

Starý, Jiří

**Pohanské náboženství ve staroseverských krajových zákonících:
několik případových studií k době náboženského přechodu**

Religio. 2014, vol. 22, iss. 2, pp. [179]-210

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/133569>

Access Date: 01. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Pohanské náboženství ve staroseverských krajo- vých zákonících: Několik případových studií k době náboženského přechodu

JIŘÍ STARÝ*

Pomyslíme-li na staré Seveřany doby vikinské (asi 800-1066) a skandinávského středověku (asi 1066-1397), není zákon asi tím úplně prvním, co nám vytane na mysli. Přesto disponovala Skandinávie v těchto obdobích širokou škálou zákoníků, od těch, které byly vytvořeny pro poměrně úzké skupiny obyvatel (městské zákoníky, zákoníky obchodních sdružení, zákoníky vikinských válečnických bratrstev), až po takové, jež byly určeny ke správě větších územních celků (zákoníky krajové a zemské). Předmětem této studie budou zákoníky krajové, tedy texty, jež mají původ v době vikinské a jež byly po různě dlouhé době ústního tradování zapsány mezi jedenáctým a čtrnáctým stoletím. Období zápisu těchto zákoníků tak pokrývá víceméně celé období přechodu Skandinávie od pohanské rodové společnosti ke společnosti křesťanské a feudální. Ve druhé polovině jedenáctého století, kdy došlo k prvním zápisům zákoníků (*Zákoník sněmu v Guli*, *Zákoník sněmu ve Frostě*), byly skandinávské státy stále ještě dosti volná seskupení správně samostatných krajů, jež byly buď čerstvě christianizovány (Dánsko 960, Island 1000, Norsko 1030), nebo ještě pohanské (Švédsko asi 1120).¹ V první polovině čtrnáctého století, době posledních

* Tato publikace byla vytvořena s finanční podporou grantu Grantové agentury České republiky (projekt č. P401/12/0872 „Staroseverské zákony a zákoníky“, řešený na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy).

1 Ve Švédsku se zcela či fragmentárně dochovalo devět krajo-
vých zákoníků (*Upplandský zákoník*, *Suðrmanlandský zákoník*, *Vestmannalandský zákoník*, *Helsingjalandský zákoník*, *Dalekarlijský zákoník*, *Zákoník Východního Gautlandu*, *Zákoník Západního Gautlandu* – ve dvou verzích, starší a mladší –, *Gotlandský zákoník* a *Smålandský zákoník*). Ztraceny jsou zákoníky krajů Næríki a Vermaland. V Norsku se zcela či fragmentárně dochovaly všechny čtyři krajové zákoníky (*Zákoník sněmu v Guli*, *Zákoník sněmu ve Frostě*, *Zákoník sněmu v Eiðsifě* a *Zákoník sněmu v Borgu*), stejně jako tři dánské krajové zákoníky (*Jutský zákoník*, *Skánský zákoník* a zákoník ostrova Selundy opět ve dvou verzích, jako *Valdemarův selundský zákoník* a *Erikův selundský zákoník*). Island, ač do 13. století samostatný stát, byl ze správního hlediska jedním jediným krajem, a měl proto jediný zákoník zvaný *Šedá husa*. Pro přehledný popis viz Jiří Starý, „*Zákonem nechť je budována zem*“: *Staroseverské zákony a zákoníky*, Praha: Herrmann & synové 2013, 17-21.

zápisů (*Vestmannalandský zákoník*, *Helsingjalský zákoník*), se Skandinávie skládala ze tří plně feudalizovaných a křesťanských říší – Dánského, Švédského a Norského království – které se roku 1397 tzv. kalmarskou unií spojily ve stát jediný.

O jednotlivých pohanských prvcích krajových zákoníků toho bylo napsáno již mnoho. Souhrnné pojednání k tomuto tématu však pokud vím chybí. A co je ještě důležitější, chybí i jakékoliv pokusy o klasifikaci přístupů k pohanství, které lze v tomto poměrně rozsáhlém korpusu textů najít. Cílem následující studie rozhodně není podobnou klasifikaci předložit – takový úkol by zabral nesrovnatelně více místa, než máme k dispozici. Měla by však na základě několika málo příkladů demonstrovat, jak rozličných podob mohl vztah k pohanství v zákonících nabýt, stejně jako poukázat na některé klíčové problémy, s nimiž se podobná klasifikace musí vypořádat. Přehled o optice, skrze niž zákon hleděl na staré náboženství, totiž podle mého názoru není zajímavý pouze pro historiky práva a může osvětlit podstatně víc než jen úzký problém proměny zákonodárství při přechodu od severského pohanství k ranému severskému křesťanství. Stává se totiž nutně exkurzem do myšlení doby náboženské proměny, jejíž rozvětvené zákruty mohly být podivnější, než bychom možná očekávali.

Krajové zákoníky a problém jejich náboženského obsahu

Krajové zákoníky jsou poměrně specifické právní texty, které vděčí za svůj vznik tzv. sněmovnímu právu (něm. *Thingrecht*), tedy stejně specifické formě severského právního uspořádání. Jeho základní jednotkou byl kraj, tedy území, jehož obyvatelé se pravidelně scházeli na tzv. zákonodárném sněmu (*lögþing*), kde vyhlášovali nové zákony, rušili staré a řešili své právní spory. Sněmovní právo se vyznačovalo několika charakteristickými rysy: jeho nositelem bylo svobodné mužské obyvatelstvo daného kraje, tedy všichni muži, kteří nebyli ani příliš staří, ani příliš mladí, byli hospodářsky soběstační a vlastnili jisté minimální množství půdy, obvykle rodové dědičné půdy (*óðal*). Právě oni na sněmu naslouchali přednesu svého zákoníku, jež z paměti recitoval zákonopravec (*lögsgumaðr*), a tento přednes schvalovali, oni též schvalovali či odmítali návrhy ke změnám jednotlivých ustanovení. Oni předvolávali pachatele protizákonných činů před soud, oni je v porotách soudili a oni je byli povinni v případě usvědčení a odsouzení potrestat. Králové a aristokraté sice jistě měli větší vliv na znění zákonů a průběh soudních sporů než prostí sedláci, ale pouze díky své moci a schopnosti získat si mezi svobodnými muži autoritu – zákoníky samy jim žádnou zákonodárnou či výkonnou moc nepřiznávaly, velmi často se dokonce snažily jejich moc omezovat. Sněmovní právo neznalo žádný soudní ani výkonný aparát – jedinou výjimkou byl volený

zákonopravce, který dostával za přednes zákonů (*lqgsaga*) finanční odměnu.

Za těchto podmínek je celkem pochopitelné, že mizení pohanství z krajo-
vých zákoníků probíhalo pomalu, po celá staletí. Jedná se o postup těžko
stopovatelný, neboť jeho první etapy probíhaly v době, kdy byly zákoníky
stále ještě tradovány ústně. Celá věc je navíc o to komplikovanější, že vý-
chozí stav tohoto procesu neznáme, neboť pohanské zákoníky *stricto sensu*
nemáme k dispozici. K tomu paradoxně přispěl fakt, že přechod od pohan-
ství ke křesťanství byl na legální rovině relativně hladký. Do zákoníků
byly postupně vřazovány krátké křesťanské oddíly (*kristni bálkr, kristinna
laga þátr, kristindóms bálkr, kirkjubálkr*), které nařizovaly víru v Boha
a dodržování nejdůležitějších křesťanských rituálů, zatímco z ostatních
částí zákoníků postupně mizela výrazně pohanská ustanovení. Korpus zá-
koníku byl v průběhu těchto malých, ale permanentních proměn dále uží-
ván, memorován a jednoho dne nakonec i zapsán. Dochovaný text zachy-
cuje stav zákoníku v době jeho zápisu, tedy době přinejmenším nominálně
křesťanské.

Zákonná ustanovení čistě pohanských dob proto máme dochována jen
ve výjimečných případech, kdy byla zapsána již v pohanských dobách, či
když nějaký zákoník zčásti či jako celek ztratil platnost, a proto byl nadá-
le tradován a posléze i zapsán v podobě, v níž ustrnul. Bohužel, takových
případů neznáme ve Skandinávii mnoho. Jednotlivá ustanovení byla v po-
hanských dobách zapisována jen výjimečně² a ze zákoníků, jež v této době
ztratily platnost, známe pouze nepočetné zlomky. Jedná se o fragment
Pohanského zákoníku ze Švédska a tři fragmenty *Úlfjljótova zákoníku*
z Islandu. *Pohanský zákoník* se navíc – vzdor svému slibnému názvu – ná-
boženství nevěnuje a celá dochovaná část popisuje souboje pro urážku na
cti. O něco sdělnější je *Úlfjljóttv zákoník*, z něž později jednu důležitou
pasáž ocitujeme.

Christianizace Skandinávie a zákoníky

Periodizace christianizačního procesu ve Skandinávii je ustálená od
roku 1938, kdy ji Helge Ljungberg rozdělil na tři epochy: epochu misijní,
jež mezi lety 1000 a 1100 přechází v epochu ustavování církevní moci,
která zase někdy mezi lety 1100 a 1200 přešla v dobu etablovaného křes-

2 Z náboženského hlediska je nejzajímavější runami zapsané ustanovení o poškození
svatyně ze švédské Forsy a záznam o užití chrámového azylu ze švédské Oklundy. Oba
nápisů jsou datovány do 9. století. Viz k tomu J. Starý, „*Zákonem nechť je budována
zem*“..., kde jsou na s. 26-27 oba nápisů přeloženy.

fanství.³ Roku 1985 se Edith Maroldová pokusila tyto tři epochy datovat přesněji na základě proměny představ o křesťanském Bohu ve skaldské poesii: doba misijní podle ní končí kolem roku 1050, doba ustavování církve kolem roku 1150.⁴ Mohlo by se tedy zdát, že rozřazením zákoníků do jednotlivých epoch snadno získáme přehled, jak pohanství z krajových zákoníků mizelo a jak se vztah k němu proměňoval.

Bohužel, opak je pravdou. Zatímco skaldské básně, z nichž Edith Maroldová vycházela, jsou – vzdor tomu, že byly po staletí ústně tradovány – autorskými literárními díly a zachycují básnické „tady a teď“, zákoníky patří mezi kulturní texty, které díky své konzervativnosti mohly zachovávat představy starší a archaičtější. Christianizace navíc nepostupovala v různých částech Skandinávie tímž tempem a sami níže uvidíme řadu příkladů, kdy později zapsané zákoníky (speciálně zákoníky švédské) obsahují nábožensky podstatně archaičtější ustanovení než zákoníky zapsané o poznání dřív (např. zákoníky dánské). Postup christianizace byl navíc různě rychlý v různých společenských vrstvách, a síla prosadit se v podobě zákonného ustanovení proto mohla u jednotlivých představ o pohanství značně kolísat. A je konečně těžko zpochybnitelným faktem, že ve všech zmíněných epochách koexistovalo mezi křesťany více přístupů k pohanství a že naopak jeden a týž náhled na pohanství mohl přezívat ve více po sobě jdoucích etapách christianizačního procesu. Podstatně slibněji než přístup historizující se proto jeví přístup typologický, který se snaží uchopit způsoby, jimiž zákonodárství doby náboženského přechodu na pohanství hledělo, aniž by se je přitom snažil přesněji datovat.

Vliv církve a teoretický model náboženského střetu

Zmínili jsme se o tom, že dochované krajové zákoníky byly zapsány v křesťanských dobách, a není sporu, že jejich vztah k pohanství byl v první řadě negativní, jak obvykle prozradí už jejich úvodní pasáže. Kupř. *Zákoník sněmu v Eiðsifě* počíná jasnými slovy: „To je počátek [našeho zákona], že lidé mají být křesťany a odvrhnout pohanství.“⁵ Je ale nad jakoukoliv pochybnost zřejmé, že pohanství v zákonících jistým způsobem přezívalo, stejně jako v ostatní literatuře.⁶ Škála přístupů k pohanství, jak

3 Viz Helge Ljungberg, *Die nordische Religion und das Christentum: Studien über den nordischen Religionswechsel zur Wikingerzeit*, Gütersloh: Bertelsmann 1940, 289-292.

4 Viz Edith Marold, „Das Gottesbild der christlichen Skaldik“, in: *The Sixth International Saga Conference: Workshop Papers II*, København: Det arnamagnæanske Institut 1985, 717-749: 748.

5 *Eið ið 1; ii 1* (Rudolf Keyser [ed.], *Norges gamle love indtil 1387 I: Gamle Norske Lovet eldre enn 1263*, Oslo: Chr. Grøndal 1846, 375, 394).

6 Viz Hans Kuhn, „Das nordgermanische Heidentum in den ersten christlichen Jahrhunderten“, in: id., *Kleine Schriften: Aufsätze und Rezensionen aus den Gebieten*

ji zachycuje staroseverská mimoprávní literatura, byla v době zápisu krajoých zákoníků poměrně bohatá a bádání vybuovalo několik ustálených množin pojmů, do nichž se ji snaží shrnout.

Tím prvním je opozice synoikismus/synkretismus, v níž první pojem (označovaný též jako „sympatrická koexistence“) označuje nezávislou existenci představ a rituálů ze dvou náboženských systémů, jež vedle sebe paralelně přežívají, druhý pak vzájemné působení těchto náboženských systémů.⁷ První z nich je poměrně neproblematický, ve staroseverské společnosti, v níž byl konflikt křesťanství a pohanství silně polarizován, se s ním ale příliš často nesetkáváme.⁸ Druhý pojem je podstatně komplikovanější, v závislosti na tom, nakolik akcentujeme vzájemnou pozici obou náboženských systémů. Chceme-li spolu s Peterem Footeem chápat náboženský synkretismus jako „pozitivní a respektované spojení prvků dvou náboženských systémů, v nichž tyto prvky hrály obzvláště důležitou roli“, pak najdeme jen málo míst, kde ji uplatnit.⁹ Pro pozitivní a respektovaná spojení křesťanských a pohanských představ a rituálů dávaly okolnosti christianizace Skandinávie jen malou šanci. Proto se jako smysluplnější jeví přístup Anderse Hultgård, který chápe synkretismus jako přijetí prvků jiného náboženství, které výrazným způsobem pozměňuje hodnoty, představy či rituály vlastního náboženství. Proti takto definovanému synkretismu pak staví akulturaci, již chápe jako převzetí představ, hodnot či rituálů z cizího náboženství, aniž by přitom byly pozměněny centrální rity, hodnoty a představy náboženství vlastního.¹⁰

der germanischen und nordischen Sprach-, Literatur- und Kulturgeschichte II, Berlin: De Gruyter 1971, 296-326; id., „Das Fortleben des germanischen Heidentums nach der Christianisierung“, in: *Settimane di studi del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XIV: La conversione al Cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo*, Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo 1967, 743-757.

- 7 Gregor Ahn – Lutz von Padberg – Anders Hultgård, „Synkretismus“, in: Heinrich Beck et al. (eds.), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* XXX, Berlin – New York: De Gruyter 2005, 216-230: 225-226.
- 8 Stejně málo se v zákonících – svou podstatou kolektivních dílech – můžeme setkat se třetím pojmem, který bývá se synoikismem a synkretismem spojován, totiž koexistenci dvou náboženských systémů na rovině individuálního náboženského přesvědčení (G. Ahn – L. von Padberg – A. Hultgård, „Synkretismus...“, 225-226).
- 9 Peter Foote, „Observations on ‚Syncretism‘ in Early Icelandic Christianity“, in: id., *Aurvandilstá: Norse Studies*, vyd. Michael Barnes et al., Odense: Odense University Press, 1984, 85.
- 10 Anders Hultgård, „Religiös förändring, kontinuitet och akkulturation/synkretism i vikingatidens och medeltidens skandinaviska religion“, in: Bertil Nilsson et al. (eds.), *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid*, Uppsala: Lunne Böcker 1992, 49-103: 56. Obdobně i Johann P. Steffes, „Akkomodation und Synkretismus als Missionsproblem“, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 23, 1933, 1-11: 2. Ani zde ale nevládne jednota a někteří badatelé definují synkretismus zcela naopak jako přijetí prvků jednoho náboženství do druhého, „aniž by se při tom proměnil charakter přijímajícího náboženství“ (Helmer Ringgren, „The Problems of

Hultgård upozorňuje, že oba procesy mohou být jak nevědomé, tak vědomé.¹¹ Zejména v druhém případě je však častým průvodním jevem akomodace, tedy reinterpretace, jíž byly cizí představy, hodnoty či rituály podrobeny, aby je vlastní náboženství mohlo akceptovat.¹² Opačným jevem je „přizpůsobení“ (*anpassning*), tedy cílená tolerance prvků cizího náboženství, vedená nikoliv nadějí na jejich možnou akomodaci do rámce vlastního náboženství, ale čistě strategickými, mocenskými úvahami.

Bylo by totiž chybou, představovat si, že zákony křesťanských dob byly automaticky ve shodě s názory církve. Církev sice vytvářela vlastní církevní zákoníky, její vliv na znění krajových zákoníků však byl poměrně malý. V takzvaných „zákonných radách“, jež měly největší vliv na formulaci nových zákonů, měli sice církevní hodnostáři obvykle zajištěna místa, v celku zákonné rady však jejich počet nebyl nijak omračující. Kupříkladu v zákonné radě islandského všelidového sněmu připadali na čtyřicet osm lokálních vládců a jejich devadesát šest poradců pouze dva biskupové, kteří navíc – na rozdíl od lokálních vládců – neměli „právo plné účasti“ (*seta til fulls*). Nad samotným schvalováním navržených zákonů svobodným obyvatelstvem na sněmech pak měla církev kontrolu ještě menší. Za těchto okolností proto není divu, že se součástí zákoníků mohla stát mnohá ustanovení, která byla církvi jen málo po chuti. Situace se ale postupně měnila, zejména díky postupnému nárůstu moci králů a feudální aristokracie a schopnosti církve prosazovat své názory za jejich pomoci.

Koňské maso a *útburðr*

To může pěkně demonstrovat raný křesťanský přístup ke dvěma starým rituálům, jak ho popisuje *Kniha o Islandanech*, sepsaná kolem roku 1125 historikem Arim Þorgilssonem:

A tehdy [= roku 1000] bylo do [islandského] zákoníku zavedeno, že všichni lidé mají být křesťané a že se ti v zemi, kdo ještě nejsou pokřtěni, mají nechat pokřtít. Ale ohledně odkládání dětí (*barna útburðr*) a pojidání koňského masa měl zůstat v plat-

Syncretism“, in: Sven Hartman [ed.], *Syncretism*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1969, 7-14: 7).

11 Obdobně činí i Kurt Rudolph, který v této souvislosti cituje obdobný názor Hendrika Kraemera a Jacquese Kamstry (Kurt Rudolph, „Synkretismus: Vom theologischen Scheltwort zum religionswissenschaftlichen Begriff“, in: *Humanitas religiosa: Festschrift für Harald Biezais*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1979, 194-212: 198, 201, 207).

12 Někteří badatelé opět definují akomodaci jiným způsobem, mj. Steffes jako proces v podstatě identický s Hultgårdovou akulturací (J. P. Steffes, „Akkomodation ...“, 2).

nosti starý zákoník. Lidé směli obětovat v soukromí, jestliže chtěli, ale jestliže tak činili před svědky, bylo to trestáno vyhnanstvím.¹³

Citované místo je jasným dokladem křesťanského přizpůsobení pohanským zvyklostem, tedy tolerancí, jež byla vynucena aktuální mocenskou situací. To poměrně jasně dokazuje skutečnost, že jakmile dosáhla církev moci, která jí to umožnila, prosadila zákaz obou zvyklostí:

Ale o několik málo zim později (*síðar fjóm vetrom*) bylo toto pohanství (*sú heidni*) zakázáno, stejně jako ostatní [pohanské zvyky].¹⁴

Je stěží představitelné, že by se náboženské zvyklosti celé populace „za několik málo zim“ nějak výrazněji změnily. A není náhodou, že v pozdějších dobách se všechny zmíněné činy (odkládání dětí, obět a požívání koňského masa) staly přímo vzorovým příkladem pohanského jednání. Zákaz odkládat děti tak nacházíme na prominentní čelní pozici křesťanských oddílů zákoníků, nejednou hned za povinností být křesťanem:

To je počátek našich zákonů, že se máme klanět na východ, oddat se Kristu a prokazovat úctu kostelům a kněžím. Každé dítě, které se narodí do tohoto světa, nechť je živeno ...¹⁵

Že byla jako pohanská zakazována oběť, jistě není překvapující, za zmínku však stojí až obsesivní zákazy všech typů jednání, jež mohlo pohanské oběti evokovat. Bizarním příkladem je třeba následující ustanovení jednoho z norských případových seznamů (angl. *case-list*), jakýchsi primitivních záznamů platných nařízení: „Spí-li muž se ženou, která požila koňské maso, nechť zaplatí králi a biskupovi čtyřicet marek.“¹⁶ Smysl tohoto nařízení případový seznam neuvádí, ale vzhledem k tomu, že kůň byl pro staré Seveřany jedním z obětních zvířat a požívání koňského masa je zmiňováno jako součást pohanských obětních hostin, zdá se, že důvod jeho tabuizace byl právě tento.¹⁷

Ani tento zdánlivě jednoduchý příklad křesťanského přizpůsobení ale není tak nekomplikovaný. Zmíněné zvyky jsou v pasáži z *Knihy o Islandanech* explicitně označeny jako „pohanství“ (*heidni*) a umístění jejich

13 Ari Þorgilsson, *Íslb* vii (Finnur Jónsson [ed.], *Íslendingabók, es Ari Þorgilsson gørþe*, København: S. L. Møller 1887, 12).

14 *Íslb* vii (F. Jónsson [ed.], *Íslendingabók...*, 12).

15 *BorgKr* i§1 (R. Keyser [ed.], *Norges gamle love... I...*, 339). Srov. *Eið* i§1; ii§1 (R. Keyser [ed.], *Norges gamle love... I...*, 375, 394).

16 Citováno dle Anne Irene Riisøy, „What’s on the Case List? Legal Texts and Felonies Rediscovered“, *Scandinavian Journal of History* 27, 2002, 77-90: 78.

17 Viz *ibid.*, 81-84. Staroseverští zákonodárci byli při zavádění křesťanských stravovacích předpisů obecně velmi benevolentní – s jedinou výjimkou. Tu představovalo právě požívání koňského masa. Viz Alexandra Sanmark, „Dietary Regulations in Early Christian Norway“, *Viking and Medieval Scandinavia* 1, 2005, 203-219: 219.

zákazů do křesťanských oddílů zákoníků naznačuje, že tak byly křesťanstvím skutečně vnímány. To je jistě pochopitelné u oběti, méně ale u odkládání dětí, které bylo v pohanských dobách vnímáno jako čistě pragmatický, nábožensky zcela indiferentní akt, vedený snahou o zachování zdravé populace či (v chudších vrstvách) neschopností dítě živit. Nevíme o jeho spojení s jakýmkoliv náboženským rituálem, nevíme o jeho spojení s jakýmkoliv numinózními bytostmi, v mýtech pohanských dob se nevyskytuje. Máme před sebou eminentní příklad chování, které bylo křesťany chápáno jako pohanské, ač samými pohany nebylo jako takové nahlíženo.

Citované doklady tedy poměrně jasně dokazují potřebu krajových zákoníků jasně se vymezit vůči pohanství. Problémem však je, že toto „pohanské“ je automaticky identifikováno s „nekřesťanským“, a nemusí proto nutně korespondovat s tím, co bylo skutečnou součástí pohanského náboženství.

Útiseta

Tato nejistota křesťanské společnosti v otázce, co je vlastně pohanské, úzce koresponduje s její nejistotou v ještě závažnější otázce, totiž co je vlastně skutečně křesťanské. Tuto skutečnost pěkně ilustruje její vztah k pohanskému inspiračnímu rituálu zvanému *útiseta*, doslova „sezení venku“. Rituál spočíval v tom, že vykonavatel seděl (*sitja*) stranou od lidí (doslova „venku“, *úti*), mlčel a vyčkával na získání náboženského vědění či setkání s numinózní bytostí. Jeho asi nejslavnější popis najdeme v pohanské mudroslovné básni *Výroky Vysokého*, kde sám nejvyšší bůh Óðin líčí jeho vzorový průběh:

Přišel čas promluvit z þulova trínu
u Urðina zřídla;
hleděl jsem a mlčel hleděl a přemítal,
zaslechl lidská slova:
o tajemství mluvila, rady nesmlčela,
v síni Vysokého, v sále Vysokého,
slyšel jsem praviti tak.¹⁸

Srovnejme nyní tuto pasáž s popisem náboženské inspirace, jak ho podává *Píseň o Slunci*, křesťanská vizionářská báseň, obvykle datovaná do dvanáctého či třináctého století:

18 *Háv* 111 (Gustav Neckel [ed.], *Edda: Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*, Heidelberg: Carl Winter 1927, 33). „Vysoký“ je příjímí nejvyššího pohanského boha Óðina, slovo þul (*þulr*) označuje rituální funkci „kultického mluvčího“, o jejíž reálné náplni však není prakticky nic známo.

Na trůnu Norn jsem devět dní seděl
 a nato se na koně zdvihl;
 jen slunce obryň svítíla chmurně
 skrz nízko visící mračna.¹⁹

Trůn Norn (staroseverských vládkyň osudu) koresponduje s Urđiným zřídlem (pramenem osudu), u něž Norny sídlí, u něž se setkávají pohanští bohové a u něž v idealizované vizi *Výroků Vysokého* sedí þul (*þulr*), tedy mudroslovný mluvčí *Výroků Vysokého* stejně jako vizionář *Písně o Slunci*. A tak jako je ve *Výrocích Vysokého* výsledkem provedení rituálu načerpání mudroslovného věděni (vyslechnutí moudrých rad a životních naučení), je v *Písní o Slunci* efektem inspiračního rituálu získání křesťanského pro­rockého vhledu a vidění sedmera „vítěz­ných světů“ (*sigrheimr*), tedy nebes, o němž se mluví v následující strofě. „Slunce démonických žen“ (*gýgjar sólir*) jsou hvězdy, neboť staroseverští pohané spojovali démonické bytosti s nocí, a k pohanskému rituálu lze vztáhnout zmínku o devíti dnech, které odpovídají devíti nocím, po něž provádí Óđin další důležitý obřad, totiž sebeobětování na jasanu Yggdrasilu.²⁰

Zařazení popisu pohanského rituálu do křesťanské básně by nás ovšem nemělo svádět k myšlence, že byl rituál křesťanstvím tolerován. Právě naopak. Pohanské konotace, jimiž byl obtěžkán, vedly k jeho zákazům, což byl ovšem u rituálů obecný jev. Níže budeme mluvit o pohanských představách a komplexech představ, které byly v zákonících přijímány pozitivně, a to i v případech, kdy byly tyto představy jednoznačně identifikovány jako pohanské. V případě rituálů tomu tak nebylo a výše jsme viděli, s jakou neúprosností byly potírány byť i jen domněle pohanské rituály a vše, co s nimi mohlo souviset. Pěkným dokladem komplexně negativního vztahu křesťanství k pohanskému kultu je třeba pasáž z tzv. *Nového křesťanského oddílu Magnúse Hákonarsona*, které tento norský král (1263-1284) připojil k existujícímu korpusu *Zákoníku sněmu v Guli*.²¹ Pasáž je – nakolik je mi známo – nejdelším existujícím výčtem rituálů ve staroseverské literatuře a ani v textech pohanské doby nenajdeme delší:

A tyto věci patří k pohanským pověrám a omylům: zařikadla, magie a to, když někdo označí jiného člověka za posedlého pohanskými démony. Dále prorocství, víra, že v pozemcích, kopcích a vodopádech žijí duchové země, útisetý (*útisetur*) a dotazování se osudu i to, že se někdo zřekne Boha a Církvě svatě natolik, že jde do mohyl hledat majetek, věděni či se tam jinak obohatit, a konečně když se někdo pokouší probuzet mrtvé nebo obyvatele mohyl. Nyní je muž rozpoznán a usvědčen z toho,

19 *Sól* 52 (Sophus Bugge [ed.], *Norraen fornkvæði: Islandsk samling af folkelige oldtids-digte*, Oslo: P. T. Malling 1867, 365).

20 *Háv* 138-139 (G. Neckel [ed.], *Edda...*, 39).

21 U králů, jarlů, zákonopravců apod. uvádíme dobu vlády, u ostatních osob pak datum jejich narození a úmrtí.

že roznášel tyto pověry nebo provozoval tyto pohanské omyly, nebo se přizná ke spojení s lidmi, kteří podobné věci prováděli. Pak nechť je potrestán psanectvím a ztratí všechn svůj majetek. A polovina z něj případně králi a polovina biskupovi.²²

Píseň o Slunci, báseň silně křesťanského zaměření, jejímž hlavním tématem je popis nebeských odměn řádných křesťanů a pekelných trestů připravených pro pohany, tedy jako ke své inspiraci odkazuje nejen k rituálu pohanskému, ale přímo k rituálu křesťanským zákonodárstvím zakázanému. Mohli bychom se upokojovat tím, že rituál je tu použit pouze „literárně“ a že popisovat rituál ještě zdaleka neznamená provozovat rituál. Jenže tak tomu nebylo. I rituál byl v křesťanských dobách čile provozován, jak dokazuje následující příklad pocházející z poloviny dvanáctého století, tedy právě z doby, v níž byla vytvořena *Píseň o Slunci*. Pasáž se váže ke střetům mezi norským králem Ingim Haraldssonem (1136-1161) a protikrálem Hákonem Sigurðarsonem (1157-1162) a můžeme ji datovat přibližně do roku 1160:

A říká se, že Gunnhild, žena Símunu Þorbergssona a pěstounka krále Hákona, nechala provést útisetu (*lét sitja úti*), aby zjistila, zda Hákon zvítězí. A proroctví ukázalo, že má Hákon s Ingim bojovat v noci, ale v žádném případě ne za dne – jenom tak pro něj jeho záležitost dopadne dobře. Uvádí se, že žena, která prováděla proročský rituál (*sat úti*), se jmenovala Þórdís Skeggja.²³

Badatelé často bagatelizují podobné doklady tvrzením, že církev se v prvé řadě zaměřovala na christianizaci politických a kulturních elit, zatímco v nižších vrstvách mohlo pohanství dále přezívat. A jistě můžeme souhlasit s tím, že všechny rituály vypočtené v citovaném zákoníku spadají do oblasti „nižšího“ náboženství. Marně bychom tu hledali třeba zákaz obětí, jež byly v náboženství pohanské doby rituálem *par excellence*,²⁴ zato o věštění, prorokování, nekromancii a podobných praktikách se ustanovení široce rozepisuje. Stejně tak je příznačné, že zatímco vysoká božstva severského panteonu tu nejsou dokonce ani jmenována, nižších nu-

22 *M* §3 (Rudolf Keyser [ed.], *Norges gamle love indtil 1387 II: Fra 1263 til 1280*, Oslo: Chr. Gröndal 1848, 326) a *R* e.56 (Rudolf Keyser [ed.], *Norges gamle love indtil 1387 V: Supplement og facsimiler samt glossarium med register*, Oslo: Chr. Gröndal 1895, 56). Psanectví bylo v pohanských dobách nejvyšším trestem pro svobodného muže. Odsouzený okamžikem soudního výroku *de facto* přestával být členem lidské společnosti, *de iure* navždy ztrácel nárok na jakoukoliv právní ochranu své osoby a majetku a mohl být kýmkoliv beztrestně zabit.

23 *Hherð* xvi (Finnur Jónsson [ed.], *Snorri Sturluson, Heimskringla: Nóregs konunga sǫgur*, Oslo – København: Universitetsforlaget – G.E.C. Gad 1966, 609).

24 Pro výčet zákoníků, v nichž jsou oběti zmíněny, viz H. Ljunberg, *Die Nordische Religion...*, 292-294. Ljunberg se ovšem nedomnívá, že by v době zápisu krajových zákoníků ještě někdo reálně obětoval, a přisuzuje tyto zákazy konzervatismu tvůrců zákoníků.

minózních bytostí tu najdeme celou řadu: duchy země (*landvættir*), mrtvé (*dauðir*), obyvatele mohyl (*haugbúar*), démonické bytosti (*troll*). Zdálo by se tedy, že v době zápisu krajo-
vých zákoníků už byly „vysoké“ vrstvy pohanského náboženství mrtvé.²⁵ Jenže „vysoké“ a „nízké“ jsou velmi ošemetná slova, zejména pokud bychom z nich chtěli začít vyvozovat so-
ciologické závěry o tom, ve kterých vrstvách společnosti pohanské nábo-
ženství přežívalo.

Píseň o Slunci, která jako zdroj básnické inspirace evokuje pohanský rituál, totiž rozhodně nebyla výtvorem „nízkých společenských vrstev“. Její autor je neznám, celkem s jistotou však můžeme předpokládat, že se jednalo o mnicha. Jasněji máme o zmíněném Símunu Þorbergssonovi z norského Víku, jehož manželka Gunnhild objednává provedení proroc-
kého rituálu. O Símunovi mluví i další historické prameny, které ho ozna-
čují jako muže, který se v polovině dvanáctého století těšil v Norsku značné moci (*ríkr maðr*), což dobře koresponduje se skutečností, že byl jeho manželce svěřen na výchování budoucí norský král.²⁶ A sám Hákon Sigurðarson, který tohoto prorocství uposlechne a ve válce nakonec zvítězí, je samozřejmě postavou na samém vrcholu společenské pyramidy. Zmiňovaná nízkost zakazovaných rituálů tedy rozhodně nebyla nízkostí sociální.

Pro podobné příklady přitom nemusíme jít daleko. O slavném island-
ském politikovi a literátovi Snorrim Sturlusonovi se kupříkladu dozvídá-
me, že svůj stan na Sněmovních pláních – místě konání islandského všeli-
dového sněmu – pojmenoval po sídle pohanských bohů Valhalla, a že
„pořádal ve svátek Jól hostiny dle severského mravu“ (*jóla-drykki eptir
norrænum síð*), což může naznačovat, že se jednalo o nápodobu pohan-
ských obětních hostin.²⁷

Pokud bychom nutně chtěli vyjít z nábožensko-historické terminologie, zařadili bychom tento dvojitý život pohanského rituálu nejspíš do kategorie synoikismu. Je ale na druhou stranu jasné, že o sympatrickou koexistenci dvou náboženství se nejednalo. Jednání, které výše citované paragrafy záko-

25 Viz H. Ljungberg, *Die nordische Religion...*, 47-50. Je nicméně jasné, že popsaný proces neprobíhal absolutně a bez výjimky: z dochovaných sbírek zařikadel a proces-
ních akt dobře víme, že postavy jako Óðin, Þór či Loki byly osobami z různých vrstev
společnosti vyzývány ještě dlouho do středověku. Není však pochyb o tom, že nikoliv
jako bohové, nýbrž spíše jako člověkem ovladatelné démonické postavy s nejasnou
mocí, tedy přesně v roli, kterou se jim křesťanská církev snažila přisoudit. I některé
rituály spojené se severskými bohy se v různých částech Skandinávie udržely až do
novověku, často však jen díky výraznému křesťanskému přeznačení (*ibid.*, 296-313).

26 Snorri, *HS xviii* (F. Jónsson [ed.], *Snorri Sturluson, Heimskringla...*, 583).

27 *Stu* iv.45 (Kristian Peter Erasmus Kálund [ed.], *Sturlunga saga eftir membranum
Króksfjarðarbók adfýldt eftir Reykjarfjarðarbók* I, København – Oslo: Gyldendal –
Nordisk forlag 1906, 386).

níků jasně charakterizují jako náboženský zločin, se totiž nedopouštěli nějaké notoričtí pohané, ale velmi často i osoby, kteří zastávaly vysoké místo v křesťanské společnosti a jejichž vazba ke křesťanskému zákonu byla poměrně těsná. Výše zmíněný Snorri kupříkladu zastával na rodném ostrově podvkrát úřad zákonopravce (1215-1218, 1222-1231) a větu zakazující obětovat pohanským bohům musel za tu dobu nejméně pětkrát přednést před shromážděným obyvatelstvem.²⁸

U podobných osob nemůžeme s dobrým svědomím předpokládat touhu po vzpouře proti platnému křesťanskému zákonu. Ti, kdo podobné rituály v dobré víře zakazovali, a ti, kdo je provozovali či nechávali provozovat, netvořili sevřené skupiny stojící proti sobě, občas se dokonce mohlo jednat o identické osoby. Tato skutečnost jasně poukazuje na to, že „pohanství“ a „křesťanství“ nebyla – přinejmenším v prvních křesťanských stoletích Skandinávie – dvě názorově jednotná hnutí, stojící na nesmiřitelně nepřátelských pozicích. Jednalo se spíše o seskupení různých proudů, které se ve svém smýšlení i ve svém jednání mohly poměrně výrazně lišit. Náboženská opozice se postupným vymezováním těchto pojmů teprve ustavovala, a to zejména z křesťanské strany.

Mohyly, pohanství a kontinuita

Zákaz útisety a její současné provozování a pozitivní užití v křesťanské literatuře jasně ukazuje rozpory mezi názorem křesťanských zákoníků a názorem křesťanské společnosti, kterou měly tyto zákoníky spravovat. Problém vztahu k pohanským mohylám nám nyní pomůže demonstrovat rozporuplnost uvnitř křesťanských zákoníků samotných, která souvisí s jejich obojakým vztahem k pohanské minulosti.

Na řadě míst je v zákonících poměrně jasně formulován názor, že relikty pohanské minulosti jsou ve své podstatě negativní a zavrženíhodné. Podobný náhled však krajové zákoníky neaplikovaly – a ani aplikovat nemohly – zdaleka všude. Vzdor svému explicitnímu přihlášení ke křesťanství si totiž byly dobře vědomy toho, že řada jejich formulací, pojmů, představ, hodnot a v neposlední řadě i velká část jejich textu je vlastně jenom dědictvím pohanských dob. Výmluvné svědectví o tom podává třeba prolog švédského *Upplandského zákoníku*, zapsaného na konci třináctého století, tj. více než sto padesát let po christianizaci Švédska:

28 Zmíňme, že islandský zákoník *Šedá husa* byl jedním z mála, který oběti výslovně zakazoval (*Reg* §7, Vilhjálmur Finsen [ed.], *Grágás: Islandernes lovbok i fristatens tid* I, København: Berling 1852, 22). Ty na Islandu zjevně ustupovaly pomaleji než ve zbytku Skandinávie, pravděpodobně proto, že Island nebyl až do roku 1262 podřízen královské moci, a prosazování podobných zákonů zde tedy muselo být o dost obtížnější.

Tvůrcem zákonů byl Vígir Moudrý, pohan z pohanských dob (*heiðinn í heiðnum tíma*). A vše, co nalézáme v jeho přednesu zákona (*lǫgsaga*) a co je k užítku všem mužům, zařazujeme do tohoto zákoníku.²⁹

Velmi podobně se vyjadřují i dodatky ke švédskému *Zákoníku Západního Gautlandu*, v nichž hraje podobnou roli zákonopравce Lumbi:

Zde jsou jména mužů, kteří vytvořili a ustavili *Zákoník Západního Gautlandu*: Prvním byl Lumbi, po němž se dodnes jmenují *Lumbiho zákony*, protože se o něm říká, že smyslel a vytvořil velkou část našeho zákoníku. Narodil se ve Vangách a tam dodnes leží pohřben v jedné z mohyl, protože byl pohan (*fyrir því at hann var heiðinn*).³⁰

Odkaz k pohanskému původu zákoníku je zde umocněn poukazem na pohřební mohyly, jež byly v křesťanských dobách jasným poznávacím znamením pohanství a pohřbívání v nich bylo pod přísnými tresty zakazováno. Mohyly a vše, co s nimi souviselo, totiž v křesťanských představách reprezentovaly nejen materiální, ale i mentální svět pohanství. Obratu *hauga maðr* („muž mohyl“) užívají zákoníky k označení muže pohanské víry (*heiðinn maðr*).³¹ Pevné spojení *haugr ok heiðni* („mohyla a pohanství“) nacházíme v řadě skandinávských krajových zákoníků, a jak konstatuje Carl Johan Schlyter, význam obou slov byl pro křesťanské zákonodárce prakticky identický.³²

Není divu. V době, v nichž byly zákoníky zapisovány, už mnoho pohanských chrámů neexistovalo a pohanské svatyně pod širým nebem pustly, zatímco mohyly byly stále přítomny a tvořily nepřehlédnutelnou dominantu raněkřesťanské skandinávské krajiny (vzpomeňme, že i dnes, po staletích eroze, je nejvyšším bodem Dánska vrchol mohyly Yding Skovhøj). Křesťané navíc – soudě podle některých formulací v zákonících – nepochopili staroseverský zádušní kult a domnívali se, že pohané obětují mohylám samotným.³³

29 *UL prol* (Carl Johan Schlyter et al. [eds.], *Samling af Sweriges gamla lagar* III, Lund: Berling 1834, 6). Nejstarší rukopis sám komentuje tuto svou obojakou křesťansko-pohanskou pozici a označuje sám sebe jako „tento rukopis s Vígirovými oddíly a dalšími upplandskými zákony (*Bok þessæ með wigers flokkum, ok laghum upplánzkum*)“ (*ibid.*).

30 *Vgl Add iv.14* (Carl Johan Schlyter et al. [eds.], *Samling af Sweriges gamla lagar* I, Lund: Berling 1827, 295). Vangy: dnes Wånga ve švédském Västergötlandu.

31 Viz např. *SkL i§3* (Carl Johan Schlyter et al. [eds.], *Samling af Sweriges gamla lagar* IX, Lund: Berling 1859, 5). Srov. Hans-Dietrich Kahl, „Das altschonische Recht als Quelle zur Missionsgeschichte“, *Die Welt als Geschichte* 16, 1956, 26-48: 30-31.

32 Viz např. *R c.121* (Rudolf Keyser [ed.], *Norges gamle love indtil 1387* III: *Fra 1280 til 1387*, Oslo: Chr. Gröndal 1849, 121); „*Högga byr*“, in: Carl Johan Schlyter et al. (eds.), *Samling af Sweriges gamla lagar* XIII, Lund: Berling 1877, 313.

33 Viz např. *Gul §29* (R. Keyser [ed.], *Norges gamle love... I...*, 18), zejména ve starší, fragmentárně dochované podobě (R. Keyser [ed.], *Norges gamle love... II...*, 495); „Je

Proto byly zakazovány jakékoliv činnosti, které s mohylami měly co do činění, překvapivě například i jejich vylupování, a to rozhodně ne z úcty k mrtvým, kteří v nich byli pohřbeni, a jejich klidu.³⁴ Vzpomeňme, že pokud někdo v křesťanských dobách pohřbil svého příbuzného do mohyly, byl ho kromě zaplacení pokuty biskupovi povinen zase vykopat a pohřbít na hřbitově.³⁵

Za těchto okolností nás ale musí zaskočit silná legitimizační funkce, kterou mohyly v zákonících mají, a to nejen tam, kde se jedná o zákoníky jako celek, ale i ve zcela konkrétních právních ustanoveních. Jeden z ediktů norského krále Hákona Magnússona (1299-1319) určuje, že při sporech o dědičnou půdu (*óðal*) může být uznáno i svědectví muže, jemuž zemřel v době dětství otec (což ho obvykle jako svědka v pozemkových sporech diskvalifikovalo), pokud je schopen výpověď podložit slovy svých dědů a prokázat znalost své genealogické linie:

Jedná se o zákonné dědičné svědky a svědky ve věci dědičné půdy, přestože byli mladší než dvacet let, když zemřel jejich otec, pokud jim bylo dvacet či více let v době, kdy byli naživu jejich dědové, a pokud přednesou slova svého děda a odřikají svůj rodokmen až k pohanství a mohyle (*til haugs ok heiðni*), v souladu s tím, jak předpisuje svědectví ve sporu o dědičnou půdu onen oddíl zákoníku, jenž mluví o převodu půdy.³⁶

Podobný výčet předků musel být i pro genealogii fascinované Skandinávce nelehkým úkolem: citovaný edikt je datován rokem 1316, muselo se tedy jednat o rodokmen sahající téměř tři sta let zpět.

Podobnou legitimizační funkci mají mohyly (a s nimi spjaté pohanství) na mnoha dalších místech staroseverských zákoníků. Typickým příkladem je existence zákonem uznaných usedlostí. Starší i mladší verze švédského *Zákoníku západního Gautlandu* například uvádí, že vznikne-li spor o to, zda je sídlo samostatným dvorcem, musí jeho majitel prokázat, že je to „starý mohylový dvorec osídlený od pohanských časů“.³⁷ Švédský *Záko-*

nám zakázána oběť (*blót*), a nemáme proto obětovat pohanským bohům, mohylám ani oltářům (*eigi blóta heiðit guð, né hauga né horga*).“

34 *M* §3 (R. Keyser [ed.], *Norges gamle love... II...*, 326) a *R* e.56 (R. Keyser [ed.], *Norges gamle love... V...*, 56).

35 *Viz Gul* §23 (R. Keyser [ed.], *Norges gamle love... I...*, 14). Srov. Gro Steinsland, „Hvordan ble hedendommen utfordret og påvirket av kristendommen“, in: Hans-Emil Lidén (ed.), *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge*, Oslo: Universitetsforlaget 1995, 9-27: 20.

36 *R* c.121 (R. Keyser [ed.], *Norges gamle love... III...*, 121).

37 *Å Vgl J* §xv:1 („... hauga býr, ok af heiðnu bygðr“: C. J. Schlyter et al. [eds.], *Samling af Sweriges gamla lagar I...*, 49); *Y Vgl J* §36 (*ibid.*, 189). Srov. *Ögl B* xxviii§2 („gamal hauga býr ok heiðnu býr“: Carl Johan Schlyter et al. [eds.], *Samling af Sweriges gamla lagar II*, Stockholm: P. A. Norstedt 1830, 216).

ník *Východního Gautlandu* zase pojednává o opačném příkladu, kdy někdo zakládá dvorec nový: pak musí prokázat, že jeho mezníky nezabíhají „do mohylového dvorce“, tj. do polností dvorce pocházejícího z pohanských dob.³⁸

Podobná místa samozřejmě můžeme vykládat čistě technicky – mohyly byly díky své dobré viditelnosti snadno rozeznatelným znamením existence etablovaného lidského osídlení.³⁹ Jenže třeba v případě výše zmíněného ediktu Hákona Magnússona si s takovým vysvětlením nevystačíme. Ani opakované spojování mohyl a pohanství v zákonících pro tento názor příliš nesvědčí. Pozitivní funkce, kterou v krajo-
vých zákonících pohanské mohyly hrají, demonst-
ruje spíše nevyhnutelnou rezignaci před minulostí, kterou lze odmítnout, ale nikoliv vymazat. To dokazuje užití výrazu „až k pohanství“ (*til heiðni*) v dalších legitimizačních kontextech. *Sága o Hákonu Hákonarsonovi* například uvádí, že ještě při korunovaci tohoto norského krále (1217-1263) podporovali Hákonovi přívrženci jeho volbu slovy „chceme krále, který se zrodil z královského rodu sa-
hajícího až k pohanství (*alt til heiðni*), a to v mužské linii, již nepřerušila žádná žena“.⁴⁰

Mohyly byly již čistě materiálně – díky svému počtu a velikosti – prakticky neodstranitelné, a zůstávaly tak setrvalou připomínkou pohanské minulosti. Podobně neodstranitelná však byla i kulturní paměť, která s nimi byla spojena. K mohylám se vázaly genealogie, rodové tradice a pravděpodobně i řada dalších narativů, a byly tak pevnou součástí toho, co současná antropologie označuje jako *mindscape*, obraz člověkem kultivované krajiny v lidské mysli.⁴¹ Ruku v ruce s distancí od pohanské minulosti šlo její pozitivní ocenění jakožto „věku předků“. Křesťanský vztah k mohylám bychom tedy mohli opět označit za doklad synoikismu, přežívání konkurujících představ dvou náboženských systémů. Opět ale nikoliv bez problémů. V jeho dvojí optice jsou mohyly na jednu stranu zavržením hodné jakožto symbol pohanství, současně však mají pozitivní legitimizační funkci a v místech, kde zákoníky poukazují na svůj vznik, pak

38 *Ögl B xxviii*§5 („... *til hauga býs*“: C. J. Schlyter et al. [eds.], *Samling af Sweriges gamla lagar* II..., 217). Tentýž paragraf předepisuje zvláštní omezení pro případ, kdy chce někdo mohylový dvorec zrušit.

39 Tak argumentují Åke Holmbäck a Elias Wessén (Åke Holmbäck – Elias Wessén, *Svensk landskapslagar* I, Stockholm: Hugo Geber 1933, 241, a iid., *Svensk landskapslagar* V, Stockholm: Hugo Geber 1946, 152).

40 Sturla, *Hák* xiv (Carl Richard Unger [ed.], *Codex Frisianus*, Oslo: P. T. Maling 1871, 397).

41 Stefan Brink, „Landskap och plats som mentala konstruktioner“, in: Konstantinos Childis – Julie Lund – Christopher Prescott (eds.), *Facets of Archeology: Essays in Honour of Lotte Hedeager on Her 60th Birthday*, Oslo: Unipub – Oslo Academic Press 2008, 109-120.

dokonce funkci autolegitimizační.⁴² A není těžko nahlédnout, že tato rozporuplnost ve vztahu k mohylám reprezentuje rozporuplnost křesťanského vymezování se vůči pohanství jako celku.

Bůh, božstvo a bohové

Mohyly totiž nejsou jediným dokladem pohansko-křesťanské kontinuity, který v krajových zákonících najdeme. Prvním a nejsnáze postřehnutelným je sám jazyk zákoníků. Staroseverské právo bylo silně formalizované a verbální podoba právních úkonů do značné míry sestávala z opakování pevně daných či jen mírně variovaných předvolávacích formulí, slibů, přísah, nálezů a rozsudků. Křesťanství tak bylo ve Skandinávii konfrontováno s mnohasetletou kulturou právního jazyka, kterou si dost dobře nemohlo dovolit odvrhnout.

Jedním z mnoha příkladů je formule, již mohl účastník vyloučit z poroty některé z jejích členů jmenovaných protistranou (tzv. *ruðning*). Jedno uvození takové přísahy nalezneme v islandském zákoníku *Šedá husa*:

Jmenuji [je] svědky toho, že skládám přísahu na kříž, zákonnou přísahu, a říkám Bohu, že (... *Nefni ek í þat vætti, at ek vinn eið at krossi, lqgeið, ok segi ek þat guði ...*)⁴³

Předobrazem této formule je pohanská popírací přísaha (*dula-eiðr*), jejímž prostřednictvím obžalovaný popíral, že vykonal čin z něžž byl obžalován. *Sága o Víga-Glúmu Eyjólfssonovi* dochovala její úvod v následujícím znění:

... jmenuji Ásgríma svědkem a dále jmenuji Gizura svědkem toho, že skládám chrámovou přísahu na prsten, a říkám Ásu, že ... (... *ek nefni Ásgrím í vetti, annan Gizor í þat vetti, at ek vinn hofseið at baugi ok segi ek þat Æsi, at ...*)⁴⁴

Ásové byli jedním za staroseverských božských rodů, Ásem v singuláru bývá obvykle míněn nejvyšší bůh Óðin či druhý nejvyšší bůh Þór. Kromě

42 Odtud nejistota ve vztahu k mohylám, již prozrazuje např. jeden z paragrafů křesťanského oddílu *Smálandského zákoníku*, který řeší případ pohřbení mrtvého do mohyly patřící cizímu rodu (*í ættahaug annars*). Muž, který se podobného činu dopustil, mohl být stíhán kvůli svému porušení křesťanských právních norem, překvapivě byl však vystaven i stíhání ze strany cizího rodu, neboť porušil jeho vlastnické právo na (pohanskou!) mohylu, právo, které v takových místech zákoníky implicitně uznávají (*Sm* §17; Carl Johan Schlyter et al. [eds.], *Samling af Sweriges gamla lagar* VI, Lund: Berling 1844, 110).

43 *Reg* §25, (V. Finsen [ed.], *Grágás... I...*, 46).

44 *Glúm* xxv (Guðmundur Þorláksson [ed.], *Íslenzkar fornsögur I: Glúma og Ljósvetninga saga*, København: S. L. Møller 1880, 76).

nahrazení pohanské přísahy na oltářní prsten křesťanskou přísahou na kříž jsou obě formule prakticky identické. Podobným příkladem je tzv. přísaha pátého soudu, jejíž křesťanskou podobu dochovala *Šedá husa* takto:

... skládám přísahu na Knihu [= Bibli], přísahu pátého soudu. Pomáhej mi Bůh jak v tomto, tak v onom světě ..., abych v tomto případě žaloval N. a označil ho za viníka, jak to dokáží nejpravdivěji, nejsprávněji a s nejvyšší úctou k zákonu ... (... *ek vinn eið at bók, v. dómseið. Hjálpi mér svá guð í þvísa ljósi ok qðru ... sem ek mun svá sækja sǫk mína á hendr honum ok nefna hann sem ek hygg sannaz ok réttaz ok helzt at lǫgum ...*)⁴⁵

Pohanskou podobu pak nalezneme v jednom z fragmentů *Úlfhljóta* *zákoníku*, který stanovuje že goði – kněz a lokální vládce v jednom – musí při zahájení sněmu obětovat, nasadit si oltářní náramek a pronést zahajovací formuli následného znění:

... skládám přísahu na prsten, zákonnou přísahu. Pomáhejte mi Frey, Njörd a Všemocný Ás k tomu, abych žaloval, hájil se, svědčil a vynesl svůj nález nebo rozsudek tak, jak to dokáží nejpravdivěji, nejpravdivěji a s nejvyšší úctou k zákonu ... (... *ek vinn eið at baugi, lǫgeið; hjálpi mér svá Freyr ok Njǫrðr ok hinn álmáttki Óss, sem ek man svá sǫk þessa sækja eða verja, eða vitni bera eða kviðu eða dóm dæma, sem ek veit réttast ok sannast ok helzt at lǫgum ...*)⁴⁶

Podobnost mezi pohanskými a křesťanskými formulami a absence snahy vymezit se vůči pohanství jinak než prostým nahrazením pohanských bohů křesťanským Bohem byla pro některé badatele tak zarážející, že se pokusili vztah textů obrátit: pohanské formule jsou podle nich fiktivní, anachronické antikvární formy, zpětně vytvořené na základě formulí křesťanských.⁴⁷ Jenže i kdyby tomu tak bylo (pro což zatím zastánci této teorie nebyli schopni předložit jediný pozitivní argument), nebyl by to z našeho úhlu pohledu až tak velký rozdíl. I takový stav věcí by naznačoval, že se křesťanství vnímalo jako nástupce pohanství a že na podobných místech byla snaha o vymezení se vůči pohanství spojena se snahou o kontinuální návaznost na něj. Což je dobře pochopitelné: podobné přísahy musela důkladně umět naprostá většina svobodných mužů, neboť jejich neznalost či neschopnost z paměti je odříkat by jim znemožnila vést jakýkoliv soudní spor a zbavila je tak veškeré právní

45 *Reg* §46 (V. Finsen [ed.], *Grágás...* I..., 79). Srov. *Reg* §25 (*ibid.*, 46), *Reg* §45 (*ibid.*, 78-79), *Nj* cxlii (Finnur Jónsson [ed.], *Brennu-Njáls saga*, Halle an der Saale: Max Niemeyer 1908, 349) a *Reg* §47 (V. Finsen [ed.], *Grágás...* I..., 81).

46 *Ldn* cccliii (Finnur Jónsson [ed.], *Landnámabók Íslands*, København: H. H. Thiele 1925, 140).

47 Viz např. Helmut de Boor, „Die religiöse Sprache der Völuspá und verwandter Denkmäler“, in: Walther Heinrich Vogt (ed.), *Deutsche Islandforschung I: Kultur*, Breslau: Ferdinand Hirt 1930, 68-142: 137-138.

ochrany, kterou v divokých poměrech počátku skandinávského středověku měli.

Sama podobnost soudních formulí ovšem z nábožensko-historického úhlu pohledu neříká zas až tolik. Jistě svědčí o jazykové kontinuitě pohanského a křesťanského zákonodárství, nikoli však o kontinuitě náboženského významu, který se proměnou numinózních pojmů (jména bohů, předměty, na něž se přísahá) změnil zásadně. Existují nicméně o dost ošemetnější příklady, které se podstatně dotýkají Boha, úhelného kamene křesťanské víry, a jeho pro křesťanství zásadních atributů: jedinnosti a mužského pohlaví. Ve starší verzi švédského *Zákoníku západního Gautlandu* je popisována situace, kdy za žalujícím potomkem zabitého přichází porotou vyslaný muž, aby ho tradiční formulí informoval o výsledku jeho žaloby pro zabití:

„Byl jsem na sněmu a nás všech šest mužů. A tak zní výrok v tvém případě, že máš dnes povstat a obvinít ho [= žalovaného] ze zabití se svědectvím dvakrát dvanácti mužů. Necht jsou mi a mým svědkům božstva laskava (*svá sé mér goð holl, ok vátum mínum*), že výrok v tvém případě zní právě tak, jak nyní dosvědčuji.“ A dědic [= žalující potomek] necht přísahá [tj. se svědky obviní domnělého vraha]: „Necht jsou mně a mým svědkům božstva laskava (*svá sé mér goð holl, ok vátum mínum*), že tys na něj udeřil kopím a mečem, ty jsi pravým původcem jeho zabití a takovým jménem jsem tě označil na sněmu.“⁴⁸

A o něco dále zákoník popisuje, co má činit žalobce, který vykonal všechny tyto požadované úkony:

Pak necht dědic předstoupí před sněm, aby vyslechl rozsudek, svědčí spolu s přítomnými a žádá božstva, aby byla jemu i jeho svědkům laskava (*biðja svá sér goð holl ok vátum sínum*), že pro svůj mír (*til friðar hans*) vykonal vše, co říká zákon.⁴⁹

Že zákoník zapsaný ve dvacátých letech třináctého století, tedy sto let po završení christianizace Švédska, užívá výrazu tak silně evokujícího pohanství, považovali i zde někteří badatelé za zjev tak šokující, že se pokoušeli postulovat gramatickou výjimku, která by podobná místa dovoľovala vyložit v souladu s křesťanskou představou Boha.⁵⁰ Marně. Gramatická paradigmatata jsou neúprosná a vedou k jasnému závěru: slova *bùh* (*goð*) je zde užito ve *středním* rodu a *množném* čísle.⁵¹

48 *Ä Vgl M i* §2 (C. J. Schlyter et al. [eds.], *Samling af Sweriges gamla lagar I...*, 10-11).

49 *Ä Vgl M i* §3 (C. J. Schlyter et al. [eds.], *Samling af Sweriges gamla lagar I...*, 11).

50 Viz Johan Erik Rydqvist, *Svenska språkets lagar IV*, Stockholm: Norstedt 1870, 345; Maurice Cahen, *Le mot „dieu“ en vieux-scandinave*, Paris: H. Champion 1921, 34; Klaus von See, *Altnordische Rechtswörter: Philologische Studien zur Rechtsauffassung und Rechtsgesinnung der Germanen*, Tübingen: Max Niemeyer 1964, 127-128.

51 Viz Leopold Fredrik Alexander Löffler, „Hedniska edsformulär i äldre Vestgötalagen“, *Antikvarisk tidskrift för Sverige* 5, 1878-1895, 149-160: 150; Walter Baetke, „*Guð* in den altnordischen Eidesformeln“, in: id., *Kleine Schriften: Geschichte, Recht und*

Skutečnost, že před sebou máme pohanský plurál neutra, navíc potvrzují dvě další skutečnosti. První z nich je ta, že citované pasáže korespondují s obdobnými frázemi pohanského mytologického básnictví. Tak se v eddické *Lokiho při* mluví o „laskavých bozích“ (*holl regin*), kteří hodu-jí v *Ægiho síních*, a v hrdinské básni *Oddrúnin nářek* prosí titulní hrdinka bohy o příspěvní při porodu své družky slovy:

At pomoc ti dají laskaví duchové (*hollar véttir*),
Frígg a Freyja a bohové mnozí (*fleiri goð*).⁵²

Dalším poukazem na to, že podobné formule rozhodně nebyly chápány jako zcela křesťanské, je jejich postupné mizení. Citované dvě podoby najdeme ve starší verzi švédského *Zákoníku Západního Gautlandu*, již v jeho mladší verzi jsou ale nahrazeny singulárně maskulinním *goð hollan* a *goð hollr*, které převládají i v mladším švédském *Suðrmanlandském zákoníku* a ve švédském *Zemském zákoníku Magnúse Erikssona*. Jasně můžeme přechod sledovat na případu dánského *Erikova selundského zákoníku*: starší rukopisy zde mají plurálně-neutrální formy, mladší rukopisy formy singulárně-maskulinní.⁵³

Bezradnost nad tímto stavem věci pak vedla některé badatele až k předpokladu, že mimo jiné *Zákoník Západního Gautlandu* skutečně radí k vzývání pohanských božstev, což ale u textu počínajícího strohým a explicitním „V našich zákonících je první Kristus“ není zrovna pravděpodobné.⁵⁴ Zdá se tedy, že není jiná možnost, než vztáhnout slovo „božstva“ ke křesťanskému Bohu, o to spíš však musíme hledat důvod, proč křesťanské zákoníky užívají na podobných místech pohanské označení, sugerující mnohost a oboupohlavnost moci, k níž se vztahují. Asi nejplausibilnější vysvětlení tohoto faktu podává ve své studii „Bůh ve staroseverských přísežných formulích“ Walter Baetke a my v následujícím nastíníme jeho hlavní myšlenky.

Religion in germanischen Schrifttum, Weimar: Hermann Böhlau 1973, 129-142: 131-132. Slovo *goð* je ve staré severštině a-kmenem neutra, a protože neobsahuje přehlasující kmenovou samohlásku, je jeho nominativ a akuzativ v singuláru i plurálu identický. V našem případě je však pád a číslo snadno identifikovatelné dle tvaru adjektiva: pokud by bylo slova *goð* užito v jednotném čísle, musela by v obou pasážích stát forma *goð hollt*, pokud by navíc bylo v mužském rodu (což bylo v případě Krista obvyklé), pak v první pasáži *goð hollr* a ve druhé *goð hollan*.

52 *Ls* 4,5, *Od* 9,2 (G. Neckel [ed.], *Edda*..., 94, 229). K užití adjektiva *hollr* pro pohanské bohy viz H. de Boor, „Die religiöse Sprache...“, 108-110.

53 W. Baetke, „*Guð* in den altnordischen Eidesformeln...“, 129-130.

54 *Å Vgl K 1* („*Kristr er fyrst* [sic!] *í lofum várum*“: C. J. Schlyter et al. [eds.], *Samling af Sveriges gamla lagar* I..., 3); L. F. A. Löffler, „Hedniska edsformulär...“, 150; id., „Ännu några ord om de hedniska edsformulären i Norden“, *Antikvarisk tidskrift för Sverige* 13, 1905, 1-11.

Baetke si na prvním místě všímá distance, kterou je možno v textech pohanské doby najít mezi postavami jednotlivých bohů a blíže neurčeným kolektivem bohů. Jednotliví bohové, známí z mytologických příběhů, bývají označováni buď svými jmény, nebo dle své příslušnosti k božské rodině Ásů (*æsir*, sg. *áss*) či Vanů (*vanir*, sg. *vanr*). Proti nim stojí božský kolektiv, označovaný slovy „vzývání“ či „přijímající úlitbu“ (*goð*),⁵⁵ „poutající“ (*bǫnd*), „spoutávající“ (*hqpt*), „vládnoucí“ (*rogn* či *regin*), „slavnostní“ (*jóln*), „oživující“ (*ffjorg*), „chrámoví“ (*véar*), „přijímající oběti“ (*díar*) a „nebeští“ (*tívar*). S výjimkou tří posledních se jedná o neutrální a pro označení bohů jsou užívána ve speciálních femininních formách *ásynja* a *vanadís*. Kolektivní pojmy jsou genderově nerozlišené a dle názoru některých badatelů mohou zahrnovat i jiné pozitivně vnímané numinózní bytosti než samotné bohy: álfy (*álfar*), dísy (*dísir*), duchy země (*landvættir*) a podobně.

Druhým specifickým rysem kolektivních označení bohů je jejich bytostná mnohost: v singuláru bývají pro označení bohů užívána jen zřídka, a pokud ano, pak většinou ještě s dalším omezením (*goð* kupříkladu výhradně pro ženská božstva). Některá z nich jsou v jednotném čísle vlastním jménem či příjímím konkrétního boha (Regin a Jólni jsou příjímí Óðina, Tý a Vé jména bohů) či mají zcela jiný význam (slova *band* a *hapt* znamenají „pouto“, slovo *vé* „svatyně“, *ffjarg-* je zesilující předpona).

Z našeho úhlu pohledu je nicméně nejdůležitější poslední podstatný rys těchto kolektivních označení. Zatímco jednotlivé postavy mytologických bohů jsou morálně dosti indiferentní a rozhodně nejsou žádnými vzory ctností, kolektivní označení postihující nadosobní božskou podstatu vykazují úzkou souvislost se (zejména společenským) řádem a jeho udržováním.⁵⁶

Helmut de Boor ve své slavné studii o náboženském jazyce staroseverského pohanství zastává názor, že takto zduchovnělé kolektivní chápání bohů musí být relativně mladé a bylo výsledkem kontaktu s křesťan-

55 Slovo je tradičně etymologicky vykládáno jako „objekt vzývání“ (M. Cahen, *Le mot „dieu“*..., 25), nově pak jako „objekt úliteb“ (Jens Braarvig, „Religionshistoriske implikasjoner av etymologien til ordet ‚Gud‘“, *Chaos: Skandinavisk tidsskrift for religionshistoriske studier* 23, 1995, 3-22). Pro další diskusi viz Jens Braarvig, „Religionshistoriske implikasjoner av etymologien til ordet ‚Gud‘ II: Svar til G. Carling, P. Carstens, F. Josephson og S. Lundén“, *Chaos: Skandinavisk tidsskrift for religionshistoriske studier* 27, 1997, 113-118.

56 Viz Jiří Starý, „Pojem boha u starých Germánů“, in: Radek Chlup (ed.), *Bůh a bohové: Pojetí božství v náboženských tradicích světa*, Praha: DharmaGaia 2004, 161-188: 165; Edith Marold, „Skaldendichtung als Quelle der Religionsgeschichte“, in: Heinrich Beck et al. (eds.), *Germanische Religionsgeschichte: Quellen und Quellenprobleme*, Berlin – New York: De Gruyter 1992, 683-719: 705; W. Baetke, „Guð in altnordischen Eidesformeln...“, 135.

stvím.⁵⁷ Walter Baetke naproti tomu dokazuje, že podobná označení najdeme i ve starších dobách, a dovozuje, že proměnu v čase je logičtější chápat opačně: původně kolektivně chápaní bohové jsou v mýtech a posléze i v kultu čím dál víc individualizováni.⁵⁸ Ať už je tomu tak či onak, v každém případě lze souhlasit s Baetkeho závěrem, že abstraktnost kolektivního označení bohů a jeho morální vazby byly důvodem, proč si křesťanství vybralo právě toto slovo pro označení svého Boha a proč po jistou dobu podrželo jeho plurální (kolektivní) charakter a křesťanské věrouce odporující neutrum. „Vycházíme-li z tohoto významu slova *goð*, přestává být jeho užívání v neutru množného čísla znepokojující ... Pohané zpočátku s klidem dále užívali po otcích zděděnou, důvěrně známou a posvěcenou přísěžnou formuli, aniž by si vůbec byli vědomi jejího rozporu s novou vírou. Při tom jim napomáhal původní, kolektivně-abstraktní význam slova, který zůstával v náboženské tradici živý.“⁵⁹

S takovým názorem lze jistě souhlasit, ač s jednou drobnou výhradou: znepokojující totiž podobné užívání určitě být nepřestává, a to z jednoho prostého důvodu. Lze totiž snadno doložit, že na konci desátého a počátku jedenáctého století – v době, kdy vrcholí střet mezi pohanstvím a křesťanstvím – se právě tato kolektivní označení bohů stávají pevnou součástí pohanské protikřesťanské frazeologie. „Vedli ho bohové (*heim stýrðu goð*),“ prohlašuje skald Einar Helgason o norském jarlu Hákonu Sigurðarsonovi (975-995), jednom z nejnesmiřitelnějších nepřátel křesťanství, a přesně totéž říká skald Glúm Geirason o muži, který v bitvě u dánského Hálsu zabil byť i jen formálně pokřtěného norského krále Haralda Erikssona (961-970). Zmíněný Einar Helgason říká o Hákonu Sigurðarsonovi, že dobyl země „k radosti bohů“ (*at mun banda*), a totéž opakuje o jeho synu, jarlu Eriku Hákonarsonovi (1000-1012), skald Eyjólf Dáðaskáld. Tentýž básník říká, že jarl vládne „zemi, již chrání bohové (*goðvörðu hjarli*)“, zatímco o jeho otci Hákonovi uvádí Einar Helgason, že jeho sílu zmnožili „přemocní bohové (*rammaukin regin*)“. Tind Hallkelsson dodává, že bohové (*bönd*) jarla učinili mocnějším než kteréhokoliv jiného vládce. Když na pobřeží Islandu ztroskotá loď misionáře Pangbranda (konec desátého století), podotýká básnička Steinunn Refsdóttir, že ji „bohové málo chránili (*lítt hykk at goð gætti*)“, a o málo později přímo dodává, že ji „bohové zahnali na útesy (*bönd rýku*)“. Když podobná nehoda postihne o málo později misionáře Stefního Þorgilssona, raduje se anonymní básník slovy „ještě jsou bohové v naší zemi (*vesa munu bönd í landi*)“!⁶⁰

57 H. de Boor, „Religiöse Sprache...“, 129.

58 W. Baetke, „*Guð* in den altnordischen Eidesformeln...“, 135-136.

59 *Ibid.*, 137, 141-142, srov. 138-139.

60 Všechny odkazy viz *ibid.*, 135-139.

Křesťané si byli tohoto protikřesťanského zabarvení kolektivních božských označení dobře vědomi a právě v tomto významu jich sami užívali. Když Eilíf Goðrúnarson, jeden z prvních skaldů-konvertitů, popisuje vítězství křesťanství nad pohanstvím, užívá k tomu obrazu Krista, který se stal soudcem v „zemích bohů (*lǫnd banda*)“, totiž u Urðina zřídla při patě jasanu Yggdrasilu, stromu světa, tedy na tradičním soudním místě pohan-
ských bohů.

Na skále soudí Kristus u Urðiny studně,
tak mocný pán Říma si podmanil zem bohů (*lǫndum banda*).⁶¹

Přijetí kolektivního pohanského označení pro Krista tedy jistě nebylo dílem bezmyšlenkovitého pokračování „pouhé tradice“, jak se Baetke snaží sugerovat. Jistě tu byly momenty, které mohly tomuto ztotožnění napomoci, zejména Baetkem zmíněná morální závaznost a abstraktnost kolektivních označení. Vzpomeňme, že Kristus se díky potlačování zmínek o ukřižování, absenci představy o Duchu Svatém, svému ztotožnění s Bohem Otcem a svému oslavování jako tvůrce a vládce světa stal pro staré Seveřany také spíše abstraktním principem než živoucí osobou. Původním hybným motivem nicméně muselo být pozitivní hodnocení jistých aspektů pohanského náboženství a cílevědomá snaha o jejich zachování.

Připomeňme však, že ani tady se nejednalo o stav trvalý. Po nějakou dobu užívání slova *goð* kolísá, takže je možno v jednom právním textu, ba i v jedné větě, najít obě podoby.⁶² Křesťanský Bůh i pohanští bohové jsou označováni střídavě neutrem a maskulinem, singulárem a plurálem. Ale postupem času se užití počíná stabilizovat: pro křesťanského Boha je nadále užíváno jednotné číslo rodu mužského, pro pohanské bohy množné číslo rodu středního. Definitivní tečkou za tímto vývojem je potom významové zhodnocení do té doby nahodile užívaných variet *goð* a *guð*. Druhá

61 Eil, *Krist* 1,4 (Finnur Jónsson [ed.], *Den norsk-islandske skjaldedigtning* I/B, København: Gyldendal – Oslo: Nordisk Forlag 1912, 144). Urðino zřídlo (*Urðar brunnr*) je sídlem Norn (vládkyň osudu) a sněmovním místem bohů, proto bývá chápáno jako symbol božské vlády nad světem vůbec. „Skála k sezení“ (*setberg*), z níž Kristus své soudy vynáší, zřejmě označuje vyvýšené místo, „Skálu zákona“, na níž při sněmech sedával zákonopravec, a odkazuje tak ke Kristově zákonodárné moci (Klaus von See, „Wolfgang Lange, Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen“, *Göttingische gelehrte Anzeigen* 213, 1959, 86-87).

62 V některých rukopisech norského *Zákoníku družiníků* (*Hirð* §7, §10, R. Keyser [ed.], *Norges gamle love...* II..., 397, 398) tak například čteme znamenité věty typu „Budiž mi Bůh laskav, mluvím-li pravdu, a hněvivo [totiž božstvo], jestliže lžu (*Svá sé mér goð hollr, sem ek satt segir* [sic!], en gramt, ef ek lýgr)“.

z nich začíná být vyhrazena pro křesťanského Boha, zatímco první nadále označuje pohanské bohy.

Staleté kolísání je nicméně dokladem toho, že raně křesťanské skandinávské zákonodárství po jistý čas nehledělo na pohanství zdaleka jen jako na dobu temna, jejíž výtvoř je nejlépe co nejrychleji zavrhnout, ale také jako na epochu, v níž vznikla řada pozitivních náboženských představ, jichž mohlo křesťanství s úspěchem využít. Chtěli-li bychom tedy představu Krista jako kolektivního božstva klasifikovat v rámci moderních kritérií, označili bychom ji zřejmě jako akomodaci. Takové označení v sobě nicméně opět nese problém, právě opačný tomu, s nímž jsme se setkali u nařízení odsuzujících odkládání dětí. Tam křesťanství v rámci svého boje proti pohanství potlačovalo zvyky, jež nebyly s pohanstvím výrazně spojeny. Zde naopak křesťanství akomoduje výrazně pohanské označení, které bylo v průběhu náboženského střetu nástrojem protikřesťanské propagandy.

Samburðarǫl

To dokazuje i poslední příklad, který zmíníme. Dvě ustanovení křesťanského oddílu norského *Zákoníku sněmu v Guli* nařizují:

A slíbili jsme též, že budeme vařit pivo, které muži označují jako *samburðarǫl*. Tohoto piva má každý sedlák nechat navařit z jedné čtvrtky sladu [asi 6 litrů] a z další čtvrtky sladu jeho žena. K pitce nechť se sejdou nejméně se dvěma dalšími sedláky, ledaže by žili na vzdáleném ostrově nebo ve skalách tak neprostupných, že nemohou dopravit své pivo na jiný dvorec. V takovém případě nechť navaří stejné množství piva jen pro sebe [...]. To pivo má být zasvěceno (*signa*) o Vánoční noci jako dík Kristovi a svaté Marii pro mír a dobrý rok (*til árs ok friðar*). A jestliže tak sedlák neučiní, musí zaplatit pokutu tří marek. A každý, kdo žije v zemi po tři zimy a bude rozpoznán a pravdivě usvědčen, že takové pivo nenařil nebo spáchal nějaký jiný skutek proti tomu, co jsme uzákónili ohledně křesťanství, propadl každým penízem svého jmění.⁶³

Slovo *samburðarǫl*, jež bychom v našem kontextu asi mohli nejlépe přeložit „společná pitka“, je složeninou slov *ǫl* („pivo“) a *samburðr*, jež označovalo společnou hostinu, na níž se každý podílel přiměřenou částí nápojů a pokrmů.⁶⁴ Tímto rysem se rituál odlišoval od křesťanských svátků a naopak se výrazně přibližoval pohanským obětem.⁶⁵ Pohanského

63 *Gul* §6-7 (R. Keyser [ed.], *Norges gamle love... I...*, 6).

64 Cleasby slovo překládá jako „*symposium or picnic*“ (Richard Cleasby – Guðbrandur Vigfússon, *An Icelandic-English Dictionary*, Oxford: Clarendon Press 1957, 310).

65 *Drápa na Sigurða Hákonarsona, jarla z Hladů* od Kormáka Ógmundarsona a *Sága o Hákonu Dobrém* uvádí jako výjimku, že norský jarl Sigurð Hákonarson pořádal obětní oslavy, při nichž všechno jídlo a pití dodával sám, „čimž se značně proslavil (*er*

původu je i formule „za mír a dobrý rok“ (*til árs ok friðar*) a dalším výmluvným dokladem pohanského původu tohoto nařízení je důraz na požívání alkoholických nápojů.⁶⁶ To vše můžeme vidět v klasickém popisu pohanské oběti, jak ho podává *Sága o Hákonu Dobrém*:

[N]a podlaze uprostřed chrámu měly být rozdělaný ohně a nad nimi byly zavěšeny kotle. Kolem ohňů byly neseny poháry (*full*) a vládce, který pořádal obětní hostinu, měl zasvětit poháry (*signa fullit*) a všečen obětní pokrm. Jako první měl přijít Óðinův pohár (*full*), který se pil pro vítězství a moc krále, a poté Njorðův a Freyjův pohár (*full*) pro mír a dobrý rok (*til árs ok friðar*).⁶⁷

Podobnost obou rituálů je tak nápadná, že víceméně všichni badatelé pokládají křesťanský předpis za pokračování pohanského. To se shoduje se svědectvím historických pramenů, které otevřenými slovy mluví o tom, že v době christianizace byly pohanské výroční oběti nahrazovány křesťanskými svátky, přičemž byla zachována i málo křesťanská povinnost řádně se opít: odhaduje se, že zmíněných dvanáct litrů sladu, o nichž mluví *Zákoník sněmu v Guli*, muselo dát mezi padesáti a sto litry hotového piva. Z excesivních pohanských obětních pitek (*blótdrykkjur*) se v pramenech přesto zcela hladce stávají *hátíðadrykkjur*, kteréžto slovo nemůžeme při nejlepší vůli přeložit jinak než jako „mešní pitky“. *Výtah ze ság o norských králích*, norský historiografický spis ze druhé poloviny dvanáctého století, popisuje například christianizační úsilí norského krále Olafa Tryggvasona (995-1000) takto:

Když přišel do Norska, měl dvacet sedm let. V pěti letech, po něž nesl v Norsku jméno krále, obrátil ke křesťanství pět zemí: Norsko, Island, Hjaltaland [= Shetlandy], Orkneje a jako pátou Færské ostrovy. Nejdřív vztyčoval kostely na hlavních stacích, které mu jako králi patřily, bojoval proti obětem a obětním pitkám (*blótdrykkjur*) a namísto nich – aby vyšel lidu vsťíc – nechal zavést mešní pitky (*hátíðadrykkjur*) o Vánocích a Velikonocích, lehké domácí pivo na svatého Jana Křtitele [24. června] a podzemní pivo na sv. Michala [29. srpna].⁶⁸

Před sebou tedy máme opět křesťanskou akceptaci pohanského zvyku, velkým rozdílem třeba oproti výše zmíněným přísazným formulím je ale skutečnost, že je tato proměna pohanského v křesťanské vědomě reflektována.

frægt var mjög“: Viz Korm, *Sgd* 6 (F. Jónsson [ed.], *Den norsk-islandske skjaldedigtning* I/B..., 69) a *HGóð* xiv (F. Jónsson [ed.], *Snorri Sturluson, Heimskringla...*, 78).

66 Maurice Cahen, *La libation: Études sur le vocabulaire religieux du vieux-scandinave*, Paris: H. Champion 1921, 9-12; W. Baetke, „Guð in den altnordischen Eidesformeln...“, 133, 138; Christiane Zimmermann, „Trinkgelage und Trinksitten“, in: Heinrich Beck et al. (ed.), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* XXXI, Berlin – New York: De Gruyter 2006, 232-239: 236-237.

67 *HGóð* xiv (F. Jónsson [ed.], *Snorri Sturluson, Heimskringla...*, 187).

68 *Ágr* xix (Finnur Jónsson [ed.], *Ágrip af Nóregs konunga sǫgum*, Halle an der Saale: Max Niemeyer 1929, 22).

vána. *Výtah ze ság o norských králích* je historický spis, a proto tuto proměnu racionálně vykládá jako křesťanské přizpůsobení, které je provedeno „v souladu s vůlí lidu (*í vild við lýðinn*)“, kdežto křesťanství zaměřené spisy popisují přijetí zvyku spíše jako záměrnou akulturaci. Tak zmiňuje například Odd Snorrason, benediktýnský mnich z kláštera v Þingeyrech, že se Olafu Tryggvasonovi ve snu zjevil Martin z Turonisborgu (tedy sv. Martin z Tours), který mu slíbil výřečnost při nadcházejícím sněmu s pohanskými norskými sedláky, pokud promění pohanské slavnosti (*samburðaröl*) a přípitky pohanským bohům (*full*) v přípitky na paměť křesťanských světců (*minni*).⁶⁹

Proměna termínu, jímž je přípitek pojmenován, je viditelným znamením křesťanské akomodace a naplnění novým obsahem. A korespondující pasáže v zákonících už o pohanském původu rituálu neprozrazují pranic. Vysoká pozice společného stolování a (zejména) konzumace alkoholických nápojů v raném skandinávském křesťanství reflektuje daleko spíše pokus pozitivně navázat na pohanskou minulost, představit křesťanství jako svým způsobem završení pohanství. Je v pravém smyslu slova akulturací, tedy přivlastněním si prvků cizího náboženství a jejich pozitivního využití. To se týká zejména obětní fráze *til árs ok friðar*, „za mír a dobrý rok“ (rozuměj dobrou úrodu). Ta získává v křesťanské literatuře už od počátku překvapivě prominentní postavení. Skald Þórarinn Loftunga opěvuje svatého Olafa, který završil christianizaci Norska, pouhé dva roky po jeho zabití vzbouřenými norskými sedláky roku 1030 v básni *Bezvětří* takto:

Jeho pros, aby přál ti
svoji zem [= nebe], světec božský;
lidem on z lásky Boha
dává mír a rok dobrý (*ár ok friðr*).⁷⁰

V zákonících se pak tato původně pohanská formule na mnoha místech dostává do samého centra zákoníky vyžadovaného křesťanství. Eminентním dokladem je norský *Zákoník sněmu v Guli*, kde s ní celý zákoník (a současně i jeho křesťanský oddíl) počíná:

69 Oddr, *ÓT* xxvii (Finnur Jónsson [ed.], *Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk*, København: G. E. C. Gad 1932, 94), srov. podobný popis ve *Velké sáze o Olafu Tryggvasonovi* (*ÓTM* ccxxxvii, Carl Richard Unger – Guðbrandur Vigfússon [eds.], *Flateyjarbók* II, Oslo: P. T. Maling 1862, 283). Srov. M. Cahen, *La libation...*, 179, a Olof Sundqvist, „Sagas, Religion and Rulership: The Credibility of the Descriptions of Rituals in *Hákonar saga góða*“, *Viking and Medieval Scandinavia* 1, 2005, 223-250: 231-232.

70 Þloft, *Glogn* 9 (F. Jónsson [ed.], *Den norsk-islandske skjaldedigtning* I/B..., 301).

Počátek našich zákonů je, že se máme klanět na východ a prosit svatého Krista o mír a dobrý rok (*biðja til árs ok friðar*), a také o to, abychom udrželi naši zem osídlenou (*bygt*).⁷¹

Poukaz na představu „osídlené země“ (*bygt land*) je na jednu stranu výrazem zcela reálných obav obyvatel Skandinávského poloostrova, jejichž holá existence byla v ohrožení poměrně často, jak ukazuje třeba pří- pad Grónska a Ameriky (kde kolonie z dob vikinských zanikly beze zbytku) či Faerských ostrovů, Shetland, Orknejí a Islandu (kde k tomu příliš nechybělo). Na druhou stranu má ale kontrast „osídlené země“ a „pusté země“ (*auðit land, landauðn*) i podstatně hlubší dosah. Nemluví totiž jen o pouhé přítomnosti či nepřítomnosti lidského osídlení, ale i o existenci či absenci dobrého uspořádání lidské společnosti. Jako „osídlená země“ bylo označováno území, na němž vládl zákon a mír, jako „pustá země“ naproti tomu území, na němž nevládl zákon, konflikty se vymykaly kontrole a lidská společnost se počala rozpadat.⁷²

Sami staří Seveřané vyjadřovali tuto zakládající roli zákona úslovím, jež cituje hned několik staroseverských zákoníků: „Zákonem nechť je budována [*byggja*, doslova osidlována] zem.“⁷³ Proto nás nepřekvapí, že představa osídlené země stojí na samotném počátku zákoníku. Zajímavější je, že svým spojením s formulí „mír a dobrý rok“ je tento dobrý stav lidského osídlení přímo spojen s náboženským kultem. Převzetí pohanské formule zjevně souviselo s neochotou odvrhnout ty aspekty pohanství, jež byly považovány za důležité pro životaschopnou existenci společnosti. Snadnost, s níž podobné pojmy přecházejí z jednoho náboženství do druhého, je nicméně překvapivá. Nezapomeňme, že se vpsledku jedná o pohanskou kultickou formuli, která by měla být pro křesťanství pravou kvintesencí negativity.⁷⁴ Taková situace evokuje otázky, zda snad nemá-

71 *Gul* §1 (R. Keyser [ed.], *Norges gamle love... I...*, 3). Stežší lze tedy podobná místa interpretovat jako doklad křesťanské kultické tolerance, jak to činí např. Gro Steinsladová (G. Steinsland, „Hvordan ble hedendommen...“, 22-23).

72 Viz Jiří Starý, „Dávný byl věk, kdy Ymi vládl...“: Řád a chaos u starých Seveřanů“, in: Tomáš Vítek – Jiří Starý – Dalibor Antalík (eds.), *Řád a chaos v archaických kulturách*, Praha: Herrmann & synové 2010, 183-222: 209-214.

73 *Frost* i§6 („*At lögum skal land vart byggja*“: R. Keyser [ed.], *Norges gamle love... I...*, 128); *H* („*Mæð lagh skal man land byggæ*“: Carl Johan Schlyter et al. [eds.], *Samling af Sweriges gamla lagar* VI, Lund: Berling 1844, 3); *JL* prol („*Mæth logh skal land byggæ*“: Johannes Brøndum-Nielsen [ed.], *Danmarks gamle landskabslove med kirkelovene* II, København: Gyldendal – Nordisk Forlag 1933, 3); *UL* prol („*Land skulu máðh laghum byggias*“: C. J. Schlyter et al. [eds.], *Samling af Sweriges gamla lagar* III..., 6); *Járns* §3 („*Með lögum skal land vart byggia*“: R. Keyser [ed.], *Norges gamle love... I...*, 260). Srov. též *Nj* lxx (F. Jónsson [ed.], *Brennu-Njáls saga...*, 155).

74 Přítomnost formule v hagiografickém kontextu vedla některé badatele opět k myšlence, zda formule není do popisů pohanských obětí pouze zpětně projikována (viz např. Klaus Düvel, *Das Opferfest von Lade: Quellenkritische Untersuchungen zur germani-*

me v podobných případech co do činění s pojmy nábožensky indiferentními, či lépe s pojmy, které se v dané kultuře vázaly k náboženství jako takovému a nikoliv ke konkrétní denominaci, a proto přetrvávaly bez ohledu na náboženské proměny a byly vždy schopny se bez problémů vřadit do aktuální náboženské situace. Některá místa popisující konverzi ke křesťanství naznačují, že tomu tak skutečně mohlo být.

Kniha o Islandčanech Ariho Þorgilssona popisuje dramatickou roztržku mezi křesťany a pohany, k níž došlo na islandském sněmu roku 1000, kdy se islandští křesťané a pohané „navzájem vyvázali ze zákonného společenství (*sogðusk hvárir úr lögum við aðra*)“ a křesťané zaplatili zákonopravci Þorgeiru Þorkelssonovi (985-1001), aby jim „přednesl jejich vlastní zákon, jímž se budou křesťané nadále řídit (*lög þeirra upp segja, þau es kristninni skyldi fylgja*)“. Þorgeir se odebral do svého stanu, položil se na lůžko, přikryl se pláštěm a beze slova tak strávil celý den a noc.

A ráno vstal a nechal vyhlásit, ať všichni muži přijdou ke Skále zákona. A když tam dorazili, počal Þorgeir svou řeč tím, že řekl, že podle jeho názoru se lidské záležitosti dostanou do zmatků, jestliže nebudou mít všichni muži zde v zemi jeden zákon. A mnoha způsoby mluvil před lidmi o tom, že se k tomu nesmí nechat dojít, neboť – jak pravil – by tím povstaly rozpory a dalo by se čekat, že mezi lidmi dojde k bitvám, jejichž důsledkem země zpusťne (*landit eyddisk*). A vyprávěl o tom, jak panovalo po dlouhou dobu mezi králi Norska a Dánska nepřátelství a války, dokud mezi nimi lid obou zemí proti jejich vůli nesjednal mír (*friðr*). A věc dopadla tak, že si králové vyměnili dary a mír mezi nimi se udržel, dokud byli naživu. „A mně se nyní zdá žádoucí, abychom nenechávali rozhodnutí na těch, kdo usilují vyvolávat rozbroje, ale zprostředkovali mezi nimi v tomto sporu tak, aby obě strany něco získaly a my jsme měli všichni jeden zákon a jedno náboženství (*ein lög ok einn siðr*). A pravdou je, že pokud rozpoltíme zákon (*lög*), rozpoltíme i mír (*friðr*).“ A svou řeč uzavřel tak,

schen Religionsgeschichte, Wien: Halosar 1985; Ernst Walter, „Quellenkritisches und Wortgeschichtliches zum Opferfest von Hlaðir in Snorris Heimskringla“, in: Rolf Heller – Kurt Rudolph – Ernst Walter [eds.], *Festschrift Walter Baetke dargebracht zu seinem 80. Geburtstag am 28. März 1964*, Weimar: Hermann Böhlau 1966, 359-367: 360-361; Klaus von See, *Mythos und Theologie im skandinavischen Hochmittelalter*, Heidelberg: Carl Winter 1988, 84-87). Novější výzkumy nicméně celkem jasně prokazují, že tomu tak není (Åke Viktor Ström, „Die Haupttriten des wikingerzeitlichen nordischen Opfers“, in: Rolf Heller – Kurt Rudolph – Ernst Walter [eds.], *Festschrift Walter Baetke dargebracht zu seinem 80. Geburtstag am 28. März 1964*, Weimar: Hermann Böhlau 1966, 330-342; Anders Hultgård, „År – ,gutes Jahr und Ernteglück‘: Ein Motivkomplex in der altnordischen Literatur und sein religionsgeschichtlicher Hintergrund“, in: Wilhelm Heizmann – Astrid van Nahl [eds.], *Runica – Germanica – Mediaevalia*, Berlin – New York: De Gruyter 2003, 282-308: 297-304; Anders Hultgård, „Altskandinavische Opferrituale und das Problem der Quellen“, in: Tore Ahlbäck [ed.], *The Problem of Ritual: Based on Papers Read at the Symposium on Religious Sites Held at Åbo*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1993, 221-259: 242-253; G. Ahn – L. von Padberg – A. Hultgård, „Synkretismus...“, 229).

že obě strany souhlasily s tím, aby měli všichni jeden zákon, a to sice ten, který on sám přednese.⁷⁵

Toto rozhodnutí, v jehož důsledku bylo na Islandu přijato křesťanství v době, kdy byla naprostá většina obyvatel (včetně zákonopravce Þorgeira!) ještě pohanská, komentuje Walter Baetke takto: „Vzdor náboženské proměně (*Glaubenswechsel*) – která je vlastně jenom záměnou bohů (*Götterwechsel*) – je zachováno to podstatné: mír. A s ním i právní uspořádání a stát, které na něm spočívají. Nahlíženo z tohoto úhlu jsou pochopitelnější i ostatní okolnosti konverze, např. připuštění další existence pohanských obětí ... A tento singulární závěr, k němuž jsme dospěli nábožensko-historickou interpretací tohoto obzvlášť výmluvného dokladu, získává při širším pohledu význam paradigmatu ... Mír, posvátno, právo a zvyk tvořily nedělitelný celek. To, co opisujeme slovem náboženství, by Germán neoznačil jinak, než jako mír, zákon a zvyk.“⁷⁶

A tento směr myšlení samozřejmě vede k otázkám, nakolik je podstatou náboženství vztah k postavám božského panteonu a zda nakonec není náboženstvím i sdílený vztah k transreligiózním entitám – na rovině zákona pak k otázkám „posvátnosti“ hodnot, s nimiž zákon pracuje (právo, mír, funkční společenské vztahy) – a konečně i k „posvátnosti“ zákona samého. To by však bylo téma pro podstatně obsáhlejší studii, než je tato.⁷⁷

Závěr

Viděli jsme, že na různé formy soužití pohanství a křesťanství ve skandinávských krajových zákonících lze aplikovat prakticky všechny teoretické pojmy vytvořené moderními badateli (přizpůsobení, synkretismus, akulturace, akomodace, synoikismus), žádný z nich ale zcela neproblematicky. Domnívám se, že případové studie výše dávají i poměrně jasnou odpověď na otázku, proč tomu tak je. Důvodem je podle mého názoru skutečnost, že základem pro tyto pojmy byl statický model náboženského konfliktu, tedy

75 Ari, *Íslb vii* (F. Jónsson [ed.], *Íslendingabók*..., 11-12).

76 Walter Baetke, „Religion und Politik beim Übergang der germanischen Stämme zum Christentum“, in: id., *Kleine Schriften: Geschichte, Recht und Religion in germanischem Schrifttum*, Weimar: Hermann Böhlau 1973, 351-369: 367-368, 356. Baetke tu naráží na fakt, že staří Severané označovali náboženství (mj. i v právě citované pasáži) slovem *siðr*, jehož základní význam je „zvyk“.

77 Tyto otázky se staly předmětem prudkých sporů zejména v sedmdesátých letech, viz K. von See, *Altnordische Rechtswörter*..., zejm. s. 103-138; Otto Höfler, „Sakraltheorie und Profantheorie in der Altertumskunde“, in: Oskar Bandle – Heinz Klingenberg – Friedrich Maurer (eds.): *Festschrift für Siegfried Gutenbrunner*, Heidelberg: Carl Winter 1972, 71-116; Klaus von See, *Kontinuitätstheorie und Sakraltheorie in der Germanenforschung: Antwort an Otto Höfler*, Frankfurt: Athenäum 1972; Klaus von See, „Der Streit um die ‚Sakraltheorie‘ in der deutschen Germanenforschung“, in: id., *Europa und Norden im Mittelalter*, Heidelberg: Carl Winter 1999, 109-127.

představa kontaktu dvou etablovaných náboženství, které se proměňují právě jen díky kontaktu s cizím.⁷⁸ Ve Skandinávii jedenáctého a dvanáctého století máme ale co dělat s konfliktem náboženských systémů v procesu proměny či dokonce zrodu.

Podobné tvrzení může působit paradoxně, vždyť v případě křesťanství i severského pohanství před sebou máme náboženství s tisíciletou tradicí. Tímto způsobem také badatelé k jejich střetu obvykle přistupují a chápou křesťanství přicházející do Skandinávie jako komplexní ideologii s jasně definovanou hodnotovou hierarchií a pevným systémem rituálů. Jenže takovou představu je snad možno držet v případě kultur, jimž přinesl křesťanství latinsky vzdělaný klérus, nikoliv však ve Skandinávii, kde byli jeho nositeli sami Seveřané jen málo znalí křesťanských zvyklostí.⁷⁹ V severské literatuře jedenáctého a dvanáctého století se zcela běžně setkáváme s mylným chápáním či úplnou absencí některých křesťanských představ, nikoliv těch nejméně důležitých: „[Svébytnost severského křesťanského básnictví] se ukazuje zejména v tom, že opomíjí některé důležité články víry, nezmiňuje je vůbec, či řidčeji, než by mohlo být očekáváno. Často je akceptuje teprve velmi pozdě. Nejsou to zanedbatelné věci: ukřižovaný Kristus, Bůh Otec, Duch svatý, Svatá trojice, mariánský kult, ďábel a peklo.“⁸⁰ I krajo-
vých zákoníky ukazují rané severské křesťanství spíše jako náboženství ve stavu zrodu, které se jen pomalu pokouší definovat sama sebe a vymezit, co je vlastně křesťanské.

Stejně tak se ale teprve postupně snaží definovat, co je vlastně pohanské. Představu, že severské křesťanství přebírá spolu s křesťanským učením i pevný obraz pohanského nepřítele, zákoníky rozhodně nepotvrzují.⁸¹

78 To je pěkně vidět zejména na pojmu synkretismu: pro na počátku zmiňovanou definici Ringgrenovu je modelovým příkladem situace pozni antiky (H. Ringgren, „The Problems of Syncretism...“, 7), Hultgårdovo pojetí zase vychází z Rudolphovy studie, pro niž je klíčovým problémem pronikání cizích představ do etablovaného křesťanského učení (A. Hultgård, „Religiös förändring...“, 50; K. Rudolph, „Synkretismus...“, 194-212).

79 Srov. Elena Melnikova, „How Christian Were the Viking Christians?“, in: Anthony Faulkes – Richard Perkins (eds.), *Viking Reevaluations*, London: Viking Society for Northern Research 1993, 90-107: 97-101.

80 Hans Kuhn, „Das älteste Christentum Islands“, in: id., *Kleine Schriften: Aufsätze und Rezensionen aus den Gebieten der germanischen und nordischen Sprach-, Literatur- und Kulturgeschichte* IV, Berlin: De Gruyter 1978, 167-200: 192.

81 Pro klasické vyjádření této představy, již podle mého názoru zákoníky hrubě nepotvrzují, viz např. Rudolf Schomerus, *Religion der Nordgermanen im Spiegel christlicher Darstellung*, Leipzig: Noske 1936, 154-155: „Nevycházelo se od reálné situace, kterou [křesťané] často ani neznali. [Pohanské] náboženství bylo líčeno dle pevné představy, již církev rozvinula a skrze ni bez podstatných rozdílů chápala i pohanství jiných národů. Jejím předpokladem byl názor, že všechna pohanská náboženství pochází od ďábla: bohové jsou nástroji ďábla, pohané pak uboží čarodějové, zločinci a – ať už vědomě či nevědomě – ďáblu vyznavači.“

Staroseverská literatura jedenáctého a dvanáctého století načrtává odstíněný, nejednou překvapivě pozitivní obraz pohanské minulosti a krajové zákoníky, jež vyjadřují zákonodárnou vůli většiny svobodné skandinávské populace té doby, dokládají, že se tu nejedná o žádnou literární fikci. Tápání zákoníků ohledně „pohanskosti“ některých zvyků, rituálů a představ pak zase demonstuje, že onen údajně pevný obraz pohanského nepřítele nemusel být ani nepřátelský, ani nijak zvlášť pevný.⁸²

To vše pak samozřejmě vede k důležité otázce, nakolik jsou skandinávské krajové zákoníky, manifestačně se hlásící ke křesťanství, skutečně díla křesťanská. Helge Ljungberg, klasik studií o christianizaci Skandinávie, podotýká, že „změna náboženství na severu, pojata nábožensko-eticky, znamená zavedení nové víry, nového kultu a nového mravu“.⁸³ Ve všech těchto oblastech můžeme ve skandinávských krajových zákonících najít nepominutelný posun směrem ke křesťanství. Při jejich četbě se ale často nemůžeme ubránit dojmu, že se jedná právě jen o zmíněný *Götterwechsel* a nikoliv skutečný *Glaubenswechsel*. Je totiž jasné, že právě přijetí křesťanství (stejně jako kteréhokoliv jiného náboženství) není záležitostí zavržení několika konkrétních bohů, zakázání několika rituálů či nastolení několika nových hodnot, ale celkovou proměnou myšlenkové struktury, která v sobě zahrnuje představy o bozích (či Bohu), světě, času, člověku a potažmo celou řadu v zákonících frekventovaných pojmů (dobro, zlo, pravda, spravedlnost atd.).⁸⁴ A takovou bychom ve staroseverských krajových zákonících hledali marně. Vína je tu stále chápána rodově (za provinění může být bez problémů potrestán jiný příslušník téhož rodu), pravda má pouze formalistický pohanský charakter (formálně bezchybně pronesené svědectví je akceptováno, i když je jeho obsah nepravdivý), cílem zákonů není potrestat viníka a zjednat zadostiučnění poškozenému, nýbrž vyřešit spor společensky akceptovaným způsobem. Absolutní prioritou je udržení smíru ve společnosti, naproti tomu spravedlnost a obecně lidská

82 K tomuto dynamickému pojetí náboženského kontaktu srov. pregnantní poznámku Jense Petera Schjøtda: „Chceme-li pochopit konverzi, christianizaci severských zemí, ... je důležité držet v mysli fakt, že zde máme co dělat s procesem“ (Jens Peter Schjødt, „The Christianization of the North: A New Kind of Religiosity“, in: Leszek Stupecki – Rudolf Simek [eds.], *Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages*, Wien: Fassbaender 2013, 303-320: 303), a Rudolphovo tvrzení, obecně popisující jakýkoliv náboženský kontakt: „Každé setkání, kontakt, ale i konfrontace jsou univerzálním předpokladem a hybnou silou synkretismu ... Je to od prehistorických dob probíhající proces nábožensko-historického vývoje, který je základem všech náboženských jevů ... Synkretismus podstatným způsobem patří ... k *dynamickému* charakteru náboženství. Je speciálním výrazem, či ještě spíše *výřezem* z proměny jednoho či více náboženství a jejich jevových forem“ (K. Rudolph, „Synkretismus...“, 207, 210).

83 H. Ljungberg, *Die nordische Religion* ..., 17.

84 Viz např. G. Steinsland, „Hvordan ble hedendommen...“, 16-18.

rovnost ustupují daleko do pozadí. Teprve v zemských zákonících, jež počínají od poloviny třináctého století vytvářet skandinávští králové, se situace mění, objevuje se představa nábožensky definovaného dobra a zla a starý rodový model pohanské společnosti se pomalu mění v model křesťansko-feudální.⁸⁵

Vzdor tomu, že vlastně nepatří ani ke staroseverskému pohanství ani ke středověkému křesťanství, zachycují staroseverské zákoníky živou kapitolu skandinávské náboženské historie. Přestože byl jejich charakter nábožensky smíšený, nebyly neživotným konglomerátem dvou světónázorů, ale reflektovaly stav společnosti, která jimi byla spravována, což dokazuje fakt, že byly obyvatelstvem krajů, v nichž platily, rok za rokem na sněmech opětovně akceptovány. Synkretismus, jež reprezentují, byl *funkčním* synkretismem, což koneckonců dokazuje i doba jejich platnosti. Pravým matadorem v tomto směru byl dánský *Jutský zákoník*, který – byť s mnoha změnami a doplňky – platil v některých částech Šlesvicka ještě roku 1900 (sic!).⁸⁶

85 Je samozřejmě jasné, že k této proměně můžeme přistoupit i čistě právně-historicky a prohlásit mizení ritualizovaného a formalizovaného práva za projev vývoje právního a nikoliv náboženského myšlení. Je ale otázka, nakolik můžeme tyto dvě myšlenkové roviny v archaických společnostech separovat. Není jistě náhoda, že tam, kde zemské zákoníky napadají severský právní formalismus, činí tak z výrazně křesťanských pozic.

86 J. Starý, *Zákonem necht' je budována zem...*, 19. Pro pojem funkčního synkretismu viz K. Rudolph, „Synkretismus...“, 210: „Předpokladem životaschopného synkretismu je to, že se tradice a ideje vstupující do vzájemného kontaktu spojí ve funkční syntézu, která se jakožto výsledek synkretizujícího procesu stává součástí víry, takže věřící při pohledu ‚zevnitř‘ nezakouší při setkání se synkretickým fenoménem pocit pohoršení ani odcizení. Takový synkretismus pak představuje problém spíše pro historiky náboženství než pro věřící.“



SUMMARY

Heathen Religion in Old Norse Provincial Laws: Case Studies Concerning the Period of Religious Change

This article inquires into the image of heathen religion in Old Norse provincial laws. In spite of the fact that all extant provincial law books claim to contain *Christian* laws, their religious position is far from clear. Many heathen remnants and norms that do not correspond to canonical Christianity indicate that their religious world-view was rather syncretistic.

A brief introduction discusses different modern attempts to define syncretism, of which the author chooses and puts to the test the one proposed by Anders Hultgård. According to Hultgård, syncretism is the acceptance of elements of other religions that change some of the basic values, concepts, or rituals of one's own religion. Acculturation, on the other hand, represents the acceptance of elements of a foreign religion that do not influence one's own religion profoundly.

Nevertheless, the presented case studies concerning the *útisetá* (an Old Norse divinatory ritual), the burial mounds, the concept of deity, and the *samburðaröl* (a type of Old Norse heathen ritual feast) clearly show that such a classification cannot completely describe the form of the religious mix present in Old Norse provincial laws.

In the last part, the study tries to find an explanation for this unsatisfactory conclusion. According to the author, Old Norse provincial laws cannot be characterized as either heathen or Christian. In spite of the fact that the laws usually worship a Christian God, demand performance of Christian rituals, and prescribe the acceptance of Christian values, their juridical structure (concepts of guilt, equality, testimony etc.) remain heathen. They show both the heathen and Christian religions in a state of change and rebirth.

Keywords: Old Norse provincial laws; medieval law; Christianity; heathens; syncretism; acculturation; religious change.

Department of Germanic Studies
Faculty of Arts
Charles University
nám. Jana Palacha 2
116 38 Praha 1
Czech Republic

JIRÍ STARÝ
jiri.starý@email.cz