

Posudek oponenta disertační práce

Mgr. Jan Kozák:

Oběť a iniciace v mýtech o Óðinovi

ÚFAR FFUK 2015

Práce Jana Kozáka se věnuje interpretaci čtyř mýtů spojených postavou staroseverského boha Óðina: mýtu o Óðinově sebeoběti, o jeho kontraktu s Mímim, o získání básnické medoviny a o zabití Mímiho. Práce se dělí do tří částí, z nichž první srovnává mýtus o sebeoběti a mýtus o získání medoviny, druhá mýtus o kontraktu s Mímim a zabití Mímiho, ve třetí části úvahy nad těmito čtyřmi mýty slouží autorovi jako východisko k dalším úvahám o fenoménu iniciace a oběti u starých Severanů a o postavách Óðina a Mímiho.

První část je suveréně nejpropracovanější a jejím závěrem je, že popis Óðinovy sebeoběti na Yggdrasilu a popis jeho získání medoviny v eddických *Výrocích Vysokého* mohou reprezentovat dva popisy téhož procesu - na jedné straně objektivizující "faktický" popis sebeoběti na druhé straně subjektivizující "symbolický" popis iniciace. Druhá část a její závěr vypočítávají jednotlivá mytická podání o Mímim, jejich shody a odlišnosti. Třetí část práce ústí spíše v řadu poznámek k jednotlivým religionistickým, naratologickým a jiným kategoriím - nějaký nový jasný a hodnotitelný závěr zde nevidím.

Závěr první části práce je naproti tomu logický, inspirativní a lze ho chápat jako jisté pokračování antiracionalistického trendu v interpretaci eddických básní 1. pol. 20. století, jak ho reprezentoval mj. Magnus Olsen.¹ Právě tato část má podle mého názoru největší potenciál dospět k jasnému a obecně akceptovatelnému závěru a jistě stála za další precizaci a propracování, třeba zohledněním ostatních zachycení mýtu o medovině, které obsahují mnoho zajímavých podrobností, jež by mohly stávající výklad dobře doplnit (mj. poznámky o sebeoživující schopnosti medoviny, o jejím samopohybu atd.) či rozbořením dalších míst na nichž se rituál probodení a oběšení ve staroseverské (či obecně germánské) literatuře vyskytuje.

Za snahu by přitom jistě stála i úvaha o širší použitelnosti kontrastu "faktického" a "symbolického". Neboť jestliže je tato dvojice pojmů aplikovatelná právě jen na pojednávání případ, její užitná hodnota není valná a o nějakém "otevření nových obzorů pro budoucí bádání" (s. 147) může být těžko řeči. K tématu literarizace iniciačního prožitku ve staroseverské literatuře i obecně přitom nebylo napsáno zrovna málo.

Problémem je, že autor mlčky předpokládá, že strofy 138-139 a 140-141 ve *Výrocích Vysokého* tvoří jediný mýtus, to samé pak předpokládá i o sekvenci 104-110 a 111. Řada badatelů o tom pochybovala a vzhledem k enumerativnímu charakteru a její nelineární stavbě celé básně tu jistě nemůžeme automaticky předpokládat, že její za sebou stojící části nutně tvoří jeden souvislý mýtus. Názory badatelů se v tomto ohledu dosti různí a autor by svůj předpoklad měl přiznat a ideálně i přinést nějaký argument na jeho podporu. To je ale ve skutečnosti jen

1. Viz např. jeho text *Fra Eddaforskningen: Grímnismál og den höiere textkritik*, in: *Arkiv för nordisk filologi* 49 (1933), s. 263-278, na nějž by jistě stálo za to navázat.

jeden případ obecnějšího (a ne zrovna šťastného) přístupu autora. Viz např. s. 111, kde namísto toho, aby uvedl nějaký argument pro to, že spolu čtyři jím pojednávané mýty souvisí, uvádí, že je to "zvolený předpoklad" a tomu, kdo s tímto předpokladem nesouhlasí, doporučuje, aby četl práci jako "hypothetický interpretační experiment, explorující alternativu 'co kdyby'". Jenže to je hodně ošidný pokus, jak se problému vyhnout. Jistě, hypotéza je v práci o archaických kulturách zcela platný vědecký postup, ale i ta by měla být podložena nějakým argumentem. Myslí si autor sám, že spolu mýty souvisí? Jestliže si to myslí, měl by nám říci proč.

Práce obecně obsahuje ohromné množství spekulativních tvrzení. A naprosto typické je, že tyto spekulace nejsou vůbec problematizovány, ba právě naopak, že jsou považovány za jisté a brány jako fakta, která mohou sloužit jako argument pro další hypotézy. Tak dospívá autor k tomu, že Óðin usekl hlavu primordiálnímu þursovi Ymimu, přičemž jediný zmíněný argument - nakolik vidím - je ten, že Óðin vlastní Brimiho meč (Brimi je jedno z příjmí Ymiho). To ale autorovi vůbec nebrání v tom, aby se v kap. 13.3. z této hypotézy bez dalšího stala dokázaná věc, na níž jsou nyní budovány další spekulace o vztahu iniciace a kosmogonie. V případě zabití Ymiho je nejprve mysteriózně naznačeno, že se může jednat i o oběť (s. 38). Dál už pak autor zcela automaticky pracuje s tezí, že Ymiho zabití je jeho obětováním. A protože - pokud vím - neexistuje žádný staroseverský pramen, který by něco takového tvrdil, stálo by možná opět za to zdůvodnit, proč si to autor myslí. Jinak totiž jeho práce připomíná příliš rozsáhlou stavbu stojící na velmi nepevných základech.

Celá řada míst v práci působí silně nehotovým dojmem, spíš jako okamžité nápady a autor se na mnoha místech zjevně nepokusil ani o prolistování relevantní literatury. Sem patří třeba zmínky o metaforičnosti básnické medoviny na s. 72. Autor zde uvádí, že medovina je pouze *heiti*, básnický opis pro *óðr*. Což je samo o sobě nesmysl a ještě navíc zbytečný nesmysl - jeden pohled do Meissnerových *Skaldských kenningů* by autorovi stačil na to, aby zjistil, že medovina, v básnických opisech tak často zmiňovaná, stojí vždy na místě opisovaného, nikdy opisujícího a že navíc se slovem *óðr* nebývá spojována. Pro tvrzení, že se Óðin stává Óðinem až v okamžiku své oběti na Yggdrasilu, by tedy bylo třeba najít jiný argument. Obávám se navíc, že interpretovat mýty po způsobu "mytické X symbolizuje ve skutečnosti Y", není tak úplně obhajitelná metoda.

Poněkud enervující je též autorova snaha permanentně vměštnávat mýty, mytické postavy a předměty do prefabrikovaných myšlenkových struktur. Viz třeba s. 39, kde je příbuzenské spojení ostatních severských bohů (mj. i Þóra) s Óðinem označeno jako "úcelový a pozdní úklid", a s tímto argumentem odloženo. Vzhledem k četnosti, s níž je ve staroseverské literatuře Þórovo příbuzenské spojení s Óðinem zmiňováno a vzhledem k tomu, že o něm mluví již *Drapa na Ragnara Loðbróka* Bragiho Boddasona (*sonr Aldafǫðrs* - 14,2), s výjimkou několika epigrafických fragmentů suveréně nejstarší severský mytologický text, bylo by zajímavé vědět, co je pro autora kritériem "pozdnosti". Rozhodně ale toto kritérium není něčím, co by vzniklo "opakovaným podrobným čtením primárních pramenů", či tím, že by se "mýty vykládaly navzájem" jak sám svou metodu popisuje na s. 17 a 146. Právě naopak: celá práce je

doslova prošpikována předpřijatými kategoriemi, schematy a interpretacemi. To samozřejmě samo o sobě jistě není špatně (a ani nejde jinak), bylo by ale o hodně čestnější (a z hlediska práce efektivnější) to prozradit hned na počátku. Až žertovně působí třeba tvrzení na s. 45, že autor analyzoval Óðinovy funkce "nezávisle" a teprve poté, co dospěl k výsledku své analýzy, zčistajasna zjistil, že je identický se schematem Dumezilovým. Znamená to, že předtím Dumézilovo schema neznal? Nebo že na něj zapomněl?

Se tím - souvisí i hlavní kámen úrazu celé práce, pro niž je vlastně jediným prostředkem analýzy redukce na narativní strukturu. Výsledky jsou - celkem pochopitelně - dva. Zaprvé vytváření struktur tak obecných a tendence k tak ležerní práci s nimi, že to vede k bezobsažnosti analyzovaných pojmů. Tak se např. na s. 109 dozvídáme, že pokud vytvořené schema oběti mírně modifikujeme, "padne jako ulité" na mýtus o Óðinově získání vědění. Podíváme-li se ale na celou věc střízlivým okem, jasně vidíme, že s podobnou modifikací by schéma "padlo jako ulité" prakticky na jakýkoliv popis kontaktu s posvátnem, který se ve staroseverské literatuře vyskytuje. Takový postup činí z oběti zcela bezobsažný termín: Výsledkem analýzy je destrukce pojmu, který stál na jejím počátku, což není příliš uspokojivý výsledek.

Alarmující je přitom skutečnost, že vytvořené struktury nakonec stejně s žádným analyzovaným mýtem nekorespondují a je potřeba je permanentně ohýbat, aby na něj mohly být aplikovány. Viz konstatování na s. 142-3, že ze čtyř zkoumaných mýtů **žádný** neodpovídá **žádnému** z užitých schemat. Což je - po vši práci - poněkud tristní výsledek a zůstává záhadou, jak to může ukazovat "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" (s. 143).

Zmínit je konečně třeba i to, že práce obsahuje řadu nepřesností, překlepů, chybných či nepovedených překladů ze staroseverštiny a terminologických zmatení.² Působí též mírně nesourodým dojmem. Některé kapitoly (6.4., 7.4) s tématem prakticky nesouvisejí. Kap. 10.2.1 a 10.2.2 zase působí dojmem jako by byly zkopírovány z práce zcela jiné, obsahují řadu dlouhých a k tématu nicneříkajících poznámek a dlouhé etymologické exkurzy, viz např. pozn. 246 ke slovesu *leika*, pozn. 244 o termínu *ragna røk* (navíc s chybou), pozn. 244 o Yggdrasilu, dotaženou až k nijak nesouvisejícímu subst. *mara*, vzdor tomu, že tu Yggdrasil nehraje žádnou zásadní roli (a že navíc dubluje pozn. 193). Viz též pozn. 251 o slovesu *ráða*, které v textu vůbec není uvedeno, a která navíc opět dubluje pozn. 280. Práce je obecně informačně hodně přetížená, sdělované informace přitom často nesouvisí s tématem a nezřídka jsou i chybné.³ Za

2. V pozn. 141 *goðiové* místo *goðové*. V překladu kenningu *horna fors farms Gunnlaðar arma* postrádám český ekvivalent substantiva *horna* (s. 72). Titul *pulr* (nakolik vím) všichni badatelé odvozují od slovesa *þylja*, jedná se tedy o toho, kdo mluví, přednáší, vypočítává, stěží ho tedy lze označovat novotvarem "zřec". Zavádějící je i řada překladů, které se zakládají na nejistých etymologiích (mj. Čarojícen = *Ginnungagap* vs Geringovo *Urschlund der Schlunde*, Podlobijec = *Níðhoggr* vs Jónssonovo *bittert huggende*, s. 99). Silnou formulační nejistotou se vyznačuje pasáž o staroseverských básnických opisech na s. 56-7, kde není příliš jasné, jak chápat větu "Mezi těmito třemi typy dochází pochopitelně k variacím a novotvarům". Termín novotvar (*nýgörving*) označoval ve staroseverštině všechny tři zmíněné typy.

3. Jak se vztahuje mj. v pozn. 240 uváděné tvrzení, že slova *hjørtr* a *hrútr* etymologicky souvisí se slovem *hverr* s interpretovaným místem? Kdyby si autor tento exkurs odpustil, byl by si navíc ušetřil chybné tvrzení, že staroseverské *hverr* označovalo "horký pramen". Tento význam ale slovo získalo až později.

těchto okolností pak ani není divu, že autor čas od času sám sobě odporuje, viz kupř. pozn. 247, kde autor identifikuje mytický “strom míry” (*mjotviðr*) z *Vsp* 2,7 jako jasan Yggdrasil, o němž ovšem na s. 39 říká (v rámci poněkud divoké spekulace), že se ve *Vsp* poprvé vyskytuje až v 19,2.

Zejména tyto poslední námitky jsou spíše formální a rozhodně nechtějí kritizovat v současném bádání ne úplně obvyklý směr, jímž se autor vydal. Právě naopak: na práci je sympatická snaha o filosoficko-religionistický přesah (v kontrastu k velké části dnešních badatelů pro něž je mýtus literatura jako každá jiná a nevyžaduje si jiné analýzy, než právě jenom narativní). Jenže snaha o abstraktnější způsob chápání nemusí vést (a neměla by vést) k nedostatku preciznosti, rezignaci na promýšlení problémů a absenci snahy o vyjasnění vlastní pozice. Právě tyto nedostatky jsou přitom důvodem, proč se práce až příliš často spokojuje s nadhozením problémů, proč až příliš často zůstává na povrchu probíraných mýtů, proč namísto skutečných úvah nad staroseverským textem až příliš často nabízí série nápadů propojených hodně chabými oslími můstky (viz druhá a třetí část). A to je škoda! Neboť z celé práce je vidět nefalšované nadšení pro téma, stejně jako ochotu promýšlet i ta nejpodivnější zákoutí staroseverského mytického světa. A je proto smutné, že nedotaženosti, zbytečné lapsy apod. ubírají výsledku bezesporu velké snahy na kráse.

Práci **doporučuji k obhajobě** s výše zmíněnými výhradami a navrhuji klasifikaci **prospěl**.

PhDr. Jiří Starý, Ph.D.
Ústav germánských studií FF UK
9. 11. 2015