazývá archetypické obrazy kolektivního nevědomí, samozřejmě vždy formulované v rámci specifické mytologické *langue*, na druhé straně i materiál, který nějakým způsobem reflektuje všednodenní, „světské“, dimenze tehdejší společnosti, tedy to, co obvykle sociální antropologové rozkryjí jakožto „smysl“ mýtů.

Toto jsou tedy hlavní obecně teoretické tendence, které se projeví v následném výkladu. Nyní již blíže k určitým konkrétním otázkám.

## 2.2 PROBLEMATIKA KOMPARACE

V rámci prolegomen je třeba se alespoň stručně pozastavit u problematiky komparace mezi různými paralelními mytickými podáními. Je vůbec opodstatněná? Sám fakt existence odlišných paralelních mýtů v určité kultuře ještě nemusí znamenat, že je třeba hledat způsob, jak je obsahově smířit. Většině premoderních kultur je představa ujednocené logicky konzistentní „teologie“ zcela cizí. Je však třeba rozlišit na jedné straně naivní eurocentrismus, který podsouvá jiným kulturám představu normativního náboženského kánonu, který pak chce marně zrekonstruovat a na druhé straně víceméně strukturalistický postoj, který sice odlišné paralely nechce redukovat na jeden „správný“ (nebo „původní“) mýtus, ale přesto je nevnímá ani jako zcela izolované fenomény, mezi nimiž neexistuje žádný vztah. Symbolická soustava,<sup>4</sup> v jejíž matici určitá kultura artikuluje

---

<sup>3</sup> Přičemž však mám za to, že není třeba řešit ontologický statut této zkušenosti. Ať již je to jev emergentní, virtuální nebo jakýkoliv jiný, je pro prožívající vědomí skutečný a má transformativní sílu.

<sup>4</sup> Termín „symbolická soustava“ zde v základních obrysech odpovídá tomu, pro co C. Lévi-Strauss užívá označení „systém představ“ či „kulturní systém“ (viz např. Claude Lévi-Strauss, *Strukturální Antropologie*, Praha: Argo 2006, 18, 90, 255). Naopak nekryje se zcela s tím, co V. Turner nazývá „struktura“ (vůči níž se vymezuje liminální „anti-struktura“, podrobnější vymezení pojmu viz Victor Turner, „Passages, Margins and Poverty“, in: id., *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca and London: Cornell University Press 1974, 235-238), protože např. jedním z nejtypičtějších výrazů symbolické soustavy jsou mýty a rituály, které však často prezentují hodnoty zdánlivě porušující či přímo inverzní k normám „struktury“ (důvod, proč tomu tak je,

své mýty má charakter systému a jednotlivé mýty jsou do značné míry osmyslené právě skrze asociační síť vztahů a paralel inherentních danému symbolickému kosmu.<sup>5</sup> Komparace motivů a mytických struktur (v rámci dané kultury) je proto naprostým základem, základní operací, díky níž mýtům můžeme rozumět. Stejně jako se význam slova coby lexému konstituuje jakožto souhrn jeho obvyklých kontextů,<sup>6</sup> tak také význam náboženského symbolu a mytického syžetu je ustaven díky sérii paralelních narativů, v nichž se vyskytuje.

S ohledem na osu diachronně-synchronní si přístupy lze zjednodušeně rozdělit na:

1. Přístup „diachronně-rekonstrukční“, který má několik obvyklých podob: ať již se jedná o difuzionistickou rekonstrukci předpokládané „ur-formy“, „původního“ mýtu, který může být umísťován i do velmi vzdálené minulosti a jehož jsou dostupné prameny jen pouhými střípky či „degeneracemi“; nebo se vychází z představy, že dané náboženství bylo uniformní systematickou „věroukou“ a rekonstrukce má za cíl získání normativní, „správné“, bezrozporné verze mýtu. Je asi zbytečné se zde od tohoto přístupu opakovaně distancovat, jedná se o koncepcce typické pro 19. století, dnes již dávno vyšlé z módy.

2. Přístup „synchronně komparativní“ se nechává inspirovat přínosem de Saussurovým a aplikuje jej na studium kulturní symbolické soustavy. Vychází z představy, že početné konkrétní a často bezbřeze pestré paralely a permutace (obdoba saussurovské *parole*) sdílejí určité společné struktury (*langue*); „rekonstrukce“ v takovém případě není hledání diachronně pojatého „ur-mýtu“, ale právě těchto sdílených hlubinných struktur, které nakonec často vypovídají o stěžejních hodnotách dané kultury;<sup>7</sup> obdobným procesem, avšak jinak zacíleným, je shromažďování paralel a návazných mýtů nikoli za cílem rozkrytí jednotné hlubinné struktury, ale jakožto prostředku k poznání kulturně-kontextuálního významu symbolů a struktur užitých ve zkoumaném mýtu;<sup>8</sup> bez této komparativní práce není možné k elementům daného

---

nyňi ponechme stranou). V tomto ohledu je symbolická soustava spíše společným pozadím představ a hodnot, z nichž vyrůstá a těží jak turnerovská „struktura“ tak „antistruktura“.

<sup>5</sup> Robert H. Lowie, „Association“, in: Pierre Maranda (ed.), *Mythology: Selected Readings*, Harmondsworth: Penguin Books 1972, 32-38.

<sup>6</sup> Tento postřeh pregnantně shrnuje Ricœur: „[...] slova nesou význam jen coby souhrn kontextu: ‚Významem slova jsou chybějící části kontextů, z nichž získává svou delegovanou účinnost‘. [...] Slova nejsou vůbec jmény pojmů přítomných v mysli; nejsou ustavena jakoukoli fixní asociací s daty, ať se již jedná o cokoli. Vše, co činí, je, že odkazují nazpět na chybějící části kontextu. Proto tedy konstantnost významu není nic jiného než konstantnost kontextů.“ – Paul Ricœur, *The Rule of Metaphor*, Routledge: London & New York 2009, 89n.

<sup>7</sup> V podobném smyslu též viz C. Lévi-Strauss, *Strukturální antropologie...*, 31, 67nn.

<sup>8</sup> Srov. Ruth Benedictová, *Kulturní vzorce*, Praha: Argo 2003, 49-51.

mytického narativu přistoupit jinak, než že je budeme číst jen pomocí kulturně-kontextuálního klíče vzatého odjinud (většinou ze své vlastní kultury). Samozřejmě že i při nejlepší vůli je tento hermeneutický proces nutně vždy jen částečně úspěšný a v neustálém stavu změny a korekce. Slovy Lévi-Strausse: „Ani to nejlepší etnografické pojednání nepromění čtenáře v nositele nativní kultury.“<sup>9</sup>

V následujícím textu se soustředím právě na komparaci tohoto druhého druhu, nikoli na pokus o nalezení nějaké ur-formy nebo kanonické formy mýtu. Jestliže bližší poznání obou zkoumaných mýtů umožní nalézt (tj. teoreticky postulovat) mezi nimi konkrétněji definovatelný vztah, tím jen lépe.

### 2.3 HETEROGENNOST STAROSEVERSKÉHO NÁBOŽENSTVÍ

Představa kanonické či ur-formy je problematická též proto, že je nemožné postulovat nějaký pevný bod počátku či původní formy kultu a mýtu – náboženství starých Seveřanů bylo různorodé a variovalo nejen v čase, ale i v prostoru.<sup>10</sup> S ohledem na časovou perspektivu je možno si např. povšimnout, že mezi zvyky a kultem o němž se zmiňuje Tacitus ve své *Germanii* na konci 1. st. n. l. a mezi náboženstvím, které poznáváme z prvních ucelenějších písemných památek domácí provenience (cca. od 9. stol.) je značný rozdíl.<sup>11</sup> Rychlost změn akcelerovala v době vikinské (cca. 800-1050) a následně též během rané fáze skandinávského středověku (cca. 1050-1300), kdy docházelo k rozsáhlým kulturním kontaktům Skandinávců s Británií, Irskem,<sup>12</sup> kontinentální Evropou, Ruskem, oblastí dnešního Finska a Laponska, severní Afrikou, Byzancí a Arábií.<sup>13</sup> I v době před konverzí ke křesťanství rozhodně Skandinávie nežila v kulturním vakuu a staré

---

<sup>9</sup> C. Lévi-Strauss, *Strukturální antropologie...*, 29.

<sup>10</sup> Viz Jonas Wellendorf, „Homogeneity and heterogeneity in Old Norse cosmology“, in: Anders Andrén – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere (eds.), *Old Norse religion in long-term perspectives*, Riga: Nordic Academic Press 2006, 50-53. Požadavek ur-formy může mít v některých případech smysl u náboženství zakladatelských (např. buddhismus, křesťanství, islám), ovšem přenášení téže koncepce na náboženství tradičního typu postrádá povětšinou smysl úplně a koncept „původní nauky“ se stává nádobou pro *wishful thinking* samotného badatele.

<sup>11</sup> Edgar C. Polomé, „Quellenkritische Bemerkungen zu antiken Nachrichten über die germanische Religion“, in: Heinrich Beck – Detlev Ellmers – Kurt Schier (eds.), *Germanische Religionsgeschichte: Quellen und Quellenprobleme*, Berlin: Walter de Gruyter 1992, 399-412: 405nn.

<sup>12</sup> Gísli Sigurðsson, *Gaelic influence in Iceland: Historical and Literary Contacts, A Survey of Research*, Reykjavík: University of Iceland Press 2000.

<sup>13</sup> Hilda Roderick Ellis Davidson, *The Viking Road to Byzantium*, London: George Allen & Unwin 1976; s ohledem na motivy v ságách o dávnověku (*fornaldarsögur*) a pohádkových ságách (*lygisögur*) viz Margaret Schlauch, *Romance in Iceland*, Princeton: University Press 1934; Marina Mundt, *Zur Adaptation orientalischer Bilder in den Fornaldarsögur Norðrlanda*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1993.

náboženství se v prostředí tohoto živého kulturního kontaktu proměňovalo a vyvíjelo. S ohledem na prostorovou perspektivu lze konstatovat obdobnou neuniformnost.<sup>14</sup> Jsem však toho názoru, že tato pestrost a postupná proměna neznámá, že o staroseverském náboženství a mytologii nemůžeme nějak generálně vypovídat. Situace je – opět – podobná jako v případě jazyka. Jazyk, například latina, staroseverština, nebo jakýkoliv jiný, se také v čase proměňuje a má mnoho nářečních variant, ale přesto je možné hovořit o daném jazyce v dané době jakožto o určité entitě s určitým charakterem, a to přesto, že je tato entita – stejně jako strukturalistická *langue* – vlastně virtuální. Její virtualita neznámá její neplatnost nebo nevýznamnost. Ba naopak, třebaže je takováto „kulturní *langue*“ zcela neviditelná a nehmatatelná, je sítí a systémem, který drží pohromadě danou kulturu a dává smysl a účel jejím jednotlivým viditelným a hmatatelným částem, podobně jako neviditelná a nehmatatelná psýché drží pohromadě jednotu člověka a řídí jeho viditelnou a hmatatelnou tělesnou stránku. Je zřejmé, že každý jazyk (stejně jako každý kulturní systém nebo i lidská psýché) je plný výjimek, inkonsistencí a zvláštních případů, přesto se domnívám, že je možné nějakou gramatiku, ústrojnost či charakter postihnout a do určité míry mu porozumět. S ohledem na zde studované mýty však diachronní heterogenost nakonec nevstupuje do hry coby jakkoliv zásadnější problém – všechny studované mýty jsou dochovány víceméně z téže doby.

Přejdeme však k souvisejícímu problému paralelních podání. Obvyklým rysem většiny mytologií typologicky či geneticky blízkých staroseverské, tj. např. klasické indické či řecké, je to, že v nich existují paralelní mýty pojednávající odlišně o božských postavách a numinózních symbolech.<sup>15</sup> Jen výjimečně jsou to však zcela izolované narativní enklávy bez vzájemného strukturálního vztahu k ostatním. Existují četné případy samostatně konstituovaných tradic, přejímek z cizích kultur, nepříbuzných (z hlediska diachronně-difuzionistického) mytických paralel k určitému božstvu vzniklých inkorporačním

---

<sup>14</sup> Vzhledem k rozsáhlým mezerám v našich znalostech o kultu a vzhledem k tomu, že prakticky veškeré literární památky, které dnes máme k dispozici, pocházejí z jednoho místa – z Islandu – je snaha spojit různé verze mýtů s různými geografickými oblastmi problematická, přesto však existují metody, jak na různorodost poukázat. Velmi užitečné je v tomto ohledu mapování výskytu theoforických toponym. Přehled dochovaných případů ukazuje na jedné straně zřetelnou variaci mezi oblastmi (např. Týr je hojně zastoupen v Dánsku, jinde téměř vůbec; Freyr výrazně ve Švédsku okolo jezera Mälaren atd.) a na druhé straně skutečnost, že některé postavy, které hrají významnou roli v mytologii (např. Loki, Baldr, Heimdallr, Iðunn atd.) kult pravděpodobně zcela postrádaly a naopak postavy, které jsou v doložených mýtech upozaděny (Týr, Ullr, Njörðr) náležely z hlediska kultu mezi „velké bohy“. Viz Stefan Brink, „How Uniform Was the Old Norse Religion?“, in: Judy Quinn – Kate Heslop – Tarrin Wills (eds.): *Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, Turnhout: Brepols 2007, 105-136: 107nn.

<sup>15</sup> Jako klasický příklad si můžeme vzít pluralitu mytických podání o Dionýsovi, srov. Karl Kerényi, *Mytologie Řeků*, I, Praha: OIKOYMENH 1996, 16, 188-205.

mechanismem typu *interpretatio græca (romana, germanica...)*. Avšak již samotný proces „překlada“ do mytických koordinátů cílového náboženství je selekcí a adaptací, která respektuje jeho strukturní potřeby, tj. výsledkem nemůže být jakýsi neorganický a s celkem systému neprovázaný *pendant*, protože by jednoduše nebyl součástí daného systému a jakožto nekompatibilní element by byl nesrozumitelný a neplnil by žádnou funkci.

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

Na jednom konci škály leží případ, kdy jsou dvě varianty geograficky disjunktně distribuované (tj. nepřekrývají se), jsou to tedy „regionální varianty“.<sup>16</sup> U čistého případu „regionálních variant“ variantní mýty nejsou v bezprostředním kontaktu, třebaže jsou artikulovány v rámci stejné nebo velmi podobné nábožensko-symbolické soustavy a komparace takovýchto paralel může poskytnout z našeho hlediska méně užitečného materiálu (jinak samozřejmě i sousední regiony či kulturní oblasti na sebe neustále nepřímo reagují pokud jde o obsahy i formy v symbolické soustavě, takže dochází k samovolným identifikacím i antithetickému vymezování, ovšem tento typ vztahování je odlišného řádu).

Na druhém konci proximitní škály stojí případ, kdy variantní mýty existují souběžně vedle sebe, tradované simultánně v témže kulturním prostoru (z hlediska sociální vrstvy či žánru mohou být komplementárně distribuované, to není na překážku). Tehdy je jejich vzájemná strukturální vztaženost prakticky nevyhnutelná a komparace takovýchto paralel může být velmi přínosná, ba dokonce se lze domnívat, že teprve čtené takto ve vzájemném spojení utvářejí celek, kterému lze rozumět, asi jako dvě poloviny dialogu nebo dva účastníci duelu, duetu či tance. Naznačená škála má samozřejmě pouze relativní platnost, tj. nevyklučuje komparaci „regionálních variant“ jako hodnotný zdroj poznání základních

---

<sup>16</sup> Je však třeba se mít na pozoru před příliš jasně strukturně rozvrženými „regionálními variantami“, např. když kopírují opozici civilizačního centra a periferie; v takovém případě lze naopak očekávat vzájemnou silnou vztaženost, ovšem to už hovoříme nikoli o disjunktní, nýbrž o komplementární distribuci, což je odlišný případ.

strukturních rysů symbolické soustavy – ostatně proslulá Lévi-Straussova analýza mýtu o Asdiwalovi jich využívá též.<sup>17</sup>

Příkladem vyšší proximity a provázanosti budiž dvojice paralelních podání z řecké mytologie o postavě boha Krona. Kronos byl na jedné straně spojován s hojností a plnil roli laskavého vládce dávného Zlatého věku, na druhé straně byl však znám jako monstrózní titán z pradávných dob, který vykastroval vlastního otce a požíral své děti.<sup>18</sup> Simultánní existenci těchto rozporných představ v témže prostoru lze snadno ilustrovat už jen tím, že o „světlem“ i „temném“ Kronovi se dozvídáme z díla téhož básníka – Hésioda (*Práce a dny*, *Theogonia*). Přestože představy jsou rozporné z hlediska racionálně-„teologického“, na strukturální rovině mezi nimi existuje velmi komplexní síť vazeb. H. S. Versnelem provedená komparace obou těchto mýtů, které se jeví na první pohled zcela separátní, zřetelně ukazuje, že jsou nejen úzce provázané, ale dokonce se jedinečně doplňují. Obě mytická podání lze chápat jako vyjádření dvou komplementárních aspektů Krona, reprezentanta Jinakosti spjaté s pradávným věkem v jeho dvou základních modalitách, jež stojí v inverzním vztahu k přítomnosti: dávný věk jakožto nostalgické „zlaté časy“ a dávný věk jakožto primitivní a krutá „doba temna“.<sup>19</sup> Pokud bychom snahu o komparaci těchto dvou zdánlivě rozporných mytických komplexů spjatých s Kronem již předem odsoudili jako eurocentrickou snahu po systematizaci něčeho, co je ze své podstaty různorodé a jako takové by se to mělo i nechat být, přišli bychom o řadu velmi užitečných pozorování, které Versnel ve své studii předkládá.

Přejdeme-li do okruhu severských mýtů, pak za příklad příslovečně disparátních tradic mohou posloužit různé koncepce posmrtné existence. Paralelně koexistovaly představy o nevládném Podsvětí (Hel); o slavné Valhalle; polovice padlých podle další tradice odcházela k Freyje, utonulí či utopení k bohyni Rán; mrtvý však často existoval i coby tělesný *draugr* (hrozivý „revenant“), nebo *haugbúi* („obyvatel mohyly“). Kromě toho existovala i představa posmrtného života ve skalách<sup>20</sup> a někteří badatelé nacházejí

---

<sup>17</sup> Viz Claude Lévi-Strauss, „The Story of Asdiwal“, in: Alan Dundes (ed.), *Sacred Narrative, Readings in the Theory of Myth*, London: University of California Press 1984, 295-314: 296.

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

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

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

souvislost mezi mrtvými a *dvergy* („trpaslíky“)<sup>21</sup> či *álfy*.<sup>22</sup> Snaha zavést do této situace pořádek je znatelná již u Snorriho Sturlusona, který se ve své *Eddě* snaží rozličné představy systematizovat. Přestože některé z těchto koncepcí sdílely společný prostor, častokrát zde skutečně narážíme na „regionální varianty“, případně „žánrové varianty“,<sup>23</sup> a pokus je všechny zasadit do jednotného bezrozporně racionálního systému je nejspíše odsouzený k neúspěchu.<sup>24</sup>

V kontrastu k tomu ale stojí zde zkoumaný případ dvojice<sup>25</sup> Óðinových zkoušek završených získáním posvátné medoviny. Stejně jako u řeckého Krona i zde je nepochybné, že oba mýty existovaly simultánně v témže kulturně-náboženském prostoru. Stěžejním literárním pramenem pro oba mýty je tatáž eddická báseň – *Výroky Vysokého*<sup>26</sup> a z *kenningů* a

---

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

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

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

<sup>24</sup> Přesto však je možné zdánlivě kontradiktorické představy, pokud se vyskytují v témže kulturním okruhu vedle sebe, uvést alespoň částečně do systematického vztahu. Ve vymezeném prostoru ság o dávnověku (*fornaldarsögur*) jsme u symboliky a funkce mrtvých v mohylách (*haugbúar*) ukázali, že oba typické (a protikladné) projevy těchto neklidných mrtvých odpovídají dvojici „bestiálního strážce“ a „moudrého dárce“, které opět, podobně jako v případě Krona, konvergují ke dvěma základním modalitám numinózní Jinakosti, ale mimoto jsou na rovině narativu ve shodě s proppovskými funkcemi „škůdce“ a „dárce“, na rovině kulturního kontextu vypovídají o dvou modalitách vztahování se k předkům či rodičům, u nichž vždy stála v konfliktu potřeba kontroly nad dědictvím a autoritou a současně potřeba poskytnout svým potomkům ty nejlepší podmínky, viz Jan Kozák – Kateřina Ratajová, „Mrtví a jejich poklady: Funkce mohyl podle staroseverských ság“, in: *Archeologické rozhledy* 60, 2008, 3-35. Rozbor dvojice mýtů o Óðinovi v některých ohledech navazuje právě na závěry studie o funkci mohyl. Dle mého názoru ještě elegantnější rozetnutí gordického uzlu však navrhuje J.P. Schjødt, když v souvislosti s pluralitou zásvětních modelů říká: „Tak, jak je tomu u celé řady vyjádření o kosmologii, je třeba je chápat metaforicky. Obzvláště v básnické řeči může být podobná myšlenka vyjádřena řadou různých způsobů. Tak například ‚zemřít‘ (i třeba násilně) může být podáno jako milostné setkání s ženskou bytostí.“ – Jens Peter Schjødt, „Óðinn, Warriors and Death“, in: Judy Quinn – Kate Heslop – Tarrin Wills (eds.), *Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, Turnhout: Brepols 2007, 137-151: 140.

<sup>25</sup> Z analyzované čtveřice mýtů mají první dva probírané nejvíce charakter zkoušky a vůči sobě jsou obsahově nejkontrastnější, proto je vhodné v této situaci uvádět jako vhodný příklad právě tuto dvojici.

<sup>26</sup> *Výroky Vysokého* 104-110 a 138-141: Finnur Jónsson (ed.), *De gamle Eddadigte*, København: G.E.C. Gad, 1932, 39-40, 46-47, strofy 103-109 a 137-140; ve většině ostatních edic, např. Gustav Neckel (ed.), *Edda. Die Lieder des Codex Regius, nebst verwandten Denkmälern*, Bd. 1 – Text, 2. Aufl., Heidelberg: Carl Winter 1927 nebo David A.

narážek je zřejmé, že oba mýty byly dobře známé skaldským básníkům a pak samozřejmě i Snorrimu. Z výše řečeného vyplývá, že komparace je v takovémto případě na místě. Výsledkem srovnání dvou zcela různých odpovědí na otázku po původu posvátné medoviny a konstituci stěžejního rysu Ódinovy identity může být celá řada možných vztahů: např. volný vztah strukturální transformace, či vztah kompenzace, inverze nebo komplementarity, a výjimečně i zasazení do společného narativně-systematického rámce. Tato poslední zmíněná varianta může vyvolat otázky. Lze vůbec uvažovat o nějakém „zasazování“ do jednotného rámce? v jakém smyslu?

## 2.4 SYSTÉM KONTRA SYSTEMATIČNOST

Jonas Wellendorf shrnuje v současnosti převažující náhled na problematiku jednotné kosmologie (která je v úzké návaznosti na výše zmíněnou otázku posmrtné existence):

„Na závěr vyjádřím svou pochybnost nad možností či vůbec užitečností snahy o fixní lokalizaci rozličných bytostí podél různých os v neměnném pojetí kosmu. Tím bychom se anachronicky pokoušeli o systematizaci a racionalizaci toho, co s nejvyšší pravděpodobností v předkřesťanské epoše nikdy systematizováno a racionalizováno nebylo. [...] Kosmologie a celý systém představ nebyl žádným systémem, ale nepevným amalgámem vzájemně kontradiktorických avšak komplementárních představ.“<sup>27</sup>

S tímto vyjádřením se ztotožňuji, považuji ovšem za nutné zdůraznit, že „nepevný amalgám“ či „neexistující systém“ se vztahují k pojetí systému jakožto post-aristotelské racionální soustavy „tvrzení“ pro něž platí logika *tertium non datur*. Symbolické soustavy jednotlivých kultur se však takto úzce pojatou „systematičností“ nevyznačují a existence paralelních řešení, institucí či představ je spíše pravidlem než výjimkou. Tato zdánlivá rozpornost řady paralel neznamena absenci systému, ale naopak je (ze strukturalistického hlediska) signálem jeho přítomnosti. Je pravda, že manifestní prezentace kulturních symbolů (např. mytologie) někdy podléhají vědomé úpravě a snaze o racionální výklad či zdůvodnění ze strany tradentů („druhotná racionalizace“), to však neruší hlubinnou strukturu, která má nevědomou povahu.<sup>28</sup>

---

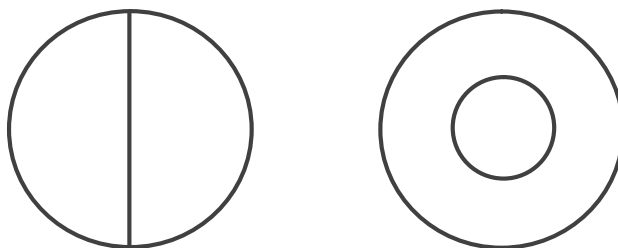
H. Evans (ed.), *Hávamál*, (Viking Society for Northern Research VII), London: Titus Wilson and Son 1986 a rovněž v českém překladu Ladislav Heger (přel.), *Edda*, (Živá díla minulosti 30), Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění 1962 se však jedná o strofy 104-110 a 138-141.

<sup>27</sup> J. Wellendorf, „Homogeneity and heterogeneity...“, 52.

<sup>28</sup> C. Lévi-Strauss, *Strukturální antropologie...*, 30-32. Tak zní klasicky strukturalistická teze, těžko však říci, nakolik je tato ze dvou směrů inspirovaná dichotomie latentního/manifestního vhodná k tomu, aby byla použita *en bloc* analogicky (dvěma směry inspirace jsou: jednak jazykověda, kde kromě saussurovské *langue/parole* najdeme obdobu i u Chomskyho *competence/performance* či *deep/surface structures*; jednak psychoanalýza, kde Freud ve svém *Výkladu Snů* rozlišuje manifestní rovinu snu, která v sobě skrývá latentní

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

Zajímavou, téměř vzorovou, paralelou této racionálně rozporné identity je Lévi-Straussem uváděný případ dvou „map“ vesnice Winnebagů: členové jedné moiety vesnici vnímají jako příčně rozdělenou na dvě poloviny, zatímco informanti z druhé moiety ji koncipují jako koncentrický prostor rozdělený na centrum a periferii.<sup>29</sup>



Oba modely jsou pokusy ze dvou základních perspektiv popsat „reálnou“ vesnici, která však v objektivní, neperspektivní, formě není dostupná. Matoucí situaci nelze vyřešit tím, že necháme vyrobit „objektivní“ letecké fotografie dané vesnice. Tím bychom přesně „minuli pointu“ tohoto příkladu, tj. minuli žitou realitu daného kmene, jíž jsou oba nárysy dvěma antitetickými symbolizacemi.<sup>30</sup>

---

obsah, „propašovaný“ pod nosem cenzora díky vrstvě složitých transformací; na folklorním materiálu demonstrují úskalí tohoto postupu Frank Parker – John Thormeyer, „Analogizing from Linguistics to Folklore“, in: *Folklore* 97/2, 1986, 148-185). Symbolická soustava kultury, nebo v užším smyslu „mytologický systém“ nemusí být nutně zcela nevědomé povahy, ale lze jej chápat právě jako onen mediátor stojící na pomezí vědomých a nevědomých hodnot a umožňující jejich organickou provázanost (Kirsten Hastrup, „Cosmology and Society in Medieval Iceland. A Social Anthropological Perspective on World-View“, in: *Ethnologia Scandinavica* 11, 1981, 63-78: 74).

<sup>29</sup> C. Lévi-Strauss: *Strukturální antropologie...*, 120nn.

<sup>30</sup> Slavoj Žižek, *The Parallax View*, Cambridge, Mass.: The MIT Press 2006, 25.

Faktické rozestavění domů, které by zachytila fotografie, je vposled irelevantní. Typově odpovídá fotografii rozehrané deskové hry, jejíž pravidla neznáme. Je samozřejmě otázkou, v jakém smyslu a do jaké míry lze příklad vesnice Winnebagů přenést jako model či příměr a v případě dvou verzí Krona apod. hovořit o dvou (či více) symbolizacích „reálného“ jádra. Ať už si tuto otázku zodpovíme jakkoli, status tohoto „reálného“ je (i v případě zmíněné vesnice) čistě spekulativní povahy, je více nebo méně užitečným nástrojem teoretického uchopení a jako takový by měl být použit nebo odložen. Jeho „substantivizace“ by byla velkou chybou. Podobně nesubstanciální a přesto „reálná“ je např. existence fonémů v jazykovém systému. Nikdy nejsou vysloveny, vždy jsou vysloveny jen individuální a neopakovatelné akustické reprezentace, které (coby lingvisté) vnímáme jako různé realizace univerzálního elementu na pozadí. Častý případ komplementárních alofonů, tj. dvou systematicky odlišných realizací jediného fonému (např. „ž“ [ʒ] v „núž“ [nu:], „nože“ [noʒe]) lze chápat jako další paralelu pro případ dvou map vesnice. Důležitým systémovým rysem těchto alofonů je to, že jsou komplementárně distribuované, tj. fungují sice v rámci téhož systému, ale nemohou se libovolně zastupovat, protože se v obou případech jedná o expresi téhož fonému, jehož odlišná realizace je výsledkem odlišných podmínek – tento jazykovědný postřeh se nabízí k aplikaci, kupříkladu pro případ vesnice Winnebagů, kde vidíme, že je platný, protože obě mapy jsou skutečně distribuované komplementárně: přechod mezi moietami se rovná změně kognitivní „mapy“.

Při hledání takovýchto „identit“ tedy nelze hovořit o podléhání snaze o rekonstruování bezrozporné teologie, ale jednoduše o zcela přirozeném procesu poznávání, jehož součástí je komparace, selekce, distinkce a identifikace. Obava z přehnané potřeby po racionální systematizaci je sice pochopitelná, ale sama o sobě nepřináší žádný tvůrčí nebo interpretační impulz, protože se bez dalšího spokojí se stavem disparátních a neusouvztažených dat jakožto s přirozenou a další analýzy nevyžadující situací.<sup>31</sup> Každý pokus o stanovení hypotézy, pochopení nebo interpretaci je nakonec určitou formou systematizace, ať již více nebo méně sofistickou. Odpor k systematizaci je proto v zásadě anti-teoretický a svou roli splňuje jen coby obranný mechanismus proti excesivnímu, „paranoidnímu“ sklonu k systematizaci za každou cenu.

Výše byla zmíněna celá řada možných modelů a pojetí a byly uvedeny příklady pro typy vztahů mezi zdánlivě mimoběžnými či kontradiktorickými mytickými podáními. To

---

<sup>31</sup> Nebo, což je daleko problematictější než čirá rezignace, jsou usouvztažňována jen data nebo aspekty dat, které se jeví relevantní a identifikovatelné z hlediska konkrétní moderní racionality a dochází jen k „samozřejmým“ a „nespekulativním“ logickým závěrům, tj. jinými slovy je prováděna stejnou měrou systematizace i interpretace, ovšem nereflektovaně, jsouc považována dogmaticky za střízlivou, samozřejmou či správnou.

vše však neznamená, že zkoumaná dvojice mýtů bude do některé z těchto šablon či již existujících konceptuálních rámců vinterpretována – právě naopak. Přehled nejbližších či nejvhodnějších možných modelů byl představen coby historie bádání, sama dvojice mýtů však vybrána proto, že do těchto forem nezapadá a že proto vybízí k hledání nového, typově odlišného, interpretačního přístupu, a nikoli jen k replikaci známých paradigmat.

## 2.5 ELIADOVSKÁ FENOMENOLOGICKÁ TRADICE

Odkazy na Eliadeho dílo v této práci a občasné užití eliadovských pojmů jako *illud tempus* či *axis mundi* vyžadují komentář (či apologii), vzhledem k tomu, že je dnes coby vědecká autorita v některých kruzích důrazně zpochybňován a napadán jakožto kacír, šaman a šarlatán.

Badatelé tak významní a osobití jako Eliade téměř zákonitě provokují jak excesivní obdiv, tak alergický odpor. Domnívám se, že obé je třeba nahlížet z odstupu delší časové perspektivy, nepodléhat trendům a v polemice okolo Eliadeho spatřovat do značné míry spor odlišných temperamentů (v obdobném případě diskutuje otázku temperamentu výstižně Jung).<sup>32</sup> Coby autor obširné syntetické teorie je Eliade v současnosti, ve věku, který dává přednost segregovaným detailům a miniaturám před celky, přirozeně považován za někoho, kdo tyto detaily přehlíží či dezinterpretuje. Eliade odpověď na tento problém naznačuje již svým oblíbeným „měřítko je to, co vytváří fenomén“.<sup>33</sup>

Kritikové tepají především dvě dimenze jeho díla, zaprvé (faktická rovina) chyby v konkrétních pramenech a dezinterpretaci poselství určitého mýtu či rituálu z důvodu Eliadova nedostatečného vhledu do specifické problematiky dané kultury a zadruhé (teoreticko-metodologická rovina) Eliadovu zřetelnou agendu, metodologickou nekritičnost, sklon k přílišné generalizaci ignorující rozdílnosti, jeho apriorní prisma, jehož prostřednictvím vše nahlíží, jeho esencialismus, idealistickou pozici a jungiánství.<sup>34</sup> Je pozoruhodné, jak často je kritická stať prodchnutá emocemi a představuje Eliadeho v podobě jakési karikatury,<sup>35</sup> tj. signifikantně nacházíme subjektivní *bias* daleko předstihující Eliadeho míru u autorů, kteří právě tuto vlastnost tepají.

---

<sup>32</sup> Carl Gustav Jung, *Výbor z díla, II – Archetypy a nevědomí*, Brno: Tomáš Janeček 1999, 185-189.

<sup>33</sup> Mircea Eliade, „A New Humanism“, in: id. (ed.), *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago: University of Chicago Press 1969, 1-11: 7.

<sup>34</sup> Viz Douglas Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, New York: Routledge 2002, xiv; souhrnně též viz Guilford Dudley III, *Religion on Trial: Mircea Eliade & His Critics*, Philadelphia: Temple University Press 1977, zvl. 33-42.

<sup>35</sup> Např. Edmund Leach, „Sermons by a Man on a Ladder“, in: *New York Review of Books* (vol. 7, no. 6, 20 Oct. 1966), 28-31; Ivan Strenski, *Four Theories of Myth in 20th Century History*, London: Macmillan 1987, 105-128, zvl. 120n.

Mimoto ovšem bezesporu existují i vyrovnanější a věcnější oponenti. Příkladem takovéto faktické kritiky, která se navíc týká pro nás relevantního tématu *axis mundi*, je Jonathan Z. Smith.<sup>36</sup> Smith přesvědčivě dokládá Eliadeho dezinterpretaci mýtu australského kmene Tjilpa, který Eliade použil jako jeden z příkladů všudypřítomnosti fenoménu *axis mundi*. Je přirozenou a nutnou daní za encyklopedický rozsah Eliadových pramenů, že řada jeho dokladů je vágních, zjednodušených, „po frazerovsku“ vytržených z kontextu či dezinterpretovaných, nelze mít zároveň zaostřeno na dálku i na blízko, je nutno si vybrat.

Použiji-li Eliadeho vlastní příměr se slonem:<sup>37</sup> je sice škoda, že „zoolog“ Eliade měl řadu chyb ve svém pojetí buňky (tj. že byl „mikrobiolog-amatér“) a dezinterpretoval funkci některých orgánů (tj. byl „fyziolog-amatér“) avšak pokud vytvořil užitečný model chování a životního cyklu slona jakožto makroskopické zoologické entity, jeho přínos v této dimenzi zůstává platný. Ovšem kritikové někdy samu existenci slona popírají (tj. možnost generálně vypovídat o určitém náboženství, nebo o náboženství obecně) a akceptují jen existenci jednotlivých buněk. Na to lze namítnout jen to, proč se zastavujeme právě na úrovni buněk a ne orgánů nebo naopak atomů, kvarků či strun? Proto, že odmítáme přestrojit mikroskop? Je pravda, že Eliade byl daleko od ideálu empirického vědce, že stál na pomezí filosofie a měl blízko k hlubinné psychologii, na druhou stranu těžko si lze představit vhodnější výbavu právě pro autora syntetické vize.

V otázce Eliadeho agendy, normativnosti a předpočopení se empiristická kritika ukázala jako teoreticky naivní.<sup>38</sup> Jak uvádí Dudley, kult „čistých fakt“, k němuž antropologie a religionistika vzhlížela inspirována příkladem přírodních věd, byl mezitím v okruhu jich samých podroben drtivé kritice. „All data are theory laden“ zní verdikt. Agenda je přítomná vždy, rozdíl spočívá v tom, nakolik je explicitní a nakolik implicitní, rovněž předpočopení se nelze vyhnout, může být jen více či méně reflektované a přiznané.

Představu objektivního pozorování či sběru dat z něhož je poté racionálně odvozena teorie nadto ukazuje jako nereálnou řada konkrétních svědectví z oblasti klasické fyziky a astronomie, kdy např. Newton sám žádná měření nekonal a nechal se vést výhradně abstraktní vizí, kterou *ex post* poměřoval s daty, přičemž nevyhovující pozorování nechal svého kolegu reinterpretovat, protože odporovala jeho teorii.<sup>39</sup> Teze o verifikovatelnosti teorií byla Popperem opravena na střídmější požadavek o falsifikovatelnosti, avšak i ten se ukázal být často nevhodný, protože omyl v jedné z pomocných hypotéz nevyvrací teorii jako celek, ale naopak může přispět jako podnět k její opravě, zpřesnění či dalšímu rozpracování.

---

<sup>36</sup> Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Towards a Theory in Ritual*, Chicago: University of Chicago Press 1992, 1-23.

<sup>37</sup> M. Eliade, „A New Humanism...“, 8.

<sup>38</sup> Viz G. Dudley III, *Religion on Trial...*, 121-135.

<sup>39</sup> G. Dudley III, *Religion on Trial...*, 124.

Eliadeho dílo s vědomím výše řečeného pojmám jako teoretický rámec na vyšší úrovni abstrakce, který poskytuje interpretaci řady jevů tím, že je zasazuje do určité formy. Tuto formu chápu, stejně jako ostatní teoretické šablony (a možná v rozporu s Eliadem), jako pouhý model, instrument či interpretační pomůcku, která si nečiní nárok na výpověď o ontologickém statutu popisovaného fenoménu, ale jen umožňuje určitým (cíleným a reflektovaným) způsobem redukovat jevové kontinuum na smysluplné struktury.

Eliadeho esencialismus vůbec nevádí, ježto si jej lze dát jednoduše „do závorek“. Označení Eliadeho přístupu jako „kryptoteologického“ mi přijde jako manipulativní snaha shodit jeho teorii pomocí nálepkování. Eliade měl pozitivní, konstruktivní vizi určitých opakujících se a smysluplných vzorů, které se objevují v náboženských fenoménech napříč kulturami. Jestli je takováto věc „kryptoteologismus“, pak jsem „kryptoteologický“ také. Mám za to, že k tomu, aby člověk nebyl jen kritickým, partikularistickým a oportunistickým parazitem, musí se odvážit k nějaké syntetické vizi, která má nejen objasňující funkci, ale také schopnost inspirovat druhé tím, že má nějakou substanci. Každý specifický výraz lidského ducha, každá odvážná teorie, která není jen konstatováním faktů nebo banalit nebo pouhou kritikou, je nutně kritizovatelná z mnoha pozic. To, že měl Eliade nějaký systém v oněch „patterns“, které rozpoznal, bych nenazýval kryptoteologií, ale prostě teorií. To, že pro něj některé z oněch „patterns“ možná měly cosi jako esenci, bych také neviděl jako problém. Podle mého názoru o esenci jednoduše nemůžeme nijak vypovídat, protože o ní nevíme vůbec nic. Co my víme, co má nebo nemá esenci? Jak to chceme zjistit? Třeba přesvědčení o esenci pomáhá při specifickém způsobu přemýšlení o některých fenoménech. Může se jednat o užitečnou perspektivu. I kdyby byl Eliade tak naivní esencialista, jak ho někteří kritici (podle mě neprávem) líčí, tak to jednoduše ničemu nevádí. Má na to plné právo, stejně jako zastánci opačného názoru na ten svůj.

Eliadův model považuji za v tomto smyslu reduktivní, avšak nikoli redukcionistický, na rozdíl od známých modelů či přístupů jakými jsou kupříkladu freudiánský nebo sociobiologický.<sup>40</sup> Reduktivnost (v tomto smyslu) je opět nevyhnutelná, jejím opakem není nereduktivnost, ale neuvědomovaná reduktivnost, při níž se zapomíná, že „the map is not the territory“<sup>41</sup> a tedy se navazuje na „koperníkovskou“ koncepci, jež se nechápe jen jako pracovní hypotéza mající za cíl  $\sigma\omega\zeta\epsilon\iota\nu\ \tau\grave{\alpha}\ \phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ ,<sup>42</sup> ale jako odhalení a popsání reálného

---

<sup>40</sup> Tj. např. Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell*, London: Penguin 2007.

<sup>41</sup> D. Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade...*, 30.

<sup>42</sup> Dosl. „zachránit jevy“, ve smyslu hypotézy, která pokryje jevovou stránku věcí (např. spočítá výskyty určitých těles na obloze), aniž by si však její autor nárokoval uchopení toho, jak se věci „ve skutečnosti“ mají. Tj. ošetří se uspokojivě a prakticky fenomenologie aniž by se zasahovalo do ontologie.

stavu věcí.<sup>43</sup> Něco jiného je redukcionismus, který skutečně Eliade narozdíl např. od Freuda neprovádí, protože nepřevádí fenomén náboženství na nějaký typově odlišný fenomén (geny, třídní boj, sexualitu apod.). Odpor vůči redukcionismu považuji za oprávněný, protože stimuluje proces hledání vlastní koncepce a vlastní metody, spíše než imitaci a přejímání aktuálně módních metod vyvinutých jinými vědami pro jiný objekt zkoumání. Debatu na toto téma považuji za otevřenou a trvale aktuální.

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

---

<sup>43</sup> Owen Barfield, *Saving the Appearances: A Study in Idolatry*, London: Faber & Faber 1957, 46-52.

### 3. HISTORICKO-PRAMENNÁ PROLEGOMENA

#### 3.1 PRAMENY

Základním zdrojem pro všechny čtyři mýty jsou *Prozaická* a *Poetická Edda*, tedy oba hlavní prameny, z nichž se nejčastěji vychází při popisu a charakterizaci staroseverské (předkřesťanské) mytologie. Mimo tyto dva prameny existuje množství dokladů (především ve skaldské poezii),<sup>44</sup> které svědčí o existenci těchto mýtů, avšak jsou natolik letmé, že bychom bez pomoci obou eddických sbírek nebyli schopni narativy rekonstruovat. Ovšem *Prozaická Edda* pochází z pera křesťana Snorriho Sturlusona (†1241) a nejstarší manuskript *Poetické Eddy*, tzv. *Codex Regius*, je datován kodikology do cca. 1270. V některých případech si proto nemůžeme být jisti, zda ten nebo onen motiv či důraz je skutečně výrazem „genuinní“ předkřesťanské mytologie, ať již byla jakkoli pluralitním útvarem, či zda se již jedná o adaptaci či implicitní interpretaci mýtu ve staletích po konverzi (která proběhla na Islandu a v Norsku cca. 1000), kdy již tradice zanikala, proměňovala se pod vlivem *interpretatio christiana* na jedné straně (démonizace či euhemerizace v soudobých kronikách) a na druhé straně se stávala oním středověkým „pohanstvím venkovanů“, redukována na lidové rituály plodnosti, pověry a pohádky. V případě konkrétních básní a motivů se pravidelně objevují argumenty pro i proti jejich stáří, avšak vposled lze určit zpravidla jen pozdní redakci dochované formy, nikoliv mládí nebo starobylost mýtu, který obsahuje.<sup>45</sup> S ohledem na téma Óðinovy výpravy za medovinou básnictví se však nacházíme ve výjimečně příznivé situaci, neboť formou odkazů a *kenningů* (poetických opisů) je existence a významnost tohoto mýtu potvrzena

---

<sup>44</sup> Za prvního skalda je tradičně považován pololegendární Bragi Boddason (cca 830, datace se různí), svého vrcholu skaldské umění dosáhl v 10. stol. a přetrvalo i v prvních staletích po christianizaci. Snorri však ve své době (první pol. 13. stol.) již pociťoval úpadek tohoto umění, což ho motivovalo k sepsání *Eddy*, jež byla v první řadě právě učebnicí skaldského umění. V průběhu 14. století však skaldská tradice definitivně zaniká. Hodnota skaldských básní jakožto pramenů a přesnost jejich datace se liší případ od případu, ovšem oproti ostatním literárním pramenům je skaldská poezie celkově považována za poměrně spolehlivý zdroj (Edith Marold, „Die Skaldendichtung als Quelle der Religionsgeschichte“, in: Heinrich Beck (ed.): *Germanische Religionsgeschichte, Quellen und Quellenprobleme*, Berlin & New York: Walter de Gruyter 1992, 685-719; Edward Oswald Gabriel Turville-Petre, *Scaldic Poetry*, Oxford: Clarendon Press 1976, lxvi-lxxiv).

<sup>45</sup> Problematiku datování shrnuje Bjarne Fidjestøl, *The Dating of Eddic Poetry. A historical Survey and Methodological Investigation*, København: C.A. Reitzel 1999.

celou řadou skaldů z pohanské doby, v jejichž básních tento příběh plnil roli vědomě a záměrně užívaného archetypu pro proces poetické inspirace.<sup>46</sup>

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

### 3.2 KOSMOLOGIE

Druhý exkurs se týká zasazení čtveřice mýtů do kosmologického kontextu. Pro severskou mytologii je poměrně typická konfrontační struktura u většiny narativů. Eddické písně jsou zpravidla dialogickými básněmi, kde proti sobě stojí dvojice protagonistů. Setkání je většinou konfliktní, v několika případech však též přátelské. Zatímco implicitně se nachází v eddických básních, její explicitní formou je základní kosmologický rozvrh, jak jej představuje Snorri ve své *Eddě* – uprostřed kosmu se nachází *Ásgarðr*, sídlo bohů, kolem něj *Miðgarðr*, sídlo lidí a za hranicemi *Miðgarðu* se rozkládá *Útgarðr*, nebezpečný, ale zároveň lákavý Jiný svět.<sup>47</sup> Mytické narativy zpravidla pojednávají právě o výpravě reprezentanta *Ásgarðu*/*Miðgarðu* do Jiného světa a s tím spojené konfrontaci. Snorri byl velkým systematizátorem, proto je třeba konkrétní geografické pojetí této struktury brát *cum grano salis*, nicméně jako základ pro orientaci a pochopení řady mýtů je velmi užitečná.

Dualistická koncepce má však širší rámec – v nejobecnějších obrysech můžeme např. u eddických písní mluvit o základní polarizaci na „My“ a „Oni“. Pod pólem „My“ nacházíme většinou *Ásy*, nebo (v případě heroického materiálu) lidského hrdinu, na druhé

---

<sup>46</sup> Jiří Starý, „Sebevědomí básníka: o inspiraci a jejích projevech ve staroseverském básnictví“, in: Sylva Fišerová – Jiří Starý (eds.), *Původ poezie – proměny poetické inspirace v evropských a mimoevropských kulturách*, Praha: Argo 2006, 149-174: 155n.

<sup>47</sup> *Gylfiho oblouzení* viii-ix, xlii; Finnur Jónsson (ed.), *Edda Snorra Sturlusonar*, København: Gyldendalske boghandel 1931, 14-17, 45. Problematiku kosmologického uspořádání podrobně traktuje např. Eleazar Meletinskij, „Scandinavian Mythology as a System“, in: *Journal of Structural Anthropology* 1, 1973, 43-57 a 2, 1974, 57-78 a reviduje Jens Peter Schjødt, „Horizontale und Vertikale Achsen in der vorchristlichen skandinavischen Kosmologie“, in: Tore Ahlbäck (ed.), *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1990, 35-57.

straně, pod pólem „Oni“, se nachází celá řada bytostí, z nichž jen jedna část nese explicitní označení *þurs* resp. *ǰotunn*, *risi* apod.<sup>48</sup> v rámci této širší polarity, kterou John McKinnell právem označuje za „jednu ze základních dimenzí staroseverské mytologie“,<sup>49</sup> nestojí na „druhé straně“ jen þursové, ale také monstra (např. draci/hadi), dvergové (*dvergar*),<sup>50</sup> mrtví a mytické vědmy či věštkyně (*vǰlur*, sg. *vǰlva*). Přestože tyto bytosti plní rozličné funkce, získávají již jen díky svému propojení s Jiným světem do jisté míry společnou pozici oproti pozici bohů a lidí. Již ve Starší Eddě se vyskytuje například dvergr Alvíss ve stejné funkci „nevítaného nápadníka“,<sup>51</sup> jako þurs Þrymr,<sup>52</sup> þursyně Angrboða je matkou dvou monster (vlk Fenrir, had-drak Miðgarðsormr) a jejich sestry - vládkyně podsvětí Hel - jež panuje nad mrtvými. Zmíněného dverga Alvíse např. Þórr hned v úvodu básně přirovná v rámci jediné strofy k mrtvému (*nár*) a þursovi.<sup>53</sup> Podobně Skírnir vyhrožuje Gerðě tím, že ji uchvátí þurs před podsvětní mříží, kde jsou dvergové.<sup>54</sup>

---

<sup>48</sup> Tyto výrazy se obvykle překládají slovem „obr“, což je ovšem poněkud zavádějící, protože tělesná velikost není základním nebo distinktivním rysem těchto bytostí. Jsou to bytosti žijící převážně za hranicemi civilizovaného a bohy pacifikovaného světa, v řadě případů hrají roli úhlavních nepřátel bohů (přestože pokud jde o způsob života a chování, není mezi þursy a bohy příliš jasný rozdíl). Často bývají spojováni s pustými či divokými necivilizovanými živly, především skalisky. Ve výrazném kontrastu se zažitou představou pohádkového obra se často vyznačují velkou vychytralostí, numinózním věděním či moudrostí. Souhrnně budou v následujícím textu označovány výrazem þurs. *Þurs*, pl. *þursar*, souvisí snad s pragerm. \*þurs-, „žízeň“ (viz angl. *thirst*, něm. *Durst* atd.), tedy „žíznivec“. *ǰotunn*, pl. *ǰotnar*, je dle de Vriese „das eigentliche Wort für Riese“. Tento výraz je doložen ve st. dán. (*iaetaen*), st. švéd. (*iaetun*) a ze staroangličtiny v podobě *eoten* či *ent*, kde ve spojeních *sweord eotenisc* či *enta geweorc* označuje artefakty dávných věků. Etymologicky výraz (pragerm. \**etunaz*) pravděpodobně souvisí s kořenem pro „jíst“ (pragerm. \**etan*, PIE \**ed-*), jméno tedy znamená „žrout“, „hltoun“ (Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II, Berlin: Walter de Gruyter 1937, 359).

<sup>49</sup> John McKinnell, *Meeting the Other in Norse Myth and Legend*, Cambridge: D. S. Brewer 2005, 4.

<sup>50</sup> St. sev. *dvergar*, „dvergové“ (sg. *dvergr*) označuje mytické bytosti, které se překládají různě jako „skřeti“, „skřítci“, „trpaslíci“ – slovo *dvergr* je příbuzné s angl. *dwarf* a něm. *Zwerg*, ovšem rozhodně neoznačovalo to, co dnes rozumíme pod slovem „trpaslík“, velikost opět nebyla podstatným rysem. Oproti ostatním reprezentantům Jiného světa byli dvergové vymezeni svým úzkým vztahem k řemeslné práci a představovali mytické kováře a tvůrce celé řady kouzelných či numinózních předmětů, jež většinou v důsledku sloužily jako atributy jednotlivých bohů (Óðinovo kopí Gungnir, Þórovo kladivo Mjöllnir atd.; *Jazyk básnický* iliii; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 122n), za pozornost ovšem stojí i jejich úloha „výrobců“ medoviny básnictví – viz níže.

<sup>51</sup> „Nevítaný nápadník“ („unwelcome suitor“) je narativní funkce, kterou v Eddické mytologii pravidelně vykonává bytost z Jiného světa. V pozdějších legendách a ságách, které se již odehrávají v quasi-realistickém prostředí historické Skandinávie, tuto funkci přebírá postava divokého berserka; viz Benjamin Blaney: „The Berserk Suitor: The Literary Application of a Stereotyped Theme“, in: *Scandinavian Studies* 54, 1982, 279-94.

<sup>52</sup> *Píseň o Þrymovi* 9; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 115.

<sup>53</sup> *Píseň o Alvísovi* 2; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 132.

<sup>54</sup> *Skírního cesta* 35; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 79.

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

## 4. ÓÐINN

### 4.1 JEDNOOKÝ VLÁDCE BOHŮ

Óðinn, hlavní protagonista čtyř mýtů, je předním božstvem staroseverského pantheonu, jež hraje v mnoha ohledech roli nejvyššího vládce, třebaže z hlediska delšího časového horizontu či lidového kultu se o prvenství dělil i s dalšími bohy, především s Pórem a Freyem. Snorri Sturluson ve své Eddě představuje Óðina těmito slovy:

„Óðinn je z Ásů nejvyšší a nejstarší. Všecko řídí, a jakkoli jsou ostatní bozi také mocní, všichni mu slouží jako děti otci. [...] Óðinn je zván Praotcem,<sup>55</sup> ježto je otcem všech bohů. Nazývá se též Otcem padlých,<sup>56</sup> protože jeho vyvolení syny jsou všichni ti, kdo padnou na bojišti. Těm poskytuje obydlí ve Valhalle a Vingólfu a oni se pak nazývají einherjové.“<sup>57</sup>

V kontrastu k tomuto popisu Óðina jakožto svrchovaného vládce ve světě bohů stojí jeho popis v ságách o dávnověku a taktéž v některých eddických mýtech, kde ukazuje svou druhou tvář: zde je popisován jako poutník nebo tulák, stařec ctihodného věku, zahalený do tmavého pláště, s širokým kloboukem či s kápí staženou hluboko do tváře. Konstantním rysem, podle něhož lze Óðina bezpečně rozeznat, je jeho jednookost.<sup>58</sup>

Tyto dva extrémy, král a tulák, nejsou v rozporu, naopak ilustrují konkrétně a obrazivě princip úzkého vztahu mezi středem a okrajem kruhu, mezi centrem mytického kosmu a jeho periferií, což jsou obě oblasti Óðinova svrchovaného působení.

V rámci mytologie jsou bohové standardně charakterizováni (symbolicky vymezení) svým původem, potomstvem, svými atributy a svou rolí v konkrétních mytických narativách. Pokud jde o původ, dozvídáme se u Snorriho, že na počátku byla kosmická kráva Auðhumla, která jednak živila svým mlékem prvního z þursů Ymiho, a jednak se

---

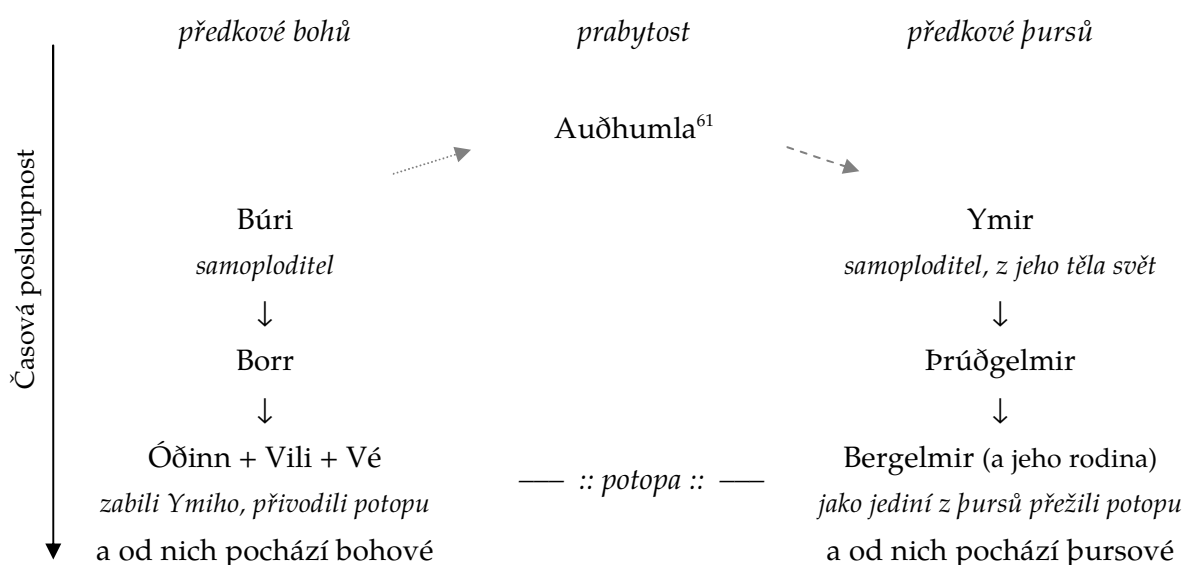
<sup>55</sup> Přesněji „Všeotcem“, st.sev. *Alfǫðr* či *Alfaðir*.

<sup>56</sup> St. sev. *valfǫðr*, *val-* je kořen s mnoha významy, z nichž nejrelevantnější je zde *valr* coby padlý ve válce, *valr* ovšem znamená rovněž sokola nebo dravého ptáka (návaznost na představu duší mrtvých v podobě ptáků, i Óðinn vysílá svou šamanskou duši v podobě havranů do světa; k problematice šamanismu se dostaneme níže); kořen *val-* označuje rovněž „volbu“ (srov. něm. *Wahl*), dále „cizost“, „jinakost“ (příbuzné se jmény *Velšský*, *Valašský*, vše pův. znamenající „cizí“), což do jisté míry též náleží k asociačnímu okruhu kolem s Óðinem spjatých jmen, jako je *Val-höll* („Val-síň“) a *Val-fǫðr* („Val-otec“), více viz Richard Cleasby & Guðbrandur Vigfússon, *Icelandic-English Dictionary*, Oxford: Clarendon Press 1876, s.v. *val*, *valr*.

<sup>57</sup> *Gylfiho oblouzení* xx (Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 27, zde citovaný překlad dle: Snorri Sturluson, *Edda a Sága o Ynglingzích*, Helena Kadečková (přel.), Praha: Argo 2003, 56n).

<sup>58</sup> Kris Kershaw, *The One-eyed God: Odin and the Indo-Germanic Männerbünde*, *Journal of Indo-European Studies Monograph* No. 36, Washington D.C. 2000, 1.

sama živila lízáním slaného ledu, z nějž jazykem vylízala prvního předka bohů jménem Búri.<sup>59</sup> Búri zplodil (sám ze sebe, podobně jako plodil Ymir) Bora,<sup>60</sup> který spolu s þursyní Bestlou zplodil trojici Óðinn, Vili, Vé. Tato božská triáda, Borovi synové, společně zabili praobra Ymiho, přivodili tak kosmickou potopu (z Ymiho krve) a následně z jednotlivých částí jeho těla vytvořili uspořádaný kosmos v té formě, v jaké ho znali staří Seveřané. Motiv kosmické vraždy nebo oběti, která je předpokladem pro uvolnění skrytého potenciálu, je téma, které v různých transformacích budeme potkávat během studia čtveřice iniciačních mýtů, a proto je důležité v rámci představení Óðina zdůraznit i jeho roli právě v mýtu o kosmogonické oběti makroanthrópa. Celkově můžeme kosmogonicko-theogonickou genealogii shrnout v tomto schématu:



<sup>59</sup> Jeho jméno bychom mohli přeložit jako „ploditel“, odvozeně od slovesa *bera*, „nosit, plodit“, srov. angl. *bear*, něm. *gebären* (Cleasby&Vígþússon, *Icelandic-English Dictionary...*, s.v. *bera*), de Vries ovšem tuto etymologii navrhuje jen v případě čtení *Buri*. V případě, že jméno bude znít *Búri* (v pramenech variuje), tak je možná i etymologie od slovesa *búa*, „být, bydlet, obývat“ (Jan de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, Leiden: E. J. Brill 1977, s.v. *Buri*).

<sup>60</sup> Jméno, jehož znění variuje mezi *borr* a *burr*, znamená „syn“, „zplodenec“, opět od slovesa *bera*, „plodit, nosit“ (Rudolf Simek, *Dictionary of Northern Mythology*, Angela Hall (transl.), Cambridge: D. S. Brewer 1993, 50).

<sup>61</sup> Dvě šipky spojené s Auðhumlou jsou jiného charakteru, než šipky ostatní, které znamenají jednoduše genealogickou nebo časovou následnost. Auðhumla totiž ani jednoho ze dvou prapředků neplodí, ale jenom přispívá a zprostředkovává jejich vznik či existenci. Auðhumla přispěla ke zrodu Búriho tím, že „cosi ubrala“ (tj. slaný led, kterým se sama živila), zatímco ke zrodu Ymiho přispěla tím, že „cosi přidala“ (tj. mléko, kterým jej živila). Vztah k oběma rodům je tedy v tomto směru v opozici.

Přejdeme-li od Óðinova vlastního zrodu k jeho roli v další formaci kosmu, pak je třeba kromě již zmíněného vytvoření světa z těla zabitého Ymiho připomenout ještě anthropogonii, jejímž autorem je opět Óðinn v triádě s doprovodnými dvěma božstvy. Dle Snorriho se jedná opět o Viliho a Vé,<sup>62</sup> podle *Vědmíny věštby* se jedná o Hœniho a Lóðura.<sup>63</sup> Óðinn a jeho dva souputníci vytvoří první lidský pár ze stromů, přičemž jméno prvního muže, Askr, tedy Jasan, se zdá odkazovat na kosmický jasan a tedy na implicitní či explicitní paralelitu makrokosmu a mikrokosmu. Tato souvislost je ještě zdůrazněna ve *Vědmíně věštbě*, kde je popis stvoření prvního člověka jménem „Jasan“ bezprostředně následován popisem kosmického jasanu, přičemž kosmický strom v básni do té doby nebyl zmíněn, proto se zdá, jako kdyby vstoupil v existenci spolu se stvořením člověka.<sup>64</sup>

Pokud jde o další genealogické souvislosti, je Óðinn skrze svou centrální pozici spojen tak nebo onak s celou řadou božských postav. Spolu se svou zákonnou manželkou Frigg zplodil pouze jediného syna, Baldra, který za tragických okolností zahyne. Baldr je péčí své božské matky učiněn nezranitelným, jeho nedotknutelnost má ovšem svou „Achillovu patu“, kterou je jmelí, stálezelené, stejně jako kosmický jasan, takže připomíná jeho miniaturní hypostazi. Baldrova tragická smrt je dílem Lokiho,<sup>65</sup> který se v tomto případě chová velmi podobně jako jindy Óðinn, tudíž již řada badatelů prosazovala názor, že se jedná o „Óðinovskou oběť“.<sup>66</sup> Baldrovu smrt tedy můžeme vedle vraždy Ymiho a Óðinovy sebeoběti na Yggdrasilu řadit do společné skupiny podobných činů, které všechny nesou pečeť Óðina, mají charakter vraždy či oběti a mají kosmický dopad.

Z hlediska genealogie je pak většina ostatních bohů připojena k Óðinovi coby jeho synové, které má s různými þursyněmi, avšak toto uspořádání se zdá být spíše účelovým a pozdním „úklidem“, než něčím, co by odráželo nějaké hlubší souvislosti jednotlivých božských charakterů. Jeden z těchto vztahů je však výjimečný a stojí za zmínku – jedná se o vztah s Lokim, jenž je explicitně zmíněn v *Lokiho hádce*. Podle této písně spolu Óðinn a Loki na počátku věků uzavřeli přísežné bratrství a smísili svou krev.<sup>67</sup> Tento fakt je

---

<sup>62</sup> V textu je na tomto místě *Bors synir*, tj. „Borovi synové“, ale z předchozího kontextu je zřejmé, že se jedná právě o triádu Óðinn, Vili, Vé (*Gylfiho oblouzení vi*; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 16).

<sup>63</sup> *Vědmína věštba* 17-18; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 5. Je vysoce pravděpodobné, že jména Vili a Vé, resp. Hœnir a Lóðurr jsou jen různá *heiti* (tj. poetická jména), pro tutéž doprovodnou dvojici.

<sup>64</sup> O paralelitě prvního člověka a kosmického stromu pojednává blíže Henning Kure, „Hanging on the World Tree“, in: Anders Andrén – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere (eds.), *Old Norse religion in long-term perspectives*, Riga: Nordic Academic Press 2006, 68-71.

<sup>65</sup> *Gylfiho oblouzení xlix*; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 63n.

<sup>66</sup> John Lindow, *Murder and Vengeance among the Gods: Baldr in Scandinavian Mythology*, Folklore Fellows Communications No. 262, Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia 1997, 30nn.

<sup>67</sup> *Lokiho hádka* 9; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 102.

pozoruhodný proto, že vyjadřuje zvláštní jiný druh spřízněnosti těchto dvou božských postav, který je odlišného charakteru než obvyklá metafora rodové příbuznosti. Óðinn a Loki jsou si podobní v řadě charakteristik, mezi nimiž můžeme zmínit jistou afinitu k liminalitě, k pohybu na hranici, či až za hranicí dovoleného a počestného, oba jsou známi svou schopností brát na sebe mnohé podoby, manipulovat, dosahovat svých cílů pomocí lsti, vyvolávat rozbroje a sváry. Loki stane na konci věků jako vůdce nepřátelských vojsk, které přivodí Óðinuův pád,<sup>68</sup> nicméně i tento čin můžeme nahlížet prismatem kosmogonického obrodného procesu po boku série již dříve zmíněných obětí, kdy vždy musí „král zemřít“, abychom mohli říci „ať žije král“. Loki (a jeho tři potomci) zde tedy na konci času stojí v podobné pozici, v jaké stáli tři Buriho potomci (Óðinn, Vili, Vé) v předchozím cyklu: zabijí reprezentanty starého světa, způsobují potopu a otevírají možnost nového kosmu.

Dalším metaforickým rámcem, který je (vedle *genealogie*) typicky využíván symbolickými soustavami náboženských mytologií k charakterizaci jednotlivých božských postav, je rámec *atributů*, tedy většinou významem nabitých symbolů, které jsou s daným božstvem spojeny a v narativu i ikonografii se pomocí nich dotyčné božstvo dá identifikovat. Typicky se jedná o charakterizaci pomocí a) jízdního nebo b) služebného zvířete, c) zbraně, d) šperku či jiného doplňku, případně o e) zdůrazněnou či chybějící část těla (např. vlasatost, bosé nohy, jednorukost, třetí oko apod.), na trochu jiné úrovni, ale patřící rovněž mezi svého druhu atributy, je f) charakterizace pomocí božských jmen nebo epitet. Vezmeme-li tyto kategorie v případě Óðina jednu po druhé, lze uvést:

- a) Jízdní zvíře – osminohý šedý kůň Sleipnir. Ke zrození Sleipniho došlo za pozoruhodných okolností,<sup>69</sup> kdy se tajuplný Stavitel z Jötunheimu s Ásy vsadil, že jim během krátkého období dokáže postavit dokonale neproniknutelnou hradbu a za to dostane Slunce, Měsíc a Freyju. Ásové na radu Lokiho tuto sázku přijali, protože byli přesvědčeni, že se dílo nedá stihnout, ovšem Staviteli pomáhal kůň Svaðilfari, který tahal olbřímí bloky a hrozilo, že hradba bude dostavěna včas. Bohové proto Lokiho donutili, aby se situací něco udělal. Pouhý den před dokončením, kdy už zbývala jen malá štěrbinu ve zdi, se Loki proměnil v kobylu v říji a odlákal Svaðilfariho od práce, takže hradba zůstala nedostavěna. Loki v důsledku svých hrátek s hřebcem poté porodil osminohé hříbě, které se stalo Óðinovým jízdním zvířetem a je v jistém smyslu theriomorfním znázorněním oné škvíry ve zdi, jež umožňuje překračování

---

<sup>68</sup> *Vědmína věštba* 51; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 16.

<sup>69</sup> *Gylfiho oblouzení* xvii; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 45-46.

hranice mezi tímto a Jiným světem. Je to totiž právě a jedině Sleipnir, kdo dokáže přeskocit Helgrind, mříž, která dělí říši mrtvých od říše živých.<sup>70</sup>

- b) Další pomocná zvířata – s Óðinem je asociována celá další řada zvířat, u nichž nemá na tomto místě smysl zabíhat příliš do detailu. Jedná se v první řadě o dravé ptáky, orly a havrany. Óðinn sám na sebe bere podobu orla v mýtu o medovině básnictví a dvojice havranů jménem Huginn a Muninn jsou ztělesněním Óðinovy „Mysli“ (st. sev. *hugr*) a „Chtění“ (st. sev. *munr*), létají každý den přes veškerý svět a podávají Óðinovi zprávy o tom, co se kde děje.<sup>71</sup> Dále je Óðinn spjat s vlky. Jeho dva vlci, Geri a Freki („Hladový“ a „Hltavý“),<sup>72</sup> dostávají od stolu vše, co je Óðinovi předloženo ve Valhalle k jídlu, protože sám jíst nepotřebuje a je živ jen vínem.<sup>73</sup>
- c) Zbraň – Óðinovou zbraní je jeho kopí Gungnir.<sup>74</sup> Podle Snorriho bylo, stejně jako další významné zbraně a atributy bohů, vykováno dvergry, syny Ívaldiho.<sup>75</sup> Dle eddické *Písně o Sigrdrífě* jsou na hrotu Óðinova kopí vyryty mocné runy.<sup>76</sup> Kopí je nástroj, kterým se Óðinn proklá při sebeoběti,<sup>77</sup> a i jinak je zbraní užívanou při obětech Óðinovi, například v případě oběti krále Víkara.<sup>78</sup> v *Sáze o Ynglinzích* se píše, že Óðinn a Njörðr (zde euhémerizovaní coby dávní vladaři) se před smrtí označili kopím, aby si zajistili blažený posmrtný osud. Kopí vržené přes nepřátelskou armádu ji zasvěcuje Óðinovi (neboli smrti).<sup>79</sup>

---

<sup>70</sup> Za tímto účelem si Sleipniho od Óðina vypůjčuje Hermóðr, aby mohl vstoupit do síně Hel a jednat o Baldrově osudu (*Gylfiho oblouzení* xvix; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 65-67).

<sup>71</sup> „Dva havrani mu sedí na ramenou a šeptají mu do uší všechny zvěsti, které vidí a slyší. Jmenují se Hugin a Munin. Na úsvitu je vysílá, aby obletěli celý svět a k snídani se opět navracejí.“ (*Gylfiho oblouzení* xxxviii; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 42n.; zde citovaný překlad dle: Snorri Sturluson, *Edda a Sága o Ynglinzích*, přel. Helena Kadečková, Praha: Argo 2003, 73.)

<sup>72</sup> Rudolf Simek, *Dictionary of Northern Mythology...*, 90 a 106.

<sup>73</sup> *Gylfiho oblouzení* xxxviii; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 42n.

<sup>74</sup> Anglicky pěkně přeložitelné jako „the swaying one“, v češtině jen obtížně vystihnutečné. Jako atribut doložené již od nejstarších skaldů, např. Bragi Boddason (9. stol.) nazývá Óðina *Gungnis váfaðr* („potřásač Gungnim“) a Egill Skallagrímsson jej nazývá *geirs dróttinn* („vládce kopí“) – Rudolf Simek, *Dictionary of Northern Mythology...*, 124.

<sup>75</sup> *Jazyk básnický* xviii; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 122n.

<sup>76</sup> *Píseň o Sigrdrífě* 16; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 253.

<sup>77</sup> *Výroky Vysokého* 138:4-5, *geiri undaðr / ok gefinn Óðni / sjálfr sjálfum mér*, „kopím proklát / a obětován Óðinovi / sám sobě samému“; *Hávamál*, David A.H. Evans (ed.), London: Viking Society for Northern Research 1986, 68.

<sup>78</sup> *Sága o Gautrekovi* vii; Guðni Jónsson, *Fornaldar sögur Norðurlanda IV*, Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan 1950, 31.

<sup>79</sup> Edward Oswald Gabriel Turville-Petre, *Myth and Religion of the North*, Westport, Conn.: Greenwood Press 1975, 47.

- d) Šperk nebo jiný doplněk – Óðinn je vlastníkem zlatého prstenu (či spíše náramku, st. sev. *baugr*) jménem Draupnir (dosl. „Kapač“ od st. sev. *drjúpa*, „kapat“), z nějž každou devátou noc skane osm stejně těžkých prstenů. Óðinn položil Draupnir coby dar mrtvému na Baldrovu pohřební hranici, takže prsten se i s mrtvým Baldrem dostal do Helji, avšak posléze jej Baldr poslal po Hermóðovi nazpět k Óðinovi, tudíž jediný Draupnir, nikoliv však již Baldr, se vrátil z říše smrti a vykonal tak celý cyklus cesty tam a zase zpátky.<sup>80</sup> Je pravděpodobné, že Óðinův prsten je mytologickým adekvátem a předobrazem pro chrámový prsten, na který se obvykle přísahalo.<sup>81</sup> Prstenová přísaha je zmiňována i ve spojitosti s Óðinem a jeho výpravou pro medovinu básnictví, totiž ve chvíli, kdy Óðinn na prsten přísahal křivě.<sup>82</sup>
- e) Zdůrazněná či chybějící část těla – sem můžeme zařadit již zmiňovanou jednookost. Tento tělesný nedostatek lze nicméně charakterizovat jako „paradoxní zmrzačení“, protože vyjadřuje fakt, že Óðinn je naopak primárně spjatý s ostrozrakostí a jasnozřivostí. Ze svého trůnu na Hliðskjálfu vidí do celého světa a vidí též očima svých havranů či jiných zvířecích poslů. Óðinn je zkrátka „lichooký bůh“ a jeho „o oko méně“ artikuluje obdobnou ideu, jako (v rámci odlišného symbolického jazyka) u indického Šivy jeho „o oko více“.
- f) Jména či epiteta – Óðinn doslova oplývá množstvím jmen a jejich početnost je sama o sobě jednou z jeho charakteristik. Doloženo je z různých pramenů více než dvě stovky jmen.<sup>83</sup> Jména lze rozdělit podle jejich významového okruhu na několik základních kategorií (v závorce je vždy uveden počet doložených jmen v dané kategorii): válka (52), moudrost (23), běs, trans či hněv (22), božství (13), mrtví (12), měnění podoby (11), šibenice (10), vzhled (vousatost, vlasatost, kápě, 10), čarodějnictví a rituál (7), lstivost (7), potěšení (6), prosperita (6), převleky (5), pocestný (5), nenormální sexualita (hermafroditismus, perverznost – 3), počasí (1), nezařaditelné (11).<sup>84</sup>

Kdybychom přeci jen nakonec měli vybrat jeden rys či aspekt jako pro Óðina emblematický a primárně charakterizující, jako krystalizační jádro jeho specificity, pak by

<sup>80</sup> *Gylfiho oblouzení* xlix; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 63-67.

<sup>81</sup> Rudolf Simek, *Dictionary of Northern Mythology...*, 65.

<sup>82</sup> *Výroky Vysokého* 110:1-3, *Baugeið Óðinn / hygg ek at unnit hafi / hvat skal hans tryggðum trúa*, „Prstenovou přísahu Óðinn / mám za to, že složil / kdo by jeho přísahám věřil“, David A.H. Evans (ed.), *Hávamál...*, 61.

<sup>83</sup> Klasickým dílem k tématu Óðinových jmen je Hjálmar Falk, *Odensheite*, Kristiania: Videnskapsselskapet 1924.

<sup>84</sup> Zde v předložené kategorizaci vycházím z Neil S. Price, *The Viking Way: Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*, Uppsala: Department of Archeology and Ancient History 2002, 100-107. Tamtéž lze rovněž nalézt přehledný seznam všech dochovaných jmen s jejich překladem.

jím bylo, co má skryto ve svém jméně: staroseversky Óðinn, staroanglicky Wōden, starosasky Woden, starofrancky Wodan, starohornoněmecky Wutan či Wuotan znamená „pána inspirace“,<sup>85</sup> případně „pána vznětu“, „pána extáze“, „pána běsu“, tedy určitého nadnormálního duševního stavu, skrze nějž se lidská duše může dotknout hranic tohoto světa a tím dosáhnout určité komunikace či transformace. Tato transformace může mít charakter proměny ve smyslu šamanské cesty do Jiného světa za poznáním či jiným účelem, ale patří sem rovněž proměny bojovníků na medvědy a vlky, totiž v okamžiku, kdy vykročí z hranic pouze lidského a nechají se naplnit primordiální divokostí.

Ze všech bohů staroseverského pantheonu je Óðinn tím, kdo zřetelně akumuloval největší množství různých funkcí a aspektů, tudíž je jen velmi obtížné, ne-li nemožné, jej prohlásit za „boha něčeho“. Jediný způsob, jak se v jeho charakteru alespoň orientačně vyznat, je předestřít přehledně a systematicky jednotlivé jeho aspekty a funkce, což tvoří obsah následující kapitoly.

## 4.2 ÓÐINN A STRUKTURACE JEHO FUNKCÍ

Abychom si mohli dobře zasadit motiv cesty za medovinou básnictví do kontextu celku motivů a funkcí asociovaných s postavou Óðina, je třeba si udělat jejich alespoň zkratkový přehled.

Jako odrazový můstek nám poslouží druhý (obsáhlejší) popis Óðina, který se nám zachoval u Snorriho, tentokrát v jeho *Sáze o Ynglingzích*, kde je však Óðinn vylíčen nikoliv jako božstvo, nýbrž jako euhémerizovaná historická postava. Zatímco v předchozí kapitole jsme se věnovali především jeho asociacím v rámci mytologie jako takové, jen s minimálními zmínkami o jiných žánrech, tentokrát rozšíříme záběr i na ságy a na co nejúplnější souhrn rysů asociovaných s Óðinem. Snorri píše:

„Nejvíce si vážili Óðina, od něhož se těmto dovednostem naučili, protože on první je všechny, ba ještě mnohé další ovládal. K tomu, že byl tak vysoce ctěn, přispěly tyto jeho vlastnosti: Když dlel mezi svými přáteli, měl tak krásné a ušlechtilé vzezření, že se všem

---

<sup>85</sup> Etymologie jeho jména od výrazu *óðr*, „vznět“, „inspirace“ (později „mysl“, „počitek“, „poezie“) již bylo zmíněno dříve. Tentýž slovní kořen najdeme v gótském *wōds*, „posedlý“, starohornoněmeckém *wuot* a staroanglickém *wōd*, „šílenství, běs“; mimo germánské jazyky náleží mezi spřízněné výrazy latinský *vates*, „věštec, zřec“ či staroirský *faith*, „zřec, básník“ (viz Rudolf Simek, *Dictionary of Northern Mythology...*, 244n; srov. též Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern: Francke Verlag 1959, 1113). Při této příležitosti je rovněž třeba zmínit existenci božstva jménem Óðr (*Gylfihö oblouzení* xxxiv, *Jazyk básnický* xx a xxxv; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 34nn, 110, 122-125), který je uváděn jako manžel Freyji. Freyja je v *Písni o Grímnim* 14 (Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 66) ztotožněna s Frigg, ženou Óðinovou, takže se zdá, že se v tomto případě setkáváme s dvěma aspekty téže božské dvojice.

srdce smálo. Byl-li však na válečném tažení, jímala z něj nepřátele hrůza. To proto, že znal umění, jak změnit vzhled a podobu podle potřeby.

Druhým důvodem bylo to, že mluvil tak důvtipně a obratně, že všichni, kdo ho poslouchali, měli jeho řeč za jedinou pravdu. Pronášel vše v rýmech, jak se dosud děje v umění, kterému říkáme básnictví (st. sev. *skáldskapr*). On a kněží jeho svatyně (*hofgoðar*) jsou nazýváni písnotepci (*ljóðasmiðir*), protože toto umění zavedli v severských zemích oni. Óðinn dokázal způsobit, že jeho nepřátelé v bitvě oslepli či ohluchli nebo byli ochromeni hrůzou, takže jejich zbraně sekaly asi tolik, co košťata. Jeho muži zato bojovali bez brnění a byli vzteklí jako psi a vlci. Zahryzávali se do svých štítů a měli medvědí a býčí sílu. Pobili hladce celý voj nepřátel, kdežto jim neublížil oheň ani železo. Tomu se říká berserčí stav (*berserkgangr*).

Óðinn často měnil podobu. Jeho tělo leželo jako ve spánku nebo mrtvé a on se změnil v ptáka nebo zvíře, v rybu či v hada a v okamžení se ocitl v kterékoliv daleké zemi, kde měl co činit pro sebe nebo pro druhé. Dále uměl pouhým slovem uhasit oheň a utišit moře a obrátit vítr libovolným směrem. [...]

Óðinn měl stále u sebe Mímiho hlavu (*høfuð Mímis*) a ta ho zpravovala o událostech z jiných světů (*ór øðrum heimum*). Někdy také probouzel k životu mrtvé ze země nebo si sedal pod oběšence. Proto byl nazýván pánem nemrtvých (*drauga-dróttinn*) a viselců (*hanga-dróttinn*). Měl dva havrany, které si ochočil tak, že mluvili. Léтали daleko po širých krajích a vyprávěli mu potom všechny zvěsti. Tím vším nabyl velikých vědomostí. Veškeré toto umění prováděl pomocí run a písní zvaných zaklínadla (*galdrar*). Proto se Ásové také nazývají kouzlo-tepci (*galdra-smiðir*).

Óðinn znal umění, jež přináší největší moc, a sám je provozoval. Nazývá se čarodějství (*seiðr*) a jeho pomocí mohl předpovídat osudy lidí a ještě se nestavší věci, ba přivodit člověku smrt, neštěstí nebo nemoc, či ho zbavit rozumu a síly a dát je někomu jinému. Provozování takových čar provází však taková pohana (*ergi*), že muži se to hanobili dělat a učily se jim pouze kněžky.

Óðinn věděl, kde jsou ukryty všechny zakopané poklady a uměl písně, které před ním otevíraly zem, hory, skály, mohyly. Pouhým slovem dovedl spoutat ty, kdož v nich sídlili, a potom vstoupil a nabral si, co libo.<sup>86</sup>

Výše citovaný úryvek má tu výhodu, že zmiňuje velké množství charakterizujících rysů, a přestože je zřetelně zabarven euhémeristickou interpretací, není zas tak obtížné si toto prisma odmyslet a zahlédnout základní dimenze Óðinovského charakteru.

---

<sup>86</sup> *Sága o Ynglinzích* vi-vii; *Heimskringla – Noregs konunga sögur*, af Snorri Sturluson, Finnur Jónsson (ed.), København: S.L. Møllers bogtrykkeri 1893-1900, 17-19. Zde citovaný překlad se zakládá na: Snorri Sturluson, *Edda a Sága o Ynglinzích*, Helena Kadečková (přel.), Praha: Argo 2003, 151n, ovšem na několika místech jej upravuji.

V následujícím souhrnu se pokusím udělat ve Snorrim uváděných charakteristikách určitý pořádek a doplnit je z dalších zdrojů s cílem vytvořit ucelenější obraz, aby si i nespécialista mohl udělat jasnější představu. Zároveň zde nechci zacházet příliš do detailů a příkladů, protože by se jejich vahou roztříštila přehledně koncizní struktura a vznikla by rozkošatělá a nepřehledná samoučelná kapitola. Pro podrobnější výklad o jednotlivých aspektech postavy Óðina odkazuji na klasické přehledové monografie.<sup>87</sup> Níže prezentované rozčlenění a strukturace materiálu vychází z podrobného studia všech dochovaných primárních pramenů<sup>88</sup> a bere v potaz výše citované klasické přehledové statě, avšak svým uspořádáním se na nich nezakládá, nýbrž je volně inspirována funkčním rozdělením indoevropisty Georgese Dumézila. Nicméně vzešla v první řadě z potřeby systematického rozdělení dokladů v primárních pramenech. Určitou tendenci ke klastrování do tří funkcí jsem zaznamenal až *ex post*, tudíž se nejedná o snahu materiál do dumézilovské struktury vměstnat. Nadto nemám snahu respektovat ty aspekty trojfunkčního rozdělení, které nenacházejí oporu v pramenech, takže by následný přehled neměl být chápán jako nepřesné napodobení Dumézila, ale jako nezávislá systematizace, u níž jsem jen zpětně vyzoroval určité strukturní podobnosti s trojfunkčním schématem. Každopádně považuji v principu sumu Óðinových funkcí či aspektů za plynulé kontinuum, v němž jsou sice jisté „dominanty“ a „údolí“, avšak žádné ostré řezy, tudíž je strukturace v tomto případě jen snahou o přehledné rozvržení hlavních charakteristik, rozhodně si zde však nenárokují vystižení nějaké „hlubinné struktury“.

Óðinovy funkce lze v nejobecnějším smyslu rozdělit na:

- A. kosmicko-rámovací, tvořivou a s ní související plodnostní funkci
- B. funkci svárotvůrce a pána válek a smrti
- C. funkci patrona vědění, inspirace, magie a jasnozřivosti

---

<sup>87</sup> E. O. G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North...*, 35-74; J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte...*, II, 158-205; Åke V. Ström – Haralds Biezais, *Germanische und Baltische Religion (Die Religionen der Menschheit, Bd. 19/1)*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1975, 113-134; Kris Kershaw, *The One-Eyed God, Odin and the (Indo-)Germanic Männerbünde* (Journal of Indo-European Studies Monograph No. 36), Washington D.C.: Institute for the Study of Man 2000.

<sup>88</sup> Jako užitečný nástroj pro shromáždění všech relevantních pramenů přitom posloužila Annette Lassen, *Óðin på kristent pergament, En teksthistorisk studie*, København: Museum Tusulanums Forlag 2011.

Při podrobnějším pohledu na tři obecné funkční okruhy lze v každém z nich rozlišit řadu podaspektů.

A.

V případě funkce kosmicko-rámovací lze rozlišit podaspekt temporální (časový oblouk), tj. Óðina v jeho roli kosmogonické a eschatologické, tedy jednak jakožto božstvo, které vykonává zabití primordiální bytosti (Ymiho) a vytváří z jeho těla svět,<sup>89</sup> a jednak jakožto božstvo, spolu s jehož smrtí při *ragnaröku* hyne i svět.<sup>90</sup>

Pak můžeme hovořit o podaspektu spatiálním (prostorové strukturaci), tj. Óðina v jeho roli pána centra a pána periferie, tedy jednak jako božstvo, které vládne v Ásgarðu a sídlí poblíž *axis mundi* (jasanu Yggdrasilu),<sup>91</sup> a jednak jako božstvo, které přichází z Jiného světa coby věčný Poutník (srov. jeho příjmy *Vegtamr*, *Gagnráðr*, *Gangleri* atd.) a Host (st. sev. *Gestr*, *Gestumblindi* atd.).<sup>92</sup>

Dalším podaspektem je Óðinova kosmicko-rámovací funkce v ohledu strukturně-hierarchickém, totiž coby krále bohů a otce či praotce většiny z nich.<sup>93</sup>

Když tento podaspekt přeneseme do světa lidí, nebo jej ke světu lidí vztáhneme, pak zde nalezneme Óðina jakožto stvořitele lidského pokolení, počínaje prvním člověčím párem, Askem a Emblou;<sup>94</sup> Óðina jakožto otce všech (st. sev. *Alföðr*);<sup>95</sup> Óðina jakožto pravzor sakrálních králů, prapředka královských genealogií a rituálního partnera bohyně reprezentující Vládu či Zemi v kontextu rituálů typu *hieros gamos*;<sup>96</sup> Óðina jakožto patrona instituce králů, jarlů a jakožto boha asociovaného s urozenými.<sup>97</sup>

---

<sup>89</sup> *Gylfiho oblouzení* vi-viii; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 14n.

<sup>90</sup> *Vědmina věštba* 53-57; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 17n.

<sup>91</sup> *Gylfiho oblouzení* xi; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 27.

<sup>92</sup> *Píseň o Grímnim* 47-50; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 72.

<sup>93</sup> Viz výše první z podkapitol věnovaných Óðinovi.

<sup>94</sup> *Vědmina věštba* 17-18; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 5.

<sup>95</sup> *Gylfiho oblouzení* xx; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 27.

<sup>96</sup> Jarlové z Hlaðir (Lade v Norsku) pocházeli údajně ze spojení Óðina a Skaði (Britt-Mari Näsström, *Freyja – the Great Goddess of the North*, Lund Studies in History of Religions, Vol. 5, Lund 1994, 192n); slavný jarl Hákon († 995) měl jako svou rituální manželku bytost jménem Þorgerðr Hǫlgabrúðr, která byla hypostazí bohyně reprezentující zemi a vládu a odpovídající Óðinově partnerce (Hilda Ellis Davidson, *The Roles of the Northern Goddess*, London and New York: Routledge 1998, 177).

<sup>97</sup> *Píseň o Hárbarðovi* 24; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 86, kde se říká, že Óðinn má jarly, kdežto Pórovi patří rabové.

## B.

V případě funkce válečné lze rozlišit první podaspekt Óðina jakožto strůjce sváru, disekvilibrí, zlovolného rádce a machinátora,<sup>98</sup> který podněcuje mezi hrdiny konflikt a pracuje na tom, aby došlo k jím zamýšlené tragédii, čímž pádem je však současně tím, kdo vytváří pamětihodné události a strhující příběhy, neboť, jak známo, o časech míru a pokoje se příběhy nevypráví.

Druhým podaspektem této funkce je Óðinn coby patron válek,<sup>99</sup> božstvo přítomné na bitevním poli a udělující na jedné straně zásahy štěstěny a na druhé zásahy sudby s ohledem na život nebo smrt jednotlivých bojovníků, ať již osobně, nebo prostřednictvím „svých dívek“, valkýr. Opět, stejně jako v případě svárů a tragédií, i v případě bitev se jedná o typické náměty písní a příběhů.

Dalším podaspektem je Óðinn coby pán padlých či mrtvých obecně. Óðinovi jsou před bitvou zasvěcováni budoucí padlí protivníci a obecně platí, že ti, kdo padnou v boji, odcházejí po smrti k Óðinovi do Valhally.<sup>100</sup> Óðinn je však asociován i s jinými mrtvými, např. s viselci, a je o něm známo, že mrtvé umí probouzet a hovořit s nimi.<sup>101</sup> Tím se však dostáváme plynule k třetímu funkčnímu okruhu (z čehož je vidět, že se jedná spíše o jedno kontinuum, než o oddělené funkce).

## C.

Pokud jde o funkci vědění a inspirace, nacházíme zde v první řadě Óðina jakožto již zmíněného nekromanta, který se od mrtvých dozvídá mnohé skryté věci, ať už tak, že

---

<sup>98</sup> E. O. G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North...*, 51. Podle euhémérizovaného podání v *Sáze o Ynglinzích iv* (Finnur Jónsson, *Heimskringla...*, 5n) je Óðinn dokonce tím, kdo válku na svět přivedl a poprvé rozpoutal (což odpovídá i „Oštěpem mrštil / do nepřátel Óðinn. / To byla první / vražda v světě“ ve *Vědmině věštbě* 24; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 7). Óðinn, inkognito pod různými pseudonymy, vyvolává svár (často mezi dvojicí bratrů): coby Gestibindus mezi bratry Erikem a Alrikem, coby Gizurr mezi bratry Hlōðem a Angantýem, coby Bolvisus mezi syny bratrů Sigara a Hámunda atd. (J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte...*, II, 175).

<sup>99</sup> Podle *Ságy o Ynglinzích* (*Ynglinga saga iv*; Snorri Sturluson, *Edda a Sága o Ynglinzích*, 148.) byl Óðinn prvním na světě, kdo rozpoutal válku; v jiných pramenech je specificky toto vyhlášení či rozpoutání války spojeno s rituálně-magickým vrhem kopím přes hlavy nepřátel, přičemž právě kopí (jménem Gungnir) je jedním z Óðinových hlavních atributů.

<sup>100</sup> „Nazývá se též Otcem padlých, protože jeho vyvolenými syny jsou všichni ti, kdo padnou na bojišti. Těm poskytuje obydlí ve Valhalle a Vingólfu a oni se pak nazývají einherjové.“ (*Gylfiho oblouzení* xx; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 27)

<sup>101</sup> *Výroky Vysokého* 157; *Hávamál*, David A.H. Evans (ed.), London: Viking Society for Northern Research 1986, 72, kde je řečeno ústy Vysokého, tedy samotného Óðina: „Dvanáctou znám píseň, / bez známky života / oběšence vidím-li viset. / Pak rychle ryji / a barvím runy, / až muž ten sestoupí / a vymění se mnou slova.“ (překlad dle *Edda*, Ladislav Heger (přel.), Helena Kadečková (upr.), Praha: Argo 2004, 70)

mrtvolu dočasně probudí k životu, svými čary přiměje jejich nepříliš ochotné duše vynořit se z hlubiny, aby mu odpověděly na jeho otázky, nebo tak, že naopak sám podniká *descensus ad inferos* a v říši Hel zví, co potřebuje zvědět.<sup>102</sup>

S jeho schopností překračovat hranice smrti tam a zpět souvisí další podaspekt, a to Óðinn coby *psýchopompos*, který doprovází nebo dopravuje mrtvé na jejich poslední cestě. V tomto směru se nejedná o službu prokazovanou standardně všem lidem, zmiňována je spíše ve spojení s vybranými hrdiny.<sup>103</sup>

Rituální iniciace je vlastně symbolickou smrtí, a tak je Óðinn-*psýchopompos* také garantem rituálních iniciací hrdinů a bojovníků, asistuje jejich symbolickým proměnám ve vlky, medvědy a mrtvé, neboť *berserkové*, *úlfheðnové* a *einherjové* jsou Óðinovým vojskem, které přežívá až do moderního folklóru v podobě tzv. Divokého honu, v jehož čele právě Óðinn (Wothan, Woden) jede.<sup>104</sup>

S rituálními iniciacemi a symbolickými proměnami ve zvířata souvisí několik dalších podaspektů. Za prvé se jedná o téma masek, převleků a šalby, které je typické jak pro Óðina,<sup>105</sup> který obvykle chodí v přestrojení, tak pro jeho následovníky, kteří na sebe berou vlčí a medvědí kůže nebo jednájí v přestrojení. Tendence k šalebnosti není jen záležitostí fyzických masek a čarovných proměn, ale má i svůj aspekt poeticko-verbální, protože Óðinn jakožto patron poezie je právě tím, kdo učí básníky skrývat nebo odkrývat povahu věcí pomocí básnických opisů, *kenninguů* a *heiti*, kdo činí z věcí hádanky, na něž často jen on sám zná odpověď (srov. jeho příjímí *Gissur*, „Hádankář“, angl. bychom mohli vytvořit etymologickou paralelu „Guesser“).

S tím souvisí další podaspekt, a to Óðinn coby strážce skrytého vědění. Óðinovské zkoušky hrdinů a klání s protivníky mají povahu vědomostních duelů a testů. Óðinn je nejen patron básnického jazyka, ale i písma, run, které mají jak svůj aspekt praktický, tak

---

<sup>102</sup> Oba procesy, tedy jak *descensus ad inferos*, tak povolávání mrtvého z hrobu, jsou zkombinovány v eddické písni *Baldrovy sny*, kde Óðinn osobně cestuje na svém osminohém koni Sleipnim do podsvětní říše Hel a u její východní brány nachází hrob jakési vědmy, kterou následně vyvolává pomocí „kouzla mrtvých“ (st. sev. *valgaldr*) a vyzvídá od ní budoucí události (Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 139-142).

<sup>103</sup> Tento příklad je dobře ilustrován postavou epického hrdiny Sinfjötliho ze *Ságy o Völsunzích*, jehož tělo odveze Óðinn coby tajemný převozník na Onen svět (*Völsunga saga / The Saga of the Volsungs*, R. G. Finch (ed., transl.), Icelandic Texts, Sigurður Nordal – G. Turville-Petre (gen. eds.), London: Thomas Nelson 1965, 18n).

<sup>104</sup> Kris Kershaw, *The One-Eyed God, Odin and the (Indo-)Germanic Männerbünde...* 46-64.

<sup>105</sup> Úzký vztah k maskování a převlekům je reflektován také v několika Óðinových často užívaných jménech, kupříkladu v eddické *Písni o Grímnim* Óðinn dorazí nepoznán ke králi Heiðrekovi a říká si Grímnir, tedy „Maskovaný“, od st. sev. *gríma*, „maska“, či „kukla“ (Cleasby&Vígfússon, *Icelandic-English Dictionary...*, s.v. *gríma*).

svůj aspekt mystický, coby reprezentace tajného vědění.<sup>106</sup> Óðinn je taktéž čaroděj, který zná kouzelné písňe-zařikání, kterými dokáže ovládat neživou přírodu, živly, lidi i mrtvé. Je asociován s věštěním, prorokováním a jasnozřivostí, vnitřním zrakem, „vnitřním okem“.<sup>107</sup>

Většina výše zmíněných vlastností pak nakonec přirozeně vyplývá nebo souvisí s Óðinem jakožto strážcem, poskytovatelem a patronem *óðu*, neboli extáze, změněného stavu vědomí, který má jak svůj aspekt válečný („Wodan, id est Furor“, jak píše Adam Brémský) a svůj aspekt poeticko-inspirační, čehož svědectvím je korpus skaldské poezie, tak věštecko-jasnozřivý, jak o tom svědčí s Óðinem asociované mantické scény a praktiky. Právě dimenze změny či transformace, ať již duševní, nebo vyjádřené nějakou konkrétní fyzickou symbolikou, je něco, co spojuje řadu óðinovských aspektů. Jako božstvo má v mnoha směrech zřetelně liminální charakter, totiž v tom, že rámuje kosmos temporálně i prostorově svou přítomností v centru i na periferii, svou úlohou překračovatele hranic a patrona iniciací. K tomu lze připočítat i další dominantní a opakující se aspekt, kterým je jistá dvojitvárnost, opozice manifestní a skryté povahy, opisovaného a opisujícího.

Přestože výše uvedený přehled je poměrně košatý a svědčí o jistých henotheistických tendencích, které nejspíše probíhaly ve vztahu k Óðinovi v určitých kruzích, je z uvedeného přehledu jasné, že před sebou máme určitý specifický charakter, který zvláště v jistých ohledech rozhodně nesplývá s ostatními velkými bohy skandinávského pantheonu. Jisté překryvy je však třeba přiznat – týkají se obzvláště aspektů v kategorii A. Jak ve vztahu k Þórovi, tak ve vztahu k Freyovi můžeme nalézt doklady o tom, že byli v kontextu jejich vlastního kultu uctíváni coby prapředkové královských rodů, pilíři a středobody univerza a podobně. Je například typické, že v řadě kontextů nelze u výrazu *inn almáttki áss*, „všemocný bůh“, rozhodnout, jestli odkazuje na Óðina nebo Þóra. Taktéž pokud jde o Óðina jakožto předka lidského rodu a entity rámuující temporálně kosmos, zde dochází k systematickému překryvu s Heimdallem. Tento překryv se dá poměrně rozumně vysvětlit tak, že Heimdallr je do značné míry personifikací *axis mundi* (jak se domnívá Ursula Dronke a já s ní v tomto bodě souhlasím), tudíž je přirozeně totožný s Óðinem v těch případech, kde je Óðinn pojímán jakožto božstvo posvátného středu.

Každopádně v oblastech B a C leží těžiště Óðinovy funkční specifity, a zde je překryv s ostatními božstvy takřka nulový. Jediným božstvem, které zde sdílí s Óðinem určité „božské resorty“ je Freyja, která se jednak podle *Písňe o Grímnim* s Óðinem dělí napolovic o padlé bojovníky, a jednak je (stejně jako Frigg, Gefjun a další bohyně, které

---

<sup>106</sup> Tak je tomu nejzřetelněji u tzv. *hugrúnar*, neboli „run myslí“ (*Píseň o Sigrdrífě* 12-17; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 251-253).

<sup>107</sup> Srov. úryvek ze *Ságy o Ynglingzích* výše.

jsou do značné míry jen její hypostaze) úzce spojena s magií, tajným věděním, smrtí a věštěním. V tomto ohledu však není divu, protože jak si povšiml již Dumézil, indoevropská trojfunkční bohyně má tendenci obsáhnout prakticky všechny dostupné „božské resorty“, protože vytváří ženský doplněk všem třem hlavním mužským bohům.<sup>108</sup>

Ve vztahu ke studované čtveřici mýtů je třeba v následujících podkapitolkách ještě speciálně vyzdvihnout dvě charakteristické vlastnosti, které rozhodně náleží do jádra Óðinova charakteru, a těmi jsou jednak jeho bytostná ambivalence a jednak jeho primární hodnotový okruh, kterým je vědění a inspirace.

### 4.3 ÓÐINN A AMBIVALENCE

S ohledem na Óðinovu roli v mýtech je třeba položit důraz na pro něj specifickou hodnotovou *ambivalenci*, která se projevuje zřetelně právě při výpravě za medovinou básnictví, kdy lze „získání“ medoviny vnímat buď jako „navrácení“ nebo jako „krádež“.<sup>109</sup> Negativní rozměr Óðinova činu je zdůrazněn nejen slovy básně, v níž se chlubí tím, jak strážkyni podvedl a jak porušil přísahu, ale i jménem, které v průběhu cesty užívá: *Bólverkr* – „Ten, jenž činí zlo“. „Zas a znovu v eddických básních a u Snorriho vidíme Óðina, jak manipuluje události směrem k nejhoršímu.“<sup>110</sup>

Většina ostatních bohů je rovněž charakterizována určitými vadami a nedostatky (např. Týr poruší dané slovo,<sup>111</sup> Þórr se někdy projevuje nedovtipně<sup>112</sup> atd.<sup>113</sup>), povětšinou se však jedná o bytosti působící s ohledem na kosmos a člověka pozitivně – Þórr chrání

---

<sup>108</sup> Britt-Mari Näsström, „Freyja — The Trivalent Goddess“, in: *Comparative Studies in History of Religions: Their Aim, Scope and Validity*, Erik Reenberg Sand – Jørgen Podemann Sørensen (eds.), Copenhagen: Museum Tusulanum Press 1999, 57-74: 62nn.

<sup>109</sup> Např. slavný skald Egill Skallagrímsson v úvodní strofě své básně *Ztráta synů* (*Sonatorrek 1*, datace cca. 960) užívá pro básnictví *kenning* (poetický opis) „Óðinův lup“, st. sev. *Viðris þýfi*; *Viðrir* je jedno ze jmen Óðinových, od *veðr*, „bouře, nečas“, tj. „Bouřník“ (E. O. G. Turville-Petre, *Scaldic Poetry...*, 28n).

<sup>110</sup> N. S. Price, *The Viking Way...*, 96.

<sup>111</sup> *Gylfiho oblouzení* xxxiv; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 34-38. Týr, bůh asociovaný s právem a zárukami, přišel o svou pravou ruku v důsledku toho, že porušil přísahu. Jeho charakteristické epiteton je proto *inn einhendi áss*, „jednoruký Ás“. Mýtus o Týovi může posloužit jako zářný protipříklad k teorii, která má za to, že mýty slouží jako vzory lidského řádu.

<sup>112</sup> *Píseň o Hárbarðovi* 50nn; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 89, strofy 49nn.

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

svět před škodlivým vlivem *þursú* (obřů, démonů),<sup>114</sup> Heimdallr stojí na stráží nad světem<sup>115</sup> a v jedné ze svých podob je autorem společenského řádu,<sup>116</sup> Týr je garantem sněmů, přísah a práva,<sup>117</sup> Freyr a Freyja jsou poskytovatelé hojnosti a plodnosti<sup>118</sup> atd. Óðinn je v tomto ohledu daleko problematičtější, o čemž svědčí jednak ilustrativně řada jeho epitet (*Yggr* – „Hrozivý“, *Bólverkr* – „Ten, jenž činí zlo“, *Helblindi*, „Ten slepý z Podsvětí“ atd.), především ale činy, které jsou mu v mýtech přisuzovány, jeho atributy a jeho božský „resort“: Óðinn je sice na jedné straně patronem básnictví a tvůrčího vznětu,<sup>119</sup> na druhé straně je ale úzce spojen s magií, nekromancí a válkami, je strůjcem svárů a rozbrojů, v nichž se častokrát staví příbuzní sami proti sobě, a jež vede k osudovým tragédiím a ztrátám.

#### 4.4 ÓÐINN A VĚDĚNÍ

Jak bylo možno vidět výše, jednou z nejvýraznějších vlastností charakterizujících Óðina je jeho neustálá snaha o zvýšení vědomostí a získání skrytého poznání, což je námět většiny eddických narativů, v nichž Óðinn hraje hlavní roli. Posvátné poznání či vědomosti mohou nabývat různých relativně konkrétních či symbolických podob, v zásadě je ale lze rozdělit na:

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

V případě (I) lze uvést Óðinovy výpravy do Jiného světa a setkání s moudrou bytostí v něm sídlící, od níž se Óðinn dozvídá to, co bytost sama ví či vidí. Jiným světem může být Podsvětí (Hel), kam se Óðinn vypravuje, aby vyvolal mrtvou Vědmu a ptal se jí na osudy světa a osud jeho syna Baldra,<sup>120</sup> nebo jím může být Jötunheimr, Svět þursů ležící za hranicemi Miðgarðu na horizontální rovině, kam se Óðinn vypravuje za velemoudrým þursem Vafþrúðnim, jehož se opět ptá na posvátné znalosti (runy) o světě, jeho uspořádání

---

<sup>114</sup> *Gylfiho oblouzení* xxi; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 28n.

<sup>115</sup> *Gylfiho oblouzení* xxvii; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 32n.

<sup>116</sup> *Píseň o Rígovi*; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 154-164.

<sup>117</sup> Edward Oswald Gabriel Turville-Petre, *Myth and Religion of the North*, Westport, Conn.: Greenwood Press 1975, 181.

<sup>118</sup> *Gylfiho oblouzení* xxiii; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 30n, *Sága o Ynglingzích* x; Snorri Sturluson: *Heimskringla, Nóregs konunga sögur*, Finnur Jónsson (ed.), København: G.E.C. Gads Forlag 1911, 9n.

<sup>119</sup> Viz předcházející oddíl (4.2), sekce C.

<sup>120</sup> *Baldrovny sny* 1-6; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 139-140.

a jeho budoucnosti.<sup>121</sup> Případ (II) se týká cest, v jejichž důsledku Óðinn trvale zvýšil svou moudrost, rozhled a magickou moc. Jedná se především o čtyři velké činy:<sup>122</sup>

- |                                 |  |
|---------------------------------|--|
| (S1) sebeoběť na Yggdrasilu     | ( <i>Výroky Vysokého</i> 138-141)                          |
| (D2) krádež medoviny u Suttunga | ( <i>Výroky Vysokého</i> 104-110)                          |
| (S3) oběť oka do Mímiho studně  | ( <i>Vědmina věštba</i> 27-28)                             |
| (D4) oživení utaté Mímiho hlavy | ( <i>Vědmina věštba</i> 46; <i>Píseň o Sigdrífě</i> 13-14) |

V bezprostředně následujícím oddílu se budeme soustředit na prezentaci a komparaci mýtu S1 a D2, v nichž jsou pojednány Óðinovy činy, jež ho dovedly k získání posvátné medoviny básnictví. Komplex představ S3 a D4 spojených s Mími je předmětem zkoumání v návazném druhém oddílu.<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> *Píseň o Vafprúðnim* 1-8 (Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 53-54).

<sup>122</sup> V pravém sloupci uvádím hlavní eddické zdroje těchto mýtů. Seznam je pouze přehledový a orientační, neobsahuje skaldské básně a odpovídající pasáže ze Snorriho Eddy. Podrobně k jednotlivým pramenům viz následující oddíly.

<sup>123</sup> Rovněž důvod a pointa zvoleného značení S1, D2, S3, D4 bude vysvětlen níže, v kapitolách 12 a 13, kde jsou srovnávány všechny čtyři mýty současně.

## 5. MÝTY S1 A D2: OBSAH, STRUKTURA A MOTIVY

V pořadí jako první jsou srovnávány a usouvztažňovány dva mýty, přičemž na jedné straně stojí mýtus o Óðinově sebeoběti na kosmickém stromě Yggdrasilu a na druhé straně jeho dobrodružná výprava za medovinou básnictví. Specifikem vztahu obou mýtů je to, že oba popisují Óðinův paradigmatický čin, obtížnou zkoušku, v jejímž závěru získává posvátnou medovinu básnictví. Mytická medovina<sup>124</sup> je přitom obrazivou reprezentací pro *óðr*, vznět, extázi či stav božského zření, jehož je Óðinn strážcem a poskytovatelem: ať již ve formě patrona poetické inspirace, mantického vědění,<sup>125</sup> či válečné extáze berserků.<sup>126</sup> Stěžejní význam této božské funkce je stvrzen také tím, že je pojem *óðr* obsažen přímo v samotném Óðinově jméně: *óð-inn* znamená „pán *óðu*“. Oba mýty jsou tedy nejen aitiologickými narativy o původu bohy inspirovaných stavů zření a extáze, ale také dvojicí mýtů o tom, jak se Óðinn stal Óðinem, tj. jak získal své jméno a tedy i stěžejní rys své identity.<sup>127</sup>

Tři zmíněné shodné rysy obou mýtů (protagonista: Óðinn, čin: obtížná zkouška, zisk: posvátná medovina) jsou však současně jejich *jedinými* shodnými rysy. Oba narativy se jinak liší radikálním způsobem – nejedná se o pouhé variace na podobné téma, jaké známe z orálních kultur bez fixní literární tradice, ale o odlišnost, která se zdá mít spíše charakter kontrapunktu. A opět, rozhodně se nejedná o na první pohled transparentní vztah: protiklad obou mýtů nemá charakter strukturní kompenzace či inverze, protože v opozici nestojí jednotlivé elementy či klastry narativní struktury, ale spíš obecné rámce ustavující sémantický prostor obou příběhů: např. zatímco v prvním

---

<sup>124</sup> Inspirace či vznět (i ve smyslu numinózního a magického vědění) je v eddických mýtech pojímána nejčastěji jako medovina (st. sev. *mjóðr*) a okamžik prvotní inspirace jakožto doušek „vzácné medoviny“ (*drykk hins dýra mjaðar*, srov. *Výroky Vysokého* 105: *Gunnloð mér of gaf / drykk hins dýra mjaðar*; „Gunnloð mi dala / doušek oné vzácné medoviny“ a *Výroky Vysokého* 140: *ok ek drykk of gat / hins dýra mjaðar*; „a napít jsem dostal / oné vzácné medoviny“ - Finnur Jónsson (ed.), *De gamle Eddadigte*, København: G.E.C. Gad 1932, 39, 47, strofy 104 a 139).

V podobném smyslu ale může sloužit i motiv přípitku pivem, např. v *Písni o Sigrdrífě* 5 nabízí probuzená valkýra Sigurðovi pohár (či roh) piva (*bjórr*), který je „plný pív / ... / dobrých kouzel / a radostných run“ (*fullr's hann ljóða / ... / góðra galdra / ok gamanrína* - Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 250, strofa 4).

<sup>125</sup> Je to právě Óðinn, kdo mytické Vědmě předává odznaky jejího úřadu a symbolicky jí tak zpřístupňuje dimenzi věštného či prorockého vidění: „Vybral jí Otec vojsk / prsten a náhrdelník, / přemoudré zvěsti / a prorockou hůl / - do dálek vidí / přes všechny světy.“ (*Vědmína věštba* 29; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 9) „Otec vojsk“, (st. sev. *Herfóðr*), je jedno z Óðinových jmen.

<sup>126</sup> Viz např. Jens Peter Schjødt, „The Notion of Berserkir and the Relation between Óðinn and Animal Warriors“, in: John McKinnell – David Ashurst – Donata Kick (eds.), *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature* (The 13th International Saga Conference), II, Durham: Centre for Medieval and Renaissance Studies 2006, 886-892.

<sup>127</sup> Peter Buchholz („Shamanism – the Testimony of Old Icelandic Literary Tradition“, in: *Mediæval Scandinavia* 4, 1971, 7-20: 19) shrnuje tuto událost slovy: „extáze tvoří boha“ („ecstasy creates deity“).

případě se jedná o dobrodružné putování, v druhém případě se protagonista vůbec nepohne z místa. Specifičnost a elusivnost vztahu (jak na rovině strukturální, tak motivické) mezi oběma mýty je výzvou k interpretaci. První část studie je právě odpovědí na onu výzvu, přináší výklad mytického komplexu o posvátné medovině a prezentuje hypotézu o povaze vztahu mezi prvními dvěma narativy.

S1 :: Visení	D2 :: Suttungr
EDDA — Hávamál 138-141	EDDA — Hávamál 104-110 SNORRA EDDA — Skáldskaparmál VI <sup>128</sup>
<p>Óðinn sám o sobě slavnostně proklamuje v krátkém strhujícím enigmatickém úryvku, že:</p> <p>Ví o tom, že visel devět nocí ve větrném Středu (Mezi, Kmeni, Pilíři), o hladu a žízni, proklát kopím, dán v oběť sobě samému.</p>	<p>Óðinn, inkognito pod jménem Bǫlverkr, se vydává získat Medovinu, kterou vlastní krkounský Suttungr a střeží jeho dcera Gunnlǫð.</p> <p>Bǫlverkr nejprve vyvolá svár mezi devíti ženci Suttungova souseda Baugiho, takže se navzájem pokosí.</p> <p>Bǫlverkr se poté nechá najmout jako náhrada a pracuje po celé léto za všech devět mužů. Jako odměnu chce po Baugim, aby mu dojednal možnost napít se Medoviny.</p>
<p>Po uplynutí devíti nocí pohlédl Dolů, uchopil (pochopil) tajemné Runy a zdvihl je Vzhůru. Dostal napít posvátné Medoviny od jistého Bǫlþora, otce Bestly.</p> <p>Poté se jal dozrávat a prospívat, stal se moudrým, dosáhl stavu kdy "slovo od slova ke slovu vedlo, čin od činu k činu vedl..." (Hvm 141)</p>	<p>Suttungr ale Baugiho rozhodně odmítne. Bǫlverkr tedy přiměje Baugiho, aby mu asistoval v pokusu proniknout do nitra podivné hory, v níž je Medovina skryta.</p> <p>Do skály nechá Baugiho vrtat díru nebozezem zvaným Rati, Baugi se ho během vrtání pokouší obelstít, ale nakonec je otvor provrtán, Bǫlverkr se promění v hada a proklouzne dovnitř.</p> <p>Tam se setkává s dívkou Gunnlǫð, která mu důvěřuje, na zlatém trůně mu dá napít Medoviny. Nápoj se nachází ve třech kotlících. Bǫlverkr stráví v Gunnlǫðině objetí tři noci a pokaždé vypije jeden kotlík. Když vypije třetí a má v sobě veškerou Medovinu, promění se v orla a jme se prchat k Ásgarðu. Zanechává za sebou plačící Gunnlǫð.</p> <p>Suttungr se také promění v orla a stíhá Bǫlverka. Ásové zažehnou na hradbách plamennou bariéru. Bǫlverkr prolétne těsně před úplným vzplanutím ohně a ztratí při tom jen trochu Medoviny. Suttungr se od plamenů vznítí, shoří mu peří na křídlech a zřítí se na zem, kde ho Ásové ubijí. Óðinn Medovinu začíná rozdílet bohům a lidem.</p>

<sup>128</sup> Mezi verzemi jsou rozdíly, zde se přidržuji primárně Snorriho.

Mýtus D2, SUTTUNGR, je dynamické, pestré dobrodružství obsahem podobné odjinud známým příběhům o dobývání pokladu, ať už jsou to mýty, legendy nebo pohádky — hrdina čelí protivenstvím, je podrobován náročným zkouškám, využívá pomoci dárců a spojenců, vítězí díky srdatosti a důvtipu.

Mýtus S1, VISENÍ, je oproti tomu statickou vizí, devět nocí trvající sebeoběti nejvyššího boha, v jejímž průběhu se přirozeně nikam nepřemisťuje a s nikým nesetkává.

Mýtus S1 — VISENÍ		Mýtus D2 — SUTTUNGR
<i>nedějový</i> mýtus je spíše popisem stavu, který je po dobu devíti nocí statický, bez nových událostí	vs.	<i>dějový</i> mýtus je překotnou sérií činů, narativem po okraj naplněným událostmi
<i>hrdina spoutaný</i> hrdina visí na stromě-šibenici, hrdlo/nohu pevně vetknutou v oku (smyčce)	vs.	<i>hrdina volný</i> hrdina má svobodu pohybu, dokonce je přímo nepolapitelný a nezastavitelný
<i>statický</i> vše se odehrává na jednom místě, hrdinova situace trvá nezměněna	vs.	<i>dynamický</i> během děje se mnohokrát mění scéna, podoba hrdiny i celková dramatická situace
<i>hrdina pasivní</i> iniciovaný je spoután a tedy neschopen pohybu, jedná se o záměrnou abstinenci od konání	vs.	<i>hrdina aktivní</i> hrdina se aktivně vztahuje k okolí, interaguje s ním, transformuje ho
<i>solitérní izolace</i> hrdina je zcela sám, jedná se o cílenou izolaci, sociální deprivaci	vs.	<i>sociální kontakty</i> hrdina dosahuje úspěchu díky celé sérii úspěšných jednání s druhými
<i>hrdina je týž</i> hrdina je identický vnitřně i zevně, aby zajistil úspěch podřízením se zkoušce, dokonce hyper-identický: „sám sobě samému“	vs.	<i>hrdina mění podoby</i> na počátku je hrdina božstvem ve svém sídle, pak inkognito námezdním pracovníkem, hadem, svůdcem, orlem a nakonec opět vládcem bohů
<i>průběh monotónní</i> během celých devíti nocí se nic nestane, situace se nepromění	vs.	<i>průběh pestrý</i> během příběhu pestrě variuje prostředí, protějšek, hrdinova forma i dílčí cíl

## 5.1 MÝTUS D2: BQLVERKOVA VÝPRAVA K SUTTUNGOVI

Óðinn byl kromě svých méně laskavých stránek znám také jako patron poezie, především jako takový byl ctěn a oslavován skaldy a nositeli slovesné kultury, proto je třeba mýtus o výpravě za medovinou básnictví chápat jako stěžejní pro porozumění jeho charakteru. Samotné médium, jehož prostřednictvím dnes severské mýty máme dochované, je v první řadě eddická a skaldská poezie (a Snorriho komentář k nim), tedy umění, jež samo odvozuje svůj zrod z posvátné medoviny. Naše zkoumání samo tedy probíhá v dimenzi zpřístupněné mytickým aktem, bez něž bychom postrádali nejen zprávu o něm, ale i médium, v němž je zpráva zachycena. Získání posvátné medoviny je tak nakonec nejen místem zrodu Óðina coby Óðina<sup>129</sup> (pána *óðu*), ale i místem zrodu mýtu a legendy, nazřené díky poetickému vznětu a oděné do slov díky básnickému umu. Jedná se tedy o „prvotní mýtus“ v poněkud nezvyklém smyslu slova: má-li inspirace zřeců a básníků v něm svůj počátek, pak je prvním mytickým příběhem už proto, že před ním jiný nazřen a v poetické formě vysloven být nemohl – tj. právě jím se odemyká dimenze inspirované slovesnosti.

Hlavními prameny k mýtu (D2) o Óðinově výpravě k Suttungovi jsou v první řadě skaldské básně, které na jednotlivé motivy a pasáže příběhu velmi často odkazují formou *kenningu* (poetických metafor),<sup>130</sup> nebo i přímo.<sup>131</sup>

---

<sup>129</sup> Snad i v tomto smyslu lze chápat výrok v *Písní o Grímnim* 54 (Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 73): *Óðinn nú heitík / Yggr áðan hétik*, „Óðinn se jmenuji nyní / Yggem zván jsem byl dřív“.

<sup>130</sup> Ve skutečnosti ne každý *kenning* staví na principu metafory, obecněji lze hovořit o „poetických opisech“. Nicméně nebývalý rozsah a míra metaforického či obecně „tropického“ myšlení ve skaldské i eddické poezii je třeba na tomto místě zdůraznit, protože je jedním z klíčů k vhledu do staroseverské mytologie. Shrňme si tedy, že nejčastěji se „metaforické“ *kenningy* dělí na následující podkategorie:

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

Přes hojnost aluzí však žádná ze skaldských básní nepojednává mýtus v kompletní a ucelené formě.<sup>132</sup> K tomu nám poslouží dva jiné zdroje: poněkud enigmatická báseň ze *Starší Eddy* doplněná srozumitelným prozaickým převodem z pera Snorriho Sturlusona. Začněme nejprve shrnutím Snorriho verze, aby bylo možné poetickému úryvku lépe rozumět.

V *Jazyce básnickém v-vi*<sup>133</sup> Snorri píše, že k vzniku básnické medoviny došlo tak, že kdysi vedly dva rody bohů, Ásové a Vanové, mezi sebou válku, která byla nakonec uzavřena příměřím. Po uzavření příměří obě strany na znamení smlouvy naplijí<sup>134</sup> do soudku a stvoří z toho Kvasiho, nezměrně moudrou bytost. Kvasir putuje světem, učí moudrosti a zná odpověď na každou otázku. Jednoho dne jej hostí dvergové Fjalarr a Galarr a úkladně ho zabijí, veřejně však tvrdí, že se zalknul vlastní moudrostí. Jeho krev smísí s medem a vznikne mytická medovina básnictví a inspirace, jíž naplní kotlík Óðrœrir a soudky Són a Bodn. Dvojice dvergů později zákeřně zabije ještě þursa Gillinga a jeho ženu. Jejich syn Suttungr dvergy lapí a hodlá je nechat pohlit přilivem, Fjalarr a Galarr mu však za své životy přislíbí mocnou medovinu. Suttungr medovinu ukryje ve skalisku zvaném Hnitbjörg a za strážce ustanoví svou dceru Gunnlõðu.

Medovinu se vydá do Jötunheimu získat Óðinn. Na cestě potkává devět otroků, kterým nabrousí kosalice a vyvolá mezi nimi svár, takže se navzájem pobijí. Þurs Baugi, Suttungrův bratr, který tím přišel o své pracovní síly, přijme do služeb Óðina, který pracuje

---

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

<sup>131</sup> Odkazy na mýtus (B) se objevují již u nejstaršího známého skalda Bragiho Boddasona (cca. 800-850), a dále prakticky u všech významných reprezentantů skaldského umění – opakovaně na mýtus odkazuje Egill Skallagrímsson (cca. 900-980), Eyvidr Finnsson († cca. 990), Kormákr Ögmundarson (cca. 930-970), Einarr Skálaglamm († cca. 995) a další (Thomas Krömmelbein, *Skaldische Metaphorik...*, 246n).

<sup>132</sup> J. Starý, „Sebevědomí básníka...“, 157.

<sup>133</sup> Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 82-86.

<sup>134</sup> Společné naplivání je široce doložený starobylý postup, kterým se rituálně uzavíralo přátelství a současně vyvolávalo kvašení. Jméno Kvasir pravděpodobně etymologicky odpovídá i českému výrazu „kvas“. (Georges Dumézil, *Mýty a bohové Indoevropanů*, Praha: OIKOYMENH 1997, 222; E. O. G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North...*, 40).

za devět mužů po celé léto a odměnou žádá doušek medoviny. Suttungr bratrovu prosbu odmítá a Baugi neochotně přislíbí Óðinovi pomoc při loupežné výpravě za pokladem. Baugi vyvrtá díru ve skále a Óðinn v podobě hada pronikne dovnitř. Stráví tři noci s Gunnlōðou a za každou noc mu dívka dovolí jeden hlt. Óðinn těmito třemi hlty vyprázdní všechny tři nádoby a v orlí podobě prchá do Ásgarðu. Suttungr, rovněž v orlí podobě, mu je těsně v patách, Óðinn však nakonec úspěšně unikne. Těsně před hradbami Ásgarðu je ale pronásledování tak vypjaté, že Óðinn omylem vypustí pár kapek medoviny „zadem“ a z ní, jak Snorri píše, vznikli všichni špatní básníci.

Toto vyprávění můžeme nyní doplnit úryvkem dochovaným ve *Výrocích Vysokého* 104-110.<sup>135</sup>

104 Starého þursa jsem vyhledal, nyní jsem však již zpět,  
tam mlčením jen málo bych získal.  
Mnoho slov jsem k svému prospěchu mluvil  
v Suttungových síních.

105 Gunnlōð mi popřála na zlatém trůnu<sup>136</sup>  
doušek vzácné medoviny.  
Záhy však jsem jí  
zle splatil její přátelskou přízeň.

106 Ratiho zuby<sup>137</sup> jsem nechal získat prostor,

---

<sup>135</sup> Zde a dále v textu uvedené překlady eddických básní (jedná se o překlady vlastní, v několika případech o upravenou verzi překladu Hegerova) upřednostňují věrné zachycení konkrétních formulací v originálu, a proto je formát severských meter *fornyrðislagu* a *ljóðaháttu* dodržován jen velmi přibližně a obsah veršů není podřizován estetickému záměru.

<sup>136</sup> O Óðinově výřečnosti v Suttungových síních se ve Snorriho vyprávění nic nedozvídáme, stejně jako o pozoruhodném detailu se zlatým trůnem.

<sup>137</sup> St. sev. *Rata munnr*, výraz *munnr* označuje v první řadě ústa (srov. něm *Mund*, angl. *mouth*), odvozeně pak tu část nástroje (např. sekyry), která „kouše“, řeže, porcuje, odděluje, penetruje, tj. čepel, hlavici, zuby atd. (srov. David A. H. Evans (ed.), *Hávamál, II – Glossary and Index*, compiled by Anthony Faulkes, London: Viking Society for Northern Research 1987, 23). *Rati* je příbuzné se slovesem *rata* (pův. *vrata*), „putovat, toulat se“, překládat jej tedy můžeme jako „Cestovatel“, „Tulák“ (Cleasby & Vígþússon, *Icelandic-English Dictionary...*, s.v. *rati*), coby subst. je *hapax legomenon*, tudíž je obtížné určit jeho význam. Za pozornost ovšem stojí ojedinělý výskyt téhož slovního základu ve jméně *Ratatösk* (*-tösk* je opět *hapax*, ovšem obvykle je vykládán jako „zub, kel“, srov. angl. *tusk*), mytické „veverka“, jež zaujímá mediální pozici na kmeni Yggdrasilu mezi orlem, který

a do skaliska hlodat.<sup>138</sup>

Nad i pod jsem stál cestami þursů,  
tak v sázku jsem hlavu dal.

107 Získané věci dobře jsem užil —  
máloco unikne moudrému.

Óðrerir již vystoupil vzhůru  
do zemí vládců svatyň.

108 Pochybuji, že bych byl přišel,  
ze sídla þursů,  
kdybych neužil Gunnlōð, té dobré ženy,  
již v náruč jsem přivinul.

109 Druhého dne,<sup>139</sup> přišli hrímþursově<sup>140</sup>  
na radu Vysokého se vyptat  
v síni Vysokého;  
po Bolverkovi se ptali, zda k bohům dorazil,  
či zda ho Suttungr zabil.

110 Prstenovou přísahu,<sup>141</sup> myslím, složil Óðinn,<sup>142</sup>

---

sídlí v koruně stromu a hadem, který sídlí u kořenů (*Píseň o Grímnim* 32; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 69), tedy mezi oběma formami, které na sebe podle Snorriho bere Óðinn při výpravě za medovinou.

<sup>138</sup> Někteří badatelé, např. Turville-Petre, chápou tuto pasáž tak, že Óðinn zde používá Rati nikoli k proniknutí dovnitř, ale k úniku ven po získání medoviny, což nemusí znamenat omyl na Snorriho straně, jako spíše to, že vycházel z alternativní tradice (E. O. G. Turville-Petre: *Myth and Religion of the North...*, 37).

<sup>139</sup> St. sev. *ins hindra dags*, v literatuře se vyskytuje jen na tomto místě, ovšem obdoba je doložena ze skandinávských zákoníků, např. ve švédských zákonech má výraz *hindradagher* pravidelně význam „první den po svatbě“ (tj. po svatební noci), viz D. A. H. Evans, *Hávamál...*, I, 123. To by vyhovovalo interpretaci navrhované řadou badatelů, že se v případě tohoto úryvku (na rozdíl od Snorriho podání) jednalo o variaci na téma *hieros gamos*, kdy Bolverkr/Óðinn přichází k Suttungovi zprvu coby vážný zájemce o ruku Gunnlōð a s tím je i v þursově síni oddán (viz např. Svava Jakobsdóttir, „Gunnlōð and the Precious Mead“, in: Paul Acker – Carolyne Larrington (eds.), *The Poetic Edda: A Collection of Essays*, New York and London: Routledge 2002, 27-57).

<sup>140</sup> Tj. „jinovatkoví þursové“, jeden z þursích rodů či modalit þursí existence.

<sup>141</sup> St. sev. *baugeiðr*; *baugr*, „prsten“, „náramek“. Přísahání na prsten bylo u starých Seveřanů rozšířeným rituálem, přísazné prsteny (sg. *stallahringr*, „oltářní prsten“) měly zvláštní status, nosili je u sebe *goðiové* (sg.

kdo však jeho ujištěním uvěří?  
Suttunga podvedl, o hostinu<sup>143</sup> jej připravil,  
a pláč způsobil Gunnlōð.

## 5.2 MÝTUS S1: VISELEC NA KOSMICKÉM STROMĚ

Druhým narativem (S1) spojeným se získáním medoviny básnictví je mýtus o Ódinově sebeoběti na Kosmickém stromě. Hlavním pramenem je v tomto případě eddická báseň *Výroky Vysokého* 138-141:<sup>144</sup>

138 Víím, že jsem visel na větrném stromu  
devět dlouhých nocí,  
oštěpem raněn a dán Óðinovi,<sup>145</sup>

---

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

<sup>142</sup> Zde náhle přechází vypravěč z první osoby do třetí. Střídání první a třetí osoby je typické i pro první báseň eddické sbírky – *Vědminu věštbu* – kde je tento zlom badateli obvykle chápán jako výraz prostředkující pozice vědmy mezi světem lidským a božským, jako oscilace mezi ztotožněním s božskou pozicí a odstupem (Siegfried Gutenbrunner, „Eddastudien III: Über *ek* und *hon* in der *Völuspá*“, in: *Arkiv för nordisk filologi* 72, 1957, 7-12: 9). Tentýž efekt lze sledovat i v průběhu *Výroků Vysokého*, kde se střídá perspektiva lidského mluvčího a Óðina samotného.

<sup>143</sup> St. sev. *sumbli*, „hostina“, zde obvykle vykládáno synekdochicky jako „nápoj“, tj. „medovina“, ovšem lze je číst rovněž přímo jako poetické jméno pro numinózní sílu, tj. jako alternativu „medovině“, jež je sama také jen metaforou.

<sup>144</sup> Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 46n; D. A. H. Evans, *Hávamál I...*, 68n.

<sup>145</sup> St. sev. *geiri undaðr / ok gefinn Óðni*. Výraz *gefinn Óðni* lze pochopit jednak jako „zasvěcen Óðinovi“ (*geweiht / consecrated-dedicated*), přičemž takováto zasvěcení probíhala např. u dětí, které byly přiřknuty některému bohu coby živoucí záruka (viz James L. Sauvé, „Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India“, in: Jaan Puhvel (ed.), *Myth and Law Among the Indo-Europeans*, Berkeley: University of California Press 1970, 173-191:179); na druhou stranu to lze chápat právě jako „obětován Óðinovi“ (*geopfert / sacrificed*), což je obvyklý význam tohoto spojení. Starkaďr iniciuje svou oběť krále Víkara Óðinovi (formou oběšení na stromě a probodení kopím, viz dále v tomto oddíle) právě slovy *nú gef ek þik Óðni*,

sám sobě samému,  
na onom stromě, o němž nikdo neví,  
z kterých kořenů roste.

139 Krajíc mi nedali, ani z rohu pít;  
dolů jsem zíral:  
vyzdvihl jsem runy, s nárkem je obdržel,  
pak odtamtud jsem padl.

140 Devět mocných písní jsem obdržel od slavného syna  
Bǫlþorna, Bestlina otce:  
napít jsem dostal vzácné medoviny,  
jež z Óðrœeru prýští.<sup>146</sup>

141 Tu počal jsem zrát a moudrým být,<sup>147</sup>  
růst a prospívat,  
slovo od slova ke slovu vedlo,  
čin od činu k činu vedl.

Óðinn obětuje sama sebe sobě samému, a to na stromě, „o němž nikdo neví, z jakých kořenů roste“,<sup>148</sup> což je kosmický strom Yggdrasill, který prorůstá vesmírem a tvoří jeho

---

„nyní tě dávám Óðinovi“ (*Sága o Gautrekovi* vii; Guðni Jónsson (ed.), *Fornaldar sögur Norðurlanda*, IV, Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan 1950, 31); v tomto případě je ovšem situace ambivalentní: Starkaðr se domnívá, že oběť bude pouze symbolická, tj. on sám větu pronáší právě ve smyslu zasvěcení živého člověka, v tom okamžiku ale Óðinn nechá rituální rekvizity proměnit ve skutečnou zbraň a oprátku, takže král umírá a spojení *gefa* Óðni získává onen druhý význam.

<sup>146</sup> St. sev. *ausinn Óðræri* (lze přeložit též jako „pokropen z Óðrœeru“, tj. „pokropen medovinou“).

<sup>147</sup> St. sev. *þá nam ek frævaz / ok fróðr vera*.

<sup>148</sup> Identickou frází je označen v *Písni o Fjölsvinnovi* 20 (Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 176) kosmický strom (tam pojmenovaný Mímameiðr, „Mímiho strom“) a v podobném duchu lze chápat i scholion u Adama Brémského (*Gesta Hammaburgensis ecclesie pontificum*, IV, xxvi, schol. 138; Bernhard Schmeidler (ed.), *Adam von Bremen: Hamburgische Kirchengeschichte*, Hannover – Leipzig: Hahnsche Buchhandlung 1917, 257n), v němž je popisován posvátný strom u uppsalského chrámu, který je zřetelně konkrétní reprezentací kosmického předobrazu (je nesmírně rozložitý, *semper viridis*, „stále zelený“ a u jeho paty je obětní zřídlo). O tomto stromu se tam též uvádí: *cuius illa* (tj. *arbor generis sit, nemo scit*, tj. „jakého je onen strom rodu, neví nikdo“. „Rod“, „původ“ a „kořeny“ jsou k sobě v tomto ohledu sémanticky velmi blízko a vhodně se tak ruší konkretistická představa kořenů zahrabaných v zemi.

osu.<sup>149</sup> Symbolická smrt, kterou Óðinn prochází, je vyjádřena pomocí několika motivů – jednak se oběsí, jednak se probodne kopím a jednak je vystaven hladu, žízní a nepřízni počasí. V závěru devítidenního martyria pohlédne dolů, spatří runy a s výkřikem se jich zmocní. Tímtež aktem se domůže i medoviny básnictví, kterou mu dá pít Bǫlþornúv syn, tj. bratr Bestly, Óðinovy matky.

---

Tento stav je rovněž ve shodě s pozoruhodnou neurčitostí spjatou s dalšími reprezentacemi Kosmického stromu, např. strom zvaný *barnstokkr* (dosl. „kmen dětí“, tj. „rodo-kmen“), který slouží jako centrální pilíř slavnostní síně krále Vǫlsunga, je nazýván střídavě *eik*, „dub“ a *apaldr*, „jabloň“ (*Sága o Vǫlsunzích* ii-iii; R. G. Finch (ed., transl.), *Vǫlsunga saga, The Saga of the Volsungs*, London: Thomas Nelson and Sons 1965, 4). Samo nejobvyklejší označení Yggdrasilu coby *askr*, tj. „jasan“, je třeba chápat nikoli jako botanickou klasifikaci, nýbrž v kontextu eddické mytologie (*Askr* je například jméno mytického prvního člověka, tj. staroseverského „Adama“ – *Vědmína věštba* 17n; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 5).

<sup>149</sup> *Píseň o Grímnim* 29-35 (Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 69-70, strofy 30-36), srov. Mircea Eliade, *Pojednání o dějinách náboženství*, Praha: Argo 2004, 267-279, 287-293.

## 6. OBĚŤ A INICIACE

Nyní, po představení obou mýtů, coby první krok směrem k interpretaci, zkusíme na oba mýty pohlédnout prismatem religionistických kategorií oběti a iniciace. Jako druhý krok se pokusíme uvést oba představené mýty do vzájemného vztahu a ozřejmit, jak je možné, že přestože pojednávají oba o Óðinově získání medoviny básnictví, jsou obsahově natolik odlišné.

### 6.1 KONTEXT ZBŮSOBU OBĚTI

Motiv oběšení je dle historických zpráv spjatý s rituální obětí Óðinovi,<sup>150</sup> podobně je tomu i s ranou, kterou zasazuje kopí. Podle *Ságy o Ynglinzích* se staří králové před smrtí označovali ranou kopí, čímž se zasvětili Óðinovi, jako kdyby padli v boji rukou nepřítele.<sup>151</sup> Rituální házení kopí byl způsob, jak nepřítele zasvětit Óðinovi,<sup>152</sup> takže každý padlý nepřítel v následné bitvě byl darem tomuto válečnému božstvu.<sup>153</sup> v *Sáze o Gautrekovi* se setkáváme s významným popisem kompletní oběti Óðinovi, kdy je mu obětován král Víkarr.<sup>154</sup> Oběť má být původně jen symbolická, ale prosté střívko se náhle promění v provaz, tenký rákos se změně v kopí a král je oběšen a proboden přesně tak, jak ve vyprávění o vlastní sebeoběti o sobě hovoří Óðinn.<sup>155</sup>

---

<sup>150</sup> Např. Adam Brémský: *Gesta Hanmaburgensis...*, IV, xxvii; Bernhard Schmeidler (ed.), *Adam von Bremen: Hamburgische Kirchengeschichte*, Hannover – Leipzig: Hahnsche Buchhandlung 1917, 259nn.; souhrnně Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1970, 408nn; podrobný výčet a rozbor dokladů Inge Beck, *Studien zur Erscheinungsform des heidnischen Opfers nach altnordischen Quellen*, diss. Phil. Fak. Ludwig-Maximilians-Universität, München: Ch. Schön 1967, 132-177.

<sup>151</sup> *Sága o Ynglinzích* ix; Finnur Jónsson, *Heimskringla...*, 9.

<sup>152</sup> Vyjadřováno obratem *gefa Óðni* „dát (tj. zasvětit) Óðinovi“, srov. *gefinn Óðni*, „dán/zasvěcen Óðinovi“, ve strofě 138 výše. Viz Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte...*, II, 169.

<sup>153</sup> *Sága o Hervaře* vii, x (Jón Helgason (ed.), *Heiðreks saga: Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, København: J. Jørgensen & Co 1924, 44, 152, staroseversko-česká bilingva; Jan Kozák (přel.), *Sága o Hervaře, I – Hervarar saga*, Praha: Herrmann a synové 2008, 97, 157n), *Sága o lidech z Eyru* xlv; Hugo Gering (ed.), *Eyrbyggja saga*, Halle: Max Niemeyer 1897, 159.

<sup>154</sup> Podle *Ságy o Hálfu a jeho recích* soupeřila dvojice žen ve výrobě kvasného nápoje. První vzyvala Freyju, zatímco druhá, jménem Geirhildr, se obrátila na Óðina. Óðinn plivl do jejího piva a spustil tak úspěšně kvasný proces. Výměnou za vítězství žádal to, co „se nachází mezi Geirhildr a nádobou“, tedy jejího nenarozeného syna. Tím nebyl nikdo jiný, než budoucí král Víkarr. Téma kvasu (samo o sobě v ságách výjimečné) zde nacházíme opět ve spojení s tématem óðinovské oběti (Guðni Jónsson, *Fornaldar sögur...*, II, 95n.; Annette Lassen, „Óðinn in Old Norse Texts Other than The Elder Edda, Snorra Edda and Ynglinga Saga“, in: *Viking and Medieval Scandinavia* 1, 2005, 91-108: 93).

<sup>155</sup> *Sága o Gautrekovi* vii (Guðni Jónsson, *Fornaldar sögur...*, IV, 28-34), u Saxona (*Gesta Danorum* VI, v, § 6-7; Jorgen Olrik – Hans Ræder (eds.), *Saxonis Gesta Danorum*, I, København: Levin & Munksgaard 1931, 152n) má scéna

## 6.2 MODEL A KRITÉRIA RITUÁLU OBĚTI

V případě Ódinovy sebeoběti (S1) se však nesetkáváme s obětí v klasickém slova smyslu, neboť proces do stejné míry připomíná rituální iniciaci a v důsledku neodpovídá přesně ani jedné z kategorií.<sup>156</sup> Abychom se v situaci mohli vyznat, je třeba se podívat blíže na fenomén oběti jako takové. Typů oběti je celá řada – v tomto případě je zde zřetelně přítomen element „benefitu“, tedy reciproční hodnoty, kvůli které je oběť podstupována – tím je numinózní poznání a moc symbolizovaná runami a „onou vzácnou medovinou“ (*hinn dýri mjǫðr*). Tím se Ódinova oběť řadí do kategorie obětí typu *do ut des*, což je typ nejobvyklejší. Zjednodušeně si ji lze popsat tak, že obětující (subjekt) se symbolicky vzdává určitého objektu, který je poslán do Jiného světa, do říše bohů, ať již se lokalizována pod zemí v případě chthonických bohů, ve výšinách v případě úranických, nebo kdekoliv jinde. Obětující sám zůstává zde a očekává, že jeho oběť bude mít za efekt nějakou jemu prospěšnou hodnotu, ať již např. úspěch v chystaném podniku, získání požehnání v plodnosti či bohatství, zajištění plného a tvořivého života, štěstí, slávu, inspiraci, poznání skrytých věcí ve formě božských znamení, nebo cokoli dalšího.

Případně obětovaný objekt nemusí být odeslán ve smyslu „sakrační směny“ *do ut des*, ale díky své účasti na aktu oběti participuje na posvátném a sám se tak stává oním projevem boží přízně. Modelů a koncepcí je k dispozici celá řada,<sup>157</sup> nicméně jedna

---

několik odchylek, např. král není proboden rákosou/kopím, ale mečem, nicméně základní struktura a rysy zůstávají zachovány. Další paralely již nejsou spojeny se jménem Starkaða, ale shodují se strukturou a motivy, viz Jan Kozák, *Sága o Hervaře, II – Komentář*, Praha: Herrmann a synové 2009, 36-41, 62-66. Více o oběti u starých Seveřanů viz Britt-Mari Näsström, „Blóta, sóa och senda. Om offer i fornskandinavisk religion“, in: Ulf Drobin (ed.), *Religion och samhälle i det förkristna Norden*, Odense: Odense Universitetsforlag 1999, 157-170.

<sup>156</sup> Navrhované rozlišení je třeba podrobit diskuzi. Oddělování mytického archetypu ódinovské oběti a rituální iniciace může být umělé, vzniklé coby specifický problém pojmového aparátu, který religionistika používá, a nemusí mít žádnou relevanci vzhledem ke kulturním kategoriím živým ve Skandinávii doby vikinské (tj. rozpor na rovině etické, nikoli emické).

<sup>157</sup> Existující koncepce jsou však často též instrumentem navrženým tak, aby pomohl podložit, ilustrovat či byl ve shodě s linií výkladu prezentující určitou svébytnou interpretaci smyslu a významu oběti či náboženství vůbec, počínaje sociálně-evolucionistickými klasiky jako je E. B. Tylor (*Primitive Culture*, London: John Murray 1871), W. Robertson Smith (*Lectures in the Religion of the Semites*, Edinburgh: Black 1889) či J. G. Frazer (*Zlatá ratolest*, Praha: Mladá fronta 1994 [orig. 1890]), kteří v oběti spatřovali (po řadě) dar bohům, posvátnou hostinu či magickou operaci zajišťující úrodu a plodnost, přes sociology, (např. Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, Praha: OIKOYMENH 2002 [orig. 1912] či Henri Hubert – Marcel Mauss, *Sacrifice: It's Nature and Function*, Chicago: The University of Chicago Press 1964 [orig. 1898]), kteří v oběti spatřovali mediaci mezi profánní a posvátnou sférou plnící sociální cíle, dále psychology (např. S. Freud, *Totem a tabu*, Praha: Práh 1991 [orig. 1913]), kteří v případě freudovské školy chápali oběť jako transformaci základní oidipální otcovraždy, strukturální funkcionalisty (E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford: Oxford University Press 1956), strukturalisty (C. Lévi-Strauss, *Totemismus dnes*, Praha: Dauphin 2001 [orig. 1967]) až po relativně nedávné

distinktivní vlastnost by u klasické oběti měla být zachována: totiž že obětující a obětina jsou dvě různé entity.

Pro větší transparentnost si načrtněme role jednotlivých participantů či elementů oběti.<sup>158</sup>

- |                                 |   |                     |
|---------------------------------|---|---------------------|
| (s) <i>subjekt</i> : obětující  | (tj. ten, jenž požívá plody aktu)                                 |                     |
| (p) <i>perficiens</i> : obětník | (tj. ten, jenž akt fyzicky vykoná)                                | ( <i>mediátor</i> ) |
| (o) <i>objekt</i> : obětina     | (tj. to, co je odevzdáváno do sakrální sféry)                     | ( <i>médium</i> )   |
| (r) <i>recipiens</i> : numen    | (tj. reprezentant posvátna, který obětinu přijímá) <sup>159</sup> |                     |

Strukturně nejobecnější formu konceptualizace oběti lze znázornit triádou *odesílatel-mediace-adresát*, ovšem v praxi se obvykle funkce *mediace* diferencuje na aktivní složku (*mediátor*) a pasivní složku (*médium*). Mediátorem je často kněz, tedy klasický reprezentant náboženské kultury, „odborník na posvátno“, který akt vykonává buďto na objednávku konkrétního jednotlivce (srov. s klasickou indickou distinkcí *yajamāna*, „objednatel oběti, patron“, a *ṛtvij* „vykonatel oběti, obětník“; severskou mytickou obdobou této funkční relace je z čistě formálního hlediska vztah Lokiho a Høða při „óðinovské“ oběti/vraždě Baldra – Loki je *ráðbani*, „zhoubce radou, návodce“, tj. „objednatel“, zatímco Høðr je *handbani*, „zhoubce rukou, pachatel“, tj. „vykonatel“) nebo coby vybraný zástupce v úloze *pars pro toto* celé obce. Díky své prostředkující pozici je funkce mediátora (p) vystavena přirozené tendenci k participaci na obou pólech komunikačního schématu či asimilaci s nimi, takže na jedné straně může docela zaniknout a splynout s (s) do jednoho celku (s + p), na druhé straně může splynout s (r), pokud se např. prostřednický kněz či kněz-král stává reprezentantem božstva samotného (p + r); obdobné identifikační procesy jako v případě mediátora lze nalézt i u média (o).

---

monografie jako např. René Girard (*Violence and the Sacred*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1977), který oběť chápe coby kathartický proces umožňující kontrolovanou manifestaci vnitrosociální agrese, takže paradigmatickým je typ „obětního beránka“ (*scapegoat*), nebo Walter Burkert (*Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley: University of California Press 1983), který odvozuje struktury a motivy oběti ve Starém Řecku z prehistorických rituálů lovu. Kritickým, metodologicky reflektujícím, současným příspěvkem k tématu je Maurice Bloch, *From Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*, Cambridge: Cambridge University Press 1992.

<sup>158</sup> V tomto čtverném rozvrhu stavím na „gramatice“ oběti dle H. Hubert – M. Mauss, *Sacrifice...*, tj. jejich typickou sadu performativních rolí (*sacrifier – beneficiary; sacrificer; victim; deity*), ostatní komponenty a dimenze jejich systému oběti ponechávám stranou, neboť na daném prostoru se hodlám soustředit jen na základní kategorie.

<sup>159</sup> V případě klasické oběti typu *do ut des* je třeba postavit vedle této sekvence ještě sekvenci inverzní: (r) → (ro) → (s), kde „(ro)“ značí reciproční objekt, v našem případě runy a medovinu. K recipročnímu objektu se dostaneme podrobněji v epilogonech (kap. 14).

V rámci tohoto rozvrhu je i v případě např. altruistické sebeoběti zachována požadovaná distinkce mezi (s) a (o): sebeobětující osoba je současně (p) vykonavatelem a (o) obětinou, ale čin samotný má smysl jen tehdy, jestliže přinese spásu ostatním (rodině, kmeni, souvěrcům atd.), tj. pokud je „ten jenž požívá plody aktu“ (s) někdo jiný, než ten, jenž na sebe vzal úlohu obětiny (o).

Nejčastěji v praxi se však u oběti jedná o vztah typu *pars pro toto* (či spíše obdobu „kontaktní magie“), kdy se obětující vzdává určité hodnoty, ať již majetku, určitého symbolického předmětu, či hodnoty ve sféře jednání či psychiky. *Pars pro toto* v doslovném významu by znamenalo obětovat část sebe, což není standardní forma oběti (ovšem v případě Óðina se právě s tímto fenoménem setkáváme: dle *Vědmíny věštby* obětoval jedno své oko do Mímiho zřídla výměnou za numinózní vědění),<sup>160</sup> spíše se jedná o kontaktní (metonymický) či sympatetický (metaforický) vztah, tj. např. obětuji část svého majetku (kontaktní vztah) nebo věnuji bohu zlatou nápodobu nemocné části mého těla, ať už coby prosbu před vyléčením, nebo jako projev vděku po něm (sympatetický vztah).

Óðinův akt tuto distinkci nedodrží, a to proto, že není standardním exemplářem oběti tak, jak je prováděna v praxi lidmi. K vyjasnění nám zde přispěje velmi podnětný syntetický článek na téma oběti od Briana Smitha a Wendy Doniger, kteří píší (vycházejíce opět z Huberta a Mause):

„Obětina reprezentuje či ‚se stává‘ (a tedy substituuje za) jak neviditelného božského recipienta obětiny, tak lidskou bytost, která oběť provádí. [...] Ve velmi základním smyslu tedy cokoliv, co člověk obětuje, je zástupné za ultimátní paradigma ležící na pozadí všech obětí: oběť sebe sama.“<sup>161</sup>

Na rozdíl od obětí prováděných lidmi, které musí vždycky nakonec slevit z ultimátního vzoru, aby nebyly zkrátka sebevraždou, a z praktických důvodů se uchýlit k zástupnosti, Óðinova situace tuto limitaci nemá a coby božstvo může Óðinn představit paradigma v jeho úplnosti.

Akt, který Óðinn podstupuje, ale kromě oběti připomíná ještě jednu rozšířenou náboženskou praktiku – *iniciaci*. Pojďme si nyní iniciaci charakterizovat a s naším případem srovnat, přestože ani zde nebude shoda úplná.

---

<sup>160</sup> *Vědmína věštba* 28; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 9.

<sup>161</sup> Brian K. Smith, Wendy Doniger, „Sacrifice and Substitution: Ritual Mystification and Mythical Demystification“, in: *Numen* 36, 1989, 189-224:190.

### 6.3 MODEL A KRITÉRIA INICIAČNÍ SEKVENCE

Při iniciaci je tím, kdo symbolicky překračuje hranice Jiného světa, sám subjekt, tj. (s) = (o), jenž prochází symbolickou smrtí a znovuzrozením a po úspěšně vykonané iniciaci se vrací zpět do života.<sup>162</sup> Při klasické iniciaci je (s) identické s (o), ovšem často zůstávají zachovány prvky (p) (např. zasvěcovatel) a (r) numen (např. duchové předků, božstva).

Neodmyslitelnou charakteristikou iniciace je změna statutu iniciovaného – díky průchodu symbolickou smrtí, Jiným světem, se dostává do kontaktu se sakrální sférou a po úspěšně vykonaném návratu, tj. symbolickém „novém zrození“ se stává reprezentantem či nositelem hodnoty, kterou předtím neměl, ať již se jedná o odlišný sociální status, magickou moc, symbolickou funkci, autoritu, sakrální status, hlubší vědění či plodivé a tvůrčí síly.<sup>163</sup> Druhým základním rysem iniciace je časová segmentace do tří po sobě následujících částí:

- (1) *separace*: oddělení či odchod, symbolická smrt
- (2) *liminalita*: pobyt či putování v symbolickém Jiném světě
- (3) *reintegrace*: symbolické znovuzrození<sup>164</sup>

Iniciační struktura je samozřejmě charakteristická pro mnoho rituálů, v nichž především byla zpočátku rozpoznána, vyskytuje se ovšem velmi často rovněž v mýtech, legendách, pohádkách, nebo narativěch obecně (zvláště např. dobrodružných či epických). Ve staroseverském náboženství platí, stejně jako u většiny ostatních známých tradic, že zdaleka ne ve všech případech (spíše sporadicky) lze předpokládat nějaký iniciační rituál,

---

<sup>162</sup> Jens Peter Schjødt, "The Relation between the two Phenomenological Categories Initiation and Sacrifice as Exemplified by the Norse Myth of Óðinn on the Tree", in: Tore Ahlbäck (ed.), *The Problem of Ritual*, Åbo: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History 1991, 261-273: 270.

<sup>163</sup> Vposledku tedy iniciovaný získává kýženou vlastnost ze stejného okruhu (hojnost – životní síla – inspirace atd.), jako v případě oběti – rozdíl je však v tom, že se sám stává trvalým nositelem této vlastnosti. Tím, že sám prošel liminálním Jiným světem, že se coby „obětina“ sám odeslal k bohům, se stává v jistém smyslu ztělesněným nositelem onoho recipročního božského požehnání, darem získaným za dar. Poměr mezi efektem standardní oběti v rámci náboženské praxe a efektem iniciace je tedy v jistém smyslu podobný, jako poměr mezi v úvodu zmíněnou kategorií I. a kategorií II. Óðinových výprav. Schjødt v témže smyslu rozlišuje na jedné straně *shaman-initiation* a na druhé *shaman-séance* (Jens Peter Schjødt, *Initiation Between Two Worlds: Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*, Aarhus: The University Press of Southern Denmark 2008, 223).

<sup>164</sup> Konceptualizace třífázové struktury iniciace pochází z klasické práce van Gennepovy (Charles-Arnold Kurr van Gennep, *Přechodové rituály*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997 [orig. *Les rites de passage*, Paris 1909]), při charakteristice prostřední, liminální fáze zde vycházím zvláště z díla Victora Turnera (Victor Turner, *Průběh rituálu*, Brno: Computer Press 2004, zvl. 95-127 a Victor Turner, „Passages, Margins, and Poverty“, in: id., *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca and London: Cornell University Press 1974, 232n).

z něhož by byly námět a struktura převzaty do narativu.<sup>165</sup> S ohledem na otázku vztahu mýtu a ritu k iniciační struktuře se shodují se Schjødtem, že rituály a mýty jsou dvěma svébytnými médii či „displeji“ ideologie, jejímž prostřednictvím daná společnost chápe sama sebe a svět okolo sebe. Vedle kulturně specifických rysů obsahuje i rysy univerzálního charakteru. Mezi elementy a strukturami obsahů a komunikačním kódem obou médií proto existují paralely a lze na ně hledět jako na dvě formy artikulace těchto sociálních a psychických komplexů a energií.<sup>166</sup> Inicie se v narativech vyskytuje nezávisle, pravděpodobně proto, že zmíněná třífázová struktura kóduje lidskou zkušenost opakovanou na mnoha rovinách. Proces můžeme chápat např. jako základní kulturně symbolické vyjádření statutární proměny či růstu lidského jedince jako takového, přičemž příběhy hrdinů jsou zpravidla právě příběhy o jejich růstu nebo proměně.<sup>167</sup>

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

---

<sup>165</sup> Z podstaty věci je samozřejmě prakticky nemožné dokázat *neexistenci* určitého rituálu, takže při vyloučení rituálního původu u konkrétního narativu se jedná jen o více či méně kulturním kontextem podložený argument *ex silentio*. V případě staroseverského náboženství konstatujeme na jedné straně existenci mýtů či legend, jejichž obsahem je zřetelně a nepopíratelně popis konkrétního rituálu (např. Snorriho popis Baldrova pohřbu; *Gylfiho oblouzení* xlix; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 63-68), na druhé straně pomyslné škály stojí mýty, které s nejvyšší pravděpodobností nejsou derivovány z určitého konkrétního rituálu coby jeho popis, „narativní otisk“ (např. příběh o stvoření dvergů z červů v Ymiho mase; *Gylfiho oblouzení* xiv; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 20n), třebaže i v nich lze narazit na symboly a struktury, které jinde můžeme nalézt artikulované formou toho či onoho rituálu.

<sup>166</sup> J. P. Schjødtt, *Initiation Between Two Worlds...*, 70.

<sup>167</sup> V otázce svébytnosti narativů s iniciační strukturou proti sobě můžeme postavit na jedné straně Proppa a na druhé Eliadeho. Propp je představitelem názoru, že iniciační struktura v pohádkách je vzpomínkou na dávné iniciační rituály (Vladimír Jakovlevič Propp, *Morfologie pohádky a jiné studie*, Jinočany: H&H 2008, 148-152, 175-192). Eliade oproti tomu přichází s tezí, že iniciační scénář v narativu může být „imaginární“, tj. bez vztahu ke konkrétnímu rituálu, protože jeho zdrojem je archetypální vzor v lidské psyché (Mircea Eliade, *Inicie, rituály, tajné společnosti: Mystická zrození*, Brno: Computer Press 2004, 201). Schjødtt obě interpretace hodnotí kriticky: „Ani Eliade ani Propp není připraven přijmout možnost, že stojíme jednoduše před strukturou, která byla vždy schopná se manifestovat v různých formách výrazů, jak narativních, tak rituálních, a jejíž základ leží mimo jakékoli historické zkoumání.“ (Jens Peter Schjødtt, *Initiation Between Two Worlds...*, 70)

( $\alpha$ ) nevratná změna statutu<sup>168</sup>

( $\beta$ ) trojčlenná sekvence<sup>169</sup>

( $\gamma$ ) přítomnost liminální symboliky<sup>170</sup>

#### 6.4 KOSMOLOGIE A RITUÁLNÍ EXTÁZE V ŠAMANISMU

Óðinova iniciace (S1) byla často srovnávána jak se šamanistickými iniciacemi doloženými z relativně nedaleké Sibiře,<sup>171</sup> tak s Kristovou obětí na kříži<sup>172</sup> (z čehož je také možno vidět, jak relevantní jsou oba výše diskutované vzorce). Otázku vlivů nyní můžeme

---

<sup>168</sup> Výsledkem iniciace je trvalá změna statutu, vlastností, schopností, kvalitativní nárůst vědění a zkušenosti či jiný podobný trvalý zisk na straně iniciovaného. Na rozdíl od věštek, extatických šamanských cest či pravidelných obětních rituálů, jejichž výsledkem může být rovněž pozitivní vliv či vědění, se při iniciaci nejedná o momentální zisk, ale o trvalou transformaci jedince.

<sup>169</sup> Viz výše uvedená triáda *separace, liminalita a reintegrace*.

<sup>170</sup> Stav každodenní sociální reality (struktura; *societas*) a stav liminality (anti-struktura; *communitas*) je typicky vůči sobě vymezen řadou symbolických binárních opozic, např.: profánní x sakrální, jména a pojmy x anonymita, majetek x absence vlastnictví, normální sexualita x abstinence/orgie, práva a povinnosti x absence práv a povinností, život x symbolická smrt atd. Tento systém opozic obsahuje rovněž určitý paradox, protože charakteristikou liminality je právě zánik klasifikujících binárních opozic, jež tvoří základní stavební kameny sociálně-symbolické soustavy, ovšem sám tento fakt je zrcadlen v rámci struktury (a tedy i jazyka a symbolů) a skrze další sérii binárních opozic je do struktury zpětně vepsán coby jeden z jejích elementů (V. Turner, *Průběh rituálu...*, 102-107).

<sup>171</sup> Srov. např. Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt am Main: Diesterweg 1934, 234; Mircea Eliade, *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*, Praha: Argo 2004, 321-325.

<sup>172</sup> Annette Lassen („The God on the Tree“, in: Guðrún Nordal et al. (eds.), *Grepaminni: Rit til heiðurs Vésteini Ólasyni sjötugum*, Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag 2009, 231-246) reprezentuje současnou generaci zastánců hypotézy o křesťanském původu Óðinovy sebeoběti, což dokládá především již od antiky roztroušeně se vyskytující tradicí ztotožňující Kristův kříž se Stromem života (někdy i Stromem poznání) z biblického Ráje; popis tohoto Stromu v některých případech odpovídá popisu Yggdrasilu (u kořenů pramen světových řek, po obou stranách stromu dvojice zvířat atd.); Lassen považuje motivickou podobnost za dostatečný důkaz přejímky z té strany, u níž máme díky písemným záznamům datovatelný určitý motiv do vzdálenější minulosti, což hodnotím jako metodologicky laxní – v případě symbolu takto (alespoň v případě Euroasie) všudypřítomného lze podobným způsobem dojít k libovolně stříženému difuzionistické teorii. Ze starších autorů vztah ke Kristově oběti tematizuje již např. Sophus Bugge, *Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse*, Christiania: Cammermeyer 1881-89, I sv., 291-7; dále též Konstantin Reichardt, „Odin am Galgen“, in: Curt von Faber du Faur – Konstantin Reichardt – Heinz Bluhm (eds.), *Wächter und Hüter, Festschrift für Hermann J. Weigand zum 17. November 1957*, New Haven, Conn.: Yale University, Department of Germanic Languages 1957, 15-28: 26-8; a nedávno též Margaret Clunies Ross, *Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Medieval Northern Society, I: The Myths*, Odense: Odense University Press 1994, 222.

nechat stranou, ale za pozornost stojí určité shodné detaily. Šamanské<sup>173</sup> iniciace obvykle spočívaly v symbolické smrti a znovuzrození, během něhož byla šamanovi svěřena magická moc, díky níž mohl vidět Jiný svět, odcházet do něj pro radu, ale především se díky této proměně stal léčitелеm svého kmene, jakýmsi terapeutem, který byl schopen „přivádět zpět ztracené duše“. Byl nejen *psychopompem*, ale také knězem, mystikem či básníkem.<sup>174</sup> Jeho cesty do Jiných světů probíhaly v ptačí podobě, případně šplhal nahoru nebo dolů po kosmickém stromě, který byl často znázorňován s devíti větvemi, rituálně se pak jednalo o kůl, z něhož trčelo devět symbolicky odřatých pahýlů větví, případně devět zářezů do kmene, na které šaman při rituálu kladl nohy jako na žebřík.<sup>175</sup> Duchové také šamana vybavili zvláštními rytmy, které tloukl na buben, a písněmi, které mu propůjčovaly magickou moc.

Všechny zmíněné elementy jsou vlastní i postavě Óđina, který kromě této iniciace na kosmickém stromě jevil i další znaky příslušnosti ke komplexu nauk a technik, jemuž na Sibiři přísluší název šamanismus. V eddické *Lokiho hádce* například Loki Óđinovi

---

<sup>173</sup> Koncept šamanismu náleží rovněž mezi hojně diskutovaná a problematická témata. V základu zde vycházím z definice šamana, kterou navrhl Åke Hultkrantz: „sociální funkce, jejíž reprezentant s pomocí ochranných duchů dosahuje extáze, díky čemuž vstupuje do kontaktu s nadpřirozeným světem ve prospěch členů své společnosti“ (*a social functionary who ... attains ecstasy in order to create a rapport with supernatural world on behalf of his group members* – Åke Hultkrantz, „A Definition of Shamanism“, in: *Temenos* 9, 1973, 25-37: 37). Hultkrantz rovněž doporučuje chápat šamanismus jako náboženskou konfiguraci, částečně nezávislý úsek (*semi-independent segment*) etnického náboženství, který může koexistovat s dalšími formami magie či náboženství. Jeanette Biering správně upozorňuje na to, že je třeba vzít v potaz, nakolik jsou některé prvky obvykle označované coby „šamanismus“ *de facto* zcela základní s ohledem na povahu lidského *modu vivendi* ve světě, tudíž se vynoří v téměř každém náboženství a tvoří pak jeho „šamanistický segment“. To by znamenalo, dovozuje Biering, že lidé sdílejí určitý společný kognitivní potenciál, který se zpravidla vyvine v typickou formu šamanistického náboženství tam, kde to umožní socio-ekonomické podmínky, tj. typicky v prostých společenských lovců a sběračů např. historické Sibíře či Severní Ameriky (Tine Jeanette Biering, „The Concept of Shamanism in Old Norse Religion from a Sociological Point of View“, in: Anders Andrén – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere (eds.), *Old Norse religion in long-term perspectives*, Riga: Nordic Academic Press 2006, 171-176: 173). Navzdory skromnému rozsahu bohatě dokumentovaný přehled šamanistických prvků ve staroseverské literatuře podává Peter Buchholz, „Shamanism – the Testimony of Old Icelandic Literary Tradition“, in: *Medieval Scandinavia* 4, 1971, 7-20. Nejkomplexnějším současným pojednáním o šamanismu ve spojení se staroseverskou kulturou je Clive Tolley, *Shamanism in Norse Myth and Magic*, 2. Vols, Folklore Fellows Communications, Vol. cxliv, No. 296, Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia 2009.

<sup>174</sup> M. Eliade, *Šamanismus...*, 25. Charakteristiku šamanských iniciací zde podávám jen velmi zkratkovitě, ve skutečnosti se jedná o komplexní fenomén a symbolika iniciace se pohybuje v širokém spektru variací. Zde zmiňované motivy však rozhodně náleží do skupiny typických a častých. Zevrubnější a méně paušalizující souhrn tohoto tématu by byl rezistentnější vůči případné kritice, ovšem sama teze (obdoba šamanismu a některých Óđinových rysů) slouží jen jako podpora a dokreslení, jádro argumentace se bez ní obejde.

<sup>175</sup> M. Eliade, *Šamanismus...*, 120n.

předhazuje, že *draptu á vétt sem vplur*, „jsi tloukl do bubnu jak vědmy“<sup>176</sup> a ve Snorriho *Jazyce básnickém* v-vi jsme sledovali Óðina, jak na sebe při výpravě do Jiného světa bere ptačí podobu.

Zaměříme-li se nyní na Óðinovu výpravu k Suttungovi (D2), můžeme konstatovat, že s ohledem na výše představené rysy charakterizující iniciaci se jeví být poměrně vhodným příkladem iniciačního narativu. Probíhá v ní cesta do Jiného světa (fáze *separace*), během níž je Óðinn podroben zkouškám a musí překonávat překážky – celé léto pracuje za devět lidí<sup>177</sup> a posléze musí proniknout do skalní dutiny, kde je medovina ukryta. Právě sestup pod zem a třídní pobyt ve skalní sloji se nabízí jako symbolická reprezentace smrti iniciovaného, během níž se nachází mimo kosmizovaný svět (fáze *liminality*) a během níž se nachází v objetí feminního elementu a přijímá do sebe posvátnou medovinu. Následuje úprk v ptačí podobě (fáze *reintegrace*), během níž Óðinn přináší medovinu básnictví, která z něj jednak činí patrona poezie, ale rovněž nakonec slouží všem bohům i lidem. Je tedy splněna i podmínka, že adept v průběhu iniciace změní/zvýší svůj (numinózní) status.

## 6.5 AUTOGONIE SVRCHOVANÉHO ÁSA NA AXIÁLNÍM KMENI

Po tomto exkursu do problematiky iniciace se vraťme znovu k výše traktovanému čtyřdílnému schématu oběti a iniciace, bude zřejmé, že stále ještě zbývá uvést obě kategorie do vzájemného vztahu s ohledem na probíranou dvojici mýtů. Zatímco na jedné straně oběť je charakterizovaná udržením distinkce mezi (s) (subjektem) a (o) (obětinou), tak na straně druhé iniciace kolapsem distinkce mezi (s) a (o); oběma je společné udržení distinkce mezi (s) (subjektem) a (r) (božstvem). Radikální charakter Óðinova aktu na kosmickém Stromě spočívá v tom, že se při něm hrouť i tato konstitutivní distinkce a ve víru totální identifikace zaniká i funkce (p), takže dochází k paradoxní situaci:

$$(s) = (p) = (o) = (r)$$

---

<sup>176</sup> *Lokiho hádka* 24; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 105. Výraz *vétt*, překládaný zde jako „buben“, není úplně jasný, nicméně řada badatelů se přiklání k této interpretaci, srov. N.S. Price, *The Viking Way...*, 174; Aage Kabell, *Skalden und Schamanen*, Folklore Fellows Communications No. 227, Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia 1980.

<sup>177</sup> Victor Turner vyzdvihuje rysy pasivity, slabosti a ponížení, které charakterizují liminální periodu. Pasivita je v úzkém vztahu ke stavu symbolické smrti a ponížení je kompenzačním protikladem úctyhodného statutu, který je (např. náčelníkem či králem) normálně požíván v rámci společenské struktury. Oba rysy dobře odpovídají Óðinovým zkouškám: oběšení na stromě je symbolickou smrtí, stejně jako sestup do jeskyně v Hnitbjörgu. Ponížení má formu celoletní dřiny, v níž Óðinn nahrazuje práci devíti otroků, srov. „náčelník je v noci před uvedením do úřadu jako otrok“ (V. Turner, *Průběh rituálu...*, 101).

Tj. obětující je současně obětníkem, obětinou i tím, jemuž je obětováno; iniciovaný adept je zároveň i svým vlastním zasvěcovatelem, a současně i reprezentantem numinózního řádu, jímž je iniciace garantována. Tento radikální reflexivní „zkrat“ v symbolické soustavě ruší základní polaritu (reprezentovanou sérií binárních opozic) mezi subjektem a objektem, mezi aktivitou a pasivitou, mezi nadřazenou hierarchickou pozicí božstva či zasvěcovatele a podřazenou pozicí smrtelníka či novice atd. Rozpuštění systému klasifikujících polarit je dle Victora Turnera typické pro liminální stavy.<sup>178</sup> Tento obecný postřeh v našem případě dobře odpovídá situaci, ovšem nevyčerpává ji v její svébytnosti, kterou lze blíže postihnout srovnáním s již zmíněnou specifickou primordialitou mýtu o medovině – jeho prostřednictvím se (pro kosmizovaný svět) rodí naráz:

❖ posvátná medovina (tj. pivotální objekt obsahu narativu, *movens* děje odehrávajícího se *in illo tempore*, a zároveň element či dimenze přítomná v kosmologické současnosti coby *óðr*: vznět, inspirace, vášně, extáze, trans, mantické zření a básnické umění v jeho intuitivně-afektivním i zcela praktickém, řemeslném rozměru)<sup>179</sup>

❖ vyprávění o jejím vydobytí (tj. obsah ve formě páru kontrastních aitiologických mýtů, sloužících jako sakrální vzor skaldské tvorby v jednom případě a obětní praktiky v druhém)

❖ básnická forma (tj. samotné médium jazyka či písně v němž je obsah obou mýtů zachycen a tradován)<sup>180</sup>

---

<sup>178</sup> „Zde narážíme na věčný problém řešení rozporu mezi distinkcí či diskontinuitou (zkratka strukturou) a spojením či kontinuitou: v zakoušení jednoty, již však poznáváme díky kontrastům. Tato zkušenost – nazývaná v hinduismu zpravidla *samādhi*, stav, v němž zaniká veškerý rozdíl mezi subjektem a objektem – se zdá suspendovat veškerou strukturu, kognitivní i komunikační.“ (Victor Turner, „Metaphors of Anti-structure in Religious Culture“, in: id., *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca & London: Cornell University Press 1974, 287).

<sup>179</sup> Jak bylo zmíněno již v úvodu, obraz medoviny je zde třeba číst právě jako *heiti* („jednoslovný kenning“), tj. metaforu, zástupné pojmenování, nikoli jako konkrétní mytický artefakt. To lze ilustrovat již samotným položením různých užívaných opisů pro *óðr* vedle sebe: *skip dverga*, „loď dvergů“, *lǫgr Hnitbjarga*, „jezíčko Hnitbjorgu“, *Viðris munstrandar marr*, „moře Óðinovy hrudi“ (ovšem *marr* znamená rovněž „oř, kůň“), *horna fors farms Gunnlaðar arma*, „vodopád břemene Gunnlōðiných paží“ a *Yggs mjǫðr*, „Yggova medovina“. Numinózní síla či kvalita, která je takto opisována, je stejně tak (málo) „medovinou“, jako „lodí“ nebo „jezírkem“.

<sup>180</sup> Poezie je zaprvé úzce spjata s mýtem svým důrazem na obrazivost, metaforičnost, „logiku konkrétna“ (srov. např. Ernst Cassirer, „The Power of Metaphor“ in: Pierre Maranda (ed.), *Mythology: Selected Readings*, Harmondsworth: Penguin Books 1972, 23-31: 25nn), na druhé straně má blízký vztah k fenoménu paměti díky celé řadě mnemonických technik, jimiž oplývá (rytmus, repetice, rým atd.; viz Carlyne Larrington, „Myth

❖ Óðinn („pánem óðu“, tedy nositelem svého vlastního jména, se stává až poté, co je *ausinn Óðræri*, „pokropen medovinou“)

I v tomto ohledu narážíme na efekt singularizace protikladů, jako je médium a zpráva (či forma a obsah), subjekt a objekt, které se rodí současně tímtež mytickým gestem či aktem.

Óðinova sebeoběť a iniciace je tedy konstitutivní výjimkou jak ve vztahu ke standardní oběti, tak ve vztahu ke standardní iniciaci. V podobném smyslu upozorňuje na pivotálnost této oběti v kontextu jejího srovnání s Ježíšovou obětí Kimberley Christine Patton ve své knize *Religion of the Gods: Ritual, Paradox, Reflexivity*:

„Oběť boha sobě samému (a v severské básni o identitě recipienta nemůže být pochyba) obsahuje ultimátnost, která rozbíjí obětní normy a redefinuje oběť samotnou. [...]

Ve skutečnosti podobnosti mezi Óðinovou obětí a ukřižováním nejsou důsledkem synkretického amalgámu, ale božské reflexivity jako takové - obzvláště zapojení božstva do jeho vlastního kultu.“<sup>181</sup>

Výrazné nakupení jevů charakteru liminální ambivalence či rozpuštění binárních opozic zakládajících strukturu symbolické soustavy odpovídá svou radikálností statutu narativu – coby exemplární čin nejvyššího boha není jen vzorem poskytnutým lidskému rodu, ale také plnohodnotnou iniciací samotného boha, jejíž dosah je kosmogonický.

Stvoření řádného kosmu je v severské mytologii, stejně jako v řadě dalších příbuzných i vzdálenějších kultur, spjato s principem oběti. Lidská zkušenost života, který

---

and the psychology of memory“, in: Anders Andrén – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere (eds.), *Old Norse religion in long-term perspectives*, Riga: Nordic Academic Press 2006, 272-275: 273), a za třetí lze poezii chápat jako *pars pro toto* za jazyk jako takový: poezie se vyznačuje akcentací, intenzifikací a precizací celé řady konstitutivních rysů lidského jazyka (rysy prozodické: zvl. přízvuk, rytmus a kvantita; fonetické: zvl. aliterace, asonance atd.; sémantické: zvl. metafora a metonymie). Spojení s hlasem či zvukem akcentuje rovněž zmínka o tom, že se Óðinn při téže příležitosti naučil „devět mocných písní“, a spojení s jazykem coby nástrojem paměti, vědění a moci je odraženo v jeho třetím posvátném výdobytku: v runách, které zde nejspíše označují *hugrúnar*, „runy myslí“, tj. znalost posvátné kosmologie, případně paměti (srov. *Vědmína věštba* 58: „Ásové se scházejí ... vzpomínají ... starých run vládce světa“ – *minnask ... á Fimbultýs fornar rúnar*, *Píseň o Vafþrúðnim* 42n; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 18 (strofa 60), 59-60). Tuto triádu run, mýtu a jazyka lze uvést do vztahu s iniciační symbolikou doloženou v eddických písních, kde je stav liminality spojován s nečinností, bezejmenností a němotou (viz *Píseň o Helgim, synu Hjørvarðovu* 6-7; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 197-198) a okamžik získání jména je současně prolomením mlčení ze strany iniciovaného a počátkem jeho aktivity a činorodosti (srov. Óðinem popisovaný důsledek jeho iniciace: „slovo od slova / ke slovu vedlo, čin od činu / k činu vedl“).

<sup>181</sup> Kimberley Christine Patton, *Religion of the Gods: Ritual, Paradox, Reflexivity*, Oxford: Oxford University Press 2009: 235n.

vždy vyrůstá ze smrti něčeho či někoho jiného a je jí vlastně umožněn, je nejspíše jedním ze zdrojů mýtu o oběti primordiálního obra Ymiho, z jehož těla byl prvními bohy následně utvořen svět.<sup>182</sup> Těmito bohy byla trojice v čele s Óðinem. Rovněž trojice v čele s Óðinem vytvořila první lidský pár, tentokrát z kmenů stromů. Óðinn je tedy vykonavatelem kosmogonie (a antropogonie) a právě po bok oběti Ymiho náleží i Óðinova sebeobět („autogonie“).<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> Margaret Clunies Ross spatřuje v oběti základní metodu stvoření u severských bohů („pseudo-prokreace“ v jejím podání): „[Ř]ada mýtů užívá určitého druhu pseudo-prokreační ideologie v kombinaci s konceptem oběti, aby vyjádřila povahu bohy provedené transformace přírody v kulturu“ – v severské mytologii, podobně jako u mnoha jiných kultur, lze pozorovat „komplementaritu mezi obětí, která je obvykle prováděna muži, a rozením dětí, které je doménou žen“ (M. Clunies Ross, *Prolonged Echoes...*, I, 189). Oběti Clunies Ross následně dělí na „oběti sebe“ (většinou jen „části sebe“, např. Óðinova oběť oka, Týova oběť ruky apod.) a „oběti jiných“ (kam řadí oběť Ymiho, Kvasiho, Mímiho a Gullveigy), přičemž výjimečnou pozici zaujímá na jedné straně Baldrova smrt, u níž se o iniciační či obětní úloze mezi badateli vede dlouhá a nerozhodná diskuze, a na druhé straně právě Óðinova sebeobět na Yggdrasilu z důvodů výše shrnutých (M. Clunies Ross, *Prolonged Echoes...*, I, 225).

<sup>183</sup> Kosmogonická trojice je dle Snorriho Óðinn, Vili, Vé a antropogonická dle *Vědminy věštby* 17-18 Óðinn, Hœnir a Lóðurr, dle Snorriho opět Óðinn, Vili, Vé. V obou případech jsou druzí dva bohové nevýraznými figurami, které v mýtech hrají zcela marginální roli. Vili znamená „Vůle“ a Vé, „Svatyně“ a je možné, že se jedná o osamostatnělé aspekty Óðina (odvozenost těchto bytostí je možno ukázat např. také na tom, že Hœnir, druhé božstvo z antropogonické triády, dává stvořenému člověku do vínku *óðr*, „vznět“, tedy vlastnost bytostně Óðinovskou). Snorri Óðinovu „potrojnost“ reflektuje v podobě triády Hár, Jafnhárr, Þriði („Vysoký“, „Stejně vysoký“ a „Třetí“, což jsou všechno odjinud doložená Óðinova jména), která vede rozhovor s Gylfím v *Gylfihöblouzení*. Jméno *Ymir* (etymologicky příbuzné s íránským *Yima* a indickým *Yama*, mytickými prvními lidmi, a s lat. *geminus*, „dvojče“) je synonymní se jménem *Tuisto* (pie. *\*dwis-to-*, „dvojče“, „dvojník“, „androgyn/hermafrodit“), jímž Tacitus označuje primordiálního předka Germánů (*Germania* ii; Carolus Clemen (ed.), *Fontes historiae religionis Germanicae*, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1928, 7), který (podobně jako *Ymir* parthenogenezí) zplodil postavu jménem *Mannus* (pie. *\*manu-*, „muž, člověk“), z jehož tří synů se odvozují tři mytické germánské kmeny. Stejný význam jako *Tuisto* má ovšem i jedno z Óðinových jmen – *Tveggi* („dvojník“, „hermafrodit“). Bruce Lincoln uvádí, že „jména *Tuisto* a *Mannus* v sobě uchovávají označení, která jsou užívána ve stvořitelských mýtech Indoevropanů, v nichž ‚Dvojče/Dvojník‘ nejčastěji plní roli obětiny a ‚Muž/Člověk‘ je obětníkem“ (Bruce Lincoln, *Myth, Cosmos and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press 1986, 47). Z této perspektivy se jeví být Óðinova oběť Ymiho („kosmogonie“) a Óðinova oběť sebe sama („autogonie“) ve vztahu těsně provázanosti. Blízký vztah ke třetí kategorii – antropogonii – je naznačen mj. již jménem prvního člověka (*Askr*, „Jasan“), což je současně i jméno Kosmického stromu, „Óðinovy šibenice“.

## 7. KOMPARACE MÝTŮ S1 A D2

### 7.1 SPECIFIKA DISTRIBUCE MÝTŮ V PRAMENECH

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

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

Oba mýty jsou i s ohledem na svou distribuci v pramenech ve vztahu opozice a komplementárnosti. Hlavní osa tohoto vztahu kopíruje základní rozdělení severského básnictví na eddické a skaldské, přičemž již tyto žánry samotné jsou vůči sobě vymezeny sérií charakteristických protikladů:<sup>184</sup>

---

<sup>184</sup> Takto žánry charakterizuje Bernt Øyvind Thorvaldsen, „The generic aspect of the Eddic style“, in: Anders Andrén – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere (eds.), *Old Norse religion in long-term perspectives*, Riga: Nordic Academic Press 2006, 276-279: 276. S anonymitou eddických básní úzce souvisí jejich principiálně obtížná (až nemožná) datovatelnost, vzhledem k tomu, že v eddické tradici neexistoval koncept autorství, a tedy ani „duchovního vlastnictví“ ve smyslu konkrétního uměleckého díla, jehož forma by byla fixní, neměnná a jež by náležela určitému básníkovi. Tuto skutečnost lze ilustrovat tím, že eddický básník o sobě nikdy nemluví, zatímco skaldové o své osobě hovoří takřka neustále (Jiří Starý, „Sebevědomí básníka...“, 150). Rovněž jen u skaldů existuje koncept originality a jeho protiklad – imitace, plagiátorství. Za imitaci svých předchůdců byl např. slavný skald Eyvindr Finnsson obdařen nelichotivým přídomek *Skáldaspillir*, „Kaziskald“ (E. O. G. Turville-Petre, *Scaldic Poetry...*, 43).

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

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

Mýtus o výpravě k Suttungovi (D2) je rozset v bezpočtu narážek a *kenningů* napříč korpusem skaldské tvorby (coby stále přítomné paradigma poetické inspirace a zdroj metafor pro její popis). Skaldové našli využití pro všechny jednotlivé části mýtu, ale nikde není zachycen celý – jako narativní celek jej známe nakonec jen díky Snorriho přeuvyprávění, které je naopak čistě prozaické. V kontrastu k tomu stojí mýtus o sebeobětování (S1), který se zachoval na jediném místě – v edické básni *Výroky Vysokého*. Její „edická“ anonymita má ovšem specifický charakter: jejím již v názvu proklamovaným autorem je totiž sám Óðinn pod jedním ze svých mnoha jmen (*Hár*, „Vysoký“), tedy božstvo význačné svým neobvyklým vztahem k otázce anonymity a jmen (v edických mýtech a ságách vystupuje tradičně inkognito, užívaje různých pseudonymů). Mýtus D2 má privilegovanou pozici ve skaldské tradici, kde je (podobně jako části těla primordiálního Ymiho) všudypřítomný, avšak současně nepřítomný (jakožto ucelené tradiční podání), mýtus S1 je oproti tomu spjat s edickou poezií, kde je přítomný naopak pouze ve formě singulárního tradičního podání, a to v básni, jejíž anonymita je v pozoruhodném vztahu k Óðinově charakteru.

## 7.2 AMBIVALENTNÍ IDENTITA ZŘECŮ

Zvláštním můstkem mezi oběma žánry je (výše citovaná) enigmatická pasáž o podvedení Gunnlōð ve *Výrocích Vysokého* 104-110, která není uceleným podáním mýtu D2, ale, podobně jako narážky ve skaldské poezii, jen aluzí na toto téma.<sup>185</sup> Bezprostředně poté následuje strofa 111, kterou lze chápat jako pokračování děje – lidský zřec zde čerpá od Óðina inspiraci a vhléd získaný v předchozích strofách ve formě medoviny a „distribuuje“ ho dále mezi lidmi:

---

<sup>185</sup> Z celého příběhu vyprávěného Snorrim (jehož přinejmenším povšechný obrys a jednotlivé základní epizody jsou doloženy skaldskými *kenningy*) nalezneme v úryvku jen malý zlomek – chybí epizoda i) o válce Ásů s Vany, ii) o Kvasim, iii) o dvojici dvergů, iv) o Gillingovi a o Suttungově získání medoviny, v) o Óðinovi a devíti ženách, vi) o Baugim a viii) o úprku v orlí podobě, takže z celého mýtu je nakonec zmíněna jen epizoda vii) o Gunnlōðě, a to ještě ve formě narážek pochopitelných jen zasvěcenému. Úryvek proto skutečně stojí na pomezí pouhé aluze, jaké potkáváme ve skaldských básních, a epického narativu edického typu.

111 Čas je pronést slova ze zřecova trůnu<sup>186</sup>  
 u Urđina zřídla.  
 Hleděl jsem a mlčel, hleděl a přemýšlel,  
 vyslechl lidská slova.  
 Soudy jsem slyšel o runách, rady mi nesmlčeli,  
 před síní Vysokého, v síní Vysokého  
 jsem takováto slyšel slova...

Eddický básník se zde označuje výrazem *þulr*, překládaným (a tedy i vykládaným) jakožto „básník“, „zřec“ či „kultický mluvčí“.<sup>187</sup> Způsobem pro eddickou poezii typickým (v protikladu ke skaldské) se zde nesetkáváme s básníkem coby konkrétní dějinnou osobností, ale naopak s idealizovanou vzorovou rolí, jejíž individuální rysy byly beze zbytku odfiltrovány. Ztotožnění s archetypem dosáhlo u básníka takové míry, že docela splývá s postavou Óđina,<sup>188</sup> jež byl též znám pod jménem *Fimbulþulr*, „Mocný þulr“. Urđino zřídlo (pramen či studnice), u níž þulr usedá na svůj trůn, se nachází v mytickém světě, u Yggdrasilu, tedy tamtéž, kde Óđinn vykonal svou sebeoběť. Urđino zřídlo je sídlem tří norn, vládkyň osudu, tudíž je příhodným místem pro vhled do věcí minulých i budoucích. Náleží do okruhu několika podobných zřídla, která jsou vždy umístována ke kořenům Yggdrasilu a jež se zdají být různými variacemi na téma pramene skrytého poznání.<sup>189</sup>

<sup>186</sup> St. sev. *þular stóli á*; výraz *stóll*, „stolec, trůn“ je tentýž, jako ve strofě 104. výše.

<sup>187</sup> R. Simek, *Dictionary of Northern Mythology...*, 331n. V Eddě je výraz v zesílené podobě *fimbulþulr* použit o Óđinovi (*Výroky Vysokého* 80, 142; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 35, 48), jako *inn hári þulr*, „šedovlasý þulr“, je označen legendární kovář Reginn (*Píseň o Fáfnim* 34; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 245), *inn gamli þulr*, „starý þulr“, pak Vafþrúðnir, nejmoudřejší z þursů (*Píseň o Vafþrúðnim* 9; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 55). Mimo Eddu je takto označen legendární óđinovský hrdina Starkaðr, skald-magik Þorleifr jarlsskáld a skald Rognvaldr kali. V próze se tento výraz nevyskytuje. Z dochovaných runových napsí se zdá, že se jednalo o určité tradiční povolání či úřad spjatý s uchováváním starobylého vědění a nejspíše i prorockými schopnostmi či právě s poetickou inspirací. Právě proto tak byli označováni i někteří skaldové (zminěný Rognvald se tak dokonce označil sám), aby se tak zdůraznilo, že navazují na tuto starou sakrální profesi (D. A. H. Evans, *Hávamál...*, I, 123n).

<sup>188</sup> Srov. výše pozn. 63 k *Výrokům Vysokého* 110, kde se rovněž vyskytl fenomén oscilace mezi lidským médiem a numinózním inspirátorem.

<sup>189</sup> Snorri se snaží jednotlivá zřídla systematicky rozmístit pod tři mytické kořeny Yggdrasilu a přidělit jim zřetelnější hodnocení na škále světa/dobra a tmy/zla, (srov. zřídlo Hvergelmir, v *Písni o Grímnim* 26; Finnur Jónsson: *De gamle Eddadigte...*, 68 a v *Gylfiho oblouzení* xv-xvi; Finnur Jónsson: *Edda Snorra...*, 22-25), ale takovýto systém v eddických písních nenalezneme. Řada badatelů proto souhlasí s Janem de Vriesem, pro něž jsou různá jména odlišnými epitety či kenningy pro totéž zřídlo (J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte...*, II, 403).

Kromě Urðina zřídla, z nějž vyvěrá podivuhodné „bělostné bahno“,<sup>190</sup> nalezneme coby paralelu také Mímiho zřídlo, jehož strážci Mímimu ponechal Óðinn jedno své oko jako zástavu výměnou za možnost napít se z pramene.<sup>191</sup>

Jestliže nyní srovnáme pasáž o Óðinově sebeoběti s pasáží o Gunnlōð (se zvláštním přihlédnutím ke strofě 111 a k popisovaným výsledkům obou akcí), vyniknou další aspekty jejich vzájemného vztahu.<sup>192</sup> Ve strofě 111 spatřujeme téma soustředění, usebrání či rituální deprivace (mlčení, izolace), probíhající ve stínu Yggdrasilu u Urðina zřídla, po němž přichází inspirace v podobě básnické řeči a zmíněny jsou runy. Na tuto mytickou epizodu navazuje ucelená gnómická báseň (nazývaná obvykle *Loddfáfnismál*, strofy 112-137; jako celek je vymezena opakujícím se refrémem). Poté (strofy 138-141) bezprostředně, náhle a bez zřetelné návaznosti, následuje scéna Óðinova sebeobětování, jejímž jádrem je rovněž rituální deprivace probíhající ve stínu Yggdrasilu, následovaná přílivem inspirace, a zmíněny jsou opět i runy. Urðino (či Mímiho) zřídlo zmíněno není, což je však v úplné shodě s aluzivním a eliptickým stylem básně, která od posluchače očekává schopnost doplnit si z narážek celý obraz na základě sdílené tradiční mytické geografie.

---

<sup>190</sup> Yggdrasil je *ausinn hvíta auri*, „pokropen bílým bahnem“ (*Vědmina věštba* 19; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 5; srov. s Óðinem ve *Výrocích Vysokého* 140 výše, kde říká, že byl *ausinn óðræri*), které vyvěrá ze zřídla. Spojení „bílé bahno“ je zřetelné oxymóron, což ctí, a dokonce i zesiluje Snorri (*Gylfiho obloužení* xvi; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 24n), když uvádí, že je tato látka tak posvátná, že cokoliv je do ní ponořeno, stane se tak bílým jako vaječný bílek (resp. blána pod skořápkou). Tato „vláha“ pak sestupuje do lidského světa a nazývá se „medovou rosou“ (*hunangs-fall*), tj. medovicí (srov. angl. *honeydew*), jíž se živí včely. Motiv „bílého bahna“ a bílku lze v daném kontextu spojit s tématem životodárné šťávy (mléka, spermatu; v mýtech pak nacházíme sérii mléko či nektar poskytujících pra-bytostí, např. kráva Auðumla spjatá s kosmogonií či jelen Eikþyrnir a koza Heiðrún spjatí s kosmickým stromem a studní u jeho paty; *Píseň o Grímnim* 25n), nicméně zmínka o této látce jako zdroji nektaru, a tedy i medu ji spájí také s motivem posvátné medoviny (což obšírněji dokládá J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte...*, II, 406).

<sup>191</sup> S postavou Mímiho se pojí několik pasáží v Eddě, celá řada narážek a nepřiliš průhledných jmen či epitet. Této komplexní problematice se budeme věnovat níže v kapitole 10 (srov. též podrobný rozbor v kontextu zde probíraných témat viz J. P. Schjødt, *Initiation Between Two Worlds...*, 108-206). Dva Mímiho rysy ovšem bezprostředně souvisí s výkladem, a to i) jeho spjatost s kosmickým stromem, jenž je znám též jako *Mímameiðr*, „Mímiho strom“ a podle některých badatelů i jako *Hoddmímis holt*, což je místo, kde poslední lidský pár přečká Ragnarøk (viz R. Simek, *Dictionary of Northern Mythology...*, 154); ii) jeho úzký vztah k runám, jejichž vznik je spojen s napitím se posvátné medoviny a první promluvou magicky oživené Mímiho hlavy v *Písni o Sigrdrífě* 13n; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 252.

<sup>192</sup> *Výroky Vysokého* jsou samy poněkud heterogenní sbírkou několika kratších gnómických a magických básní (viz D. A. H. Evans, *Hávamál...*, I, 7nn.), lze ovšem na jedné straně rozlišit samotné sbírky či výčty a na druhé straně pasáže, které je přerušují coby krátká intermezza, a v nichž se namísto udělování životní moudrosti (at již praktické, či numinózní) obrací básník sám k sobě a jakoby vzpomíná, jak své moudrosti a moci původně nabyt. Tyto pasáže jsou dvě a jsou to právě oba probírané mýty.

Přítomnost Urđina zřídla by mohla být dobrým vysvětlením pro nejasné verše o runách *nýstak niðr / namk upp rúnar* („dolů jsem zíral / vyzdvihl jsem runy“), které by tak byly Óđinem vyloveny právě z tohoto Zřídla. Poté opět navazuje ucelená báseň (nazývaná obvykle *Ljóđatal*) vymezená díky opakujícímu se refrénu. Jejím námětem je na rozdíl od praktického až přízemního *Loddfáfnismálu* spíše numinózní či magická moc. V obou případech tedy vidíme proces inspirace, který je vždy umístěn tak, že uvádí určitou tradiční moudrostní sbírku, která se tak zdá být produktem popisovaných rituálních postupů.

### 7.3 SYMBOLIKA KONĚ A STROMU

Zatímco za spojovací můstek při zkoumání vztahu z hlediska žánru, formy a pozice v pramenech nám sloužil výjev se zřecovým trůnem a zřídlem osudu, východiskem srovnání motivického bude samotný strom, v jehož stínu jsme se doposud nacházeli. Jeho typické a nejčastější označení zní *Yggdrasil*<sup>193</sup> a je kompozitem složeným ze dvou částí – *Yggr*, „Hrozivý“, což je jedno z Óđinových jmen,<sup>194</sup> a *drasill*, což znamená „oř, kůň“, dohromady tedy „Óđinův oř“. Představa stromu a koně se zdá velice vzdálená, ale podobné metafory nejsou eddické ani skaldské poezii nikterak cizí. Mezi tradiční Óđinova epiteta náleží výrazy jako *gálga farmr*, „břímě šibenic“, *gálga valdr*, „vládce šibenic“, či *hanga goð*, *hanga Týr*, „bůh viselců“, „Týr (=bůh) viselců“,<sup>195</sup> což jen doplňuje to, co jsem o vztahu Óđina a rituálního oběšení uváděl výše.

Překvapivou metaforu usnadňuje dvojí význam slovesa *ríða*, což může znamenat jednak „cestovat“, zvláště „jet na koni“, zároveň ale také „pohupovat se“, „kymácet se“ (srov. *kymácivý* pohyb jezdce na koni) a v tomto smyslu je užíváno např. o pohybu zbraní

---

<sup>193</sup> Forma jména různě kolísá, nejčastější není jméno *Yggdrasil* samotné, ale ve spojení *askr Yggdrasils*, tedy „jasan Yggova koně“, ovšem je otázka jestli je na místě obrat překládat takto, vzhledem k obdobnému spojení *Fenris-úlfr*, které je variantou *Fenrir*. Genitivní spojení lze proto v těchto případech snad chápat jako *genitivus explicativus*, spíše tedy jako „jasan Yggdrasil“ a „vlk Fenrir“, než předpokládat existenci jakéhosi Fenriho, o němž jinak není nic známo, jemuž by mytologický vlk náležel. Alternativní výklad vychází z toho, že samo *drasill* znamená původně „ten, jenž kráčí“, čili *Yggdrasil*, „Hrozivý chodec“ je Óđinn, a strom je pak „Óđinův jasan“ (Henning Kure, „Hanging on the World Tree“, in: Anders Andrén – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere (eds.), *Old Norse religion in long-term perspectives*, Riga: Nordic Academic Press 2006, 68-71: 70); ještě radikálnější je uchopení kompozita jako endocentrického s významem „kůň Yggr“, tj. „Óđinn coby kůň“ (J. L. Sauvé, „Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice...“, 188).

<sup>194</sup> *Píseň o Vafprúđnim* 5; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 54, *Píseň o Grímnim* 54; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 73, *Píseň o Hymim* 2; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 91.

<sup>195</sup> Lotte Motz, „The Cosmic Ash and other Trees of Germanic Myth“, in: *Scandinavian Yearbook of Folklore* 47, 1991, 127-141: 129.

či právě o pohupování se viselců na šibenicích. Skaldové se proto nezdráhají nazývat šibeniční strom „koněm“, např. ve *Výčtu Ynglingů* se uvádí, že král Agni byl oběšen na „chladném koni“<sup>196</sup> a skald Sigvatr Þórðarson popisuje viselce slovy, že „jedou na Sigarově koni do říše Hel“.<sup>197</sup>

Mytologie nicméně zná nadto ještě jinou – zdánlivě méně metaforickou – postavu Óðinova oře: je jím osminohý sivý hřebec jménem Sleipnir, který je znám jako nejlepší ze všech koní, a jehož nejpodstatnější charakteristikou je to, že jako jediný dokáže přenést svého jezdce do říše Smrti (či do Jiného světa) a vrátit se zpět.<sup>198</sup> Óðinn sám Sleipniho k tomuto účelu využívá, například tehdy, když jede do říše Hel rozmlouvat s mrtvou Vědmou v básni *Baldrovy sny*. Vzhledem k jeho jedinečnosti je však nucen jej někdy půjčovat, což je případ Hermóðovy cesty do Podsvětí. Za pozornost stojí i kenning *hábrjóstr hǫrva Sleipnir*, doslova „vysokoplecí Sleipnir provazů“, což je opis pro šibenici.<sup>199</sup>

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

Přestože je příběh o Hermóðovi zasazen do zjevně odlišného kontextu, v němž není cílem získání posvátné moci, moudrosti či inspirace, a jehož hlavním protagonistou není Óðinn, je zřetelně patrné, že samo paradigma cesty do Jiného světa zůstává zachováno: Mytickým dopravním prostředkem je v obou případech „šedý hřebec“, neboli „kosmický jasan“, „nejlepší ze všech koní“, na němž hrdina jede „devět dlouhých nocí“, než dosáhne Jiného světa, vykoná tam, co vykonat musí, a vrátí se zpět. Srovnání však zaslouží ještě spíše ostatní výpravy samotného Óðina, které mohou vrhnout světlo na významnost některých symbolů, které by při samostatném čtení nevynikly. Při návštěvě u krále Geirrøða pojednané v *Písni o Grímnim* král přikáže neznámého hosta (Óðinn inkognito) posadit mezi dva ohně, kde je Óðinn vystaven mučení žárem, žízní a hladem, které trvá po

---

<sup>196</sup> Þjóðólfr z Hvinu (9. stol.), *Výčet Ynglingů* 10, 11-12: *soalan hest / Signýjar vers*; Finnur Jónsson (ed.), *Den norsk-islandske Skjaldedigtning*, København: Rosenkilde & Bagger 1967, A (dipl. text), 9.

<sup>197</sup> Sigvatr Þórðarson (cca. 995-1045), *Drápa na Sv. Olafa* 1, 7-8: *riða Sigars hesti til Heljar*; Finnur Jónsson, *Skjaldedigtning...*, A, 257.

<sup>198</sup> Eliade uvádí, že osminohý kůň je motivem doloženým rovněž i ze Sibiře (např. u Murijů) a to vždy ve spojení s extatickou zkušeností šamanů (M. Eliade, *Šamanismus...*, 322); ve Skandinávii doby vikinské byl kůň v úzkém vztahu k pohřební symbolice, v mýtech reprezentoval spojení světa živých se zasněženým, ale i z antropologického hlediska zaujímal pozici na pomezí mezi domestikovanou sociální sférou a divokou přírodou či cizím vnějším světem (viz Ulla Loumand, „The Horse and Its Role in Icelandic Burial Practices, Mythology, and Society“, in: Anders Andrén – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere (eds.), *Old Norse religion in long-term perspectives*, Riga: Nordic Academic Press 2006, 130-134: 132).

<sup>199</sup> *Výčet Ynglingů* 14; Finnur Jónsson, *Skjaldedigtning...*, A, 10.

devět dní a nocí.<sup>200</sup> Óðinova zkouška mezi dvěma ohni má zjevně rituální charakter a v hostovi nakonec vyvolá stav extatické inspirace, při němž propukne v recitaci veršů pojednávajících o dalekých sídlech bohů a jejich podobě, jako kdyby je viděl zřetelně před sebou. Hladovění a žízeň, jinými slovy půst či askeze, je světově rozšířenou očištnou technikou, která provází iniciace a coby jedna z deprivčních technik slouží k vyvolání transformativních duševních stavů.<sup>201</sup>

Druhou zajímavou paralelou je postava vládce (shodou okolností nesoucího opět jméno Geirrøðr), který však není lidským králem, nýbrž vládcem v říši þursů. Bůh Loki, nacházející se v ptačí podobě, se nechá od tohoto Geirrøða chytit a tři měsíce je držen o hladu v zamčené truhlici. Iniciační úlohou hladovění je mimo jiné též symbolické vyjádření smrti, po němž může dojít ke znovuzrození. Spojení hladu a smrti ilustruje Snorri, který uvádí, že v Hel se miska na jídlo jmenuje Lačnosť a nuž Hlad.<sup>202</sup> Loki je mučen hladem, stejně jako Óðinn, navíc je umístěn do truhly, což je další obvyklý symbol smrti a znovuzrození (pohřební komora, děloha).

## 7.5 STROM ZROZENÍ: OPRÁTKA A PUPEČNÍK

Symboliku přerodu lze podpořit ještě dalším detailem z *Výroků Vysokého*, kde Óðinn říká, že byl *ausinn Óðræri*: participium *ausinn*, „vylitý, ztropený“ se může vztahovat k medovině (tak volí překlad výše) a pak rozumíme „(nápoj) vytékající z Óðræru“, avšak sloveso *ausa* se vyskytuje ještě v jednom specifickém významu ve spojení *ausa barn vatni*, „pokropit dítě vodou“, což je zvyk obdobný křtu, který však existoval již v pohanské době.<sup>203</sup> *Ausinn Óðræri* tak můžeme vztáhnout k Óðinovi a překládat je jako „pokropen medovinou“, protože jméno jedné z nádob zde metonymicko-synechdochicky zastupuje medovinu jako takovou. Óðinn je v tu chvíli „pomazán medovinou“ a lze říci, že teprve

---

<sup>200</sup> Óðinova návštěva u Geirrøða má dvě zajímavé paralely, zaprvé již v poznámce zmíněnou návštěvu u krále Heiðreka, která je v základním rámci prakticky totožná se situací u Geirrøða, ovšem v závěru se vyskytuje malý detail – ještě před tím, než Óðinn vynese nad zlovolným králem hněvivý ortel, se po něm Heiðrekr vrhne, Óðinn se promění v jestřába a Heiðrekr mu utne ocasní pera (*Sága o Heroaře, I – Heroarar saga*, Jan Kozák (přel.), Praha: Herrmann a synové 2009, 136n). Závěrečné uniknutí „o vlas“ v ptačí podobě nás přivádí k příběhu o posvátné medovině, jež je snad naznačena i v okamžiku, kdy Geirrøðův syn Agnarr, který je k hostovi na rozdíl od svého otce vlídný, ukončuje jeho žízeň a dává mu napít právě medoviny. Doušek medoviny je teprve činem, který spouští samotnou inspirovanou recitaci. Geirrøðr/Heiðrekr je zde tedy v obdobné roli jako Suttungr, zatímco Agnarr v náznamu plní roli Gunnlōð (*Píseň o Grímmim 1-4*; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 64).

<sup>201</sup> J. P. Schjødt, *Initiation Between Two Worlds...*, 180n.

<sup>202</sup> *Gylfiho oblouzení xxxiv*; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 35.

<sup>203</sup> Srov. M. Clunies Ross, *Prolonged Echoes...*, 1994, 227.

v tu chvíli získává vlastně i samo jméno Óðinn, „pán *óðu*“ (tentýž kořen je i v názvu Óðrœrir), tedy transformativní vznět a inspiraci, která je zde opět zároveň získanou hodnotou a zároveň médiem užitým k jejímu získání.

Symbolika zrození je ale vyjádřena i v dalších detailech básně, které se, podobně jako „pomazání“, vyskytují až v závěrečné fázi děje, což dobře odpovídá třetí části iniciačního procesu<sup>204</sup> – Óðinn opouští svou nehybnou a pasivní pozici na stromě pádem dolů (*fell ek aptr þaðan*) a výkřikem (*œpandi*), čímž se připodobňuje novorozenci, který také vyklouzává z lůna směrem dolů, „oběšen“ na pupeční šňůře a svůj sestup do světa provází křikem či nářkem. Této interpretaci rovněž vyhovuje, že „devět dlouhých nocí“, které Óðinn strávil coby mrtvý (nezrozený), odpovídá devíti měsícům těhotenství.<sup>205</sup>

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

Spojujícím článkem obou mýtů je tedy onen heteromorfní dopravní prostředek do Jiného světa (tj. i v tomto ohledu je „spojujícím článkem“), jednou pojímán metaforou „koně“, jindy „stromu“.<sup>206</sup>

---

<sup>204</sup> Vzhledem k tomu, že biologická posloupnost zrození a smrti je v iniciačních rituálech invertována, srov. V. Turner, „Metaphors of Anti-Structure...“, 273.

<sup>205</sup> V mýtu přítomné symboly zrození podrobně diskutuje a dokumentuje Jere Fleck, „Óðinn’s Self-Sacrifice: A New Interpretation“, *Scandinavian Studies* 43, 1971, 119-142 a 385-413.

<sup>206</sup> Což ovšem rozhodně neznamená položení moderního „=“ mezi oba symbolické obrazy. Každý postihuje, vyzdvihuje a prostředkuje určité spektrum významů a funkcí, které se někde téměř překrývají (např. u přítomného tématu), ale v mnoha oblastech jsou odlišné a nesouvisejí spolu. Jestliže v roli nehybné *axis mundi* najdeme typicky symbol stromu a naopak v roli jízdního prostředku spíše koně, je to proto, že právě tyto symboly či obrazy jsou v souladu s funkcí či úlohou, kterou v rámci narativního či kosmologického rozvrhu zaujímají. Metafora (seversky *heiti* či *kenning*) „strom“ je v určitém kontextu nejvíce padnoucí, protože umožňuje vyjádřit integrovaně celou řadu vlastností charakterizujících severskou *axis mundi*: stabilitu, vertikální propojující podzemí, zemi i povětří, souměrnost, organičnost, dlouhověkost, životadárnost a obyvatelnost či parazitovatelnost pro ptáky, plazy, hmyz a zvěř v jeho větvích i u kořenů. Kůň je nositelem jiných vlastností, které zas dobře vystihují *axis mundi* (či jeho miniaturu ve formě věštické či magické hole: *völr*, resp. *gandr*; např. od *gandr* je odvozen výraz *gandreið*, „jízda na holi“, tj. šamanský let; viz Peter Buchholz, „Shamanism – the Testimony of Old Icelandic Literary Tradition“, in: *Medieval Scandinavia* 4, 1971, 7-20: 13)

## 7.6 SNORRIHO KLÍČ: EXTÁZE ZNAMENÁ ZDVOJENÍ

Přes všechny podpůrné indicie se však poetické metafory a strukturální obdoba několika mýtů zdá být jen částečně přesvědčivým argumentem na podporu tvrzení, že statický a solipsistický mýtus o sebeobětování na kosmickém stromě je v úzkém vztahu k dynamickému mýtu o tricksterovské výpravě k þursu Suttungovi. Obraťme se proto k textu, který vrhne na problematiku nové světlo. Text samotný byl již citován výše při výkladu o Óðinovi, nyní se však na jednu jeho část podíváme se zvýšenou pozorností. Jedná se o pasáž ze Snorriho *Ságy o Ynglinzích*, v níž euhemerizuje severské bohy a vytváří z nich legendární předky tehdejší skandinávské aristokracie. Při kronikářském „polidšťování“ bohů se však Snorrimu daří uchovat, byť poněkud stylizovaně, základní charakteristiky a typologii jednotlivých severských božstev. O Óðinovi píše v kap. vii:<sup>207</sup>

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

Snorri zde s překvapivou stručností a současně pregnancí uskutečňuje syntézu obou mýtů, a zároveň podává vysvětlení pro jejich odlišnost. Rituálně symbolické umrtvení těla umožňuje cestovat do „dalekých zemí“, tj. Jiných světů, duševních či mytických rovin vědomí, které adept, jehož tělo leží nehybně v tranzu, prožívá subjektivně jako výpravy v cizí lidské, ptačí či zvířecí podobě. Tento popis je plně ve shodě s materiálem, který máme doložený z okruhu sibiřského šamanismu, rovněž je ve shodě s jednou z forem projevu „duše“<sup>208</sup> u starých Seveřanů, jak ukazuje řada případů v ságách<sup>209</sup> a vposled

---

v jeho odlišné modalitě, kdy je relevantnější dynamická symbolika spojená s cestováním či přemostováním, a proto se aspekt stability a fixace ve formě krajinného útvaru ztrácí ze zřetele.

<sup>207</sup> *Sága o Ynglinzích* vii; Finnur Jónsson, *Heimskringla...*, 7n.

<sup>208</sup> Termín „duše“ je zde použit v uvozovkách, protože je třeba jej chápat jen jako rámcové vymezení způsobu/způsobů existence člověka mimo jeho obvyklou vtělesněnou formu, jež není v žádném smyslu adekvátem obvyklého, především křesťanskou tradicí zformovaného významu slova „duše“. U starých Seveřanů pojem obdobný „duši“ neexistoval, viz Hans Eggers, „Altgermanische Seelenvorstellungen im Lichte des Heliand“, in: *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung* 80, 1957, 1-24; rozsáhlou přehledovou studií k tématu je Herbert Reier, *Seelenvorstellungen im Altnordischen*, Kiel: Universitäts Druckerei 1976; nejlepším shrnujícím pojednáním v češtině je Jiří Starý, „Duše ve starogermánském náboženství?“, in: Radek Chlup (ed.), *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, Praha: DharmaGaia 2007, 117-146.

<sup>209</sup> Poměrně stabilní je představa o určitých nadaných jedincích, králích a čarodějnicích, že dokáží opustit své tělo a ve zvířecí podobě (typicky se jedná o ptáky, velryby, kance, medvědy či vlky) se vydat do velké dálky (podrobně s řadou citovaných dokladů viz H. R. Ellis Davidson, *Road to Hel...*, 121-150, zvl. 123-127; srov. též J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte...*, II, 348-355). V ságách jsou však cílem výprav většinou lokace

odpovídá i určité kategorii spontánních zážitků transu, extáze či změněného stavu vědomí, které jsou běžné dodnes.<sup>210</sup>

Statický mýtus o sebeoběti (S1) z *Výroků Vysokého* 138-141 lze proto chápat jako tradiční podání odkazující na zkušenost rituálního umrtvení, symbolické smrti v podobě sekluze, izolace, deprivace či transového spánku, jež adept podstupuje, a tedy popisuje relativně „vnější“, „faktickou“ nebo „rituální“ rovinu procesu. Na druhé straně dynamický mýtus o výpravě k Suttungovi (D2) z *Jazyka básnického* 5-6 svou strukturou i motivy dobře odpovídá extatické zkušenosti adepta v plném smyslu onoho slova (tj. *ek-stasis*, „bytí mimo/vně sebe“), a tedy popisuje relativně „vnitřní“, „subjektivní“ či „mytickou“ rovinu procesu, při němž adept sám sebe prožívá v jiné podobě, ať již lidské, či obvykleji zvířecí (viz Snorrim v úryvku vhodně zmiňovaný pták a had, tj. právě podoby, jichž užil Óðinn).<sup>211</sup>

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

---

v reálné topografii, což souvisí s povahou žánru, který se soustřeďuje na paměťhodné činy předků a hrdinů, a nikoli esoterní vize zřeců a šamanů.

<sup>210</sup> David Lewis-Williams – David Pearce, *Uvnitř neolitické mysli: Vědomí, vesmír a říše bohů*, Praha: Academia 2008, 54nn.

<sup>211</sup> Tato alternativní (transová či snová) forma, kterou na sebe vzal *hugr* (tj. „mysl“, „záměr“, „duše“) člověka znalého čar se nazývala *hamr*, „kůže, forma, podoba“ (příbuzný výraz *hams* označuje „svlečenou hadí kůži“ či „lusk“), doklady o tom lze nalézt nejen v ságách, ale i v Eddě. Výraz *hamrammr* pak označoval extatika, který byl schopen měnit svou podobu či vstupovat do stavu posvátného běsu – srov. např. *Výroky Vysokého* 155 (Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 50), kde se hovoří o magické písni, která způsobí, že se transformované čarodějky nedokáží vrátit do své původní podoby (dosl. „domovské kůže“, *heim-hamr*), tj. do svých těl ležících v transu. Transová forma, *hamr*, je v Eddě a ságách často zpředměťována coby kožešina či pernatý oděv, který si dotyčný svlékal a oblékal; např. Loki si půjčuje od Freyji *valshamr*, „sokolí roucho“, evidentně chápané jako kouzelný oblek či masku. V tomto případě se nemusí jednat jen o pozdní racionalizaci či trivializaci, neboť ze Sibíře je hojně doložený zvyk šamanů napodobovat svým rituálním oděvem ptačí rysy: „S ptačím peřím jsme se setkali téměř u všech popisů šamanských oděvů. Samotná kompozice těchto oděvů se pokouší co možná nejvěrněji napodobit tvar ptáka [...] Bota evenckého šamana napodobuje ptačí nohu [...] Mongolský šaman má na ramenou ‚křídla‘, a jakmile si svůj oděv oblékne, cítí se proměněn v ptáka.“ – M. Eliade, *Šamanismus...*, 144.

Uchopení a vzájemné vztahy mýtů S1 a D2 pomocí Snorrim prezentované dichotomie – „tělo jako mrtvé“ / „změněn v ptáka“ – tj. vnější/vnitřní, tělesnou/duševní či rituální/mytické je:

- ❖ v harmonii s většinou jejich konstituujících distinktivních rysů;
- ❖ respektuje charakter Óðina, jehož činy, povaha a atributy mají z eddických bohů nejbližší k souboru praktik a představ shrnutelných pod pojmem „šamanismus“;<sup>212</sup>
- ❖ vychází z integrativního modelu navrženého tradicí samotnou, odpovídajícího doloženým představám o „duální existenci“ lidí znalých magie; komparativní poznatky z jiných kultur, postřehy etymologické a rozbory z oblasti teorie mýtu a rituálu (tj. ansámbl moderních badatelských metod) proto slouží jako analytické, přípravné, dokreslující a podpůrné instrumenty, ale nejsou tím, co integrativní závěr bezpodmínečně zakládá;
- ❖ umožňuje porozumět oběma mýtům a interpretovat je pomocí principiálně jednoduchého, přesto však nikoli redukcionistického klíče;<sup>213</sup>
- ❖ tento klíč postuluje mezi oběma mytickými narativy originální, svébytný typ vztahu, který není identitou, syntézou, derivací, ani inverzí, kompenzací či variací, tj. vyhýbá se notorickým výkladovým nástrojům a představuje tak vzorek či prototyp k dalšímu vývoji, kritice, diskuzi a reflexi;
- ❖ po zhodnocení silných a slabých stránek může být tento výkladový klíč přenesen na jiný materiál a umožnit tak nereduktivní vztahení jiných dvou do té doby izolovaných mytických narativů.

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

---

<sup>212</sup> Což naprosto nemusí znamenat, že se jedná o „přejímku“ nějaké konkrétní historické formy sibiřského šamanismu. Může se jednat o výraz svébytné autochtonní formy šamanismu skandinávského, nebo i o náboženský projev, který bude dalším bádáním klasifikován jinak, avšak čistě z formálního hlediska se v řadě projevů překrývá s jevy, které jsou typické pro sibiřský šamanismus. Zde prezentované závěry se týkají právě jen formy vztahu, a nikoliv jeho výkladu nebo klasifikace, tudíž se nijak podstatně nezmění, ať už budeme Óðinovu sebeoběť a výpravu do Jiného světa zařazovat/vysvětlovat jako šamanistickou iniciaci, mystickou vizi, perspektivní zření věštného média, *near death experience* či *out of body experience*, lucidní sen, drogový trans nebo medovinou vyvolané *delirium tremens*. Jedinou společnou formální podmínkou je odlišení a oddělení rituální (tj. fyzické, kolektivní) roviny a roviny subjektivní (snové, extatické atd.) vize a ustavení rámce pro jejich vzájemnou relaci.

<sup>213</sup> Viz výše poznámka o Eliadem. Klíč je samozřejmě reduktivní, nikoli však redukcionistický.

## 7.7 OSAMOSTATŇOVÁNÍ DYNAMICKÝCH HYPOSTAZÍ

Dichotomie statického Óðina, který „vysílá“ svůj dynamický aspekt v podobě proměnlivé entity (procházející formami Bolverkr/had/orel), odpovídá mnoha mýtům, kde v kontextu výpravy do Jiného světa probíhá obdobné „vysílání“ a „zastupování“, jež je zpravidla doprovázeno explicitní zmínkou o zapůjčení kouzelného dopravního prostředku. Nechme stranou již zmíněný případ Óðinem vyslaného Hermóða, a uveďme mýtus, v němž Freyr vysílá jistého Skírniho<sup>214</sup> do Jiného světa, aby pro něj namluvil nevěstu. Vybavuje jej přitom vzácným koněm, který dokáže překonat plamenou zeď, hranici (zde platí oba české významy současně) oddělující Tento a Jiný svět.<sup>215</sup> v případě Skírniho již několik badatelů navrhlo jej interpretovat coby zosobnělý Freyův aspekt.<sup>216</sup> Tento mytický vzor je pak odražen v okruhu hrdinských příběhů, kde Gunnarr vysílá Sigurða, stejně jako Freyr Skírniho, coby svého zástupce.<sup>217</sup> v těchto a jim obdobných případech bychom s pomocí předloženého klíče mohli interpretovat dvě postavy jako dvojici aspektů (statický a dynamický) které odkazují ke společné konstantě na pozadí.<sup>218</sup>

---

<sup>214</sup> Skírnir je podobně jako Hermóðr postava, jejíž úloha je zcela naplněna a vyčerpána v rámci jednoho příběhu, jedná se tedy o jakéhosi služebníka „na jedno použití“, podobně jako v případě Bolverka.

<sup>215</sup> *Skírniho cesta* 8n; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 75.

<sup>216</sup> Např. Paul Bibire, „Freyr and Gerðr: The Story and Its Myths“, in: Rudolf Simek – Jónas Kristjánsson – Hans Bekker-Nielsen (eds.), *Sagnaskemmtun: Studies in Honour of Hermann Pálsson on His Sixty-Fifth Birthday*, Wien: Hermann Böhlau Nach-folger 1986, 19–40; Yvonne S. Bonnetain, „Riding the Tree“, in: John McKinnell – David Ashurst – Donata Kick (eds.), *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature* (The 13th International Saga Conference), I, Durham: Centre for Medieval and Renaissance Studies 2006, 140-148.

<sup>217</sup> *Píseň o Fáfnim* 42nn, pros., *Píseň o Sigrdrífě* pros., 1-5; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 247-250; v pozdějších podáních je scéna zdvojená (u Snorriho, *Jazyk básnický* xlii; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 130n) nebo dokonce ztrojena (*Sága o Völsunzích* xxi, xxv, xxix; R. G. Finch (ed., transl.), *Völsunga saga, The Saga of the Völsungs*, London: Thomas Nelson and Sons 1965, 35, 42-45, 48-50), nicméně shodné motivy i struktura jsou přesto zřetelné: Sigurðr má rovněž kouzelného koně, Sleipniho potomka, a rovněž překračuje plamennou zeď, aby pro svého pána získal nevěstu. Tajuplná vazba pána a posla je naznačena rovněž tím, že Sigurðr na sebe vezme pomoci čar Gunnarovu podobu, takže je od něj k nerozeznání. V Jiném světě za plamennou hradbou se přitom setkává s dívkou, která mu, stejně jako Gunnlōð Óðinovi, poskytuje posvátnou medovinu básnictví a zasvěcuje jej do tajemství run.

<sup>218</sup> Tato interpretace by samozřejmě v každém z případů měla různou relevanci a bylo by nutné ji přizpůsobit žánru a kontextu. Tj. zatímco kupříkladu u vztahu Freye a Skírniho, mytických postav z obdobného žánrového okruhu jako zkoumaný Óðinn, by bylo možné výkladový klíč aplikovat bez zásadních systémových změn (ostatně, jak bylo uvedeno výše, Skírniho coby Freyův aspekt navrhlo na základě svých vlastních argumentů již několik badatelů). Naopak v případě Sigurða a Gunnara takto postupovat nelze – jedná se již o hrdinský příběh, nikoli o mýtus, děj sám, ač významně inspirován mytickými motivy, je proto daleko blíže faktičnosti a doslovnosti ság a podobných sekulárních narativů. Sigurðr a Gunnarr jsou v jiných ohledech rozhodně separátní postavy, takže ve zmiňované scéně samotné bychom se museli omezit buďto na výkladovou variantu, že postavy byly duálními aspekty v mytickém předobrazu (tj. přímo mýtus o Skírnim či

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

## 7.8 NÁSTIN KOMPARATIVNÍ APLIKACE

Jen coby postskriptum, bez pokusu o analýzu svébytné problematiky, zkusme uvést příklad ze vzdálenější kultury, samozřejmě s vědomím toho, že případná aplikace by vyžadovala určité přehodnocení klíče a jeho adaptaci na kulturní kontext. Do jisté míry typologicky podobné (i co do obsahu) mýtu o posvátné medovině jsou některé mýty spojené s indickým *sómou*, posvátným nápojem bohů, který hrál zásadní roli především ve starém védském období.<sup>219</sup> I zde bychom se mohli pokusit nalézt vztah mezi (a) dobrodružnou výpravou bytosti zvané Śyena, později identifikované s mytickým ptákem Garudou, do Jiného světa pro posvátnou sómovou bylinu a návrat zpět spjatý s motivem symplégad (tj. náš „dynamický“ aspekt) a (b) sómovým rituálem bohatě oplývajícím symbolikou smrti a zrození (lisování atd.; náš „statický“ aspekt), takže by oba mytické komplexy nebyly vnímány např. sekvenčně (tj. nejprve aitiologický mýtus o tom, jak byl sóma získán a posléze popis rituálu, jak sómu připravit), ale synchronně, jako „dvě zprávy o téže události“. Synchronní čtení sekvenčních reprezentací (např. narativů) samozřejmě není nic nového, co je v tomto případě odlišné, je charakteristická povaha vztahu mezi

---

jeho blízkou obdobu), či vykládat scénu jako symbolickou sekvenci mající vztah ke kulturnímu komplexu iniciace či inaugurace – ať již se jedná o „odraz rituálu“ nebo svébytné vyjádření dané ideologie prostředky žánru hrdinské epiky (což je poněkud slibnější směr interpretace, naznačený již v Y. S. Bonnetain, „Riding the Tree...“ a na úzce příbuzných materiálech v Svava Jakobsdóttir, „Gunnlöð and the Precious Mead“, in: Paul Acker – Carlyne Larrington (eds.), *The Poetic Edda: A Collection of Essays*, New York – London: Routledge, 2002, 27-57 a Lotte Motz, „The King and The Goddess: An Interpretation of the Svipdagsmál“, in: *Arkiv för nordisk filologi* 90, 1975, 133-150). Oba výklady se vposled vzájemně nevyklučují, tj. Skírniho cestu lze chápat jako vzorový *hieros gamos*, jehož jsou lidské či legendární iniciace či inaugurace rituální aktualizací.

<sup>219</sup> Oba mýty byly opakovaně srovnávány z řady různých hledisek, viz např. E.O.G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North...*, 40n; Svava Jakobsdóttir, „Gunnlöð and the Precious Mead...“; Ananda Kentish Coomaraswamy, „On the Loathly Bride“, in: *Speculum* 20, 1945, 391-404; Ananda Kentish Coomaraswamy, „Symplegades“, in: Montague F. A. Montagu (ed.), *Studies and Essays in the History of Science and Learning Offered in Homage to George Sarton*, New York: Henry Schuman 1947, 463-488; Stefán Einarsson, „Some Parallels in Norse and Indian Mythology“, in: Carl F. Bayerschmidt – Erik J. Friis (eds.), *Scandinavian Studies: Essays Presented to Dr. Henry Goddard Leach*, Seattle: University of Washington Press 1965, 21-26; Jarich G. Oosten, *The War of the Gods: The Social Code in Indo-European Mythology*, London: Routledge 1985, 52-68 a další.

oběma texty: zatímco jeden je vždy blíže k „rituálně-kolektivnímu“ konci škály, druhý je vždy blíže k „myticko-autistickému“ konci škály, nejsou to tedy „dvě mapy“ na stejné úrovni symbolizace ve stylu dvou map vesnice Winnebagů zmíněných v úvodu. Problematika vztahu obou aspektů je však tématem, které náleží již do závěru této studie.

## 8. DODATKY K SYNTÉZE MÝTŮ S1 A D2

### 8.1 INTEGRACE VÝKLADU DO TEORETICKÉHO RÁMCE

Nyní je na čase zhodnotit nějakým způsobem teoretický a praktický potenciál toho, co vyplývá ze zkoumání prvních dvou mýtů jakožto samostatného páru vzájemně vztahovaných narativů. Na samém konci celku práce zhodnotíme výsledky vztahování celé čtveřice mýtů, avšak nyní je na čase uzavřít první polovinu zkoumání. Kromě pasáží věnovaných problematice spojené s konkrétním materiálem staroseverským se v této části jednalo především

- (1) o diskuzi k obecné otázce hledání vztahů, spojitostí a identit uvnitř symbolické soustavy určité kultury, dále
- (2) o stručný rozbor systémových vztahů mezi obětí a iniciací s ohledem na koncept Jiného světa a liminality a nakonec
- (3) o postulaci vzájemného vztahu dvojice mýtů coby „dvou aspektů“, a to na základě indikátorů formálních (tj. strukturních; např. iniciační triadický rozvrh) i obsahových (téma stromu-koně a autochtonní, či emický, koncept „externí duše“).

V rámci této kapitoly se vrátíme zpět k otázce teoretických východisek tematizovaných na samém začátku s cílem zřetelněji vymezit vztah představeného interpretačního klíče k modelům a řešením prezentovaným v úvodu. Otázka zní: Jak se dichotomie statického a dynamického aspektu iniciačního procesu odraženého v mýtu má ke strukturalistickým dichotomiím, v jakém ohledu je zde představená dichotomie typologickou obdobou známých vztahových poměrů a v jakém se naopak jedná o výjimečný či nový případ?

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

Vzájemné vztahování dynamického a statického mýtu coby dvou aspektů si lze přiblížit na paralele v rituálu, tj. stejně, jako jsme postupovali v případě iniciace.<sup>220</sup> Východiskem

---

<sup>220</sup> A jak postupovala i sama historie bádání (viz oddíl „Oběť a iniciace“). Iniciační struktura byla nejprve rozpoznána a tematizována u rituálu a teprve posléze na mýtu, přičemž první, samozřejmě se nabízející interpretace pojímala iniciační sekvenci v mýtu jako odraz historicky existujícího ritu, spolu s J. P. Schjødtem se domnívám, že tomu tak nutně být nemusí a že mýtus i rituál odrážejí nezávisle strukturu, k níž nemá ani jedna z těchto dvou rovin realizace privilegovaný vztah. Obdobně lze (přinejmenším zpočátku, pokud nebude dokázán opak) přistupovat i ke zde představené dichotomii „dynamického“ a „statického“ aspektu. Přehledný příspěvek k této konkrétní problematice viz Jens Peter Schjødt, „Myths as Sources for Rituals –

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

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

V prvním případě (δ1) se jedná o odchylku přirozeně vyplývající z dichotomie reprezentujícího a reprezentovaného vlastní rituálu. Jedná se samozřejmě o princip příslušející nejen rituálu, ale také magii, divadlu, hře a v různé míře všem symbolickým soustavám a symbolickému jednání (otázku, nakolik je klasická představa „zastupování“ jednoho elementu jiným problematická, nyní ponechme stranou). v případě rituálu může např. šamanova chatrč reprezentovat kosmos jako celek a její jednotlivé části mohou odpovídat mytickým lokacím v makrokosmu, obdobně např. zasvěcovatel v masce může reprezentovat samo božstvo, či v případě mysterijních kultů ona tajemná *deiknymena*, tj. prezentace sakrálních objektů či výjevů. Tyto sakrální objekty však (podobně jako rituální maska adepta iniciace) mohly mystovi přinést transformativní zážitek jen tehdy, pokud byly obsazeny psychickou projekcí či participací a byly tedy mystem prožívány nejen jako pouhé odkazy či podobenství, ale jako plnohodnotná hierofanie. V těchto případech (stejně jako u divadla, hry atd.) lze zřetelně rozeznat obě roviny, „symbolickou“ a „faktickou“. Zatímco z faktického hlediska byl adept kupříkladu týden o hladu v lesní chýši a poté jej rituální dýkou zjizvil maskovaný stařešina, sám adept to mohl prožívat jako smrt, konfrontaci s duchem předků a nové zrození.<sup>221</sup> Vyprávění či (v případě tajných ritů)

---

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

<sup>221</sup> Není přitom důležité, zda adept dobře ví nebo alespoň tuší, jak přesně se na faktické rovině věci mají (tj. že masku má nasazenou obyčejný člověk), protože faktická rovina není „pravdou rituálu“, ale jen jedním z jeho aspektů. Podobně jako zjištění, že Hamletem zabitý Polonius v leže ještě dýchá a že zámek Elsinor je „ve skutečnosti“ namalovaný na kartonu kulis není „pravdou o Hamletovi“. Osvícenecké odkouzlení rituálů jako pouhého „podvodu kněží“ je tedy stejně dětinské jako výkřik pětiletého „badatele“, že „ten probodnutý pán dýchá“. Svět dramatu i svět rituálu je spatřitelný, jen pokud přijmeme „pravidla hry“, tj. ať již uvědoměle, či neuvědoměle akceptujeme objekty a aktéry jako živé zpřítomnění toho, co reprezentují. Různá míra *doublethinku*, tj. současného brání celé věci s plnou vážností a zároveň povědomí o tom, že se jedná jen o

opatrné náznaky obsahu iniciačních rituálů proto mohou odrážet tyto dva odlišné aspekty – sami zasvěcenci či praktikanti mohou hovořit o zjeveních bohů, plavbách do Jiných světů, vlastních proměnách do podob zvířat, ptáků či ryb, či o dočasných změnách pohlaví atd., naopak zprávy odrážející faktický průběh rituálů mohou být výrazně odlišné, a způsobovat tak dojem diskontinuity.

Druhý případ (δ2), který lze chápat i jako speciální případ prvního, je spojen s fenoménem změněného stavu vědomí, tj. s věštnými či lucidními sny, transem, extází, entusiasmem apod. Lidské vědomí disponuje víceméně plynulou škálou stavů od bdělého, sociálního stavu vědomí orientovaného na problémy a jejich praktické řešení, přes různé mediální stavy intuice, inspirace, denního snění apod. až po stavy autistické, což je na jedné straně spánek a snění, a na druhé straně právě mimořádný stav vědomí spojený s komplexními halucinacemi, které dotyčný subjektivně zakouší jako živé vize proměn, cest do odlišných rovin skutečnosti a setkání s bytostmi odlišného řádu.<sup>222</sup> Faktická rovina rituálu v tomto případě odpovídá „technikám extáze“, tedy doprovodným postupům a aktům, které, kromě své dimenze sociálně-symbolicko-komunikační mají specifickou charakterizující komponentu, jejímž účelem je navodit stav změněného vědomí. Tyto dvě funkční komponenty jsou často v rámci realizace integrovány do společného fenoménu, tj. např. izolace, mlčení, nehybnost a sensorická deprivace jsou zároveň symboly komunikujícími na sociální rovině představu smrti a zároveň fungují jako jedny z nejrozšířenějších technik pro dosažení inspirace, věštného snu či extáze. Právě u tohoto druhého případu je nejzřetelnější vzájemná protikladnost obou aspektů – zatímco rituální rovina konverguje k úplné pasivitě či monotónnosti (ať již v podobě nehybnosti, deprivace, utrpení – *passio/pathos*; nebo monotónního pohybu, frenetického tance, bubnování – *possessio*), rovina prožitková je naopak bohatá na obrazy, proměny, konfrontace, cesty.<sup>223</sup>

Dichotomie existující na rovině rituálu je, stejně jako v případě iniciační struktury, reflektována i na rovině mýtu. Téma vztahu mezi mýtem a rituálem je rozsáhlé a komplexní a není možné mu zde věnovat náležitý prostor. Je však třeba předeslat, že

---

společenskou hru, je přitom docela normální. Společnost takto funguje i dnes – vzpomeňme na klasický příspěvek k tématu – Johan Huizinga, *Homo ludens*, Praha: Mladá fronta 1971 [orig. 1938].

<sup>222</sup> David Lewis-Williams, *Mysl v jeskyni: Vědomí a původ umění*, Praha: Academia 2007, 147-161. V tomto případě opět není podstatné, jak tento fakt budeme interpretovat a kterým směrem tedy povede významová redukce – zda budeme spolu s Lewis-Williamsem vysvětlovat tento fenomén tím, že „pramení ze struktury mozku a nervové soustavy“, či zda použijeme jungiánské metafory archetypů apod.

<sup>223</sup> Tato dvojítoť či rozštěpení, v níž oba neoddělitelné aspekty stojí v protikladu, je v souladu s charakterem liminality, která je radikálně ambivalentní – „nabitá oxymory a metaforami“ (V. Turner, „Metaphors of Anti-Structure...“, 292).

v případě diskutované dichotomie nepojímám jejich vztah ani jako případ „mýtus vysvětlující rituál“, či „mýtus jako scénář pro rituál“ ani jako případ „mýtus coby literární adaptace rituálu“ ani jiné podobné rovnice, které redukuje jeden fenomén na druhý, a tím vždy ztrácí ze zřetele svébytnost jednoho nebo druhého média.<sup>224</sup> Vyjádření typu „statický aspekt odráží faktický postup rituálu, zatímco dynamický aspekt zkušenost adepta“ není vyhlášením identity či přímé odvozenosti, ale spíše vystižení podobné relace: „A se má k B podobně jako C se má k D“. Nezapomeňme, že obě diskutované reprezentace jsou v tomto případě především mýty – to, že jeden z nich využívá zřetelně symbolů, jež mají své paralely v doložených rituálech, nemusí implikovat existenci přesně takto prováděného rituálu severských „šamanů“, runových mistrů či kultických zřeců (pro což ostatně nejsou žádné přímé doklady). Tento „mýtus o rituálu“ Óðinovy sebeoběti mohl čerpat svoji účinnost a významuplnost právě konotací na existující rituály (a mýty), aniž by však coby rituál fakticky existoval.<sup>225</sup>

V okruhu všeobecně rozšířených a známých mýtů se pak zkonstituoval jako smysluplný duální doplněk mýtu o výpravě k Suttungovi (a naopak) nikoli proto, že by byl odrazem přesně takto prováděné praktiky, ale v první řadě proto, že byl v souladu s kulturně sdílenou představou o duální povaze kouzelníků, zřeců apod. (tj. δ2), kteří dokázali ponechat své tělo zdánlivé smrti či spánku, a současně se v proměnlivých formách vydávali do vzdálených krajů tohoto světa či do bájného Jiného světa.

Druhým faktorem, který nejspíše přispěl k této formaci, je (δ1), tedy žitá a opakovaná zkušenost (ať již vědomá, nebo podprahová) dvoutvářnosti symbolického jednání: to, že

---

<sup>224</sup> Jedná se o přesnou paralelu problematiky difuzionismu. Stejně jako určité syžety a motivické klastry nepochybně migrují a jsou přejímány bližšími i vzdálenějšími kulturami, tak také rituální obsahy se přelévají do mýtu a mytické do rituálu. Tím, že vystopujeme diachronní dráhu určitého elementu, však nezjistíme nic jiného, než že se nesl „hnán neznámými silami“ napříč různými médii, čímž nedosáhneme vysvětlení ani jeho významu ani funkce. Tu lze rozpoznat právě zevnitř systému, který daný element vepsal do odlišné sítě vztahů, než v jaké se nacházel dříve. Adeptům určitých typů diachronismu a pak hlavně též fenomenologům či hlubinným psychologům je však třeba dát za pravdu, že stejně jako existují rozdíly, tak existují i všeobecné shody mezi jednotlivými soustavami, a to nejen na rovině nezjevné struktury, ale i na rovině významu konkrétních symbolů a fenoménů, jež nejsou nikdy úplně odtrženy od zkušenosti člověka ve světě, tj. saussurovsky řečeno, jsou to částečně motivované znaky. Boasovským trváním na nepřekročitelné jinakosti kultur (v reakci na příliš smělé a příliš ploché generalizace; Franz Boas, *Race, Language and Culture*, New York: The Macmillan Company 1940) bychom jen inverzně zrcadlili stejný pat: jedině díky rozpoznávání podobností, tj. generalizacím (ať již uvědomělým nebo nikoli), lze vůbec rozlišovat rozdíly.

<sup>225</sup> Což je jinými slovy řečeno totéž, co referuji v odd. 6.3: „...rituály a mýty jsou dvěma svébytnými médii či ‚displeji‘ ideologie, jejímž prostřednictvím daná společnost chápe sama sebe a svět okolo sebe. Vedle kulturně specifických rysů obsahuje i rysy univerzálního charakteru. Mezi elementy a strukturami obsahů a komunikačním kódem obou médií proto existují paralely a lze na ně hledět jako na dvě formy artikulace těchže sociálních a psychických komplexů a energií.“

magické či rituální úkony mohou mít podobu skromného (mikrokosmického) symbolického gesta, jež je však (z emického hlediska) jen „jednou polovinou příběhu“, jehož druhou půlí je odpovídající makrokosmický úkaz.<sup>226</sup>

Mimoto je systém dvou verzí události či dvou možných diametrálně odlišných čtení téže události přítomen v kulturním konceptu zvaném *sjónhverfing*, neboli „šálení zraku“, a jemu komplementárním konceptu „vnitřního zraku“.<sup>227</sup>

V prvním případě se věci jeví jinak, než čím „normálně“ jsou, zpravidla se jedná o záměnu osob či např. o dočasné zjevení domu či hodovní síně, po nichž druhého dne není ani stopy. Oba tyto motivy jsou typicky óðinovské<sup>228</sup> a sám *sjónhverfing* je mu přednostně připisován.<sup>229</sup>

V druhém případě se jednalo rovněž o vidění alternativní k „normální“ zkušenosti (např. ostatním neviditelné čarovné zvíře, které doprovází příchozího a vypovídá o jeho charakteru),<sup>230</sup> ovšem zde stojí ona fantaskní vize na opačné straně od „normality“ než vize šalebná, tedy nikoli dále od skutečnosti, ale naopak blíže k „pravé povaze věcí“, protože je manifestací skrytého „kloubu“, jádrem rozlousknutého ořechu.

---

<sup>226</sup> Ať již takový, který bychom z naší perspektivy hodnotili jako „přírodní magii“, tj. např. vyvolání bouře na moři; kosmizace Jiného světa při rituálech záboru země; zajištění hojnosti a míru na budoucí rok; způsobení smrti při porodu atd., nebo spíše coby rituální akt vyvolávající společenskou změnu (tj. „sociální magii“), tj. např. inaugurace vladyky; prohlášení někoho psancem atd. Z životně-praktického hlediska je mezi těmito typy pro tehdejšího člověka malý rozdíl: v obou případech je prospěno či uškozeno jeho majetku, blízkým či jeho životu.

<sup>227</sup> Výraz *ófreskr* označoval jedince disponujícího touto schopností.

<sup>228</sup> Óðinn vystupuje v eddických písních i v ságách (především ságách o dávnověku) až na výjimky téměř vždy díky šálení nepoznán (alespoň zpočátku). Obvykle v závěru epizody dojde k anagnorizi (rovnající se hierofanii), v některých případech však nikoli (např. *Píseň o Hárbarðovi*; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 82-90); tam, kde explicitní anagnorize absentuje, je z principu věci obtížné s jistotou určit, zda narážíme na samostatnou mytickou figuru, nebo jen další z Óðinových převleků. Óðinových aliasů je doloženo na dvě stovky, z nichž např. *Ginnarr*, „Mámitel“, *Gizurr*, „Hádankář“ či *Grímr*, „Maska“ vystihují Óðinovu šalebnou povahu. Pokud jde o druhý zmíněný motiv, šalebným hostitelem v mizejícím domě je Óðinn např. v *Sáze o Hrólfi Krakim*, ne náhodou si zvolil stejný vzorec i Snorri jako šalebný rámeček pro první část své *Eddy* nazvané *Gylfihlo oblouzení*, v němž je oblouditelem opět Óðinn.

<sup>229</sup> Viz např. *Sága o Ynglingzích* v-vi: „Óðinn se už vícekrát měřil s Gylfím v kouzlech a šálení zraku (*sjónhverfing*) a Ásové z toho vždy vyšli vítězně. [...] Nejvíce si vážili Óðina [...] To proto, že znal umění, jak změnit vzhled a podobu (*skipta litum ok líkjum*) podle potřeby.“ Finnur Jónsson, *Heimskringla...*, 7; H. Kadečková (přel.), *Edda a Sága o Ynglingzích*, Praha: Argo 2003, 151n.

<sup>230</sup> Např. v *Příběhu o Þorsteinu Uxafótovi* (viz H. Ellis Davidson, *The Road to Hel...*, 127) mladý hrdina Þorsteinn při vbíhání do síně náhle upadne a jedině jeho děd tvrdí, že viděl, co se doopravdy stalo, totiž, že mu v cestě stálo medvěd. Medvěd je zde *fylgji*, ochranným či doprovodným duchem. Více o tomto fenoménu viz též Edward Oswald Gabriel Turville Petre, „Liggja fylgjur þínar til Íslands“, in: id., *Nine Norse Studies*, London: Viking Society for Northern Research 1972, 52-58.

Druhý zrak je právě tou schopností, která definuje věštkyni či vědmu (resp. věštce, zřece), a je tedy opět doménou a darem Óðinovým.<sup>231</sup>

Z tohoto zběžného přehledu několika kulturních fenoménů a kategorií, které se nabízejí jako paralelní reprezentace konceptu „dvou různých verzí jedné události“, je možné vytěžit nejen dodatečnou podporu pro rámcovou relevanci představené interpretace, ale je současně i malým výhledem do širší souvislosti, jež bude třeba v dalším bádání vzít v potaz, vzhledem k tomu, že se tyto fenomény spolupodílí na skladbě symbolické soustavy v bezprostředním okolí tématu, a tím i na významu a funkci zde zkoumaného „stereomýtu“.

---

<sup>231</sup> Óðinn je patronem věštného transu, jehož podmínkou je opět *óðr*, tedy změněný stav vědomí. Patronát nad „vnitřním zrakem“ je v Óðinově případě vyjádřen kromě toho též primordiální obětí vlastního oka do Mímiho zřídla (*Vědmína věštba* 28; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 9), která se řídí stejnou paradoxní logikou jako oběť *pravice*, kterou provedl bůh *práva* Týr. Óðinn je pak tedy také „jednooký král mezi slepými“, ovšem oko, díky němuž vládne, je to, které obětoval.

## 9. MÝTY S3 A D4: SPOLEČNÝ JMENOVATEL

Vraťme se nyní k přehledu čtyř óðinovských konstitutivních iniciačních mýtů:

- |                                 |   |
|---------------------------------|---|
| (S1) sebeoběť na Yggdrasilu     | ( <i>Výroky Vysokého</i> 138-141)                           |
| (D2) krádež medoviny u Suttunga | ( <i>Výroky Vysokého</i> 104-110)                           |
| (S3) oběť oka do Mímiho studně  | ( <i>Vědmina věštba</i> 27-28)                              |
| (D4) oživení uťaté Mímiho hlavy | ( <i>Vědmina věštba</i> 46; <i>Píseň o Sigrdrífě</i> 13-14) |

Předmětem tohoto oddílu je zbývající dvojice mýtů S3 a D4. Enigmatická postava Mímiho sehrává stěžejní úlohu v obou mýtech v druhém páru narativů, proto je namístě jej co nejzevrubněji představit – v první řadě to, co o něm uvádějí primární prameny.

## 10. MÍMIR

V první řadě je třeba se v krátkosti vyjádřit k pramenům, z nichž naše znalosti o Mímim čerpáme. Doklady můžeme principiálně rozdělit do dvou hlavních skupin: na jedné straně případy, kdy kromě jména máme k dispozici také nějaký narativ, jehož součástí postava jménem Mímir je; na druhé straně případy, kdy máme dochované pouze jméno, kenning nebo slovní spojení, kdy je v některých případech na určitý narativ explicitně nebo implicitně aludováno, ale o příběhu v pravém slova smyslu mluvit nelze.

První skupina sestává právě ze dvou narativů označených zde S3 a D4, které nacházíme prozaicky převyprávěné ve *Snorriho Eddě* a *Sáze o Ynglingzích* a v poněkud kusejší, avšak starší a původnější, variantě je známe z *Vědminy věštby* a z *Písně o Sigrdrífě*.

Druhá skupina sestává především ze zmínek v eddických písních, skaldských básních a jménech dochovaných v poetických katalozích, tzv. *þulur*.

Podobně jako v případě Óðina budeme postupovat tak, že si představíme oba hlavní narativy (což odpovídá oné výše zmíněné „první skupině“ pramenů). Narozdíl od Óðina však v případě Mímiho nemáme k dispozici žádné koherentní představení nebo popis, který by vyplýval z tradice samé, ale právě jen ony narativy nebo zmínky, kterých je navíc oproti Óðinovi velmi malé množství. V případě Óðina nebylo možné ocitovat všechny existující prameny zmiňující Óðina a bylo nutné provést určitý výkladový souhrn a syntézu založenou na poměrně bezbřehém množství výskytů. V případě Mímiho takovýto postup nejenže nedává smysl, ale ani není možný. Naopak je k dispozici možnost uvést prakticky vše, co k Mímimu (z nejstarších pramenů) máme doloženo. Bohužel v řadě

případů jsou to opravdu jen fragmenty a aluze, zato jich však je dostatečně malé množství na to, aby se jimi výklad úplně neroztříštil.

## 10.1 O MÍMIM OBECNĚ

Informace o Mímim se nacházejí roztroušené napříč texty a ne vždy do sebe přímočaře zapadají.<sup>232</sup> Už samotné jméno se vyskytuje celkem ve třech formách:

<b>M í m i r</b>	gen. Mímis;	silná deklinace s thematickým vokálem -i-;	srov. Kvasir, Ægir, Ymir
<b>M í m r</b>	gen. Míms;	základní bezpříznaková silná deklinace;	srov. Heiðrekr, Surtr, Gramr
<b>M í m i</b>	gen. Míma;	základní slabá deklinace;	srov. Loki, Vali, Þjazi

Někteří badatelé tuto variaci vykládají tak, že se původně jednalo o dvě nebo tři odlišné postavy, které díky podobnému jménu konfundovaly v jednu.<sup>233</sup> Proti tomuto diachronnímu pokusu o „odstranění problému Mímir“ je třeba uvést, že jako v každé mytologii i v severské existovalo od každého důležitějšího mýtu několik vzájemně si odporujících variant, které však neimplikují existenci zcela odlišných postav a příběhů, ale spíš vznikají jako vzájemně se doplňující perspektivy na určitý numinózní komplex. Navíc variování v koncovkách jmen je jev poměrně rozšířený (např. dvojice typu Mímr-Mími je

---

<sup>232</sup> Pokud jde o sekundární literaturu, tak mezi nejpłodnější autory zaměřující se na Mímiho patří britská folkloristka Jacqueline Simpson, která napsala několik článků, v nichž spojuje Mímiho s celou řadou příbuzných motivů uvnitř staroseverské literatury (např. motiv oživlého picího rohu s přirostlou lidskou hlavou), ale též s nabízejícími se motivy ze staroirské literatury, hlavně s motivem oživlých magických hlav ve studních, který je v Irsku poměrně častý – např. Jacqueline Simpson, „Mímir: Two Myths or One?“, in: *Saga-Book of the Viking Society XVI i* (1962), 41-53; Jacqueline Simpson, „A Note on the Folktale Motif of the Heads in the Well“, in: *Saga-Book of the Viking Society XVI i* (1962), 248-250; Jacqueline Simpson, „Grímr the Good, A Magical Drinking Horn“, in: *Études Celtiques*, vol. 10 (1962-63), fasc. 2, 489-515; důležitou přehledovou studii pro souvislosti s keltskou tradicí je Anne Ross, „The Human Head in Insular Pagan Celtic Religion“, *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland*, 91 (1960), 10-43 a od téže autorky „Severed Heads in Wells: An Aspect of the Well Cult“, *Scottish Studies*, 6 (1962), 31-48; z oblasti staroseverských studií stojí ještě za zmínku A. LeRoy Andrews, „Old Norse Notes: 7. Some Observations on Mímir“, in: *Modern Language Notes*, 43 (1928), 166-71, který spojuje Mímiho hlavu s představou lebky jako picího nástroje. Jen málokdy je však Mímimu věnován samostatný titul, zato často figuruje spoluanalyzován s tématy Óðinovskými (jak je tomu v Jens Peter Schjødt, *Initiation Between Two Worlds: Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*, Aarhus: The University Press of Southern Denmark 2008, 113nn) nebo v rámci kosmologie spojené s Yggdrasilem či ragnarokem (Edgar C. Polomé, „Some Comments on Vǫluspá, Stanzas 17-18.“, in: id. (ed.), *Old Norse Literature and Mythology: A Symposium*, Austin: University of Texas Press 1969, 265-90).

<sup>233</sup> Např. Anton Gerard van Hamel, „Vǫluspá 27-29“, in: *Arkiv för nordisk filologi*, vol. 41 (1925), 293-305, který dochází k závěru, že originální forma jména je Mímr, nikoliv Mímir.

naprosto běžná dubleta silné a slabé formy slova), který nevyžaduje hypotetizaci několika odlišných etymologií.<sup>234</sup>

Mímir je mytická postava opředená mnoha otazníky, na základě pramenů se zdá nemožné jej jasně zařadit mezi kategorie severské mytologie. Již samotná jeho příslušnost k některému z mytických rodů je sporná: Náleží mezi Ásy, tedy rod bohů, stvořitelů, vládců a obránců uspořádaného kosmu? Nebo mezi þursy, nepřátelsky disponované mocnosti vládoucí ve světech za hranicemi Miðgarðu? Či snad mezi Vany, fertilně-chthonická božstva stojící kdesi na půli cesty mezi Ásy a þursy? Nebo mezi dvergy, skrytým věděním a zručností oplývající obyvatelé megalitů, mohyl či nitra kopců? Nebo jakožto pradávny kovářský mistr náleží někam mezi legendární hrdy, po bok božského kováře Vǫlunda, prvního skalda Bragiho, či neohroženého trojzrozence Helgiho?<sup>235</sup> Pro každou z variant existuje nějaký argument.<sup>236</sup>

Za nejdůležitější a nejčastěji se vyskytující Mímirho role lze považovat tyto:

1. Na základě Snorriho euhémerizovaného vyprávění ze *Ságy o Ynglingách* byl Mímir původně jedním z Ásů (zde pojednaných coby lidský kmen), poslaný jako

---

<sup>234</sup> Např. u vlastních jmen dublety Björn-Bjarni, Sǫlvér-Sǫlvi a další. Střídání někdy souviselo s preferencí některých kmenů u některých pádů – Adolf Noreen, *Altisländische und altnorwegische Grammatik (Laut- und Flexionslehre), unter Berücksichtigung des Urnordischen*, Halle: Max Niemeyer 1923, 258 (§ 371, Anm. 2).

<sup>235</sup> Tyto postavy stojí na pomezí mezi světem božským a lidským. Nejsou sice v klasickém smyslu božstvy, ale každý ve svém „oboru“ dosáhl takové dokonalosti, že se stali exemplárními, příslovečnými, paradigmatickými a jejich příběhy se často jeví být např. transpozicí božských mýtů do roviny lidské a legendárně-historické, či jsou modelovým mýtem vztahujícím se k té či oné tradici rituálů přechodu apod.: VǫLUNDR je legendární kovář, jenž byl vzpomínán napříč celým germánským světem, ať už jako anglosaský Wélund či Wéland (dnes Wayland), starohornoněmecký Wieland či norský Velent, znám byl jeho příběh o uvěznění, pomstě a útěku, paralela mýtu o Daidalově úniku z Labyrintu, nejlepší díla kovářského umění byla považována za *Wélandes geweorc*, ‚Wayland’s work‘, byl tedy paradigmatickým kovářem (James Bradley, ‚Sorcerer or Symbol? – Weland the Smith in Anglo-Saxon Sculpture and Verse‘, in: *Pacific Coast Philology*, Vol. 25, No. 1/2, (Nov., 1990), 39-48; Kaaren Grimstad, ‚The Revenge of Vǫlundr‘, in: Robert James Glendinning – Haraldur Bessason (eds), *Edda: A Collection of Essays*, Winnipeg: University of Manitoba Press 1983, 187-209). Oproti Vǫlundovi, o jehož historicitě nevíme nic, stojí BRAGI, dle tradice nejstarší známý skaldský básník (viz pozn. ke kap. 2.4), který byl pravděpodobně součástí historie a jako takový zemřel v polovině devátého století n.l. Kromě toho však existoval i jakožto menší božstvo mající též jméno Bragi. V této formě byl Bragi nesmrtelný a byl patronem skaldského básnictví (Rudolf Simek, *Dictionary of Northern Mythology*, 42n).

<sup>236</sup> Zajímavou hypotézu představuje Lois Bragg, která má za to, že Mímir je Óðinův ujec („maternal uncle“), tedy je jím ten, který je pouze opsán coby „Bǫlþornův syn“ ve *Výrocích vysokého* 140 (scéna Óðinovy sebeoběti), což by dobře odpovídalo určitému sklonu v patrilineárních společnostech, mezi něž staroseverská náležela, k tomu, že se mužští příbuzní z matčiny strany stávají nositeli a zasvětiteli do tajných nauk v kontrastu k veřejné a oficiálně-mocenské instruktáži přicházející v rámci otcovské linie (Lois Bragg, *Oedipus borealis: The Aberrant Body in Old Icelandic Myth and Saga*, Madison – Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press 2004, 67).

rukojmí ke „kmeni“ Vanů, později jimi odhlaven, hlava poslána Óðinovi, kterému slouží jako orákulum. Mímir coby orakulární hlava je doložen i v Eddě, ve *Vědmině věštbě* a v *Písni o Sigrdrífě*.

2. Sám Snorri ale na jiném místě, v *Gylfiho oblouzení*, popisuje Mímiho jako strážce mystické studnice, jehož s Ásy nic nepojí krom toho, že uzavřel s Óðinem obětní smlouvu *do ut des* (kterýžto vzorec bychom tedy mohli konkrétně doplnit: *do oculus meum ut des arcanam scientiam*). I tento mýtus je doložen krom Snorriho též *Vědminou věštbou*.

3. Mimo eddický okruh, v *Sáze o Þiðrikovi* a dalších heroicko-epických pramenech vystupuje Mímir jako mistr kovář, pěstoun a učitel dvou hrdinů, jejichž jména byla známa napříč germánským světem: legendárního kováře Velenta (Vǫlunda; Waylanda) a neohroženého reka Sigurða Drakobijce.<sup>237</sup>

Jeden z Mímiho typických výskytů v eddické poezii tedy spočívá v tom, že spíše než celou bytostí je jen oživlou hlavou. To je strukturalisticky řečeno ‚izolovaná pozice‘, protože žádnou ‚oživlou ruku‘ nebo ‚oživlé ňadro‘ nebo ‚oživlou nohu‘ v mýtech nenacházíme, takže živoucí hlavu lze určitěji zařadit jen s opatrným našlapováním.<sup>238</sup> v této fázi bychom však snášením potenciálních paralel a snahou o celostní interpretaci nutně narušili přehlednost výkladu, proto od nich upustíme a vrátíme se k nim v závěru.

## 10.2 MÍMIR: NARATIVY

Oba narativy spojené s Mímim jsou dochované (jak to u staroseverských mýtů bývá obvyklé) v obou Eddách. Na jedné straně máme k dispozici verše z *Poetické Eddy*, které však pojednávají věc často poněkud enigmaticky a náznakově, na druhé straně máme Snorriho podání v *Prozaické Eddě* resp. *Sáze o Ynglingích*, v němž je děj odvyprávěn velmi jasně a srozumitelně, ovšem zůstává otázkou, nakolik jej Snorri euhémerizoval,

---

<sup>237</sup> Viz níže poznámka ke jménu Míme v oddíle 10.3.

<sup>238</sup> Výjimku tvoří hlava rohu jménem *Grímr Dobrý* v poměrně pozdním dobrodružném *Příběhu o Þorsteinu Þæjarmagnovi* („Příběh o Þorsteinu Þæjarmagnovi – výprava do Jiného světa“, přel. a kom. David Šimeček, in: *Souvislosti* 4/2009, roč XX: 114-129). V korpusu mýtů samotných je poněkud vzdálenější paralelou z kategorie *undead partial objects*, na které jsem narazil, *živé srdce z kobylky*, které þursové nainstalují do hliněného golema *Mǫkkurkálfiho* (= ‚mocking calf‘), kterému ale, jakmile spatří Þóra, toto srdce spadne doslova do kalhot a Þórův panoš Þjálfí *automaton* srazí k zemi bez velké námahy (*Jazyk básnický* xxiv; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 102). Přestože se jedná o samostatně žijící kus těla, paralela je spíše vzdálená. Dále by se dalo uvažovat např. o *Aurvandilově palci*, který byl vržen na oblohu a je z něj hvězda (st. sev. *Aurvandils tá*; st. angl. *Earendel*, tj. Jitřenka – *Jazyk básnický* xxv; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 104), stejně jako o *Þjaziho očích* (*Jazyk básnický* iii; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 81). Zda je paralelou i *Óðinovo oko* a *Heimdalův hljóð* (a *Týova ruka*) záleží na tom, zda se rozhodneme je považovat za dále živoucí v místě, kam byly obětovány.

dezinterpretoval, příliš zvěcnil a zdoslovněl a podobně.<sup>239</sup> v následujících kapitolách si představíme děj tak, jak nám o něm podávají zprávu primární prameny.

Do rámce S3 jsou zařazeny ty texty, které odkazují k Míminu jakožto strážci mystického zřídla, zatímco do rámce D4 jsou zařazeny ty texty, které popisují Mímiho jakožto oživlou hlavu, se kterou Óðinn konzultuje. Nicméně je třeba mít na paměti, že přestože při zcela konkrétním a doslovném pojmání mytických obrazů je velký rozdíl mezi Mímin-strážcem-zřídla a Mímin-oživlou-hlavou, na určité rovině se může nakonec jednat o dvě různé metafory pro tentýž numinózní fenomén.

### 10.2.1 OBĚŤ OKA DO MÍMIHO ZŘÍDLA (S3)

Snorri nás v *Gylfiho oblouzení* xv nejprve uvede do kontextu popisem kosmického stromu Yggdrasilu:

„Tu říká Stejněvysoký: „Ten Jasan je ze všech stromů největší a nejlepší. Jeho větve jsou rozestřeny přes celý svět a pnou se výše než nebe.

Tři kořeny drží tento strom vzpřímený a sahají do velikých dálek. Jeden kořen u Ásů a druhý u jinovatkových þursů (st. sev. *hrímpursar*), tam, kde kdysi býval Čarojícen (*Ginnungagap*). Třetí kořen vyrůstá nad Mlžnovem (*Niflheimr*) a pod tímto kořenem je Vřídlohřměč (*Hvergelmir*),<sup>240</sup> a Podlobijec (*Níðhoggr*) hlodá zespodu kořen.“

Bezprostředně nato je představen Mímir:

„A pod tím kořenem, který hledí k jinovatkovým þursům (*hrímpursar*), tam je Mímiho zřídlo, v němž je ukryta moudrost<sup>241</sup> a lidský rozum,<sup>242</sup> a Mímir se nazývá ten, jemuž zřídlo patří.

---

<sup>239</sup> Je pozoruhodné, nakolik je v řadě případů Snorriho *Prozaická Edda* opravdu prozaická, tj. nejen ve smyslu převyprávění mýtů řečí nevázanou a relativně jednoduchou, ale i přítomností jistě zvěčňující, literalistické, prozaické atmosféry, která ze všeho toho, co je ještě v eddických verších možno číst jako metafory a význačné poetické obrazy, udělá s definitivní platností „komiksové“ konkrétno.

<sup>240</sup> St. sev. *lverr*, „kotlík, kotel, horký pramen“, příb. s *hværna* „hrnec“ či přeneseně „hlava“ (obdobný vývoj jako lat. *testa*, „škopek“ dalo fr. *tête*, „hlava“), *hjarni* „mozek“, srov. něm. *Hirn*, *Gehirn*, „mozek“, řec. κρᾶνιον, de Vries v rámci st. sev. spojuje i s *horn*, „roh“, *hjørtr*, „jelen“ (asi „hlavoun“), *hrútr*, „beran“ – J. de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch...*, s.v. *lverr*, *hjarni*.

St. sev. *-gelmir* odvozeno od *galmr*, „meč“, smyslem ale „zvonivý, halasný“, od všudypřítomného kořene *gala*, „zpívat, volat, zaklínat, krákat, kokrhat, jasně znít, křičet“ a od něj odvozeného *gjalla*, „hlasitě znít, zvučet, křičet“, *gjallr*, „meč, štít, moře“, *galdr*, „kouzlo, kouzelná píseň“, *gallr*, *Gjöll*, „Hučící“, „Ozvěnná“ (řeka), *Gjallarhorn*, *Gjallarbrú* atd. – J. de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch...*, s.v. *gala*, *gjalla*.

<sup>241</sup> St. sev. *spekð* znamená jak „moudrost“, tak „klid, mír“.

<sup>242</sup> St. sev. *mannvit* má konotaci „zdravý přirozený lidský rozum“, proti němu pak stojí *bókvit*, „knižní rozum“.

Je naplněn věděním, protože pije ze zřídla rohem Gjallarhornem („Zvonorohem“). Tam přišel Všeotec a požádal o jeden doušek ze zřídla, napít však nedostal, dokud nevložil jako zástavu své oko. Tak se praví ve *Vědmině věštbě*.“

Načež Snorri cituje pasáž, kterou máme doloženou jako *Vědmina věštba* 28: 7-14:

„Vím vše, Óðine! Kam jsi oko skryl:  
do onoho slovutného Mímiho zřídla;  
pije medovinu Mímir každého rána  
ze zástavy Otce války. Víte víc nebo co?“

Kromě výše popsaného setkání Óðina a Mímiho (coby strážce zřídla), k němuž došlo v blíže neurčeném dávnověku, popisuje Snorri ještě druhé setkání, k němuž (příznačně) dojde na samotném konci věků, jak se říká v *Gylfiho oblouzení* I:

„Tu pravil Tulák:<sup>243</sup> ‚Jaké zprávy jsou k povědění o Soumraku mocností (*ragna-rǫkr*)?‘<sup>244</sup> O tom jsem dosud neměl možnost si něco vyslechnout.‘

Vysoký říká: [...] A k tomu dojde, že povstane Heimdallr a zatroubí velemocně na Gjallarhorn a probudí tak všechny bohy, a konají společný sněm. Tehdy jede Óðinn k Mímiho zřídla a přijme (dobrou) radu od Mímiho pro sebe a svůj lid. Tu se zachví jasan (*Yggdrasill*),<sup>245</sup> a nic a nikdo na zemi ani na nebi nezůstane beze strachu...“

---

<sup>243</sup> *Gangleri* znamená přibližně „cesty-prost“ nebo „ne-cestný“, první část kompozita, *gang-*, nese významy „chůze, chod, cesta“ (srov. něm. *Gang*, st. angl. *gang*, „journey, way, passage“); *-leri* je příbuzné s něm. *leer*, „prázdný“, a rovněž s formantem *-los*, anglické *-less*, „bez (něčeho)“ (srov. Jan de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, s.v. *Gangleri*). *Gangleri* tedy znamená někoho, kdo je bez cesty, ať již proto, že z ní sešel a je „Zbloudilý“, nebo proto, že se ji ani nesnažil mít a je tedy „Tulák“.

<sup>244</sup> Výraz *ragna rǫkr* je Snorriho specialitou, nejspíše projev jeho osobního uchopení a interpretace tématu, protože ve všech ostatních pramenech (především tradiční stará eddická poezie) se termín vyskytuje v podobě *ragna rǫk*. První část, v obou případech shodná, je genitiv od výrazu *regin*, „mocnosti“, „vládcí“, což je jedno ze zavedených *heiti* pro bohy. Druhá část je u Snorriho v podobě *rǫkr*, v rukopisech typicky *rǫckr*, normalizovaně *rǫkk*, variantně *rǫkkr* či *rǫkk* a znamená „soumrak“ (výjimečně „úsvit“, „šíření“). Ve starších pramenech ustálené je nicméně *rǫk*, což znamená jednak „příčina“, „základ“, „původ“, a jednak „div“, „znamení“, „zázrak“ (Cleasby & Vígþússon, *Icelandic-English Dictionary...*, s.v. *rök*; Walter Baetke, *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*, Berlin: Akademie-Verlag 1968, s.v. *rǫk*): *alda rǫk*, kde *aldir* „lidé“, dohromady „zrod lidí“, *fyr þjóða rǫk* „dříve, než kam sahá paměť lidí“, *tíva rǫk*, „věk a činy bohů“, což vrhá poněkud nezvyklé světlo na sousloví *ragna rǫk*, překládané obvykle jako „sudba bohů“, ale samotný výraz *rǫk* je daleko blíže „zrodu bohů“, než „zániku bohů“. Nicméně není nutné snažit se zrušit přítomnou ambivalenci. Podobně jako u jiných sakrálních konceptů či mytických obrazů může být konstitutivním jádrem celé věci.

<sup>245</sup> *Yggdrasill*, první část, *ygg-*, je obsažena ve slovese *yggja*, „děsit“; substantivu *yggr*, „děs“, „hrůza“; adjektivu *yggr*, „hrůzný“, což je též jedno z Óðinových *heiti*; *ýgjast* „rozběsnit se“; *ygl* „koulet očima“, „mračit se“, „tvářit se hrozivě“, *ugla*, „sova“ (srov. *eule*, *owl*); *ugð* a *uggr* „strach, děs“ (nor. *ugg* „trn“, švéd. *ugg* „zub“); *ýgr* „hněv“, „zlost“; *ægir* „válečník, meč, přílba“, původní význam „děsitel“; *Ægishjálmr* či *Ægis hjálmr* „přílba hrůzy“ (mytická přílba vyvolávající v nepřátelích neovladatelnou paniku), kde došlo k podivnému křížení

Je pozoruhodné, že tatáž scéna blížícího se ragnarøku, kterou popisuje Snorri, je doložena též ve *Vědmině věštbě* (již Snorri dobře znal), strofa 46:

„Ve zmatku<sup>246</sup> jsou Míma synové, Měřivec<sup>247</sup> se vzněcuje,  
u starého Gjallarhornu;  
mocně duje Heimdallr, roh je zdvižen;  
mluví Óðinn s Míma hlavou.“

Jak je možno vidět, jedná se o tutéž situaci, ovšem s jediným rozdílem, totiž zatímco Snorri má Mímiho u zřídla, *Vědmina věštba* má Mímiho hlavu. Zdá se tedy, že Snorri v tom nespatořoval nijaký zvláštní rozpor, buď proto, že skutečně pojímal jak obraz Mímiho hlavy, tak Mímiho zřídla obrazně, metaforicky, nebo proto, že oba konkrétní obrazy sloučil do jednoho: Mímiho hlavy sídlící u zřídla.

Výše uvedené ukázky, zvláště ty prozaické, snad nepotřebují bližší výklad a jsou dostatečně srozumitelné. Jedině snad dva detaily zaslouží stručný komentář: zaprvé problematická „Óðinova zástava“ a za druhé konstantní přítomnost rohu Gjallarhornu.

Óðinova zástava (st. sev. *veð*) je zřetelně identifikována coby jeho oko, které dal do zřídla výměnou za získané vědění. Zároveň se však říká, že je to právě tato Óðinova zástava, z níž Mímir pije onu medovinu (ježto zřídlo zjevně produkuje nikoliv vodu, ale medovinu), což by znamenalo, že tedy oním zřídlem medoviny je Óðinovo oko.<sup>248</sup> Celý proces se tedy jeví být poněkud zacykleným, zřídlo totiž vstupuje v existenci až spolu s Óðinovou obětí.<sup>249</sup>

---

slov *ægir* „hrůzný“, *ægir* „moře“ (*Ægir*, bůh moře) a řecko-latinské *Ægis* (Αἰγίς) – (J. de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch...*, s.v. *ægir*), přičemž pozoruhodný vztah koně, moře a děsu je sledovatelný i ve výrazech *marr* „kůň“, *marr* „moře“, sloveso *mara* „plout těsně pod hladinou vody“, *mara* „noční můra“ (Cleasby&Vígþússon, *Icelandic-English Dictionary...*, s.v. *mara*).

<sup>246</sup> St.sev. *leika* je velmi zajímavé sloveso, které znamená jak „hrát“, tak „chovat se nevázaně, utrženě ze řetězu“, také „podvádět, klamat“, „komíhat se, pobíhat“, tj. hravý pohyb, který je vlastní vrcholům plamenů ohně, ale také „hýbat se“, „nikat“ (např. „přicházet“ ve větě „přicházet na mysl“), v part. pas., st. sev. *leikinn*, tj. řekněme české „hraný“ znamená „posedlý“, „očarovaný“ (Cleasby&Vígþússon, *Icelandic-English Dictionary...*, s.v. *leika*).

<sup>247</sup> St. sev. *mjotviðr*, znamená snad „měřič“, „nástroj míry“, Dronke slovo interpretuje poměrně přesvědčivě jako *mjotviðr*, tedy „strom míry“, tj. Yggdrasil – Ursula Dronke (ed., transl., intr. & comm.), *The Poetic Edda: Vol. II, Mythological Poems*, Oxford: Clarendon Press 1997, 31n.

<sup>248</sup> Takto to chápe řada badatelů, přičemž jako podpůrné doklady slouží paralely z Irska, kde je vyloupenutí oka z důlku explicitně asociováno s vytrysknutím pramene (John Carey, „Irish Parallels to the Myth of Odin’s Eye“, in: *Folklore* 94/2, 1983, 214-218).

<sup>249</sup> Henning Kure, „Drinking from Odin’s Pledge: On an Encounter with the Fantastic in *Völuspá* 28-29“, in: in: John McKinnell – David Ashurst – Donata Kick (eds.), *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature* (The 13th International Saga Conference), II, Durham: Centre for Medieval and Renaissance Studies 2006, 533-540.

Kromě této interpretace existuje ještě několik dalších, ale žádná z nich se doopravdy s rozporem příliš nevyrovná.<sup>250</sup>

Druhý postřeh se týká Gjallarhornu, který je zjevně pozoruhodným rohem, protože slouží současně jako signální roh i jako picí pomůcka. Dokonce verš 46:6 *horn er á lopti* („roh je ve vzduchu“) je výtečně dvojznačný, protože sugeruje jak obraz pozdvihnutého trubačského rohu (pokud si jej spojíme s předcházejícím veršem o Heimdallovi), tak pozdvihnutého picího rohu (pokud si jej spojíme s následujícím veršem o Mímir). Tato dvojstrannost však nakonec není tak nečekaná, protože odráží dvojitvárnost samotné metafory poezie jakožto medoviny: hlas, který z úst vychází, je metaforizován coby medovina, která do úst vchází, což přesně odpovídá dvojitvárnosti Gjallarhornu.

### 10.2.2 OŽIVENÍ UĀTĀ MÍMIHO HLAVY (D4)

Druhý příběhový klastr je spojen s Mímir jakožto oživenou hlavou. Hlavními zdroji jsou jednak silně kryptické verše z eddické *Písně o Sigrdrífě*, jednak výše citovaná strofa z *Vědmíny věštby* a na druhé straně euhémerizované vyprávění ze *Ságy o Ynglinzích iv*, kterým začneme, ježto je nejpřehlednější:

„Óðinn jel s vojskem proti Vanům, avšak oni si v boji vedli dobře a ubránili svou zemi; vítězství bylo střídavé. Bojovali každý v zemi svého protivníka a plenili se navzájem. A ježto se tak vedlo oběma stranám, uzavřeli mezi sebou příměří, nastolili mír a vyměnili si rukojmí. Vanové postoupili ty nejlepší muže, velmože Njǫrða a jeho syna Freye. Výměnou poslali Ásové toho, který se zove Hœnir („Kohoutoň“) a říkali, že je to skvělý předák. Byl to urostlý a pohledný muž. S ním poslali Ásové toho, jenž se jmenoval Mímir, a byl nesmírně moudrý. Vanové na oplátku poslali toho nejmoudřejšího ze svých řad, ten se jmenoval Kvasir. A Hœnir dorazil do Vanska a byl určen za předáka. Mímir mu ve všem radil. Ale když Hœnir byl na sněmu nebo na soudu, Mímir nebyl nikde poblíž a byl postaven před jakýkoliv problém, tu odpovídal vždy stejně: ať to rozhodnou jiní, říkal. Tu reptali Vanové, že je Ásové podvedli při výměně rukojmí; chopili se Mímiho, přetali mu hrdlo a jeho hlavu poslali Ásům. Óðinn vzal hlavu, pomazal ji bylinami, takže byla chráněna od rozkladu, a pronesl nad ní kouzelná zařikání, a dosáhl tak toho, že s ním začala mluvit a sdělila mu mnohé skryté věci.“

Tuto zprávu lze ještě doplnit o krátkou informativní pasáž, která se objevuje o něco později v téže sáze (*Sága o Ynglinzích vii*):

„Óðinn měl u sebe hlavu Mímiho, která mu říkala mnohé zvěsti z jiných světů.“

---

<sup>250</sup> Jejich zevrubný přehled lze nalézt v Jens Peter Schjødt, *Initiation Between Two Worlds: Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*, Aarhus: The University Press of Southern Denmark 2008, 113-127.

A nakonec si uveďme ony aluzivní strofy z *Písně o Sigrdrífě* 15-16:

„Runy myslí hled' znát,        jestliže chceš vynikat  
břitkostí ducha nad všechny lidi;  
ty rozlouskl, ty vyryl,<sup>251</sup>  
ty vyhloubal<sup>252</sup> Volající;<sup>253</sup>  
z onoho moku,        jenž se vyronil  
z lebky Jasno-kanoucího<sup>254</sup>  
a z rohu Poklado-otevirače.<sup>255</sup>

---

<sup>251</sup> St. sev. *reist* je od slovesa *rísta*, „rýt“, tj. vlastně „psát“, protože rytí je standardní způsob zápisu run (srov. angl. *write*, které původně také znamenalo „rýt“, přejaté později do st. sev. jako sloveso *ríta*). St. sev. *rêð* je od slovesa *ráða*, které v tomto kontextu má význam „číst“; oproti obvyklé sekvenci (*rísta*—*ráða*; srov. *write*—*read*), kdy je nejdříve psaní textu a pak teprve jeho čtení, je zde pořadí opačné, což lze interpretovat jako projev sakrální inverze, resp. konstitutivní výjimky zakládající určitý řád. Vzhledem k šíři významů slovesa *ráða* („radit“, „vymyslit“, „vynalézt“, „spravit“, „stanovit“, „rozhodnout“, „určit“, „rozluštit“, „rozházet“, „uskutečnit“, „dokázat“, „uradit se“, „spiknout se“, „zradit“, „vládnout“, „řídít“, „trestat“, „vlastnit“, „užívat“, „vysvětlit“, „vyložit“, „číst“, „podniknout“, „ujmout se“ a „interpretovat“) je však možné interpretovat verš i jinak (Cleasby & Vígfússon, *Icelandic-English Dictionary...*, s.v. *ráða*).

<sup>252</sup> St. sev. *hugði* od *hyggja*, které znamená jak „pomyslet“, „rozmyslet“, „usmyslet si“, „představit si“, „domnívat se“, „zamýšlet“, „přemítat“, „hloubat“, „dumat“. V tomto kontextu se rozhodně nejedná o pouhé „pomyslení“, ale spíše „vymyšlení“, ve smyslu „vynalezení“, avšak český výraz „vymyšlení“ má i konotaci negativní (ve smyslu „on si to celé vymyslel“) a „vynalezení“ má zas příliš přírodovědný zvuk, takže nejhodnější mi zde přijde „vyhloubání“, které zároveň vhodně aluduje na *Výroky vysokého* 139, kde se říká, že Óðinn runy vyzdvihl z hlubiny.

<sup>253</sup> St. sev. *Hroptr*, jedno z poměrně častých Óðinových jmen.

<sup>254</sup> St. sev. *Heið-draupnir*, dosl. „jasno-kapač“, nicméně kořen *heið-* má ve st. sev. poměrně bohatou sémantiku, protože kromě jasného nebe, jasnosti a třpytnosti označuje též čest a osobní hodnotu, ale též vysoko položenou divokou krajinu, vřesoviště a vřes jako takový. *Heiðr* je typické jméno pro vědmu či věštyni, dochované kromě ság (např. *Sága o Šípovém Oddovi* ii, *Sága o Hrólfu Krakim* iii atd.) především ve *Vědmině věštbě* 21-22 u archetypální vědmy, znovuzrozené Gullveig (bytosti spojené s primordiální válkou Ásů a Vanů, stojící pravděpodobně v obdobné pozici mezi dvěma rody jako Kvasir či Mímir), přičemž samo jméno *Gull-veig* znamená „zlatý nápoj“, taktéž jméno mytologické kozy dávající medovinu einherjům ve Valhalle v sobě obsahuje element *heið-*, zní totiž *Heiðrún*, „jasná runa“ (*Píseň o Grímnim* 25, *Gylfiho oblouzení* xxxviii). Na těchto příkladech je možné vidět, že výraz *heiðr* a jeho odvozeniny jsou pozoruhodně často asociovány s tematickým okruhem mytické medoviny, inspirace a magie. Druhý slovní kořen ve jméně *Heiðdraupnir* je odvozen od slovesa *drjúpa*, „kapat“ (srov. angl. *drip*), přičemž *Draupnir*, „Kapač“, je jméno slavného Óðinova prstene, z nějž každou devátou noc skane osm stejných prstenů. Tento prsten je pozoruhodný tím, že vykonal cestu do Hel a zase zpátky v rámci událostí spojených s Baldrovým pohřbem. – R. Simek, *Dictionary of Northern Mythology...*, 65n.

<sup>255</sup> St. sev. *Hodd-rofnir*, dosl. „poklado-trhač“ či „poklado-odkrývač“ – st. sev. *hodd*, příb. angl. *hoard*, dle de Vriese od IE kořene \*-(s)keu, který znamená „překrývat“, „skrývat“, „zahrazovat“, od téhož kořene odvozuje i výraz *hauss*, „lebka“, vyskytující se v téže větě o verš výše; *rofnir* od *rjúfa* „ranit“, „tnout“, „rozlomit“, „roztrhnout“,

Na skále stál s Brimiho mečem,<sup>256</sup>  
a měl na hlavě přílbu;  
tehdy pronesla Mímiho hlava  
moudře ono první slovo  
a pravila pravdivé runy.“

Jak již bylo řečeno svrchu, na rozdíl od prozaických pasáží je tento poslední úryvek poněkud enigmatický, nicméně podrobně se mu budeme věnovat v následujících výkladech. Abych se vyhnul dvojímu opakování téhož komentáře a těchže vývodů, shrnu jen na tomto místě, co podstatného pro naši linii výkladu z úryvku vyplývá.

Podle všeho se zdá, že úryvek popisuje okamžik, kdy Óðinn získal nejvzácnější a nejmystičtější z run, totiž runy myslí (*hugrúnar*). Získal je z moku (nejspíše medoviny), která kanula z rohu a z lebky, přičemž obě poetická jména nejspíše opisují jméno Mímir. Rovněž lebka/hlava a roh jsou dva motivy, které jsme ve spojení s hlubinným zřídlem potkali opakovaně již dříve. V následující strofě se dozvídáme, že Mímiho hlava je zdrojem pravdivého poznání a run.

### 10.3 MÍMIR: FRAGMENTY

Obsah této kapitoly je nutně poněkud fragmentovaný, ježto je výčtem doložených slovních spojení a taktéž všech ostatních existujících výskytů jména Mímir v korpusu staroseverské mytologické poezie a prózy. Naštěstí se dohromady jedná o malé množství případů, snadno přehlednutelné a vměstnatelné na dvě strany. Na konci výčtu, v závěru této kapitoly, se nachází pokus najít v oné pluralitě fragmentů nějakou jednotu.<sup>257</sup>

---

„prorazit“, „porušit“, „odkrýt“, „vyjasnit se“ (o počasí; srov. čes „už se to trhá“) – J. de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch...*, s.v. *hodd*. Pro užší asociaci s Mímir svědčí fakt, že stejný slovní element najdeme ve jméně *Hodd-mímis holt*, neboli „poklado-Mímiho dřevo“, které označuje strom či háj v němž poslední lidský pár přežije eschatologické kataklysmu ragnaröku (*Píseň o Vafþrúðnim* 45).

<sup>256</sup> St. sev. *Brimis egg*, dosl. „Burácovo ostří“, přičemž *Brimir*, „Hřmáč“, „Burác“, je jedním ze jmen Ymiho, kosmogonického obra, z jehož těla byl vytvořen svět.

<sup>257</sup> Pod odstavci věnovanými jednotlivým heslům vždy uvádím prameny, v nichž se vyskytují. Kromě již známých a mnohokrát citovaných písní z *Eddy*, kapitol ze *Snorriho Eddy* či občasně skaldské básně se v některých případech vyskytuje mezi prameny i výraz „*pulur*“ a je tedy zde na místě vysvětlit, co je tím myšleno. St. sev. *pula*, pl. *pulur*, znamená výčet, katalog, v tomto případě se jedná o básnické katalogy, které se nacházejí v závěru oddílu *Jazyk básnický* ve *Snorriho Eddě*, kde uvedené termíny lze dohledat – Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 193-212.

Typické obraty či slovní spojení, v nichž se jméno Mímiho objevuje (nebo bychom mohli říci: ‚typické *sloučeniny*, v nichž se Mímir vyskytuje‘) jsou především tyto:

**Míms hǫfuð** — ‚Mímiho hlava‘; v této formuli je vždycky podoba jména *Mímr*, tj. *Míms hǫfuð*, nikoli \**Mímis hǫfuð*, jestliže se ale hovoří o Mímim jako osobě před tím, než z toho všeho ‚ztratil hlavu‘, pak (hlavně u Snorriho) najdeme vždy *Mímir*.

*Vědmina věštba 48, Píseň o Sigrdrífě 14*

**Mímis brunnr** — ‚Mímiho zřídlo‘ (studně, pramen...), které leží podle Snorriho pod jedním ze tří kořenů Jasanu, místo, kde Óðinn obětoval své oko.

*Vědmina věštba 28, Gylfiho oblouzení xiv*

**Míms vinr** — ‚Mímiho přítel‘; kenning pro Óðina.

Egill Skallagrímsson: *Ztráta synů (Sonatorrek) 23, Vǫlu-Steinn 1*

Vedle výše uvedených spojení, která jsou s mytologickou postavou Mímiho explicitně svázána, jejich význam načrtnut či vyložen a jejich kontext názorně popsán jedním či více různými mytickými narativy, existuje ještě celá řada kosmologických pojmů (případně obecněji mytických jmen či kenningů), v nichž je obsaženo Mímiho jméno. Tyto případy, uvedené níže, jsou do různé míry hádankou, kterou nám dochované prameny nijak jmenovitě neobjasňují a jejich význam je možno jen přibližně odhadovat za pomoci kontextu, paralel a toho mála, co se o nich nepřímo říká:

**Míms synir** — ‚Mímiho synové‘; zmínění v situaci rozruchu a neklidu bezprostředně předcházejícího události Ragnarǫku; kontext neumožňuje jasně určit, kdo je tímto kenningem míněn, každý badatel dává přednost jinému výkladu – zda se má jednat o označení bohů, lidí, þursů, živých bytostí všeobecně, nebo např. větrů.<sup>258</sup> Zajímavou paralelou k tomuto označení je apelativum *Heimdallar megir*, ‚Heimdallovi synové‘ (*Vědmina věštba 1*), které v podobném všezahrnujícím kontextu označuje buďto všechny lidi nebo veškeré stvoření včetně božských bytostí.

*Vědmina věštba 46*

**Míma-meidr** — ‚Mímiho strom‘ (*meidr* též ‚mez‘); na základě podobného kontextu a užití stejné charakterizující formule, jaká je užívána o Yggdrasilu, se zdá, že se jedná jen o další *kenning* pro Kosmický Strom (*Askr, Yggdrasill, vindugr meidr...*).<sup>259</sup>

*Píseň o Fjǫlsvinnovi 20, 24*

**Hodd-mímis holt** — ‚Svatyňo-mímiho háj‘; st. sev. *hodd* — (srov. angl. *hoard*), ‚poklad‘; ‚svatyně‘, ‚chrám‘ (kde jsou vzácné dary uloženy);<sup>260</sup> *holt* (příb. něm. *Holz*)

---

<sup>258</sup> U. Dronke, *The Poetic Edda...*, 144.

<sup>259</sup> R. Simek, *Dictionary of Northern Mythology...*, 216.

<sup>260</sup> Cleasby&Vígþússon, *Icelandic-English Dictionary...*, s.v. *hodd*.

s možným významem jak „strom“, „kláda“, tak „háj“; *Hoddmímis holt* je jméno místa, na kterém nalezne útočiště poslední lidský pár (Líf a Lífþrasir), kde, jako v jakési Arše, přečká kataklyzma Ragnarøku a bude se živit ranní rosou (st. sev. *morgindogg*), přičemž asociace s ranní výživou je opět spojuje s Mímir, o němž se říká, že pije medovinu každé ráno (*morgin hverjan*).<sup>261</sup> Stejně jako u předchozího hesla je rovněž možné, že se jedná opět o *kennning* pro Kosmický Strom.

*Píseň o Vafþrúðnir 45*

**Sǫkk-mímir** — „Mímir z Hlubiny“ (případně „Hlubinný Mímir“); jméno jakéhosi starého a mocného þursa, u nějž byl Óðinn hostem, zprvu jistě nerozpoznán, pod jménem Sviðurr či Sviðrir, a kterého blíže neurčeným způsobem přelstil; je velmi pravděpodobné, že se jedná o alternativní jméno některé ze známých mytických postav, např. Suttunga nebo právě Mímiho. Sǫkkmímir je totiž nazván „Miðvitniho synem“, přičemž jméno Miðvitnir (či Mjǫðvitnir) lze přeložit jako „zloděj medoviny“,<sup>262</sup> což tuto Óðinovu výpravu napojuje na mytický komplex o získání medoviny.

*Píseň o Grímmim 50, Výčet Ynglingů 2, þulur*

**Mímungr** — „Mímovec“, jméno meče, mezi *heiti* pro meč; jméno unikátního meče v *Sáze o Þiðrikovi z Bernu*, kde jej vykovává Velent (Vǫlundr), žák kovářského mistra Mímiho.<sup>263</sup>

*Sága o Þiðrikovi lxxvii, lxxviii, lxxiv, þulur*

**Hregg-mímir, Vett-mímir** — *Hregg-mímir*, „Bouřlivo-Mímir“, st. sev. *hregg*, „bouře“, „děšť“; *Vett-mímir*, „Prázdnost-Mímir“, st. sev. *vett*- samo o sobě není příliš transparentní, pravděpodobně znamená buď „bytost“ nebo „zápor“.<sup>264</sup> Tyto dva výrazy náležejí mezi devatero jmen pro nebe, respektive jsou to jména dvou z devíti různých nebí. Nebe bylo typicky opisováno a pojímáno coby Ymiho lebka (st. sev. *Ymis hauss*). Mímiho hlava, či Mímir obecně, je skrze střežení Zřídla asociován s hlubinou, což může být stejně dobře hlubina nebes, zvláště pokud byl Kosmický strom, tak jako v jiných tradicích, představován s kořeny nahoře a korunou dole.<sup>265</sup>

*þulur*

---

<sup>261</sup> *Vědmína věštba* 28: 11-12, viz hlavní texty o Mímir v předchozí kapitole.

<sup>262</sup> U. Dronke, *The Poetic Edda...*, 10.

<sup>263</sup> Viz níže poznámka o *Sáze o Þiðrikovi*; srov. též Kaaren Grimstad, „The Revenge of Vǫlundr...“, 187-209: 206.

<sup>264</sup> Cleasby&Vígþússon, *Icelandic-English Dictionary...*, s.v. *vett*.

<sup>265</sup> Jasnou představu o tom, jak byl Yggdrasill orientován, nemáme, protože jeho popisy nejsou příliš konkrétní. Nicméně např. jeden z jeho kořenů podle Snorriho vede k Ásům, tj. spíše jaksí nahoru (*Gylfiho oblouzení* xv; Finnur Jónsson, *Snorra Edda...*, 22).

**Hold-mímir** — „Tělo-Mímir“, st. sev. *hold*, „tělo“, „maso“, *Hold-mímir* náleží mezi jména pro meč, resp. poetická pojmenování meče. Výraz zní velmi podobně, jako výše zmíněný *Hodd-mímir*, takže je možné, že se jedná o omyl vzniklý přepisem.

*pulur*

**Míme** — ve středohornoněmecké legendě *Biterolf* se takto jmenuje učitel Siegfrieda,<sup>266</sup> tj. postava, která v *Sáze o Volsunzích*, *Reginmálu* a *Fáfnismálu* nese jméno Reginn; Reginn skuje pro hrdinu legendární zlomený meč a sám je tímto mečem dekapitován, což je zřetelně dokumentováno na runových kamenech vyobrazeními; zdá se, že dekapitace moudrého, ale poněkud temného, rádce a učitele je zde důležitým tématem — je Reginn Óðinova hypostaze? Je Přílba hrůzy, kterou od té doby Sigurðr nosí vlastně Reginovou nabalzamovanou hlavou?<sup>267</sup> Postava nazývaná v *Eddě* ‚Regin‘ nese jméno Mímir rovněž ve staroseverské *Sáze o Þiðrikovi z Bernu*.<sup>268</sup> Středohornoněmecká legenda *Biterolf* byla rovněž předlohou Richardu Wagnerovi, takže i v jeho operách *Rheingold* a *Siegfried* se hrdinův mentor jmenuje Mime.

Co se z toho tedy dá vyvodit o charakteru Mímiho?

Na jedné straně se zdá, že se jedná o bytost asociovanou se starobylostí, neboť ať již bohové, lidé nebo þursové od něj odvozují svůj původ.<sup>269</sup> Jednalo by se tedy o někoho paralelního buď k Búrimu, Heimdallovi nebo Ymimu. Kromě toho, že jakési blíže neurčené pokolení jsou „Mímiho synové“, možná paralelní k „Heimdallovým synům“, tak je Mímir v první řadě spojován s Óðinem coby jeho přítel.

---

<sup>266</sup> R. Simek, *Dictionary of Northern Mythology...*, 216.

<sup>267</sup> Srov. ‚nabalzamovanou‘ hlavu Medúzy, kterou s sebou nosí Perseus a která je rovněž ‚přílbou hrůzy‘ – pro to, že úzká asociace lebky a přílby není v lidské představivosti nijak výjimečná záležitost lze zmínit, že staročesky *lebka* znamená ‚přílba‘!

<sup>268</sup> Tato sága má poněkud speciální status, ježto výjimečně nepochází z Islandu, ale byla sepsána v Norsku. Nese v sobě množství evropsky-středověkých dvorských rysů, zároveň je ale zajímavou sbírkou odrážející variantní kontinentální tradice o pan-germánských hrdinech, jakými byli třeba Sigurðr, Sigmundur, Vǫlundr (jenž se v sáze nazývá Velent) a další. Jméno této ságy často variuje, kromě nejobvyklejšího názvu *Þiðriks saga (af Bern)* je známá též jako *Niflunga saga* či *Vilkina saga* – Henrik Bertelsen (ed.), *Þiðreks saga af Bern*, 2 vols., Copenhagen: S. L. Møller 1905-11, případně mladší islandská edice Guðni Jónsson (ed.), *Þiðreks saga*, Reykjavík: Íslendingasagna-útgáfan 1951. Mímir se v sáze vyskytuje v části označované *Velents þáttur smiðs*, neboli „Příběh o kováři Velentovi“, jedná se hlavně o kapitolu lvii a také v pasáži o mladém Sigurðovi, kap. clxvi-clxvii (dle vydání Guðniho Jónssona).

<sup>269</sup> Jeho starobylost by mohla být vysvětlujícím důvodem pro to, proč se jej nedaří zařadit ani mezi Ásy, þursy, dvergy, álfy, ani jiné pokolení. Podobně jako v případě Búriho je tak starý, že jaksí „predatuje“ klasickou kategorizaci na jednotlivé druhy bytostí.

Dále je nepochybně asociován s hlubinností, ať již polohou svého zřídla, nebo skrze jmenné varianty *Sþkk-mímir* („Hlubinný Mímir“), ale i skrze asociaci s oblohou a vzdálenými nebesy, která lze vnímat rovněž jako „hluboká“. Skrze spojení s nebesy, která jsou obvykle opisována jako Ymiho lebka, máme opětovnou asociaci k Ymimu.

Dalším významovým hnízdem je téma kovářství a s ním související role mentora a strážce skrytého vědění, což je odraženo jednak v postavě Mímiho v ságové literatuře a jednak opisy pro meč obsahujícími jeho jméno.

Čtvrtým tematickým okruhem je klastr týkající se Yggdrasilu. Kosmický strom je jednak opisován Mímiho jménem a jednak je s ním prorostlý skrze téma eschatologického rohu Gjallarhornu, který Mímir sdílí s Heimdalem. Heimdallr, coby bytost buďto přímo personifikující Kosmický strom, nebo s ním alespoň velmi úzce spjatá, je také těsně spojený s Míim skrze to, že Heimdallův *hljóð* (sluch, hlas, ticho) je ukryt na podobném místě, jako Óðinovo oko, totiž u kořenů Yggdrasilu. Další eschatologické asociace propojují Mímiho s posledním přeživším lidským párem, tedy nutně prvním lidským párem následujícího věku, což by z nich dělalo (opětovně) „Mímiho syny“.

Poté, co jsem se pokusil Mímiho natolik koherentně charakterizovat, nakolik to fragmentárnost zmínek a odkazů umožňuje, je nyní třeba přikročit k zhodnocení nově představené dvojice mýtů z hlediska obětně-iniciační typologie, kterou jsme podrobili první dva mýty.

## 11. APLIKACE OBĚTNÍHO SCHÉMATU NA MÝTY O MÍMIM

Tím, že zhodnotíme oba nové mýty s ohledem na obětní schéma, se vyjeví jasněji jejich struktura a bude možné je přehledněji srovnat s předchozími vývody. Připomeňme si tedy obětní schéma, které si v tomto případě rozšíříme o pátý bod, zmiňovaný již v poznámce u prvního výskytu tohoto schématu. Tímto doplněným pátým bodem bude reciproční objekt, tedy to, co obětující získává jako protihodnotu za svou oběť:

- (s) *subjekt*: obětující (tj. ten, jenž požívá plody aktu)
- (p) *perficiens*: obětník (tj. ten, jenž akt fyzicky vykoná)
- { (o) *objekt*: obětina (tj. to, co je odevzdáváno do sakrální sféry)
- { (ro) *reciproční objekt* (tj. to, co obětující dostává nazpět ze sakrální sféry)
- (r) *recipiens*: numen (božstvo či obdobný reprezentant posvátna)

Když do tohoto schématu doplníme obsah mýtu o oběti oka, zjistíme, že na zkoumaný narativ padne jako ulité:

- (s) *subjekt*: obětující Óðinn
- (p) *perficiens*: obětník Óðinn
- { (o) *objekt*: obětina oko
- { (ro) *reciproční objekt* medovina/runy
- (r) *recipiens*: numen Mímir

Skutečnost, že obětující a obětník je jedna a tatáž osoba je, jak již bylo řečeno v předchozím oddíle, poměrně standardní variace v rámci obětního schématu, čili v tomto směru se nejedná o nic výjimečného.

Aplikace na druhý mýtus však vypadá poněkud rozpačitěji:

- (s) *subjekt*: obětující Óðinn
- (p) *perficiens*: obětník Óðinn / Vanové (?)
- { (o) *objekt*: obětina Mímir & Hœnir (?)
- { (ro) *reciproční objekt* Mímiho hlava
- (r) *recipiens*: numen Vanové / Óðinn (?)

Problémů s aplikací je hned několik. Zaprvé kompletní proces obětování Mímiho a získání magické mluvící hlavy je dvoufázový, v první fázi Vanové Mímiho jen vraždí, v druhé fázi je to až Óðinn, kdo skutečně probouzí sakrálně-numinózní potenciál hlavy tím, že jí očaruje a „aktivuje“. Onen numinózní vklad, ono požehnání, které by normálně

mělo poskytovat numen „na druhé straně“ tedy pochází od Óðina, který je ale zároveň subjektem oběti. Zadržel do Jiného světa odchází Mímir a Hœnir a je to Hœnir, kdo tam nakonec úplně zůstává, čili by se dalo uvažovat o tom, že je to nakonec on, kdo je onou obětinou. Zároveň je ale podivné, že je (narozdíl od Óðinova oka v předchozím mýtu) naprosto bezcennou obětinou. Cenný je Mímir, který se ale transformovaný vrací.

Tím, že se tedy nejedná o výměnu něčeho za něco jiného, ale spíše o Mímiho „cestu tam a zase zpátky“, se opět dostáváme do podobné situace jako u prvních dvou mýtů, totiž že se zdá, že je třeba se obrátit spíše ke schématu iniciace, než oběti.

Je zřejmé, že v případě mýtu o Mímiho hlavě se jedná o jakousi pozoruhodnou kombinaci obětního a iniciačního scénáře, v němž je obojí schéma tak trochu postavené „na hlavu“ (sic!). Rozpletení této zajímavé situace je však plně možné jedině v součinnosti se třemi ostatními mýty a na tomto místě bych jen předjímal to, co je zevrubně analyzováno v následujících kapitolách.

Přejdeme tedy k souhrnnému rozboru a interpretaci všech čtyř mýtů dohromady.

## 12. ČTYŘI MÝTY DOHROMADY

Zatímco první díl pojednání se soustředil na nalezení společné půdy dvou zdánlivě neslučitelných narativů, cílem tohoto druhého dílu je rozšířit záběr a představit způsob, jak je možné všechny čtyři relevantní mýty o získání numinózního vědění a inspirace nechat vyvstat coby plody jednoho společného mýtotvorného procesu, coby čtyři perspektivy, čtyři svérázné metaforizace, které však sdílejí společné podhoubí a vystihují v různě dimenzovaných rámcích společné téma. Stejně jako v prvním díle bude stále přítomná tematika vztahu oběti a iniciace, hrdinského monomýtu a koncept stereomýtu jakožto dvojice vnitřně spjatých antithetických narativů či narativních motivů.

Zde, před samotným zkoumáním, berme za pracovní premisu, že čtyři mýty, jejichž hlavní postavou je Óðinn a jejichž obsahem je jeho výprava za medovinou básnictví, tedy symbolickým objektem reprezentujícím zdroj poznání a inspirace, mají cosi společného.<sup>270</sup> Na tomto místě se odvolávám na teoretická prolegomena zařazená před prvním dílem, kde je problematika vzájemného usouvztažňování různých mýtů, mytických variant, paralel, či předpokládaných paralel diskutována. Stejně jako tam i zde zbývá dodat jen tolik, že konkrétní charakter onoho spojení – zda se jedná jen o volné provázání skrze zavedený symbolický jazyk a jistou archaickou intertextualitu vlastní všeobecně sdíleným mytickým narativům vyskytující se současně v téže kultuře, či zda se jedná o čtyři úlomky uceleného meta-mýtu, který bude možné zrekonstruovat, nebo zda se jedná o čtyři lévi-straussovské transformace určitého strukturálního vzorce artikulujícího relativně konstantně působící neuralgický bod v symbolické soustavě dané kultury, nebo zda se jedná o nějakou jinou formu vzájemného provázání – se stane zřejmým až poté, co budou všechny čtyři mýty prozkoumány a vzájemně porovnány.

Na prvním místě je třeba všechny čtyři mýty přehledně představit položené vedle sebe. Přestože dva z mýtů byly podrobně probrány v prvním díle a druhé dva občasně zmíněny, bude dobré si narativy projít ještě jednou, nejen proto, aby ve společném shrnutí zazněly bezprostředně po sobě a bylo tak možné povšimnout si paralelních i antithetických motivů, ale také proto, že v následujícím textu na ně bude již jen zkráceně odkazováno bez

---

<sup>270</sup> To, že mají všechny čtyři diskutované mýty téma společné, je výchozí premisa, vědomě zvolený předpoklad pro celý na to navazující řetězec interpretačních kroků. Je možné, že s touto základní premisou bude některý čtenář nesouhlasit. Je možné (přenesením váhy na určité detaily, prismaticem některých teoretických přístupů, selekcí jiných elementů jako stěžejních apod.) dospět k opačnému postoji v této věci, třebaže by se jednalo spíše o méně samozřejmé zhodnocení. V takovém případě nelze než doporučit, aby byl výklad takovýmto čtenářem čten ve smyslu hypotetického interpretačního experimentu explorujícího alternativu „co kdyby“.

opětovného převypravování jednotlivých pasáží, tudíž je nutné, aby měl čtenář všechny čtyři mýty v čerstvé paměti. V průběhu srovnávání a interpretace bude na každý z mýtů odkazováno jednoslovným označením, aby se předešlo zdlouhavým a nepřehledným formulacím. Takže například namísto:

„...zatímco mýtus o tom, jak Óðinn visel na kosmickém stromě, je stručný, mýtus o tom, jak se vypravil k Suttungovi pro Kvasiho krev, je obširný...“

bude

„...zatímco mýtus VISENÍ je stručný, mýtus KVASIR je obširný...“

Přestože lze ona čtyři jednoslovná označení nalézt i v názvech následujících oddílů, pro přehlednost si je zde uvedme na jednom místě:

- VISENÍ** – o Óðinově oběti na kosmickém stromě, kde visel devět nocí proklát kopím
- OKO** – o Óðinově výpravě k Mímiho zřídlu, kde za oko dostal napít medoviny
- KVASIR** – o zabití Kvasiho a Óðinově výpravě k Suttungovi pro Kvasiho krev
- MÍMIR** – o zabití Mímiho a o tom, jak Óðinn magicky oživil jeho moudrou hlavu

Každý ze čtyř mýtů je nejprve prozaicky převyprávěn a poté rozčleněn na jednotlivé naratémy či motivy, které by měly usnadnit srovnávání. U heslovitého popisu jednotlivých naratémů byly záměrně zvoleny opakující se formulaické vysvětlivky, které nechávají vystoupit do popředí na paralely a opozice mezi narativy a ze stejného důvodu jsou pro charakterizaci jednotlivých postav použity napříč všemi čtyřmi mýty tytéž generické termíny.

K systému segmentace jednotlivých narativů na jejich složky jsem dospěl tak, že jsem narativy položil vedle sebe a vyznačil si u nich jednotlivé motivicky nebo strukturálně paralelní elementy. Výsledek přirozeně může poněkud připomínat narativní analýzu prováděnou Vladimírem Proppem<sup>271</sup> nebo poněkud volnější segmentaci hrdinského příběhu provedenou Josephem Campbellem,<sup>272</sup> ale ani z jednoho z autorů nijak konsekventně nevycházím.<sup>273</sup> Spíše přirozeně, podobně jako oni, ale vlastní cestou, docházím k tomu, co

---

<sup>271</sup> Vladimír Jakovlevič Propp, *Morfologie pohádky a jiné studie*, Jinočany: H&H 2008.

<sup>272</sup> Joseph Campbell, *Hero with a Thousand Faces*, Bollingen Series XVII, Princeton: Princeton University Press 1968.

<sup>273</sup> Zrovna tak jsem přihlédl k systému analýzy narativu, který prezentuje Greimas (Algirdas Julien Greimas, „Základní prvky teorie interpretace mytického vyprávění“, in: *Znak, struktura, vyprávění: Výbor z prací francouzského strukturalismu*, Petr Kylvoušek (ed.), Brno: Host 2002, 44-85), kde jsem se nechal inspirovat

jsou jednotlivé elementy na základě srovnání řady variant. Jedná se principiálně o proces podobný tomu, když zkoumáme neznámý jazyk a chceme zjistit, kde jsou hranice jednotlivých slov. Z jedné věty to zjistit nelze, ale když budeme mít k dispozici větší množství vět s podobnými slovy, nakonec jednotlivá slova od sebe dokážeme díky srovnání a rekombinaci odlišit. Tj. například můžeme mít řetězec A:

A. *peregrinusvisitavitfontemarcantum*

Z tohoto řetězce nedokážeme bez dalšího zjistit nic o tom, kde jsou hranice jednotlivých slov (tedy pokud nyní pracovně zapomeneme na to, že ilustračním jazykem je latina a budeme se tvářit, že je to zcela neznámý jazyk, o jehož lexiku nemáme zdání). Jeho segmentaci je možné provést díky médiu písma a to jen na jednotlivá písmena. To by v naší metafoře odpovídalo segmentaci narativu na jednotlivá slova, která odpovídají médiu nám známého jazyka. My ale chceme rozlišit vyšší smysluplné segmenty, než jsou jenom pouhá písmena (resp. v případě celého narativu slova).

Naštěstí když budeme mít k dispozici ještě pár dalších řetězců s výskytem stejných nebo podobných slov, bude možné alespoň některá z nich prozatímně „vykolíkovat“:

B. *fontemarcantumcustoditnumen*

C. *peregrinuspoposcithaustumnumen*

Srovnání řetězce A, B a C nám umožní izolovat elementy *peregrinus*, *fontemarcantum*, *numen*, protože se opakují a po jejich izolaci sekundárně i elementy *visitavit*, *custodit* a *poposcithaustum*. Samozřejmě že při takto malém množství řetězců je možné, že některé segmenty jsou ve skutečnosti ještě slepence slov a že bychom časem zjistili, že je můžeme rozdělit ještě na více dalších částí (tak je tomu u *fontem-arcantum* a *poposcit-haustum*), ale jako zjednodušenou ilustraci postupu to použít lze.

Nyní je samozřejmě třeba říci, že výše uvedený příklad je pouze analogie z lingvistiky pro ilustraci principu izolace segmentů porovnáním s paralelními narativními řetězci. Ve skutečnosti samozřejmě narativní analýza neprobíhala výhradně takto mechanicky, ježto rozlišení toho, co je relevantní segment, jsem zakládal na současném

---

např. rozdělením aktantů (které však nepoužívám explicitně), dále Barthes (Roland Barthes, „Úvod do strukturální analýzy“, in: *Znak, struktura, vyprávění: Výbor z prací francouzského strukturalismu*, Petr Kyloušek (ed.), Brno: Host 2002, 9-44), kde jsem ocenil upozornění na funkční páry, které však již před Barthesem v podstatě rozpracoval Propp, rovněž reflektuji teorii o narrému, základní jednotce narativu, kterou rozpracovala Köngäs Maranda (Elli Köngäs Maranda – Pierre Maranda, „Structural Models in Folklore“, in: *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*, id. (eds.), The Hague: Mouton 1971, 15-94), ovšem obecně vzato raději razím vlastní cestu a analyzuji čtyři narativy od základů a po svém, podobně, jako jsem to popsal s ohledem na můj celkový přístup v prolegomenech.

víceúrovňovém porovnávání a též zohlednění určité strukturální logiky (ta by v rámci naší jazykové metafory odpovídala například větnému rozboru na slovesné jádro a jeho valence apod.). Ve hře byly tři hlavní roviny v rozšiřujících se kruzích obecnosti:

1. Komparace a vzájemné segmentové porovnání studované čtveřice mýtů.
2. Komparace a segmentové rozlišení na pozadí eddických mytických narativů souhrnně.
3. To vše na pozadí přirozené intuice založené na zkušenosti s narativy v nejširším slova smyslu.

Bod 3 je samozřejmě záležitost těžko měřitelná, ale domnívám se, že přirozeně srozumitelná. Každý z nás je schopen provést jakousi přibližnou základní segmentaci narativu na jednotlivé dějové elementy podle toho, že má zkušenost s lidskou narativní kombinatorikou.

Aby se nejednalo o záležitost idiosynkratickou a arbitrární, se zajistí tím, že konkrétní segmentace bude prováděna právě na pozadí relevantních paralelních narativů a to s rostoucím důrazem podle míry relevance a blízkosti. Konkrétně zde studované čtyři narativy je třeba segmentovat na obecnější úrovni na pozadí eddických narativů, specifičtěji pak ve srovnání studovaných čtyř mezi sebou.

Kromě těchto přípravných kroků je při segmentaci přítomen ještě jeden ohled či pracovní prisma, totiž akcentace společných elementů, které usouvztažňují oba narativy jednak k iniciační struktuře typu „cesta tam a zase zpátky“ a jednak k tematice oběti.

## 12.1 MÝTUS S1: *VISENÍ*

**Souhrn děje:** Óðinn vystoupí do koruny Kosmického stromu, kde visí po devět dní, raněný kopím, o hladu a žízni. Na konci této lhůty se s výkřikem natáhne dolů a získá runy. Rovněž získá devět mocných písní od zasvětilce jménem Bǫlþorn, jenž je otcem Bestly (Óðinovy matky), a dostane napít medoviny básnictví.<sup>274</sup>

### **Analýza:**

- a1** – dostředivá cesta Hrdiny přes hranici do Jiného světa; vertikální pohyb vzhůru do koruny kosmického stromu, k *axis mundi*
- a2** – Hrdina vykoná požadovanou formu Odříkání (visení, lhůta 9 nocí, Sebeporanění)
- a3** – na konci odříkání získává runy, vertikální pohyb dolů z koruny kosmického stromu
- a4** – Hrdina recipročně k vykonanému Odříkání a Sebeporanění od Zasvětilce (zmíněna i jeho dcera, Zasvětitelka) obdrží tajné vědění = smí se napít Medoviny
- a5** – zasvěcení je dokonáno, Hrdina uspěl, má stálý přístup ke zdroji skrytého vědění a moci
- a6** – zpětná transliminální cesta z Jiného světa; návrat do domovského světa

---

<sup>274</sup> Je vysoce pravděpodobné, že tři výdobytky, které jsou v básni uvedeny, tj.:

- 1) uchopení/pochopení run („...*nam ek upp rúnar...*“)
- 2) obdržení devíti mocných písní („...*fimbulljóð níu nam ek...*“)
- 3) dovolení se napít medoviny básnictví („...*ek drykk of gat hins dýra mjaðar...*“)

jsou třemi poetickými opisy, paralelními vyjádřeními téhož, vzhledem k obecné zástupnosti obrazu „run“, „písní“ a „medoviny básnictví“ v tomto kontextu.

## 12.2 MÝTUS S3: OKO

**Souhrn děje:** Óðinn se vypraví ke kořenům Kosmického stromu, kde se nachází zasvětitel jménem Mímir, jenž střeží zřídlo vědění a inspirace. Óðinn musí obětovat své oko do zřídla, aby se z něj směl napít posvátné medoviny.

### Analýza:

- c1 – dostředivá cesta Hrdiny přes hranici do Jiného světa; vertikální pohyb dolů ke kořeni kosmického stromu, k *axis mundi*
- c2 – Hrdina uzavírá se Zasvětitelům reciproční smlouvu
- c3 – Hrdina vykoná požadovanou formu Odříkání (Sebeporanění), vzdá se Numinózního Údu<sup>275</sup>
- c4 – Hrdina recipročně k vykonanému Sebeporanění od Zasvětitelů obdrží tajné vědění = smí se napít Medoviny
- c5 – zasvěcení je dokonáno, Hrdina uspěl, má stálý přístup ke zdroji skrytého vědění a moci
- c6 – zpětná transliminální cesta z Jiného světa; návrat do domovského sídla, vertikální pohyb vzhůru

---

<sup>275</sup> Numinózní Úd (úd ve smyslu část těla) zde a v následujících rozborech označuje určitou symbolicky významnou část těla, která se zásadním způsobem účastní obětně-iniciační směny v rámci mytického narativu. Mezi Numinózní Údy v těchto narativěch patří 1. Óðinovo oko, 2. Kvasiho krev, 3. Mímiho hlava.

## 12.3 MÝTUS D2: *KVASIR*

**Souhrn děje:** Na počátku zuří mezi rodem Ásů a Vanů válečný konflikt. Síly jsou vyrovnané a tak se oba rody rozhodnou uzavřít příměří. Na stvrzení příměří naplijí obě strany do společného kotlíku. Výsledkem božské fermentace je Kvasir, nejmoudřejší z bytostí. Kvasir chodí světem a učí moudrosti. Jednoho dne pobývá jako host u dvojice dvergů, kteří jej zabijí, vycedí z něj krev a vytvoří z ní medovinu básnictví a inspirace. O něco později dvergové hostí þursa Gillinga s manželkou. S Gillingem jedou na vyjíždku lodí, na níž þursa hodí přes palubu a nechají ho, aby se utopil. Na jeho hořekující ženu svrhnou mlýnský kámen. Gillinga pohřešuje jeho syn Suttungr, který posléze také dorazí ke dvergům na návštěvu. Na vyjíždku lodí tentokrát vezme Suttungr dvergy, přičemž je vysadí na skalisku, které za přílivu mizí pod hladinou, takže jim hrozí utonutí. Výměnou za jejich životy žádá všechnu medovinu básnictví, čehož se mu dostane. Medovinu umístí do dvou soudků a jednoho kotlíku pod Hnitbjörgem (dosl. Symplégadami) a jeho strážkyní ustanoví svou dceru Gunnlōð.

O ukryté medovině se dozví Óðinn, který se z Ásgarðu vypravuje ji získat, v přestrojení za pocestného jménem Bolverkr (dosl. Zloděj/Zločinec). Nejprve dorazí k farmě Suttungova souseda Baugiho, kde na poli pracuje devět ženců. Bolverkr jim nabídne naostřit kosa speciálním brouskem. Brousek brousí skvěle, takže ho každý z ženců chce získat pro sebe, Bolverkr ho hodí doprostřed mezi ně a oni si v zápasu o něj všichni vzájemně podřežou kosami hrdla. Bolverkr pak zajde za Baugim a nabídne mu nahradit jeho ztracené pracovní síly, totiž že bude celé léto pracovat za devět mužů. Výměnou žádá, aby Baugi pro Bolverka vyjednal u Suttunga možnost napít se medoviny básnictví. Baugi souhlasí. Bolverkr splní svou část dohody a na konci léta žádá svou odměnu. Baugi jde požádat Suttunga, ale ten rozhodně odmítne poskytnout byt kapku svého pokladu. Bolverkr tedy naléhá na Baugiho, aby mu splatil svůj dluh alespoň tím, že mu bude pomáhat při získání medoviny loupeží. Baugi neochotně souhlasí. Oba se dostaví ke skále, v níž má Baugi za úkol vyvrtat díru speciálním nebozezem jménem Rati. Baugi vrtá, ale dříve než je úplně skrz, Bolverkovi zalže, že už je otvor hotový. Bolverkr do otvoru foukne, načež se prach vyvalí ven, takže odhalí Baugiho úskok. Káže mu vrtat dál. Napodruhé už je otvor skrz, což se pozná podle toho, že prach vletne dovnitř. Bolverkr se promění v hada a vplazí se do vyvrtaného otvoru. Baugi za ním rychle vrazí Rati, ale hada zranit nestihne. Uvnitř jeskyně, kde Gunnlōð stráží medovinu, na sebe Bolverkr vezme zas lidskou podobu a svede Gunnlōð. Za každou noc strávenou v Bolverkově náručí mu Gunnlōð dovolí vypít jednu ze tří nádob s medovinou. Když vypije i třetí nádobu, promění se Bolverkr v orla a jme se prchat z Hnitbjörgu zpět do Ásgarðu. Suttungr, také v orlí podobě, je mu v patách. Prchající Óðinn svému

pronásledovateli těsně unikne a ukořistěnou medovinu v Ásgarðu vyzvrátí do tří připravených nádob.

**Analýza:**

**bi** – konflikt dvou božských rodů, skončený trvalým příměřím

**bii** – jako důsledek příměří vstupuje do děje Mudrc

**biii** – Mudrc odchází do Jiného světa, kde dává k dispozici svou moudrost; odstředivá cesta Mudrce přes hranici do Jiného světa; horizontální pohyb směrem do kosmické periferie

**biv** – tam je zabit Jinými a zachována je jen jedna jeho část (Numinózní Úd), která reprezentuje jakožto *pars pro toto* jeho numinózní moudrost

**bv** – **bix** – Numinózní Úd se dostává do držení Strážce a Strážkyně (Zasvětitele a Zasvětitelky)

**b1** – odstředivá cesta Hrdiny přes hranici do Jiného světa; horizontální pohyb směrem do kosmické periferie

**b2** – **b3** – Hrdina uzavírá s kolegou Zasvětitele reciproční smlouvu; Hrdina vykoná požadovanou formu Odříkání (práce za 9 otroků, lhůta celého léta)

**b4** – Hrdinovi je odmítnuta reciproční odměna za Odříkání, nesmí se napít Medoviny

**b5** – Hrdina se vloupává k Medovině za ambivalentní asistence Zasvětitelova kolegy

**b6** – Hrdina se setkává se Zasvětitelkou, se kterou uzavírá reciproční smlouvu (Medovina za sex)

**b7** – Hrdina od Zasvětitelky obdrží Numinózní Úd = tajné vědění = smí se napít Medoviny; zasvěcení je dokonáno, Hrdina uspěl, má stálý přístup ke zdroji skrytého vědění a moci

**b8** – zpětná transliminální cesta z Jiného světa; návrat do domovského sídla, horizontální pohyb zpět z kosmické periferie – jak Hrdiny, tak Mudrce (zbytku Mudrce); Numinózní Úd se vrací přes hranici zpět k Ásům a je ve vlastnictví Óðinově

## 12.4 MÝTUS D4: *MÍMIR*

**Souhrn děje:** Na počátku zuří mezi rodem Ásů a Vanů válečný konflikt. Síly jsou vyrovnané a tak se oba rody rozhodnou uzavřít příměří. Na stvrzení příměří si obě strany vymění rukojmí. Od Vanů k Ásům jde Kvasir, Njorðr, Freyr a Freyja, od Ásů k Vanům jde Mímir a Hœnir. Mímir je velmi moudrý, ale Hœnir je na sněmu neschopen se rozhodovat, pokud nemá po svém boku jako rádce Mímiho. Vanové se velmi rozhněvají, že byli u výměny rukojmí podvedeni a obdrželi nedostatečně zdatné předáky. Za trest setnou Mímiru hlavu a pošlou ji do Ásgarðu. Óðinn se ale hlavy chopí, pomaže ji bylinami, očaruje ji magickými písněmi a hlava obživne, získá schopnost mluvit a stane se Óðinovým orákulem, které mu bude vždy sdělovat mnohé skryté věci.

### **Analýza:**

- di** – konflikt dvou božských rodů, skončený trvalým příměřím
- dii** – jako důsledek příměří vstupuje do děje Mudrc; Mudrc odchází do Jiného světa, kde dává k dispozici svou moudrost
- diii** – nedostatečnost na straně Mudrcova kolegy způsobí nevoli Jiných
- div** – Mudrc je zabit Jinými a zachována je jen jedna jeho část (Numinózní Úd), která reprezentuje coby *pars pro toto* jeho numinózní moudrost
- d1** – zpětná transliminální cesta Mudrce (části Mudrce) z Jiného světa; návrat do domovského sídla, horizontální pohyb zpět z kosmické periferie – Numinózní Úd se vrací přes hranici zpět k Ásům a je ve vlastnictví Óðinově;
- d2** – což je pro Óðina úspěch a získává tak stálý přístup ke zdroji numinózního vědění a moci

## 12.5 SOUHRNNÁ TABULKA

Čtveřice mýtů, jestliže vezmeme v potaz charakteristiky jednotlivých narativů, jejich délku, komplexitu, robustnost, použité symboly atd., se ukáže být pozoruhodně bohatě provázaná. V rámci čtveřice lze nalézt celou řadu binárních opozic, kdy vždy jedna dvojice sdílí určitou charakteristiku v protikladu k druhým dvěma narativům, přičemž to, kudy vede v rámci čtveřice ona binární opozice, se různě střídá. Přehled viz v následující tabulce:

typ	VISENÍ	KVASIR	OKO	MÍMIR	hledisko
ABAB	statický	dynamický	statický (?)	dynamický	dějová náplň
ABAB	dějově prostý	dějově komplexní	dějově prostý	dějově komplexní	komplexita děje
ABAB	„ritus“ (vnější děj)	„prožitek“ (vnitřní děj)	„ritus“ (vnější děj)	„prožitek“ (vnitřní děj)	(již interpretace)
ABAB	draze vykupuje	exploatuje	draze vykupuje	exploatuje	nakolik je hrdina podroben procesu
ABA(A&B)	pouze guru	vysoká míra kontaktů s řadou postav	pouze guru	Óðinn minimum, zato Mímir řadu kontaktů	míra hrdinových kontaktů s jinými postavami
ABA(A&B)	jedna proměna (zranění a iniciace)	mnoho proměn a podob	jedna proměna (zranění a iniciace)	Óðinn iniciace, ale Mímir zranění	počet proměn, kterými projde hrdina
A(A&B)AB	iniciace hrdiny	inverzní iniciace mentora iniciace hrdiny	iniciace hrdiny	inverzní iniciace mentora	zda hrdina podstupuje iniciaci
A(A&B)AB	hrdina prochází symbolickou smrtí skarifikace hrdiny	mentor prochází symbolickou smrtí numinózní aspekt mentora přežívá hrdina prochází symbolickou smrtí	hrdina prochází symbolickou smrtí skarifikace hrdiny	mentor prochází symbolickou smrtí numinózní aspekt mentora přežívá	zranění/zabití
ABAB	násilí na sobě	násilí na jiném	násilí na sobě	násilí na jiném	na kom je páháno násilí
ABAB	↑↓ / ∞	→ ←	↓↑	→ ←	orientace cesty
ABAB	„centripetální“ „endocentrická“ „k axis mundi“	„centrifugální“ „exocentrická“ „od axis mundi“	„centripetální“ „endocentrická“ „k axis mundi“	„centrifugální“ „exocentrická“ „od axis mundi“	směr cesty
A(A&B)AB	příběh hrdiny	příběh mentora a příběh hrdiny	příběh hrdiny	příběh mentora	hlavní postava
	S	D	S	D	skupina

To, co nám tabulka ukazuje, rozhodně není nic definitivního, protože selekce sledovaných vlastností není principiálně organická, vyčerpávající či pokrývající systematicky „pole všech relevantních rysů“ už proto, že nevím, jakým způsobem „pole všech relevantních rysů“ získat. Přestože selekce sledovaných vlastností je vedena záměrem postřehnout rysy, které mají distinktivní charakter napříč jednotlivými mýty, jejich celkový výběr je nutně do určité míry arbitrární a kontingentní.

Zároveň je třeba říci, že většina položek v tabulce bude vysvětlena, popsána a konkrétně ilustrována až teprve na následujících stranách, tudíž se čtenáři doporučuje, aby se k tabulce periodicky vracel a konzultoval s ní během výkladu níže.

# 13. ROZBOR STRUKTURÁLNÍCH VZTAHŮ MEZI MÝTY

## 13.1 SKUPINA S A D

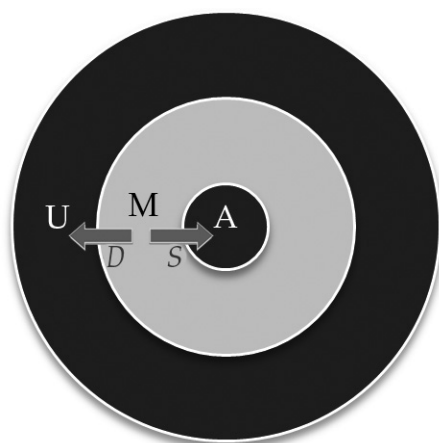
Základní rozvrh, který je z tabulky možné vyčíst, a který jsem přesvědčen, že odpovídá skutečné principiální podvojnosti studované mytické látky, je členění na dvě specifické skupiny, S a D. Do skupiny S („Sám“, „Singulár“) náleží mýty 1 (VISENÍ) a 3 (OKO), zatímco do skupiny D („Dvojník“, „Duál“) náleží mýty 2 (KVASIR) a 4 (MÍMIR). Z tabulky je možné postřehnout, že právě tudy se vede většina rozlišení a identit mezi čtyřmi narativy, přičemž je zřejmé, že nakonec většina zahrnutých rysů je spolu navzájem propojena, tudíž kupříkladu vlastnosti:

**Skupina S:** hrdina draze vykupuje :: násilí je pácháno na hrdinovi :: hrdina je zmrzačen  
(= VISENÍ a OKO)

*versus*

**Skupina D:** hrdina exploatuje :: násilí je pácháno na druhém :: mudrc je zabit  
(= KVASIR a MÍMIR)

vytvářejí jakési přirozené klastry, s nimiž lze kromě tří výše zmíněných vlastností korelovat i další sledované aspekty, například akcentované horizontální putování do Jiného světa (do Jötunheimu, resp. Vanaheimu), exocentricky, centrifugálně, tedy ve směru pryč od symbolické *axis mundi* u skupiny D (= KVASIR a MÍMIR) a oproti tomu spíše neakcentovanou cestu, ve směru endocentrickém, centripetálním, jejímž cílem je naopak právě *axis mundi*, tedy buďto kořeny nebo koruna kosmického jasanu Yggdrasilu u skupiny S (= VISENÍ a OKO).



**A** – centrální Jiný svět; *axis mundi*, kosmický strom

**M** – domovský svět, výchozí pozice hrdiny

**U** – periferální Jiný svět; říše neovládnutých, chthonických, chaotických, primordiálních sil, svět mimo doménu Ásů; Útgarðr, Jötunheimr, Vanaheimr

**S** – dostředivá transliminální cesta (VISENÍ, OKO)

**D** – odstředivá transliminální cesta (KVASIR, MÍMIR)

## 13.2 POSTAVA ZASVĚTITELE

Mezi tyto korelující elementy je možno počítat rovněž přítomnost figury *zasvětitel* odlišující skupinu S (v mýtu VISENÍ: otec Bestly, v mýtu OKO: Mímir). Zasvětitel je mistr, od něž Óðinn dostane napít medoviny (a je naučen písním a runám) poté, co splní „vstupní podmínky“ a podstoupí vyžadovanou oběť. *Zasvětitel* chápu jako roli, kterou iniciační narativ principiálně předpokládá, v podobném smyslu, v jakém pohádkový narativ podle Proppa předpokládá *hrdinu*, *škůdce*, *dárce* apod. Tato role tedy vyplývá ze základní povahy iniciačního narativu podobně jako třeba *předmět* a *podmět* vyplývají z povahy transitivního slovesa v normální větě. U mytického narativu, stejně jako u jazykových pravidel, je ovšem potřeba počítat s výjimkami, které však zásadně nechápu jako „občasné omyly“, ale právě jako součást systému, způsob, jakým systém konstruuje sám sebe formou tvořivé vnitřní dialektiky. Právě proto lze očekávat, že i standardní a pravidelná role *zasvětitel* bude v jednotlivých mytických variantách procházet různými formami prezenze, absence, ambivalence či mediace.

Oproti skupině S (= VISENÍ a OKO) se zdá, jako by ve skupině D (= KVASIR a MÍMIR) postava *zasvětitel* na první pohled nebyla přítomna, hrdina se medoviny zmocňuje lstí či násilím, tedy nikoliv v rámci učednictví a skládání zkoušek. S ohledem na výše probírané klastrování je absence „gurua“ opět nutnou adaptací narativu na změny v ostatních sledovaných bodech, přičemž principiálně myslím není třeba řešit, zda je některá systematická změna původní a ostatní ji jen nutně následují, spíše se jedná o celostní variaci a změny jdou vždy v klastru dohromady.

Přestože hlavní dělení lze rozhodně spatřovat ve smyslu seskupení S a D, uvnitř obou skupin také existují určité tenze a systémy párových opozic, přičemž zřetelně to lze sledovat právě na postavě *zasvětitel*.

K tomu, aby ve věci nevznikl zmatek, je potřeba zavést jasnou terminologii pro jednotlivé významové a funkční odstíny postavy mentora. Výraz *mentor* budu v následujícím textu používat jakožto obecný výraz, pod nímž se bude rozumět jak např. Mímir coby strážce zřídla v Jiném světě a poskytovatel zasvěcení, tak také Mímir coby jeden z Ásů, který se vydává do Jiného světa a tam je zabit. Jejich společným

jmenovatelem je (kromě jména) především velká moudrost a to, že jí za určitých podmínek poskytují druhým, což dobře vyjadřuje výraz *mentor*. Obecnou kategorii *mentora* lze ale dále rozdělit na dva specifičtější případy, které si pojmenujme *zasvětitel* a *mudrc*. V obou případech se jedná o vlastníka a poskytovatele moudrosti, avšak v případě *zasvětitel* má své

<i>mentor</i>	
<i>zasvětitel</i> (mýty S)	<i>mudrc</i> (mýty D)

pevné sídlo v Jiném světě, zatímco v případě *mudrce* do Jiného světa přichází jako vyslanec nebo pocestný.

Celkově lze říci, že *zasvětitel* v klasickém slova smyslu je ve skupině D (= KVASIR a MÍMIR) absentní, přesto však si s jeho absencí u obou narativů mytická látka tvořivě pohrává. V mýtu KVASIR je *zasvětitel* přítomen v jakési zbytkové formální funkci – je jím v tomto smyslu Suttungr, majitel a strážce

Zasvětitel	
S (presentní)	D (absentní)
S1 – VISENÍ Z: <i>otec Bestly</i>	D3 – KVASIR Z: <i>Suttungr</i> (částečně)
S2 – OKO Z: <i>Mímir u zřídla</i>	D4 – MÍMIR Z: <i>Óðinn? Vanové?</i>

medoviny, otec dívky, která hrdinovi na jeho cestě za medovinou pomůže. Suttungr sice rozhodně není „guru“, ale v určitém abstraktně-funkčním slova smyslu roli *zasvětitel* naplňuje, protože je to zkrátka nakonec on, kdo medovinu hrdinovi poskytne, byť nedobrovolně. Lze na to hledět tak, že ztvárňuje rivalský aspekt vztahu iniciovaného k jeho mentorovi, což je téma, které známe dobře nejen z bezbřehého množství folklorních a pohádkových příběhů o starých králích, mudrcích a čarodějnících, kteří si žárlivě střeží svou moc a skryté vědění, dokud nejsou svým synem či nejlepším učedníkem o ně připraveni a při té příležitosti obvykle zahubeni,<sup>276</sup> ale jedná se rovněž o téma, které je zcela vlastní staroseverským mýtům a legendám.

Příkladem za všechny budiž vztah ódinovského *hrdiny* Sigurða Drakobijce a jeho *mentora* Regina,<sup>277</sup> jenž se podle *Ságy o Þiðrikovi z Bernu* dokonce jmenuje Mímir,<sup>278</sup> a který sice

<sup>276</sup> Prominentní roli hraje tento motiv např. v irské mytologii ve spojitosti s iniciací legendárního hrdiny Finna, který získá moudrost požitím lososa ze zřídla Segais, jenž byl původně určen Finnovu učiteli (Patrick K. Ford, „The Well of Nechtan and ‚La Gloire Lumineuse‘“, in: Gerald James Larson, C. Scott Littleton – Jaan Puhvel (eds.), *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley: University of California Press 1974, 67-74; Sharon Paice Macleod, „A Confluence of Wisdom: the Symbolism of Wells, Whirlpools, Waterfalls and Rivers in Early Celtic Sources“, in: *Proceedings of Harvard Celtic Colloquium 2010*, 337-55). V pozdní folklorizované podobě známe tentýž motiv z pohádky o Zlatovlásce, kde hrdina porozumí řeči ptáků poté, co okusí čarovného hada, kterého měl jako kuchtík připravit královi k jídlu. Ve většině verzí tohoto syžetu je vztah mezi mladíkem a učitelem či nadřízeným napjatý, pracovní bych tento typus nazval „čarodějův učeň“.

<sup>277</sup> Prameny k tomuto legendárnímu příběhu jsou hlavně eddické hrdinské písně (*Píseň o Reginovi*, *Píseň o Fáfnim*; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 232-248; L. Heger, *Edda...*, 291-310), kromě toho je stručně převyprávěn Snorrim v jeho Eddě (*Jazyk básnický* xlvii; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 126-130; Snorri Sturluson, *Edda a Sága o Ynglinzích...*, 124-126) a podrobněji v *Sáze o Völsunzích* xviii-xx (*Völsunga saga / The Saga of the Volsungs...*, 30-34), ale též ve výše zmiňované *Sáze o Þiðrikovi z Bernu*, kap. clxvi-clxvii dle edice Guðniho Jónssona (Guðni Jónsson, *Þiðreks saga...*, 175nn).

naučí hrdinu mnohému vědění a vyková jeho čaromocný meč, nicméně vposled mezi mistrem a žákem vznikne rivalita manifestovaná problémem dračího dědictví, jež nakonec získává Sigurðr. Sigurðr je „pokřtěn“ dračí krví, okusí dračího srdce, jež hodlal pozřít Reginn a získá tak tajné vědění, které mělo náležet jeho *mentorovi*.

Sigurðr díky dračí krvi a srdci porozumí řeči ptáků (srov. Óðinovu proměnu v ptáka po vypití medoviny; taktéž řeč ptáků a básnictví jsou dva velmi blízké koncepty), z jejichž zpěvu se dozví, že Reginn chystá jeho smrt, načež sám Regina dekapituje a rovněž se napije Reginovy krve vytékající z přetátého hrdla.<sup>279</sup>

Zde máme obraz *hrdiny* stojícího nad svým *mentorem*, mudrcem, jehož hlava byla odřata mečem, jenž je spjatý s *mentorem* samotným, ať už proto, že mu náleží, nese jeho jméno, či byl původně *mentorem* vykován. *Hrdina* tedy svírá uřatou *mentorovu* hlavu, sám má na hlavě dračí přilbu hrůzy, Ægishjálmr a právě v tomto okamžiku získává *mentorovu* moc a vědění, ať už je to symbolicky znázorněno tak, že pije mok, který z rány v *mentorově* šíji vytéká, či tak, že je kladen zřetelnější důraz na hlavu samotnou jako zdroj skrytého vědění (nebo obojí).

Právě v koordinátech takovéto situace je třeba nejspíše chápat kryptické verše z *Písně o Sigrdrífě* (strofy 15 a 16), které zjevně odkazují opět z trochu odlišné perspektivy na Óðinův čin získání medoviny a run. V tomto úryvku se říká, jak Óðinn (pod svým obvyklým jménem Hroptr, „Volající“) získal či vytvořil a poprvé vyryl runy myslí (*hugrúnar*). Hugrúnar jsou nejsušnější z run, ježto jsou jmenovány na samotném konci a vrcholu seznamu run, který má zjevně gradační charakter – začíná typy run, které je opravdu třeba fyzicky vyrývat do určitých předmětů, například do meče nebo do lodního stěžně, avšak směrem ke konci

---

<sup>278</sup> Konstantou příběhu je existence svou bratří, kteří jsou nelidského původu a mají vazbu na prokletý poklad. Jeden z bratří se stane drakem, monstrem střežícím poklad a druhý se stane mistrem kovářem, který vychová hrdinu Sigurða a ponoukne ho k tomu, aby draka (tedy kovářova bratra) zabil. Zatímco v islandské variantě (*Edda, Snorriho Edda a Sága o Vǫlsunzích*) se drak jmenuje FÁFNIR a kovář REGINN, tak v norské variantě (*Sága o Þiðrikovi*) se drak jmenuje REGINN a kovář MÍMIR. Hrdina v obou variantách zabije nejprve draka, poté okusí trochu dračí krve, díky tomu porozumí řeči ptáků a ti mu prozradí, že jeho kovářský mistr je drakův bratr a chystá Sigurðovi smrt. Pokud jde o pití krve a jeho efekt, tak v tomto směru existuje v pramenech mírná variace: zatímco v eddické verzi pije Sigurðr i Reginovu krev (čili napije se z obou bratří), tak v norské verzi se hovoří explicitně jen o drakovi, přičemž vývar z dračího masa dá hrdinovi schopnost porozumět ptačí řeči, zatímco pomazání dračí krví ho učiní nezranitelným (kromě jediného místa na zádech). Odkazy na prameny viz předchozí poznámka.

<sup>279</sup> Tak je tomu dle eddické písně o Fáfním, kde se říká: *Sigurðr hjó hofuð af Regin ok þá át hann Fáfnis hjarta ok drakk blóð þeira beggja Regins ok Fáfnis*, tj. „Sigurðr setnul hlavu Reginovi a tehdy pojedl Fáfniho srdce a popil krve obou, Regina i Fáfniho.“ (Jedná se o prózu mezi strofami 39 a 40; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 246.)

seznamu se povaha run stává méně a méně prozaickou, takže předposlední na seznamu, runy řeči (*málrúnar*) již není třeba rýt do nějakých věcí, ale „ve svou paměť“, přičemž báseň hovoří o jejich „snování“ a „splétání“ v kontextu, který snad odkazuje na nějakou archaickou techniku spojenou s institutem magické moci řeči na sněmu.

Ještě subtilnější a exaltovanější typ run přichází po runách řeči, totiž runy myslí, o nich se už vůbec neříká, že by se měly někam rýt, ani v přeneseném slova smyslu. Místo toho báseň v kryptických verších vypovídá o jejich mystickém zrodu a o tom, že jejich (zjevně metaforické) rytí provedl na prvopočátku Óðinn, a to v pořadí inverzním k obvyklému procesu.<sup>280</sup> Vraťme se ale k oné mytické události dekapitace *mentora* – v básni se totiž říká, že Óðinn tyto nejmystičtější z run získal:

<i>af þeim legi, er lekit hafði</i>	z onoho moku,	jenž se vyronil
<i>ór hausí Heiðdraupnis</i>		z lebky Jasno-kanoucího
<i>ok ór horni Hoddrofnis.</i>		a z rohu Poklado-otevárače.

Máme zde tedy jakousi tekutinu, z celkového kontextu je nepochybné, že se jedná o mytickou medovinu básnictví, která je asociována na jedné straně s medem a na druhé s krví, protože se na určité rovině symbolizace jedná o krev mudrce a *mentora* Kvasiho. Tato medovina kane z lebky a z rohu. Aluzivní báseň bezprostředně navazuje těmito verši:

<i>Á bjargi stóð með Brimis eggjar,</i>	Na skále stál	s Brimiho mečem,
<i>hafði sér á hǫfði hjálm;</i>		a měl na hlavě přílbu;
<i>þá mælti Mímis hǫfuð</i>		tehdy pronesla Mímiho hlava
<i>fróðligt it fyrsta orð</i>		moudře ono první slovo
<i>ok sagði sanna stafi.</i>		a pravila pravdivé runy.

Jistě je možné navrhnout jiné interpretace, ale nejjednodušší zdůvodnění toho, proč básník zmiňuje v témž obraze meč a useknutou hlavu, je jejich příčinná souvislost, totiž že *Brimiho meč* byl tím nástrojem, kterým byla uřata *Mímiho hlava*. Obraz rezonuje se situací Sigurðovou, kdy hrdina stojí nad svým mrtvým *mentorem*, jehož moudrost v podobě krve či medoviny získal, a drží v ruce meč, který mu sám *mentor* poskytl. *Brimir* je jedno typických alternativních jmen pro primordiálního titána *Ymiho*, můžeme tedy předpokládat, že Sigurðův legendární osud je odrazem Óðinova mytického vzoru (jak je ostatně u heroických legend typické) a že i zde byla k titánově dekapitaci použita jeho vlastní zbraň.

---

<sup>280</sup> Runy se totiž obvykle nejprve ryjí (*rísta*; srov. angl. *write*) a potom teprve čtou (*ráða*; srov. angl. *read*), zatímco v případě run myslí je Óðinn nejdříve *rêð* (přečtl; „read“) a pak teprve *reist* (ryl; „wrote“). Tato inverze odpovídá primordiálnímu statutu tohoto činu. Srov. též pozn. k verši 15:4 v kap. 10.2.2.

Tuto scénu si lze dále spojit s faktem, že ve středohornoněmecké legendě *Biterolf* se právě *mentor* Siegfrieda (=Sigurða) jmenuje Míme, tedy nese stejné jméno jako Mímir a plní stejnou úlohu, jako kovář a *mentor* Reginn v *Eddě*. Téma dekapitace Regina jakožto vrcholného bodu Drakobijcova příběhu je ještě podtrženo tím, že právě tuto scénu si umělci doby vikinské vybrali jako téma k ikonografické reprezentaci v kameni. Toto znázornění máme doložené v úplnosti dokonce dvakrát (kamene Sö 101 a Sö 327), což je vzhledem k celkové vzácnosti srozumitelných piktografických znázornění mýtů skutečně výjimečné, srovnatelné jen s tak oblíbenými motivy, jako je Pórova rybářská výprava za Miðgarðsormem. Výjev z lépe dochovaného kamene Sö 101 je překreslen níže:<sup>281</sup>



1 – Sigurðr opékající dračí srdce nad ohněm v momentu, kdy si olizuje palec, který si spálil o pečínku, když okoušel, zdali je hotova. Na palci mu ulpěla kapka dračí krve, díky které porozuměl řeči ptáků.

2 – Ptáci na stromě, kteří Sigurðovi radí, aby nevěřil svému mentoru Reginovi a raději mu uťal hlavu.

3 – Dekapitované tělo mentora a kováře Regina. Vedle kovářských nástrojů (kovadliny, kladiva, kleští a měchu) leží uťatá Reginova hlava.

Postava nazývaná v *Eddě* Reginn nese jméno Mími rovněž v již zmiňované *Sáze o Þiðrikovi*. Za zmínku stojí, že právě touto tradicí o Mímim se nechal inspirovat Richard Wagner, takže v jeho operách se Drakobijcův *mentor* jmenuje též Mime.

V *Sáze o Þiðrikovi* nalezneme zajímavé zdvojení kovářů-mentorů, kde je hrdina Vǫlundr nejprve na učení u kováře Regina, kde jsou ovšem on i ostatní učedníci šikanováni mladým

<sup>281</sup> Klasickou edicí ve které lze fotografii tohoto kamene dohledat je Erik Brate – Elias Wessén, *Södermanlands runinskrifter*, Stockholm: Wahlstöm & Widstrand 1924-1936, II. Del, Pl. 206, nicméně zde jsem z důvodu technické verzatility použil vektorové překreslení, které je k dispozici na Wikipedii („Sigurd stones“, in: *Wikipedia: the Free Encyclopedia* [online], stránka naposledy editována 31. ledna 2015, 15:24 [cit. 1. července 2015], dostupné na: [http://en.wikipedia.org/wiki/Sigurd\\_stones](http://en.wikipedia.org/wiki/Sigurd_stones)).

Sigurðem, takže otec si Vǫlundu odvede a raději jej dá do učení k *mentor*u Mímimu.<sup>282</sup> O něco později, v příběhu věnovanému Sigurðovi,<sup>283</sup> se z Regina stane drak, který se jinak v Eddě jmenuje Fáfnir, zatímco roli učitele a kovářského mistra hraje u Sigurða Mímir. Sesazovatel tohoto díla vytvořil dosti netypickou ságu, mnohomluvnou, rozsahem olbřímí, zjevně seskládanou z skandinávských i kontinentálních tradic, již silně infikovanou evropskou dvorskou kulturou. Lze předpokládat, že i zde postupoval podobně jako jiní autoři (např. Snorri Sturluson při sepisování *Eddy* nebo autor *Ságy o Vǫlsunzích*), totiž v řadě případů alternativních paralelních podání se rozhodl, nejspíše z antikvárních důvodů, či proto, aby dodal košatosti a slávě svého díla, tato původně paralelní podání zařadit za sebe sériově. V tomto smyslu vlastně postupoval i ve shodě s tím, jak Lévi-Strauss vidí fungování mytického myšlení, totiž proces vytváření z partitury paralelních notových linií jedné sekvenční linie, z níž musí strukturalista jednotlivé za sebe zařazené hlasy zrekonstruovat. Z toho plyne v zásadě to, že Reginn i Mími(r) jsou buďto dvě alternativní jména spojovaná s postavou dekapitovaného *mentora* Drakobijcova (mírnější tvrzení), nebo je Reginn jen alternativní jméno (tj. *heiti*) pro Mímiho (trochu silnější tvrzení). Nicméně na celkový argument celkem nemá vliv to, jestli se přikloníme k mírnější nebo silnější verzi.

V obou případech je zřejmé, že se jedná o tentýž mýtus – v případě Óðina paradigmatický,<sup>284</sup> v případě Drakobijce o jeho reflexi či hypostazi v legendárních látkách. Jeho jádrem je iniciační dekapitace *mentora* jeho vlastním mečem a získání numinózního vědění skrze absorbovanou či přivlastněnou část jeho osoby, která má jasný symbolický význam – ať už se jedná o jeho krev-medovinu, nebo jeho vědoucnou hlavu promlouvající runy, nebo jeho lebku-roh z níž/něž je pita jeho krev-medovina, nebo kombinaci těchto obrazů.

### 13.3 PARALELNOST INICIACE A KOSMOGONIE

Tato iniciační dekapitace je současně buďto identická, nebo úzce rezonuje s paradigmatickým kosmogonické oběti a dekapitace primordiálního titána Ymiho. Jak již bylo řečeno výše, v básni je jakožto nástroj Óðinem provedené primordiální dekapitace uvedeno Brimiho ostří, tedy Ymiho ostří a vzhledem k tomu, že celkem standardním pravidlem u dekapitací monster a titánů je použití jejich vlastní zbraně,<sup>285</sup> ukazovalo by to na

---

<sup>282</sup> Guðni Jónsson (ed.), *Þiðreks saga*, Reykjavík: Íslendingasagna-útgáfan 1951, kap. lvii.

<sup>283</sup> Guðni Jónsson, *Þiðreks saga...*, kap. clxvi-clxvii.

<sup>284</sup> Zde je „paradigmatický“ užito nikoli ve smyslu protikladu k „syntagmatický“, ale ve smyslu „vzorový“, „předlohový“, „zdrojový“.

<sup>285</sup> J. Kozák – K. Ratajová, „Mrtví a jejich poklady...“, 3-35:22.

implikovanou ekvivalenci Ymiho a Mímiho. Je možné, že z určité perspektivy či v určitém mystickém kontextu byly obě vraždy vnímány jako sobě velmi blízké až záměnné, ale ve skutečnosti není „aristotelská“ identita mytických motivů a narativů mytické látce vůbec není vlastní, **všechny mytické události vždy rezonují s ostatními a záleží spíše na míře blízkosti, podobnosti a rezonance, než na anachronickém nároku konkrétní identity.** V tomto smyslu je motiv smrti a dekapitace titána Ymiho a *mentora* Mímiho/Kvasiho velmi úzce spojen a oba mýty na sebe vzájemně vrhají světlo. Vražda Ymiho akcentuje spíše aspekt kosmogonický, tj. vznik jednotlivých částí viditelné přírody a jednotlivých elementů (*partes*) z celku (*totum*) titánského těla, zatímco vražda Mímiho/Kvasiho akcentuje spíše motiv zrodu jazyka, poezie a inspirace a právě proto je ze všech částí těla nejvíce soustředěna na motivy krve-medoviny a hlavy, což byly zjevně pro básníky doby vikinské ty části těla, které měly buďto metaforicky nejbliže k inspiraci, vznětu a poezii, nebo byly vnímány přímo jako jejich sídla.

#### 13.4 STRUKTURÁLNĚ INVERTOVANÝ ZASVĚTITEL

Nyní se můžeme vrátit k rozboru toho, co vyplývá z členění mytických narativů na skupiny S a D, konkrétněji na problematiku vnitřního členění skupiny D (= KVASIR a MÍMIR), kde u mýtu KVASIR je funkce *zasvětitel* přítomna právě pouze v negativním aspektu, totiž jakožto někdo, kdo je sice držitelem posvátného vědění, ale nehodlá se o ně s hrdinou dělit, v důsledku čehož se z něj musí stát „zasvětitel“ nedobrovolný.

Jinou variací na téma principiálně zánikové (vakantní, absentní) funkce *zasvětitel* je případ mýtu MÍMIR, tedy dekapitace Mímiho ve Vanaheimu, návrat jeho hlavy a její magické oživení Óðinem. Tento mýtus je na rovině narativních funkcí rozhodně „deviantní“ oproti třem ostatním, protože velmi netypicky transformuje rámec toho, co chápeme jako úlohu *hrdiny*. Jako v jediném ze čtyř studovaných mýtů zde totiž nedochází strukturálně ke klasické iniciaci, přestože se na konci dostavuje její výsledek. V ostatních mýtech musí Óðinn (*hrdina*) transliminálně cestovat, ať se již jedná o překračování hranice směrem k *axis mundi*, nebo směrem do Jiného světa ve smyslu „vně“ uspořádaného kosmu Ásů. V každém případě však musí hranici překročit a musí se příběhově „zaplést“ do záležitostí v cílovém místě. Musí podstoupit určité úkoly a zkoušky, ať už nad nimi má větší či menší kontrolu, a musí dát všanc svůj život („vsadit hlavu“, jak se říká v básni).<sup>286</sup> Díky podstoupeným zkouškám a vykonaným činům pak *hrdina* jakožto odměnu získává prazdroj numinózního vědění. Mýtus MÍMIR se od tohoto jinak sdíleného základu zásadně odchyluje v tom, že Óðinn nikam

---

<sup>286</sup> *Výroky Vysokého* 106:6; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 39, 105:6.

nevycestovává a celou dobu se nemusí hnout z Ásgarðu, přesto však na konci získává prazdroj numinózního vědění v podobě *Mímiho hlavy* jako kdyby byl nějakou iniciací podstoupil, přestože se tak podle všeho nestalo.

Tento výjimečný rys mýtu MÍMIR je v úzkém vztahu k pozoruhodné transformaci, kterou zde prochází funkce *zasvětitel*. *Zasvětitelem* je zde myšlen někdo, kdo má na hrdinu čekat na cílovém místě, za prahem hrdinova domácího světa, kdo má hrdinu nechat projít symbolickou smrtí a následně jej odeslat domů s výslužkou v podobě numinózního vědění. Tento *zasvětitel* je zde v postavě Mímiho podivně srostlý s čímisi, co bychom nejspíše nazvali *hypostazí hrdiny*, nebo narativním elementem vykonávajícím pohyb hrdiny, aniž by hrdinou byl. Mímir je totiž reprezentantem Ásgarðu a v tomto smyslu je svého druhu „zástupcem“ Óðina a jeho božského rodu v Jiném světě; dále je jedinou postavou, která v tomto příběhu vykoná úplný iniciační oblouk charakterizovatelný jako „cesta tam a zase zpátky“, přičemž rozhodně projde symbolickou smrtí typickou pro iniciační proces. Celá věc je v několika rysech podivně „postavená na hlavu“.

Typický model iniciace staví na symbolické smrti, která je obvykle reprezentována nějakým zraněním, skarifikací – freudián by řekl symbolickou kastrací – kdy *hrdina* cosi ztrácí a je poznamenán; v principu se dá říci, že je část odebrána z celku. V případě Mímiho „iniciace“ je tomu naopak, celek je odebrán a proces přežívá jen magicky oživený parciální orgán („Numinózní Úd“), totiž hlava. Nabízí se vysvětlení, že tato inverzní formace je nutným a harmonickým důsledkem výše zmíněné inverznosti samotného narativu. Iniciací podstupuje postava *mentora*, *hrdina* se nehne z domova, a tedy nakonec jen jediný orgán z celku přežívá, místo toho, aby byl tím jediným, který byl odebrán.

### 13.5 PARS PRO TOTO / TOTUM PRO PARTE

Zde je třeba se na chvíli pozastavit nad tématem právě oněch chybějících resp. přežívajících orgánů, protože jejich symbolika je každopádně nenáhodná. V první řadě je na místě zmínit celou řadu iniciačních zmrzačení, která jsou typická pro staroseverská božstva. Jedná se o fenomén, který se v dumézilovské tradici nazývá „paradoxní zmrzačení“, protože hrdina či božstvo přichází právě o ten orgán, který je jeho silnou stránkou, jeho ikonickou vlastností.<sup>287</sup>

---

<sup>287</sup> Georges Dumézil, *Gods of the Ancient Northmen*, Berkeley: University of California Press 1973, 51.

Bůh Heimdallr obětoval svůj *hljóð* („sluch“, „slyšení“, „hlas“, „zvuk“),<sup>288</sup> a právě proto slyší růst i trávu a vlnu na ovcích, a právě proto je schopen před Ragnarokem vydat svým Gjallarhornem tak hlasité zatroubení, že bude slyšet přes celý svět.<sup>289</sup>

Bůh Týr obětoval svou pravici, protože jako bůh práva dal svou pravou ruku jako záruku kosmickému Vlku, že bude rozvázán.<sup>290</sup> Třebaže mu chybí pravice, je právě bohem práva, bohem sněmů a záruk<sup>291</sup> (*Mars Thingsus*).<sup>292</sup>

Bůh Óðinn obětoval své oko (dle dochovaného heiti *Tvíblindi*, tj. „dvojslepý“, se zdá, že podle určitých tradic mohl být vnímán i jako úplně nevidoucí), ale paradoxně právě proto je bohem, který ze svého útesu Hliðskjálfu vidí celý svět<sup>293</sup> a rovněž je bohem úzce asociovaným s orly a havrany, tedy bystrozrakým nebeským ptactvem.

Dá se tedy říci, že Heimdallr obětoval sluch, aby získal Sluch, nebo se dokonce stal Sluchem, že Týr obětoval pravici, aby se stal Právem, a Óðinn obětoval zrak, aby získal nebo se stal Viděním. Obětované orgány mají pro ona božstva emblematický, ikonický (technicky vzato neméně též indexový)<sup>294</sup> charakter, mohla by je „mít na štítě“ jako svůj symbol, tedy jsou přesně v onom synekdochickém poměru *pars pro toto*, který je pro dynamiku iniciačního procesu a jejího vztahu k procesu oběti tak důležitý.

Když se podíváme na druhé straně na orgány, které přežívají smrt celku těla svých nositelů, nepřekvapí nás, že i zde nacházíme obdobný vztah mezi *pars* a *totum*, tedy že právě hlava je to, co nejlépe charakterizuje Mímiho (jehož jméno v sobě skrývá vztah ke slovním kořenům pro paměť a mysl, srov. příb. lat. *memor*), a právě krev je to, co je pointou Kvasiho (jehož jméno má jasnou návaznost na tradiční výrobu alkoholických nápojů, srov. příb. slovanské *kvas*).<sup>295</sup>

Zde stojí za to dodat, že toto tematizování emblematického orgánu určité bytosti jakožto něčeho, v čem se skrývá její „pointa“, není záležitost cizí emickému, autenticky staroseverskému, pohledu na věc. V *Písni o Sigrdrífě*, ihned po výše citovaném úryvku o

---

<sup>288</sup> *Vědmína věštba* 27; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 8; Ursula Dronke (ed., transl., intr. & comm.), *The Poetic Edda: Vol. II, Mythological Poems*, Oxford: Clarendon Press 1997, 135.

<sup>289</sup> *Gylfiho oblouzení* xxvii; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 33.

<sup>290</sup> *Gylfiho oblouzení* xxxiv; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 37.

<sup>291</sup> Srov. v češtině příbuznost slov právo-pravice, ruka-záruka.

<sup>292</sup> J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte...*, II, 286; R. Simek, *Dictionary of Northern Mythology...*, 203.

<sup>293</sup> *Gylfiho oblouzení* xvii; Finnur Jónsson, *Edda Snorra...*, 25.

<sup>294</sup> Viz poznámka o synkedoše níže.

<sup>295</sup> Krev je ta část lidského těla, která je z hlediska metaforicity a symboliky nejbližší vínu a je proto vhodným symbolem pro medovinu básnictví. O záměnnosti jednotlivých kvašených nápojů v rámci obecnější mytické symboliky viz poznámka o medovině, pivu a vínu níže.

Mímiho hlavě, přichází výčet míst, kde všude se ony mystické runy nacházejí vyryté.<sup>296</sup> Dozvídáme se, že jsou „v zobáku orla“, „v zubech vlka“, „v pilířích mostu“, „v Graniho hrudi“ (kůň proslulý svou odvahou), „na hrotu Gungniho“ (Óðinovo kopí), „na Bragiho jazyce“ (bůh básnictví), „na nehtech Norn“ (sudiček, mezi jejichž nehty prokluzuje příze osudu) atd. Tedy nacházíme zde na explicitní rovině právě tentýž koncept emblematického orgánu, v němž je koncentrována moc dané bytosti. Mohli bychom proto v podobném stylu doplnit tento výčet o to, že ony runy se rovněž nacházejí „v Óðinově oku“ a „na Týově pravici“, „na Mímiho hlavě“ a „v Kvasiho krvi“.

U posledních dvou exemplářů (tedy těch, které se přímo vážou ke zde probíraným mýtům, KVASIR a MÍMIR) se k tomu dají uvést i podpůrné doklady, zaprvé, Óðinn vskutku Mímiho hlavu magicky upravil tak, aby začala mluvit. Výslovně se říká, že nad ní pronesl zaříkání, ale blízkost konceptu run a zaříkání je dostatečná na to, abychom to zde mohli vnímat též prismatem runové operace. Zadruhé, v témže zmiňovaném úryvku o umístění run v různých bytostech a fenoménech se říká, že runy se též nacházejí „ve víně“ (*í víni*), což je opět koncept do značné míry záměnný s Kvasiho krvi.<sup>297</sup>

Podstatnější než shoda emického konceptu s naší etickou systematizací je nicméně jednak to, nakolik je sama o sobě napojena na studovaný materiál, což bylo dostatečně podrobně ilustrováno výše, a jednak to, zda nám umožní vnést do studovaných mýtů nějakou orientaci a smysluplně je interpretovat.

### 13.6 KOMPLEMENTARITA HRDINOVY A MENTOROVY ROLE

Důležitým krokem směrem k rozkrytí struktury těchto mýtů, a spolu s ním k získání určité orientace, je povšimnutí si kompenzačního či komplementárního vztahu mezi chybějícími a přebývajícími orgány. V případě skupiny S (= VISENÍ a OKO), kde probíhá standardní iniciace *hrdiny*, je emblematický orgán obětován, tedy na určité rovině ztracen,

---

<sup>296</sup> *Píseň o Sigrdrífě* 15-17; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 252n.

<sup>297</sup> Celkově je obtížné říci, zdali rozlišování jednotlivých alkoholických nápojů (hlavně se jedná o *mjǫðr*, „medovinu“, *bjór*, „pivo“ a *vín*, „vino“) má nějaký význam, nebo se jedná spíše o básnickou obrazivou variaci, kterou můžeme chápat jako tři formy, jež na sebe bere v zásadě jeden a tentýž *spiritus vini*. Osobně se domnívám, že konkrétní volba závisí do značné míry na konkrétním obraze, přičemž občas se básníkovi z hlediska situace (nebo dokonce veršové aliterace) hodí víc víno, jindy zas medovina, ale v kontextu symbolického nápoje básníků zde existuje vysoká záměnnost. Například o Óðinovi, proslulém svým vlastnictvím medoviny básnictví, se v *Písni o Grímnim* říká, že je živ pouze vínem (*við vín eitt æ lifir*, „vínem jediným je navěky živ“) a pevnou stravu, která je mu předkládána, dává od stolu svým dvěma vlkům (*Gera ok Freka seðr gunntamiðr hróðigr Herjaföðr*, tj. „Geriho a Frekiho krmí bitvo-krotný sloutný Otec vojsk“, *Píseň o Grímnim* 19; Finnur Jónsson, *De gamle Eddadigte...*, 67).

příčemž zbytek celku těla *hrdiny* je zachován. Zatímco, komplementárně, v případě skupiny D (= KVASIR a MÍMIR), kde je element standardní iniciace *hrdiny* oslaben a do popředí se dostává příběh *mentora*, je obětován celý *hrdina* (nebo vice-hrdina, tj. ego-mentor) a je zachován právě jedině emblematický orgán. Komplementaritu obou skupin mýtů je zde přítom třeba chápat právě ve smyslu toho, co nazývám pracovně *stereomýtem*, tedy dvojicí antithetických narativů, které jsou však „dvěma zprávami o téže události“, jinak řečeno: týmž dějem nahlíženým ze dvou protilehlých perspektiv, takže to, co se z jedné perspektivy jeví „vypouklé“, se z opačné jeví „duté“ a *vice versa*. Příčemž u tak strukturálně jednoduchých vztahů, jakými je chybění a přebývání určitého dobře charakterizovaného prvku (jak je tomu v našem případě), je možné skutečně zacházet s konceptem komplementarity poměrně prvoplánově matematicky a komplementarita jakožto fenomén je snadno postřehnutelná:

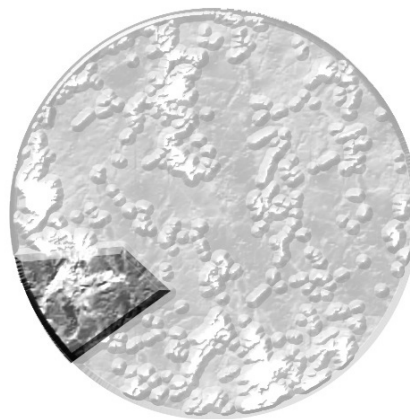


VISENÍ

*schází část těla: rána na boku*

OKO

*schází část těla: rána v důlku*



KVASIR

*přebývá část těla: krev*

MÍMIR

*přebývá část těla: hlava*

Ovšem v případě, že má komplementární konfigurace komplexnější charakter, může být obtížněji postřehnutelná, protože každá z obou formací může nabýt celkového osmyslupnění, které v našem vnímání není obvykle vnímáno jako komplementární k druhému. Příkladem takovéto situace na vizuální rovině je onen slavný obrázek dvojice hlav a svícnu:



### 13.7 PŘÍBĚH *HRDINY* A PŘÍBĚH *MENTORA*

Vraťme se nyní opět k analýze vzájemných vztahů skupin S a D. Zajímavou mediální pozici mezi mýtem *MÍMIR* a oběma mýty ze skupiny S (= *VISENÍ* a *OKO*) má mýtus *KVASIR*. Zatímco na jedné straně by se mýty *VISENÍ* a *OKO* daly celkově charakterizovat jako „příběh *hrdiny*“, protože *hrdina* je tím, kdo absolvuje „cestu tam a zase zpátky“, je plně zapojen do procesu iniciace v klasickém slova smyslu a na druhé straně mýtus *MÍMIR* by se dal charakterizovat jako „příběh *mentora*“, protože je to on, kdo absolvuje „cestu tam a zase zpátky“ a prodělá symbolickou smrt v Jiném světě, tak mýtus *KVASIR* je spojením obou cest do jedné: je zároveň „cestou tam a zase zpátky“ mentora, *Kvasiho*, který podstupuje symbolickou smrt v Jiném světě a zůstává z něj pouze parciální numinózní „orgán“ v podobě jeho inspirativní krve, ale zároveň je i cestou *hrdiny*, protože na rozdíl od *Mímiho* hlavy se *Kvasiho* krev nevrátí do *Ásgarðu* bez práce, *Óðinn* se musí osobně vydat a vyrvat ji svému uchvatiteli *Suttungovi* v procesu, který má většinu rysů klasické iniciace.

Přehledně si to tedy můžeme shrnout tímto způsobem:

Mýtus S – <i>VISENÍ</i>	=	příběh <i>hrdiny</i>
Mýtus S – <i>OKO</i>	=	příběh <i>hrdiny</i>
Mýtus D – <i>KVASIR</i>	=	příběh <i>mentora</i> + příběh <i>hrdiny</i>
Mýtus D – <i>MÍMIR</i>	=	příběh <i>mentora</i>

Toto schéma zásadním způsobem ozřejmuje řadu dosud nevysvětlených rysů a elementů studované čtveřice mýtů a ukazuje, že se nacházejí ve vzájemně systematickém vztahu. Nyní je například již zcela zřejmé, proč je mýtus *KVASIR* svým rozsahem nejdelší a proč obsahuje přibližně dvojnásobné množství narativních epizod oproti třem ostatním mýtům. Dále vysvětluje, proč je mýtus *MÍMIR* tak odlišný od zbývajících tří, totiž proto, že na rozdíl od nich neobsahuje složku, kterou jsme zde nazvali „příběh *hrdiny*“, která je jinak

zbývajícím třem společná a zajišťuje u nich přítomnost iniciačního vzorce v jeho klasické formě.

Další věc, na kterou tato systematizace vrhá světlo, je organická koordinace role *mentora* právě s tím, jakým způsobem je mýtus poskládán: u mýtů skupiny S, které jsou čistým případem iniciačního příběhu *hrdiny*, je *mentor* externí doplňkovou postavou („funkcí“ á la *donor* v klasickém proppovském slova smyslu) nikterak neinterferující s vlastní identitou *hrdiny* jako takového. *Mentor* v těchto dvou mýtech s *hrdinou* „hraje dohodnutou hru“ ve smyslu *do ut des*, tedy před *hrdinu* klade výzvu, na kterou když *hrdina* přistoupí, dostane od *mentora* napít posvátné medoviny. Specifický „spin“, kterého se dostává postavě *mentora* v mýtech skupiny D, se nyní ukazuje jako průzračný a symetrický efekt jejich skladby. *Mentor* coby externí doplňková postava v nich prakticky absentuje právě proto, že je v nich *mentor* již přítomen (způli nebo téměř zcela) jakožto *ego* narativu. V každém z obou mýtů je přítom příběh *hrdiny* a příběh *mentora* prolnut typologicky opačným způsobem.

V mýtu KVASIR je *ego-mentor* hlavní postavou narativu vedle *hrdiny* v „sériovém“ vztahu, syntagmaticky, tj. příběh *ego-mentora* a příběh *hrdiny* jsou vyprávěny jeden za druhým, zatímco v mýtu MÍMIR jsou narativy konfundovány způsobem, který se jeví být „kolmým“ na způsob sesazení v mýtu KVASIR, tedy bychom jej mohli nazvat paradigmatickým nebo „paralelním“. Toto kolmé „sčítání“ má za svůj důsledek situaci, která se jeví jako dominance postavy (*ego-*)*mentora* v narativu, přestože přesněji řečeno se jedná o přerozdělení rolí: *mentor* se vydává na cestu náležející *hrdinovi*, zatímco *hrdina* je fixně stacionován ve smyslu typickém pro *mentora*, ovšem nikoliv v Jiném světě, ale právě v domovském světě *hrdiny*.

Tímto výkladem se rovněž hlouběji objasní to, proč je v mýtu KVASIR přeci jen v jistém pozměněném smyslu přítomna role funkčně odpovídající externí doplňkové postavě *mentora*, totiž strážce medoviny Suttungr. Je tomu tak proto, že organismus, kterým je narativní typus „příběh *hrdiny*“ jednoduše potřebuje tuto funkci, tento orgán, tudíž jej příběh musí nějakým způsobem poskytnout, i kdyby se mělo jednat o pouze loutkovitého *mentora* nebo *mentora* zabarveného jinými rysy. Tedy zatímco mýtus KVASIR stále ještě obsahuje složku klasického příběhu *hrdiny*, který se na konci cesty musí střetnout s někým plnícím roli postavy *zasvětilce*, a proto zde nacházíme Suttunga, tak oproti tomu mýtus MÍMIR je sčítaný „kolmým“ způsobem a v důsledku toho se do role *hrdiny* dostává *mentor*, tudíž již v příběhu není prostor pro klasicky strážnou funkci *mentora* čekajícího na cestovatele v Jiném světě, a proto žádnou takovou postavu v příběhu nenajdeme.

V příběhu místo toho najdeme postavu dvojnásobně inverzní: oproti mentorovi čekajícímu v Jiném světě se zde nachází *hrdina* čekající doma. Touto postavou je právě

Óðinn, který nechá mentora Mímiho nejprve vycestovat, na konci cesty jej nechá projít symbolickou smrtí, nechá si jej poslat nazpátek domů, kde jej opět oživí.

### 13.7.1 EGO-MENTOR A EXO-MENTOR

V následujícím výkladu se vrátíme k systematickému vztahu obou skupin mýtů a podíváme se na problematiku tzv. *mentora* z poněkud jiné stránky. Výše bylo již zmíněno, že je třeba rozlišovat mezi postavou *mentora*, který je dočasným egem narativu a kterého lze tedy nazývat *ego-mentor* nebo *mentor-hrdina*, a mezi externí doplňkovou postavou *mentora*, jehož můžeme nazývat *exo-mentor*, nebo klidně jen bezpříznakově *mentor*, protože to je v principu základnější a obvyklejší forma *mentora* v narativech. Propast, která je mezi oběma těmito rolemi, je zcela zásadního významu. To je jistě zřejmé již ze základní struktury narativu, kde určitá postava je zkrátka egem narativu, ohniskem posluchačova ztotožnění, osou vyprávěcí perspektivy, tedy někým, jehož příběh sledujeme, zatímco ostatní účastníci příběhu jsou zkrátka cizími postavami, těmi druhými, okolnostmi, které se kolem příběhu hlavní postavy rozvíjejí a stojí oproti ní v principiální strukturální opozici.

Dva zvláštní rysy v tomto kontextu stojí za povšimnutí. Jednak přítomnost postavy *mentora* na obou stranách zmíněné strukturální opozice (v případě Mímiho dokonce nesoucího téže jméno v obou „vydáních“) a jednak samotná existence *mentorů-hrdinů* (= *ego-mentorů*), jejichž status je sice ze strukturálního hlediska velmi blízký statutu *hrdiny*, avšak v obou případech tomu tak je jen zčásti. Přestože jak Mímir v mýtu MÍMIR, tak Kvasir v první polovině mýtu KVASIR jsou *hrdiny* v tom smyslu, že je vyprávěn jejich příběh, pokaždé je to s určitou rezervou, protože jak Kvasiho, tak Mímiho mýtus je vlastně jen rozehrávkou, která by bez Óðinova zásahu nebyla kompletním příběhem. Tudíž je v obou případech Óðinn částečně též *hrdinou* příběhu. Situace je zkrátka ošemetná. Nabízí se interpretace, že oba zmíněné zvláštní rysy spojené s postavami *mentorů-hrdinů*, totiž to, že se na jedné straně dělí o svou roli *hrdiny* a na druhé straně mají své dvojníky v postavách externích doplňkových rolí *mentorů* (= *exo-mentorů*), je výsledkem pozoruhodné snahy narativního materiálu mediovat právě onu zmíněnou propast mezi Já narativu a Ty/On narativu.

### 13.7.2 EXTERNALIZACE

S tím souvisí fenomén, který bychom mohli nazvat „externalizace“. V závěru první části práce jsem poukázal na případy, kdy dochází k hypostazování hlavní postavy narativu a *hrdina*, většinou božstvo, vysílá svůj aspekt v roli posla („angelos“). Například v případě, kdy Freyr vysílá svého služebníka Skírního, aby jeho jménem pro něj namluvil nevěstu, a

půjčuje mu svého koně, který jediný umí přeskočit plamenný val, a svůj meč, nebo v případě, kdy Óðinn vysílá svého „jednoúčelového“ syna Hermóða do Hel, aby vyprosil Baldrův návrat, a rovněž mu půjčuje svého koně Sleipniho, který jediný umí přeskočit mříž mrtvých. Tyto dynamické hypostaze mohou často získat vlastní život a stát se nakonec členy pantheonu, i když typicky nemají žádný kult a často bývají hlavní postavou jen jednoho příběhu.

Kvasir a Mímir z mýtů KVASIR a MÍMIR mají úzkou vazbu na hrdinu obou mýtů, tedy Óðina. Jednak s ním sdílí roli hlavní postavy, jednak stejně jako Óðinn vykonávají iniciační cestu do Jiného světa, jen s tím rozdílem, že místo toho, aby se z ní vrátili jen o jeden kousek menší, vrací se z nich právě jen ten jeden kousek, totiž v prvním případě čarovná krev a v druhém případě čarovná hlava. Přitom obé je inkorporováno či přivlastněno právě Óðinem.

### 13.7.3 SMRT MUDRCE A ZRANĚNÍ HRDINY

Třemi předcházejícími výkladovými liniemi – jednak výkladem o afinitě kosmogonické oběti a hrdinově iniciaci, jednak výkladem o komplementaritě a stereomýtu a jednak bezprostředně předcházejícím výkladem o hypostazích – jsem chtěl připravit půdu pro důležitou tezi, která tvoří základní pilíř celé druhé poloviny práce, totiž tezi o tom, že **smrt mudrce** a **zranění hrdiny** jsou „dvě zprávy o téže události“ a že je třeba číst smrt a zranění jako dvě formulace ve vztahu *totum a pars*, podle směru perspektivy buď jako synekdochu *pars pro toto* nebo *totum pro parte*.

Iniciační zranění je svědectví či stopa po symbolické smrti, tedy stopa či svědectví o (na určité úrovni, či v určitém smyslu) dokonané vraždě či oběti; odebraná část těla (předkožka nebo jiný kus kůže, prst, oko, vzniklá jizva atd.) je tedy opět ve vztahu *pars pro toto* za odebraný celý život.

Na tomto příkladě je možno vidět, že synekdocha je vskutku mediátor mezi metonymií a metaforou: u metafory je hlavním principem pierceovská ikonicita, tedy vztah paradigmatický, podobnostní, zatímco u metonymie je hlavním principem indexovost, tj. syntagmatický, ukazatelský, zástupnický vztah.<sup>298</sup> Iniciační jizva je zároveň „malá ukázka“ vraždy ve vztahu podobnosti s ní, zároveň je ale indexem, tedy ukazatelem odkazujícím na celek symbolické smrti podobně jako štítek na zásuvce odkazuje na její obsah.

---

<sup>298</sup> Roman Jakobson – Morris Halle, *Fundamentals of Language*, Berlin, New York: Mouton de Gruyter 2002, 90-96

Na pár Óðinn-Mímir a Óðinn-Kvasir se tedy lze dívat jako na dvě instance párové modalit, která odráží podvojnou modalitu skrytou v procesu iniciace samotné. V průběhu iniciace totiž dochází k paradoxní situaci, kdy iniciovaný současně umírá a současně neumírá. Z jistého úhlu pohledu, řekněme symbolického, se jedná o smrt, současně však iniciovaný fyzicky neumírá, jinak by se nejednalo o iniciaci ale rituální vraždu nebo lidskou oběť – vztah mezi kategorií oběti a iniciace byl probrán v první části práce a v epilegomenech se k němu vrátíme. Účinná síla funkčního iniciačního rituálu povstává právě z onoho paradoxního skloubení obojí pravdy (iniciovaný skutečně umřel i iniciovaný skutečně neumřel) do jednoho celku, takže nelze po aristotelsku jedno z nich vyloučit jakožto nepravdu. Nicméně síla této *coincidentiae oppositorum* vyrůstá stejnou měrou z toho, že se jedná o sjednocení, jako z toho, že jsou ve hře dva protiklady. Chceme-li tyto dvě protikladné stránky jednoho procesu obě vyjádřit, nelze v rámci média lineárního narativu postupovat jinak, než že vzniknou v nějaké formě dva různé narativy, které budou v podstatných rysech vůči sobě antithetické. S ohledem na výše řečené hraje ve studovaných mýtech Óðinn roli odpovídající pólu „neumírá“, zatímco Kvasir/Mímir reprezentuje pól „umírá“. A tím se vracíme k počátečnímu rozvrhu:

**Skupina S:** hrdina draze vykupuje :: násilí je pácháno na hrdinovi :: hrdina je zmrzačen  
(= VISENÍ a OKO)

*versus*

**Skupina D:** hrdina exploatuje :: násilí je pácháno na druhém :: mudrc je zabit  
(= KVASIR a MÍMIR)

Rozdíl mezi mýty ze skupin S a D tedy spočívá v tom, zda sledují jednu nebo druhou „pravdu“ iniciačního rituálu. Skupina S je blíže konkrétní, vnější, doslovné formě iniciačního procesu, kdy iniciovaný neumírá, zato je podroben těžké zkoušce a je skarifikován nebo zmrzačen, což je *pars pro toto* zástupný akt za úplnou smrt. Není tedy také s podivem, že právě u skupiny S najdeme v narativu funkci *zasvětitel*, který funguje ve standardním stylu tak, že *hrdinovi* ukládá zkoušku a po jejím úspěšném splnění mu poskytne medovinu. Naopak specifikum skupiny D spočívá v tom, že příběh je podivně podvojný, protože v sobě spojuje vyprávění o smrti *mudrce* a *hrdinovu* výpravu. Namísto částečné smrti, tedy zmrzačení, zde máme úplnou smrt, avšak nikoliv *hrdiny*, ale *mudrce*, který však není vnější postavou *zasvětitel*, ale v části příběhu plní roli narativního ega, jež však jen připravuje cestu pro *hrdinův* zpečetující počín.

## 14. EPILEGOMENA

Nyní, ještě předtím, než si shrneme výsledky provedeného bádání v samotném závěru, je třeba se vyjádřit k některým tématům a problémům, které, ať již zřetelněji, nebo skrytěji, pronikaly celým výkladem a rozbohem. Jedná se především o tři okruhy: kulturně-kontextuální, fenomenologicko-konceptuální a teoretický. Podívejme se tedy na ně postupně.

### 14.1 KULTURNĚ-KONTEXTUÁLNÍ OKRUH: STRUKTURA A MOTIVY

Tento okruh byl v rámci úvodu představen jakožto metoda porozumění mytických narativů a jejich interpretace: díky kulturnímu kontextu paralelních narativů s podobnou strukturou a výskytem stejných nebo podobných symbolů v jiných narativech dospíváme k pochopení námi studovaných narativů podobně, jako poznáváme slova cizího jazyka pomocí jejich užití v řadě různých kontextů. V dalším výkladu byl tento okruh pak již prakticky využit v okamžiku, kdy byly konkrétní studované mýty interpretovány, totiž když byla Ódinova sebeoběť porovnávána s ódinovskou obětí krále Víkara a dalšími paralelami a když byla Ódinova výprava za medovinou básnictví zasazena do kontextu podobných narativů o cestě nějaké božské postavy do Jiného světa či do říše mrtvých.

Toto ozřejmění pomocí paralel funguje i v opačném směru, totiž tím, že jsme podrobně prostudovali čtveřici mýtů o Ódinovi, získáváme hlubší vhled do všech ostatních příbuzných narativů. Potenciální aplikace postřehů ze zde provedeného bádání na podobné mýty je naznačena v kapitole 7.7 o osamostatňování dynamických hypostazí a v kapitole 7.8 je navržena širší komparativní aplikace.

Při příležitosti děláním určitých závěrů, pokud jde o kulturně-kontextuální okruh, je nutno zmínit fakt jeho praktické limitovanosti. Aby byl tento přístup opravdu vyčerpávající, museli bychom zahrnout skutečně všechny blíže i vzdáleně podobné narativy,<sup>299</sup> nakonec vlastně víceméně všechny eddické mýty. Přestože tento krok nebyl explicitně učiněn v rámci přítomného pojednání, protože by jej zbytečně přetížil a znepřehlednil, byl učiněn implicitně, na pozadí. Jakožto jeden z přípravných kroků k dohotovení přítomného textu jsem skutečně provedl naratologickou analýzu všech eddických mýtů, kterou případný zájemce nalezne v příloze. Tato analytická práce je jakousi ponornou částí ledovce, která stojí na pozadí představené interpretace čtyř probíraných mýtů.

---

<sup>299</sup> Například jsme ponechali stranou mýtus o únosu Iðunn þursem Þjazim, který má řadu pozoruhodných motivických shod s mýtem o Suttungovi a dal by se interpretovat jako varianta téhož příběhu.

## 14.2 FENOMENOLOGICKO-KONCEPTUÁLNÍ OKRUH: OBĚŤ A INICIACE

Na tomto místě je třeba dát určitý závěr diskuzi o fenomenologické kategorii oběti a iniciace ve vztahu ke zkoumaným mýtům, která probíhala napříč předchozími kapitolami.

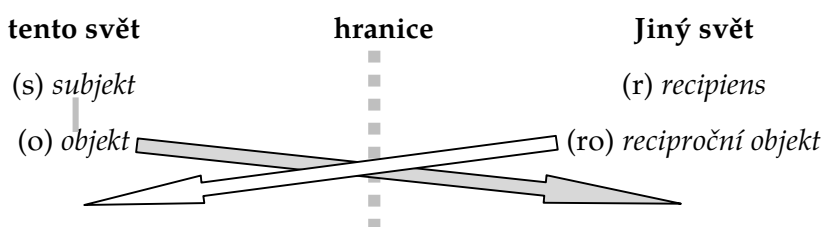
V závěru předcházející kapitoly, v níž byly srovnány všechny čtyři mýty, se jasně vynořila dvojice rozporných „pravd“ o iniciačním procesu – hrdina umírá a současně neumírá – které odpovídají typu D a typu S u studovaných narativů. Tato dichotomie nakonec vlastně odpovídá principiálnímu rozdílu mezi obětí a iniciací. Vysvětleme si to konkrétně a názorně:

Oba vzorce, jak obětní, tak iniciační, lze vztáhnout k onomu rozdělení na aktéry, které jsme používali už dříve, které si však nyní upravíme tak, že vypustíme separátní roli obětníka (p), protože v rámci tohoto srovnávání není důležitý:

- (s) *subjekt*: obětující (tj. ten, jenž požívá plody aktu)
- (o) *objekt*: obětina (tj. to, co je odevzdáváno do sakrální sféry)
- (ro) *reciproční objekt* (tj. to, co obětující dostává nazpět ze sakrální sféry)
- (r) *recipiens*: numen (tj. božstvo či obdobný reprezentant posvátna)

### 14.2.1 VZOREC OBĚTI

Vzorec prototypické oběti typu *do ut des* vypadá tímto způsobem:



Tedy: obětující zabíjí nebo ničí obětinu (objekt), čímž jí odesílá přes hranici do Jiného světa k recipientovi a recipient odesílá nazpět reciproční objekt (požehnaní, božskou moc, poznání atd.). Mezi obětujícím a obětinou existuje vztah zástupnosti, jak jsme si ukázali už v kapitole 6.2, který je zde vyjádřen krátkou šedou linkou mezi oběma aktéry.

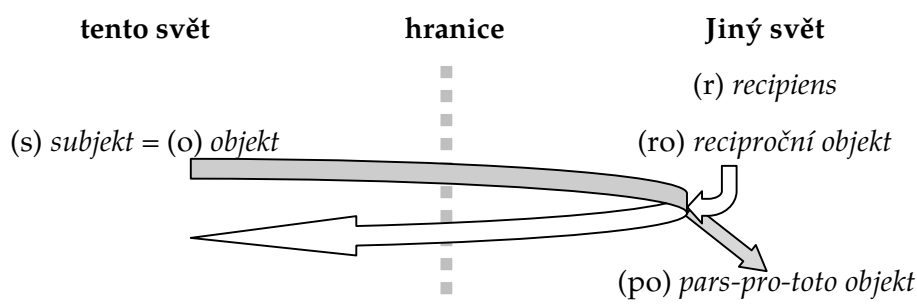
Jak vyplynulo z bádání Briana Smithe a Wendy Doniger,<sup>300</sup> jakýmsi ideálem na pozadí oběti, jejím myslitelným maximem, je oběť sebe sama, k níž však z praktických důvodů obvykle nedochází, protože je zvolena zástupná oběť. Tento proces rozhodně nemá diachronní charakter, tedy rozhodně nelze tvrdit, že „v dávné minulosti“ byly sebeoběti

<sup>300</sup> B. K. Smith – W. Doniger: „Sacrifice and Substitution...“, 190.

normální a pak došlo k jejich postupnému zastupování. Podobně jako u Frazerovy teorie o dávných královraždách<sup>301</sup> bychom v takovém případě zaměnili atemporální ideál či archetyp za prehistorickou minulost. Jak oběť krále, tak sebeoběť, není historickým předchůdcem, ale spíše myslitelným maximem či plností oběti, která tak v mytologiích a symbolických soustavách často hraje důležitou roli, aniž by tomu nutně odpovídala rituální praxe.

## 14.2.2 VZOREC INICIACE

Vzorec prototypické iniciace vypadá takto:



Tedy: iniciovaný, který je současně „obětujícím“, jenž bude požívat plody z Jiného světa, a současně „obětinou“, je symbolicky zabit a překračuje hranici do Jiného světa. Součástí symbolické smrti v rámci prototypické iniciace je i nějaká forma „parciální smrti“, tedy skarifikace či ztráta části těla (oholení vlasů, obřízka atd.), která je ve vztahu *pars-pro-toto* k celku subjektova těla. Tato část těla zůstává v Jiném světě a je miniaturní obdobou celkové obětiny odeslané v rámci prototypického obětního rituálu. Iniciovaný je v Jiném světě zasvěcen do numinózní moci či vědění a je touto posvátnou mocí posílen a znovuzrozen. Tato posvátná moc, kterou pak v sobě přináší nazpět přes práh do tohoto světa, je obdobou recipročního objektu z klasické oběti.

Jak vidíme, systematický rozdíl mezi oběma vzorci je dán nutně tím, že zatímco v případě prototypické oběti je nastolen princip zástupnosti mezi obětujícím a obětinou, v důsledku čehož je možné obětinu zabit, tak v případě prototypické iniciace je mezi obětujícím a obětinou udržena „originální“ jednota, v důsledku čehož není možné jej zabit a je potřeba, aby smrt byla symbolická (či parciální). Z jistého hlediska se jedná v obou případech o tentýž „trik“, jen aplikovaný na různé aspekty procesu: zatímco v případě oběti subjekt „je (jakoby) obětinou“, tak v případě iniciace subjekt „je (jakoby) zabit“. Čili v jednom případě je symbolicky obejito „podstatné jméno“, tedy aktér – obětina, v druhém „sloveso“, tedy děj – zabití.

<sup>301</sup> James George Frazer, *Zlatá ratolest*, Praha: Mladá fronta 236nn.

Když se prismaticem této analýzy ohlédneme za čtveřicí studovaných mýtů, uvidíme, že se skutečně pohybují napříč různými transformacemi těchto dvou vzorců. Na rozdíl od reality, která je limitovaná smrtelností jejich účastníků, však mohou volně překračovat „smrtnostní restrikce“, kvůli kterým se vyvinuly metody zástupnosti a symboličnosti, a nemusí tak dopadnout buďto jako iniciace nebo jako oběť.

Shrňme si nyní pro přehlednost jednotlivé mýty:

**S1 – VISENÍ:** v tomto mýtu je překročen vzorec oběti i iniciace, protože je zachována nejen identita obětujícího a obětiny, ale i jejich identita s recipientem oběti („sám sobě samému“). Není možné rozhodnout, zda smrt je symbolická, nebo reálná, protože v mýtu tato distinkce neexistuje a tedy není možné rozhodnout ve prospěch „božské iniciace“, nebo „božské oběti“.<sup>302</sup>

**S3 – OKO:** Tento mýtus v zásadě sleduje rozvrh iniciace, tj. Óðinn překračuje hranici Jiného světa, je zbaven části těla ve smyslu typického *pars pro toto* objektu a získává numinózní moudrost od zasvětitelce, kterou pak přináší s sebou na cestě zpět. Zároveň však jeví též znaky obětního vzorce: oko je zde vyloženě pojímáno jako obětní dar, za nějž je získán reciproční objekt ve směně typu *do ut des*.

**D4 – MÍMIR:** v případě mýtu o Mímiho hlavě se dostáváme relativně nejbliže ke klasickému obětnímu vzorci. Óðinn hraje roli subjektu, který posílá obětinu (Mímiho) do Jiného světa a výměnou za to dostává reciproční objekt naplněný numinózní mocí. Nestandardním rysem, který naopak připomíná iniciační vzorec, je zde fakt, že oním recipročním objektem je Mímiho hlava, která tak tedy vykoná oblouk „tam a zase zpátky“ typický pro iniciační proces a současně je ve vztahu *pars pro toto* k Mímimu, tedy podobně jako parciální objekt u iniciantů k celku jejich těla.

**D2 – KVASIR:** Zde se jedná, jak jsme si ukázali v předchozích kapitolách, o dva příběhy zasazené do sebe. První narativní vlákno, jehož centrální postavou je Kvasir, je obdobou mýtu D4 o Mímiho hlavě, zatímco druhé narativní vlákno, jehož centrální postavou je Óðinn, je čistým příkladem iniciačního narativu.

Onen zvláštní vztah, který existuje mezi *hrdinou* a *ego-mentorem*, který je v předchozích kapitolách nazýván tu „externalizace“, tu „snaha o mediaci mezi Já a On narativu“ se z perspektivy obětního schématu jasně jeví jako přesně onen druh zástupnosti, jaký existuje mezi obětinou a obětujícím. Kdy Mímir resp. Kvasir plní roli obětiny, zatímco Óðinn roli obětujícího. Proto se Óðinn v těchto případech jeví jako „exploatující“, ježto veškeré násilí je

---

<sup>302</sup> J. P. Schjødt, „The Relation between the two Phenomenological Categories Initiation and Sacrifice ...“, 270.

díky zástupnosti přesunuto na obětinu, zatímco obdržitelem recipročního objektu se stává obětující Óðinn. Roli obětníka pak hrají postavy v Jiném světě, ať již Vanové nebo Suttungr.

Čili ještě jednou a stručně:

**S3 – OKO:** primárně iniciační vzorec s elementy obětního (Ab)

**D4 – MÍMIR:** primárně obětní vzorec s elementy iniciačního (Ba)

**D2 – KVASIR:** dva separátní vzorce: jeden obětní a jeden iniciační (A+B)

**S1 – VISENÍ:** syntéza obou vzorců, která je oba překračuje (AB)

Relativně systematický způsob, jakým čtyři mýty pokrývají jednotlivé základní kombinatorické možnosti na škále mezi pólem oběti a iniciace, a který nakonec poměrně zřetelně konverguje k logické struktuře A–B–AB–0, ukazuje jednak na nenáhodnost a nenahodilost povstávání mytických narativů, a jednak na užitečnost a relevanci fenomenologických kategorií oběti a iniciace při snaze o orientaci v mýtech tohoto typu.

Čtyři studované mýty se z perspektivy této analýzy jeví jako poměrně obecné a abstraktní formule pokrývající čtyři základní modality procesu komunikace mezi tímto a Jiným světem. Tyto „formule“ na sebe berou konkrétní podobu barvitých narativů a k vyjádření principiálních vztahů používají nástrojů typu vztahu *pars pro toto*, paralelnosti, zástupnosti a podobně za pomoci obrazivosti spojené s lidským tělem (tělo-hlava, tělo-krev, tělo-oko atd.), ale jsou daleko víc, než to.

### 14.3 TEORETICKÝ OKRUH: MONOMÝTUS A STEREOMÝTUS

Výše provedený finální rozbor narativů za pomoci vzorců pro oběť a iniciaci nás dovádí k syntetickým teoretickým závěrům ohledně dvou obecných konceptů či principů, které se během provedeného bádání vynořily. Jedná se o tzv. *monomýtus* a tzv. *stereomýtus*.

#### 14.3.1 MONOMÝTUS

Termín monomýtus do teorie mýtu zavedl Joseph Campbell a rozuměl pod ním určitý opakující se vzorec typický pro hrdinské příběhy.<sup>303</sup> Já sice termín monomýtus přejímám, ale naplňuji jej poněkud jiným obsahem. Monomýtus v mém pojetí je právě onou sebereflexivní ideální strukturou, která stojí na pozadí jak oběti, tak iniciace, ale zdaleka ne jen těchto dvou kategorií. Skrze trojdílnou iniciační strukturu, jejímž jádrem je symbolická smrt a znovuzrození, je tatáž monomytická smyčka rovněž na pozadí oněch campbellovských

---

<sup>303</sup> Joseph Campbell, *Hero with a Thousand Faces*, Bollingen Series XVII, Princeton: Princeton University Press 1968.

hrdinských příběhů, ale podle téhož „receptu“ rovněž probíhá kosmogonická oběť obra či makroanthrópa (jak už ostatně bylo řečeno výše v oddíle 13.3 o paralelnosti iniciace a kosmogonie). Opakováním kosmogonické oběti je pak frazerovská oběť krále, totemická hostina a nakonec každá komunální oběť, při níž členové obce participují na společné obětině. Zde prezentovaná idea opakování kosmogonické struktury na mnoha dalších rovinách má svůj původ u Eliadeho.<sup>304</sup> Na rozdíl od něj si však nejsem jistý, že by kosmogonie měla mít před ostatními odvozeninami z monomýtu principiální primát. Domnívám se, že vzorem není kosmogonie, ale že kosmogonie je jen jednou z manifestací monomýtu. V každé z manifestací je nutně ideální sebereflexivní smyčka monomýtu nějakým způsobem adaptována, aby se dala realizovat ve skutečnosti (u rituálů), nebo aby zdůraznila nějaký aspekt procesu (u mýtů), podobně, jako jsme to viděli konkrétně u oběti a iniciace. Například u kosmogonie se často monomytická identita obětujícího a oběti rozpojí, takže máme na jedné straně entitu, která zabíjí či obětuje (např. Marduk, Óðinn, Indra atd.) a na druhé straně entitu, která je zabita či obětována (Tiámat, Ymir, Vrtra atd.). Zvláště v indoevropském okruhu je však zřetelné, že obě prvotní kosmogonické entity jsou dvojčata či zdvojení (jejichž jména jsou rekonstruovaná komparativy jako \*Manu- a \*Yemo-, tedy „člověk“ a „dvojník“),<sup>305</sup> tedy jsou jenom minimální krůček vzdáleny od úplné identity.

#### 14.3.2 STEREOMÝTUS

Stereomýtus jako takový není nějaký nový princip odlišný od monomýtu, ale je to určitá tendence nebo vlastnost, kterou monomýtus v řadě situací vykazuje. Vzhledem k tomu, že monomýtus ve své čisté podobě je vrcholně paradoxní sebereflexivní smyčka na hranici singularity, která doslova přetéká množstvím významů a rozporných emocionálních nábojů, které není možné vyjádřit současně, často dochází ke konfiguraci většího množství verzí, které jsou vzájemně neslučitelné a prezentují zdůrazněné různé (často protikladné) aspekty monomytického procesu. V základním a nejjednodušším případě vzniknou dvě antithetické verze, to, co bylo již několikrát v předchozím textu nazváno „dvě zprávy o téže události“. Principiálně podobného charakteru je jakákoliv výrazná polarizace dvou mytických verzí, které se vzájemně vylučují. Typickým příkladem jsou dvě verze starořeckého boha Krona zmíněné v prolegomenech a s tím související dvě zcela protikladné představy o „prvotních časech“ v řecké mytologii: na jedné straně bestiální chaos navzájem se požírajících primordiálních bytostí, na druhé blažený zlatý věk, v němž je všeho dostatek.

---

<sup>304</sup> Mircea Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, Praha: OIKOYMENH 2009.

<sup>305</sup> Bruce Lincoln, *Myth, Cosmos and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press 1986, 47.

Jakmile opustíme prvotní sebereflexivní identitu sebepožírajícího a sebepožíraného, která je současně nekonečně blažená i strastiplná, dojde nutně k rozpadu na dvě antithetické verze, z nichž jedna vyjadřuje strastiplnost a druhá blaženou nasycenost. Jedná se o faktum rovněž psychologické povahy, protože, jak se vzácně shodují oba klasikové hlubinné psychologie, Freud i Jung, lidské vztahy, emoce a psychické komplexy jsou principiálně ambivalentní povahy a teprve při jejich vstupu do vědomí dochází ke vzniku „oficiální“ verze, která připouští jen jeden ze dvou protikladných postojů, zatímco ten druhý zůstává v nevědomí a projevuje se nepřímo.<sup>306</sup>

V okruhu religionistiky tuto bipolárnost známe z oné typické charakterizace numinózná jakožto čehosi, co je současně *tremendum* a současně *fascinans*. Je úplně pochopitelné, že přirozená tendence k racionalizaci u tradentů v jednotlivých kulturách vede k oslabení ostré protikladnosti antithetických verzí, takže se často stává, že jsou ztvárněny jako dvě po sobě následující epochy (tj. jsou sesyntagmatizovány). Tak je tomu například u prototypického kosmogonického a iniciačního páru událostí, z nichž obsahem jednoho je „sex“ a druhého „vražda“. Příkladem iniciačně-narativní varianty je hrdinova cesta do Jiného světa, kde musí nejdříve zabít monstrum a posléze získat ruku nevěsty, která se obvykle skrývá ve stejném místě, jako monstrum. V rámci monomytu se jedná o tutéž událost, jakousi sexsmrt, která je však rozdělena do dvou polárně opozitních událostí coby „válka“ a „láska“.

Příkladem téže dvojice z oblasti kosmogonické jsou dvě prototypické verze prvního lidského páru: buďto se jedná o dva bratry (Kain–Ábel, Romulus-Remus atd.) – pak nutně jeden zabije druhého; nebo se jedná o muže a ženu (Adam-Eva, Jama-Jamí atd.) – pak se nutně spolu vyspí a stanou se prarodiči lidského rodu. Obě verze, které jsou dvěma polárními formacemi odvozenými z přímo nevyjádřitelného monomytického základu, bývají přitom typicky zapojeny sekvenčně za sebe, jak to známe z Bible.

Cílem tohoto výkladu není ani vyčerpávajícím způsobem objasnit koncepci monomytu a stereomytu, ani je zde obhájit jakožto platné nebo užitečné teoretické nástroje, neboť tomu bude věnována v budoucnu samostatná monografie. Cílem je v tomto případě spíše poukázat na širší obzory a souvislosti a upozornit na velký teoretický potenciál toho, co jsme vyvodili z rozboru čtveřice mýtů v kontextu kategorií oběti a iniciace.

---

<sup>306</sup> Stanislav Komárek, *Příroda a kultura: Svět jevů a svět interpretací*, Praha: Academia 2008, 29n.

## 15. ZÁVĚR

Cílem celého tohoto díla bylo porozumět čtveřici obsahově velmi různých podání o tom, jak Óðinn získal posvátné vědění. Postupoval jsem tak, že jsem vzal nejprve dva poněkud centrálnější mýty o získání medoviny básnictví, a posléze dva mýty, v nichž hraje důležitou roli Mímir. Mytické narativy byly představeny tak, jak jsou nám dochovány v primárních pramenech a posléze analyzovány a komentovány. Jejich interpretace probíhala v první řadě za pomoci paralelních motivů z eddické mytologie tak, aby se, po Lévi-Straussovsku, „mýty vykládaly navzájem“ a nedocházelo k převádění do nějakého jiného žánru.

Vzhledem k tomu, že všechny čtyři mýty se nejen na první pohled, ale i při podrobném čtení, úzce týkají jednak fenoménu oběti a jednak iniciace, byly s ohledem na teorii, která k těmto fenoménům existuje, zhodnoceny a vyvstalo díky tomu zajímavé typologické rozčlenění. Vyšlo najevo, že dva statictější mýty (OKO a VISENÍ) mají blíže k pólu oběti či iniciačního rituálu tak, jak mohl být prakticky prováděn, zatímco dva dynamičtější mýty (KVASIR a MÍMIR) mají blíže k pólu spontánní imaginativní analýzy těchto dvou kategorií. Spolu s tím se ukázalo, že oběť a iniciaci od sebe nelze úplně oddělit a že jsou oba fenomény (alespoň ve staroseverském areálu, ale s vysokou pravděpodobností i obecně) svou podstatou velmi úzce příbuzné.

Ze studovaného materiálu vyplynulo, že jak oběť, tak iniciace, ale i kosmogonická vražda a další mytické fenomény, jsou založené na sdíleném strukturálně-tematickém jádře, k němuž nejbliže má Óðinova sebeoběť na Kosmickém stromě, totiž že se jedná o jakýsi vysoce paradoxní sebereflexivní čin, kterým božstvo samo sebe zároveň zabíjí a zároveň obrozuje, čímž zároveň opakuje kosmogonii a eschatologii a současně poskytuje paradigma pro iniciaci a oběť. Jak iniciace tak oběť se však obvykle distancují od této absolutní reflexivity pomocí různých variant zástupné „hry na schovávanou“, při níž se původní sebeidentický sebeobětující rozděluje na několik aktérů.

Jako velmi typická metoda substituce se ukázala být synekdocha *pars pro toto*, kdy například v mýtu o Mímiho zřídle obětuje Óðinn jen část svého těla (tj. oko) z celku výměnou za numinózní vědění. Tento způsob je typický pro praxi iniciačních rituálů, které na těle iniciovaného zanechají nějakou jizvu nebo značku, která *pars pro toto* stojí za symbolickou smrt celého iniciovaného.

Z provedeného rozboru mýtů o Mímir a Kvasim vyplývá, že implicitní strukturální napětí, které existuje mezi dvěma (na jisté úrovni stejně pravdivými, přitom však silně

protikladnými) tvrzeními – totiž „hrdina zemřel“ a „ať žije obrozený hrdina“<sup>307</sup> – se kromě již zmíněné „metody“ *pars pro toto* dá v mytické imaginaci přemostit ještě jiným způsobem: totiž hypostazováním jakéhosi hrdinova dvojníka, který zemře úplnou smrtí za něj.

Systém *pars pro toto* má pak v praxi za výsledek takto adaptovanou verzi oněch ideálních dvou pravd:

„hrdina částečně zemřel“ & „ať žije většina obrozeného hrdiny“

Oproti tomu systém dvojníka má pak v praxi takto adaptovanou verzi dvou pravd:

„hrdina A zemřel“ & „ať žije obrozený hrdina B“

Obojí jsou v podstatě dva různé způsoby jak se (za cenu kompromisů) dobrat ideálního stavu, kterým je ono příslovecné „aby se vlk nažral a koza zůstala celá“, které nejspíše na oné nejhlubinnější paradoxně-autoreferenční rovině funguje dokonale, protože tam je „vlk“ identický s „kozou“, a proto se skutečně může, podobně jako had Úroboros, sebezřením sebezrodit.

S ohledem na strukturní paralelnost oběti-iniciace typu *pars pro toto* a narativu, kde se vyskytuje dvojník, stojí přitom ještě za zmínku zajímavá systematická pravidelnost, která v rámci studované čtveřice mýtů vyplynula: Totiž tam, kde se vyskytuje dvojník, není tento dvojník zabít úplně, ale přežívá z něj jen malá část, která se ale současně stává oním numinózním recipročním objektem, skrze který sestupuje na pozůstalého hrdinu požehnání vyvažující oběť dvojníka. Oba vzorce jsou tedy v tomto směru ladně symetrické.

Výše uvedená sumarizace postihuje určitý syntetický výsledek srovnání čtveřice mýtů, který snad může přispět k existující badatelské diskuzi ohledně fenoménů oběti a iniciace. Výklad však kromě toho jakoby mimochodem skrze podrobný rozbor a srovnání mýtů vrhl také nové světlo na postavy Óđina a Mímiho; jednu stojící v samém středu staroseverské mytologie a druhou na její periferii.

Provedené zkoumání fenomenologických kategorií oběti a iniciace přineslo zajímavé výsledky pokud jde o hlubší pochopení jejich systematického vztahu a otevřelo nové obzory pro budoucí bádání.

---

<sup>307</sup> Tato paradoxní juxtapozice ne náhodou připomíná známé zvolání „Král je mrtev, ať žije král!“



## 15. BIBLIOGRAFIE

- ALLEN, Douglas, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, New York: Routledge 2002.
- ANDREWS, A. LeRoy, „Old Norse Notes: 7. Some Observations on Mímir“, in: *Modern Language Notes* 43, 1928.
- BAETKE, Walter, *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*, Berlin: Akademie-Verlag 1968.
- BARFIELD, Owen, *Saving the Appearances: A Study in Idolatry*, London: Faber & Faber 1957.
- BARTHES, Roland, „Úvod do strukturální analýzy“, in: *Znak, struktura, vyprávění: Výbor z prací francouzského strukturalismu*, Petr Kylvoušek (ed.), Brno: Host 2002.
- BECK, Inge, *Studien zur Erscheinungsform des heidnischen Opfers nach altnordischen Quellen*, diss. Phil. Fak. Ludwig-Maximilians-Universität, München: Ch. Schön 1967.
- BENEDICTOVÁ, Ruth, *Kulturní vzorce*, Praha: Argo 2003.
- BERTELSEN, Henrik (ed.), *Piðreks saga af Bern*, 2 vols., Copenhagen: S. L. Møller 1905-11.
- BIBIRE, Paul, „Freyr and Gerðr: The Story and Its Myths“, in: Rudolf Simek – Jónas Kristjánsson – Hans Bekker-Nielsen (eds.), *Sagnaskemmtun: Studies in Honour of Hermann Pálsson on His Sixty-Fifth Birthday*, Wien: Hermann Böhlau Nachfolger 1986.
- BIERING, Tine Jeanette, „The Concept of Shamanism in Old Norse Religion from a Sociological Point of View“, in: Anders Andrén – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere (eds.), *Old Norse religion in long-term perspectives*, Riga: Nordic Academic Press 2006.
- BLANEY, Benjamin: „The Berserk Suitor: The Literary Application of a Stereotyped Theme“, in: *Scandinavian Studies* 54, 1982.
- BLOCH, Maurice, *From Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*, Cambridge: Cambridge University Press 1992.
- BOAS, Franz, *Race, Language and Culture*, New York: The Macmillan Company 1940.
- BONNETAIN, Yvonne S., „Riding the Tree“, in: John McKinnell – David Ashurst – Donata Kick (eds.), *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature (The 13th International Saga Conference)*, I, Durham: Centre for Medieval and Renaissance Studies 2006.
- BRADLEY, James, „Sorcerer or Symbol? – Weland the Smith in Anglo-Saxon Sculpture and Verse“, in: *Pacific Coast Philology*, Vol. 25, No. 1/2, Nov., 1990.

- BRAGG, Lois, *Oedipus borealis: The Aberrant Body in Old Icelandic Myth and Saga*, Madison – Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press 2004.
- BRINK, Stefan, „How Uniform Was the Old Norse Religion?“, in: Judy Quinn – Kate Heslop – Tarrin Wills (eds.), *Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, Turnhout: Brepols 2007.
- BUCHHOLZ, Peter, „Shamanism – the Testimony of Old Icelandic Literary Tradition“, in: *Mediæval Scandinavia* 4, 1971.
- BUGGE, Sophus, *Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse*, Christiania: Cammermeyer 1881-89.
- BURKERT, Walter, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley: University of California Press 1983.
- CAMPBELL, Joseph, *Hero with a Thousand Faces*, Bollingen Series XVII, Princeton: Princeton University Press 1968.
- CAREY, John, „Irish Parallels to the Myth of Odin’s Eye“, in: *Folklore* 94/2, 1983.
- CASSIRER, Ernst, „The Power of Metaphor“, in: Pierre Maranda (ed.), *Mythology: Selected Readings*, Harmondsworth: Penguin Books 1972.
- CHADWICK, Nora Kershaw, „Norse Ghosts: A Study in the *Draugr* and the *Haugbúi*“, in: *Folklore* 57/2, 1946; 57/3, 1946.
- CLEASBY, Richard & Guðbrandur Vígfússon, *Icelandic-English Dictionary*, Oxford: Clarendon Press 1876.
- CLEMEN, Carolus (ed.), *Fontes historiae religionis Germanicæ*, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1928.
- CLOVER, Carol J. – John Lindow (eds.), *Old Norse-Icelandic Literature: A Critical Guide*, Toronto: University of Toronto Press 2005.
- CLUNIES ROSS, Margaret, *Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Medieval Northern Society, I: The Myths*, Odense: Odense University Press 1994.
- COOMARASWAMY, Ananda Kentish, „On the Loathly Bride“, in: *Speculum* 20, 1945.
- COOMARASWAMY, Ananda Kentish, „Symplegades“, in: Montague F. A. Montagu (ed.), *Studies and Essays in the History of Science and Learning Offered in Homage to George Sarton*, New York: Henry Schuman 1947.
- DENNETT, Daniel Clement, *Breaking the Spell*, London: Penguin 2007.

- DRONKE, Ursula (ed., transl., intr. & comm.), *The Poetic Edda: Vol. II, Mythological Poems*, Oxford: Clarendon Press 1997.
- DUDLEY III, Guilford, *Religion on Trial: Mircea Eliade & His Critics*, Philadelphia: Temple University Press 1977.
- DUMÉZIL, Georges, *Gods of the Ancient Northmen*, Berkeley: University of California Press 1973.
- DUMÉZIL, Georges, *Mýty a bohové Indoevropanů*, Praha: OIKOYMENH 1997.
- DURKHEIM, Émile, *Elementární formy náboženského života*, Praha: OIKOYMENH 2002.
- EGGERS, Hans, „Altgermanische Seelenvorstellungen im Lichte des Heliand“, in: *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung* 80, 1957.
- ELIADE, Mircea, „A New Humanism“, in: id. (ed.), *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago: University of Chicago Press 1969.
- ELIADE, Mircea, *Iniciace, rituály, tajné společnosti: Mystická zrození*, Brno: Computer Press 2004.
- ELIADE, Mircea, *Mýtus o věčném návratu*, Praha: OIKOYMENH 2009.
- ELIADE, Mircea, *Pojednání o dějinách náboženství*, Praha: Argo 2004.
- ELIADE, Mircea, *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*, Praha: Argo 2004.
- ELLIS DAVIDSON, Hilda Roderick, *The Viking Road to Byzantium*, London: George Allen & Unwin 1976.
- ELLIS DAVIDSON, Hilda Roderick, *The Road to Hel: A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, New York: Greenwood Press 1968.
- ELLIS DAVIDSON, Hilda Roderick, *The Roles of the Northern Goddess*, London, New York: Routledge 1998.
- EVANS, David A. H. (ed.), *Hávamál*, (Viking Society for Northern Research VII), London: Titus Wilson and Son 1986.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan, *Nuer Religion*, Oxford: Oxford University Press 1956.
- FALK, Hjalmar, *Odensheite*, Kristiania: Videnskapselskapet 1924.
- FIDJESTØL, Bjarne, *The Dating of Eddic Poetry. A historical Survey and Methodological Investigation*, København: C.A. Reitzel 1999.
- FINCH, R. G. (ed., transl.), *Vǫlsunga saga / The Saga of the Volsungs*, Icelandic Texts, Sigurður Nordal – Gabriel Turville-Petre (gen. eds.), London: Thomas Nelson 1965.
- FINNUR JÓNSSON (ed.), *De gamle Eddadigte*, København: G.E.C. Gad, 1932.

- FINNUR JÓNSSON (ed.), *Den norsk-islandske Skjaldedigtning*, København: Rosenkilde & Bagger 1967.
- FINNUR JÓNSSON (ed.), *Snorri Sturluson: Heimskringla, Nóregs konunga sögur*, København: G.E.C. Gads Forlag 1911.
- FLECK, Jere, „Óðinn’s Self-Sacrifice: A New Interpretation“, in: *Scandinavian Studies* 43, 1971.
- FORD, Patrick K., „The Well of Nechtan and ‚La Gloire Lumineuse‘“, in: Gerald James Larson, C. Scott Littleton & Jaan Puhvel (eds.), *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley: University of California Press 1974.
- FRAZER, James George, *Zlatá ratolest*, Praha: Mladá fronta 1994.
- FREUD, Sigmund, *Totem a tabu*, Praha: Práh 1991.
- VAN GENNEP, Charles-Arnold Kurr, *Přechodové rituály*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997.
- GERING, Hugo (ed.), *Eyrbyggja saga*, Halle: Max Niemeyer 1897.
- GIRARD, René, *Violence and the Sacred*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1977.
- GÍSLI SIGURÐSSON, *Gælic influence in Iceland: Historical and Literary Contacts, A Survey of Research*, Reykjavík: University of Iceland Press 2000.
- GOULD, Chester Nathan, „They Who Await the Second Death: A Study in the Icelandic Romantic Sagas“, in: *Scandinavian Studies* 9, 1927.
- GREIMAS, Algirdas Julien, „Základní prvky teorie interpretace mytického vyprávění“, in: *Znak, struktura, vyprávění: Výbor z prací francouzského strukturalismu*, Petr Kyloušek (ed.), Brno: Host 2002.
- GRIMSTAD, Kaaren, „The Revenge of Völundr“, in: Robert James Glendinning & Haraldur Bessason (eds), *Edda: A Collection of Essays*, Winnipeg: University of Manitoba Press 1983.
- GUÐNI JÓNSSON (ed.), *Fornaldar sögur Norðurlanda IV*, Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan 1950.
- GUÐNI JÓNSSON (ed.), *Þiðreks saga*, Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan 1951.
- GUTENBRUNNER, Siegfried, „Eddastudien III: Über *ek* und *hon* in der *Völuspá*“, in: *Arkiv för nordisk filologi* 72, 1957.
- VAN HAMEL, Anton Gerard, „Völuspá 27-29“, in: *Arkiv för nordisk filologi*, 41, 1925.

- HASTRUP, Kirsten, „Cosmology and Society in Medieval Iceland. A Social Anthropological Perspective on World-View“, in: *Ethnologia Scandinavica* 11, 1981.
- HEGER, Ladislav (přel.), *Edda*, (Živá díla minulosti 30), Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění 1962.
- HEGER, Ladislav (přel.) – Helena Kadečková (upr.), *Edda*, Praha: Argo 2004.
- HÖFLER, Otto, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt am Main: Diesterweg 1934.
- HUBERT, Henri – Marcel Mauss, *Sacrifice: It's Nature and Function*, Chicago: The University of Chicago Press 1964.
- HUIZINGA, Johan, *Homo ludens*, Praha: Mladá fronta 1971.
- HULTKRANTZ, Åke, „A Definition of Shamanism“, in: *Temenos* 9, 1973.
- JAKOBSON, Roman – Morris Halle, *Fundamentals of Language*, Berlin, New York: Mouton de Gruyter 2002.
- JÓN HELGASON (ed.), *Heiðreks saga: Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, København: J. Jørgensen & co 1924.
- JUNG, Carl Gustav, *Výbor z díla, II – Archetypy a nevědomí*, Brno: Tomáš Janeček 1999.
- KABELL, Aage, *Skalden und Schamanen*, Folklore Fellows Communications No. 227, Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia 1980.
- KADEČKOVÁ, Helena (přel.), *Snorri Sturluson: Edda a Sága o Ynglingzích*, Praha: Argo 2003.
- KERÉNYI, Karl, *Mytologie Řeků, I*, Praha: OIKOYMENH 1996.
- KERSHAW, Kris, *The One-Eyed God, Odin and the (Indo-) Germanic Männerbünde* (Journal of Indo-European Studies Monograph No. 36), Washington D.C.: Institute for the Study of Man 2000.
- KOMÁREK, Stanislav, *Příroda a kultura: Svět jevů a svět interpretací*, Praha: Academia 2008.
- KOZÁK, Jan – Kateřina Ratajová, „Mrtví a jejich poklady: Funkce mohyl podle staroseverských ság“, in: *Archeologické rozhledy* 60, 2008.
- KOZÁK, Jan (přel.), *Sága o Hervaře, I – Hervarar saga*, Praha: Herrmann a synové 2008.
- KOZÁK, Jan, *Sága o Hervaře, II – Komentář*, Praha: Herrmann a synové 2009.
- KÖNGÄS MARANDA, Elli – Pierre Maranda, „Structural Models in Folklore“, in: *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*, id. (eds.), The Hague: Mouton 1971.
- KRÖMMELBEIN, Thomas, *Skaldische Metaphorik: Studien zur Funktion der Kenningsprache in skaldischen Dichtungen des 9. und 10. Jahrhunderts*, Kirchzarten: Burg Verlag 1983.

- KURE, Henning, „Drinking from Odin’s Pledge: On an Encounter with the Fantastic in *Völuspá* 28-29“, in: John McKinnell – David Ashurst – Donata Kick (eds.), *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature* (The 13th International Saga Conference), II, Durham: Centre for Medieval and Renaissance Studies 2006.
- KURE, Henning, „Hanging on the World Tree“, in: Anders Andrén – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere (eds.), *Old Norse religion in long-term perspectives*, Riga: Nordic Academic Press 2006.
- LARRINGTON, Carolyne, „Myth and the psychology of memory“, in: Anders Andrén – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere (eds.), *Old Norse religion in long-term perspectives*, Riga: Nordic Academic Press 2006.
- LASSEN, Annette, „The God on the Tree“, in: Guðrún Nordal et al. (eds.), *Grepaminni: Rit til heiðurs Vésteini Ólasyni sjötugum*, Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag 2009.
- LASSEN, Annette, *Odin på kristent pergament, En teksthistorisk studie*, København: Museum Tusulanums Forlag 2011.
- LASSEN, Annette, „Óðinn in Old Norse Texts Other than The Elder Edda, Snorra Edda and Ynglinga Saga“, in: *Viking and Medieval Scandinavia* 1, 2005.
- LEACH, Edmund, „Sermons by a Man on a Ladder“, in: *New York Review of Books*, vol. 7, no. 6, 20 Oct. 1966.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, „The Story of Asdiwal“, in: Alan Dundes (ed.), *Sacred Narrative, Readings in the Theory of Myth*, London: University of California Press 1984.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Strukturální Antropologie*, Praha: Argo 2006.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Totemismus dnes*, Praha: Dauphin 2001.
- LEWIS-WILLIAMS, David – David Pearce, *Uvonitř neolitické mysli: Vědomí, vesmír a říše bohů*, Praha: Academia 2008.
- LEWIS-WILLIAMS, David, *Mysl v jeskyni: Vědomí a původ umění*, Praha: Academia 2007.
- LINCOLN, Bruce, *Myth, Cosmos and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1986.
- LINDOW, John, *Murder and Vengeance among the Gods: Baldr in Scandinavian Mythology*, Folklore Fellows Communications No. 262, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1997.
- LOUMAND, Ulla, „The Horse and Its Role in Icelandic Burial Practices, Mythology, and Society“, in: Anders Andrén – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere (eds.), *Old Norse religion in long-term perspectives*, Riga: Nordic Academic Press 2006.

- LOWIE, Robert H., „Association“, in: Pierre Maranda (ed.), *Mythology: Selected Readings*, Harmondsworth: Penguin Books 1972.
- MACLEOD, Sharon Paice, „A Confluence of Wisdom: the Symbolism of Wells, Whirlpools, Waterfalls and Rivers in Early Celtic Sources“, in: *Proceedings of Harvard Celtic Colloquium* 2010.
- MAROLD, Edith, *Kenningkunst: Ein Beitrag zu einer Poetik der Skaldendichtung*, Berlin: Walter de Gruyter 1983.
- MAROLD, Edith, „Die Skaldendichtung als Quelle der Religionsgeschichte“, in: Heinrich Beck – Detlev Ellmers – Kurt Schier (eds.), *Germanische Religionsgeschichte: Quellen und Quellenprobleme*, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1992.
- MCKINNELL, John, *Meeting the Other in Norse Myth and Legend*, Cambridge: D. S. Brewer 2005.
- MELETINSKIJ, Eleazar, „Scandinavian Mythology as a System“, in: *Journal of Structural Anthropology* 1, 1973.
- MOTZ, Lotte, „The Cosmic Ash and other Trees of Germanic Myth“, in: *Scandinavian Yearbook of Folklore* 47, 1991.
- MOTZ, Lotte, „The King and The Goddess: An Interpretation of the Svipdagsmál“, in: *Arkiv för nordisk filologi* 90, 1975.
- MUNDT, Marina, *Zur Adaptation orientalischer Bilder in den Fornaldarsögur Norðrlanda*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1993.
- NÄSSTRÖM, Britt-Mari, „Blóta, sóa och senda. Om offer i fornskandinavisk religion“, in: Ulf Drobin (ed.), *Religion och samhälle i det förkristna Norden*, Odense: Odense Universitetsforlag 1999.
- NÄSSTRÖM, Britt-Mari, *Freyja – the Great Goddess of the North*, Lund Studies in History of Religions, Vol. 5, Lund 1994.
- NÄSSTRÖM, Britt-Mari, „Freyja — The Trivalent Goddess“, in: Erik Reenberg Sand – Jørgen Podemann Sørensen (eds.), *Comparative Studies in History of Religions: Their Aim, Scope and Validity*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press 1999.
- NECKEL, Gustav (ed.). *Edda. Die Lieder des Codex Regius, nebst verwandten Denkmälern*, Heidelberg: Carl Winter 1927.
- NOREEN, Adolf, *Altisländische und altnorwegische Grammatik (Laut- und Flexionslehre), unter Berücksichtigung des Urnordischen*, Halle: Max Niemeyer 1923.

- OLRIK, Jørgen – Hans Ræder (eds.), *Saxonis Gesta Danorum*, I, København: Levin & Munksgaard 1931.
- OOSTEN, Jarich G., *The War of the Gods: The Social Code in Indo-European Mythology*, London: Routledge 1985.
- PARKER, Frank – John Thormeyer, „Analogizing from Linguistics to Folklore“, in: *Folklore* 97/2, 1986.
- PATTON, Kimberley Christine, *Religion of the Gods: Ritual, Paradox, Reflexivity*, Oxford: Oxford University Press 2009.
- POKORNY, Julius, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern: Francke Verlag 1959.
- POLOMÉ, Edgar Charles, „Quellenkritische Bemerkungen zu antiken Nachrichten über die germanische Religion“, in: Heinrich Beck – Detlev Ellmers – Kurt Schier (eds.), *Germanische Religionsgeschichte: Quellen und Quellenprobleme*, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1992.
- POLOMÉ, Edgar Charles, „Some Comments on Vǫluspá, Stanzas 17-18.“, in: id. (ed.), *Old Norse Literature and Mythology: A Symposium*, , Austin: University of Texas Press 1969.
- PRICE, Neil S., *The Viking Way: Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*, Uppsala: Department of Archeology and Ancient History 2002.
- PROPP, Vladimír Jakovlevič, *Morfologie pohádky a jiné studie*, Jinočany: H&H 2008.
- REICHARDT, Konstantin, „Odin am Galgen“, in: Curt von Faber du Faur – Konstantin Reichardt – Heinz Bluhm (eds.), *Wächter und Hüter, Festschrift für Hermann J. Weigand zum 17. November 1957*, New Haven, Conn.: Yale University, Department of Germanic Languages 1957.
- REIER, Herbert, *Seelenvorstellungen im Altnordischen*, Kiel: Universitäts Druckerei 1976.
- RICŒUR, Paul, *The Rule of Metaphor*, London, New York: Routledge 2009.
- ROBERTSON SMITH, William, *Lectures in the Religion of the Semites*, Edinburgh: Black 1889.
- ROSS, Anne, „The Human Head in Insular Pagan Celtic Religion“, *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland* 91, 1960.
- ROSS, Anne, „Severed Heads in Wells: An Aspect of the Well Cult“, *Scottish Studies* 6, 1962.
- SAUVÉ, James L., „Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India“, in: Jaan Puhvel (ed.), *Myth and Law Among the Indo-Europeans*, Berkeley: University of California Press 1970.

- SCHJØDT, Jens Peter, „Horizontale und Vertikale Achsen in der vorchristlichen skandinavischen Kosmologie“, in: Tore Ahlbäck (ed.), *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1990.
- SCHJØDT, Jens Peter, *Initiation Between Two Worlds: Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*, Aarhus: The University Press of Southern Denmark 2008.
- SCHJØDT, Jens Peter, „Myths as Sources for Rituals – Theoretical and Practical Implications“, in: Margaret Clunies Ross (ed.), *Old Norse Myths, Literature and Society*, (Viking Collection 14), Odense: University Press of Southern Denmark 2003.
- SCHJØDT, Jens Peter, „The Notion of Berserkir and the Relation between Óðinn and Animal Warriors“, in: John McKinnell – David Ashurst – Donata Kick (eds.), *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature* (The 13th International Saga Conference), II, Durham: Centre for Medieval and Renaissance Studies 2006.
- SCHJØDT, Jens Peter, „The Relation between the two Phenomenological Categories Initiation and Sacrifice as Exemplified by the Norse Myth of Óðinn on the Tree“, in: Tore Ahlbäck (ed.), *The Problem of Ritual*, Åbo: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History 1991.
- SCHJØDT, Jens Peter, „Óðinn, Warriors and Death“, in: Judy Quinn – Kate Heslop – Tarrin Wills (eds.), *Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, Turnhout: Brepols 2007.
- SCHLAUCH, Margaret, *Romance in Iceland*, Princeton: University Press 1934.
- SCHMEIDLER, Bernhard (ed.), *Adam von Bremen: Hamburgische Kirchengeschichte*, Hannover – Leipzig: Hahnsche Buchhandlung 1917.
- SIMEK, Rudolf, *Dictionary of Northern Mythology*, Angela Hall (transl.), Cambridge: D. S. Brewer 1993.
- SIMPSON, Jacqueline, „A Note on the Folktale Motif of the Heads in the Well“, in: *Saga-Book of the Viking Society* XVI i, 1962.
- SIMPSON, Jacqueline, „Grímr the Good, A Magical Drinking Horn“, in: *Études Celtiques*, vol. 10, fasc. 2, 1962-63.
- SIMPSON, Jacqueline, „Mímir: Two Myths or One?“, in: *Saga-Book of the Viking Society* XVI i, 1962.
- SMITH, Brian K., Wendy Doniger: „Sacrifice and Substitution: Ritual Mystification and Mythical Demystification“, in: *Numen* 36, 1989.

- SMITH, Jonathan Zacharias, *To Take Place: Towards a Theory in Ritual*, Chicago: University of Chicago Press 1992.
- STARÝ, Jiří, „Duše ve starogermánském náboženství?“, in: Radek Chlup (ed.), *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, Praha: DharmaGaia 2007.
- STARÝ, Jiří, „Sebevědomí básníka: O inspiraci a jejích projevech ve staroseverském básnictví“, in: Sylva Fišerová – Jiří Starý (eds.), *Původ poezie – proměny poetické inspirace v evropských a mimoevropských kulturách*, Praha: Argo 2006.
- STEFÁN EINARSSON, „Some Parallels in Norse and Indian Mythology“, in: Carl F. Bayerschmidt – Erik J. Friis (eds.), *Scandinavian Studies: Essays Presented to Dr. Henry Goddard Leach*, Seattle: University of Washington Press 1965.
- STRENSKI, Ivan, *Four Theories of Myth in 20th Century History*, London: Macmillan 1987.
- STRÖM, Åke V., „Die Hauptriten der wikingerzeitlichen Opfers“, in: Kurt Rudolf (ed.), *Festschrift Walter Baetke*, Weimar: Herrmann Böhlau 1966.
- STRÖM, Åke V., Haralds Biezais, *Germanische und Baltische Religion*, Die Religionen der Menschheit, Bd. 19/1, Christel Matthias Schröder (ed.), Stuttgart: W. Kohlhammer 1975.
- SVAVA JAKOBSDÓTTIR, „Gunnlǫð and the Precious Mead“, in: Paul Acker – Carolyne Larrington (eds.), *The Poetic Edda: A Collection of Essays*, New York and London: Routledge 2002.
- ŠIMEČEK, David (přel. a kom.), „Příběh o Þorsteinu Þœjarmagnovi – výprava do Jiného světa“, in: *Souvislosti* 4/2009.
- THORVALDSEN, Bernt Øyvind, „The generic aspect of the Eddic style“, in: Anders Andrén – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere (eds.), *Old Norse religion in long-term perspectives*, Riga: Nordic Academic Press 2006.
- TOLLEY, Clive, *Shamanism in Norse Myth and Magic*, 2. Vols, Folklore Fellows Communications, Vol. cxliv, No. 296, Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia 2009.
- TURNER, Victor, „Metaphors of Anti-structure in Religious Culture“, in: id., *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca, London: Cornell University Press 1974.
- TURNER, Victor, „Passages, Margins and Poverty“, in: id., *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca and London: Cornell University Press 1974.
- TURNER, Victor, *Průběh rituálu*, Brno: Computer Press 2004.

- TURVILLE-PETRE, Edward Oswald Gabriel, „Liggja fylgjur þínar til Íslands“, in: id., *Nine Norse Studies*, London: Viking Society for Northern Research 1972.
- TURVILLE-PETRE, Edward Oswald Gabriel, *Myth and Religion of the North*, Westport, Connecticut: Greenwood Press 1975.
- TURVILLE-PETRE, Edward Oswald Gabriel, *Scaldic Poetry*, Oxford: Clarendon Press 1976.
- TYLOR, Edward Burnett, *Primitive Culture*, London: John Murray 1871.
- VERSNEL, Henrik S., „Kronos and the Kronia“, in: id., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion II: Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden: E. J. Brill 1994.
- DE VRIES, Jan, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1970.
- DE VRIES, Jan, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1937.
- WELLENDORF, Jonas, „Homogeneity and heterogeneity in Old Norse cosmology“, in: Anders Andrén – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere (eds.), *Old Norse religion in long-term perspectives*, Riga: Nordic Academic Press 2006.
- ŽIŽEK, Slavoj, *The Parallax View*, Cambridge, Mass.: The MIT Press 2006.