

3 JAK CHÁPAT MÝTUS A MÝTOTVORBU: STAROGERMÁNSKÉ MYTOLOGICKÉ NARATIVY, JEJICH IDEOLOGIE A VARIACE

V povědomí moderního západního člověka se pojem „mýtus“ většinou pojí s asociacemi typu „archaický posvátný příběh“, nebo naopak „smyšlený, zavádějící světónázor“. Ani jeden z těchto zakořeněných opisů však příliš neodpovídá archaic kému řeckému pojetí užívanému v době Homéra a Hésioda (8.–7. století př. n. l.), kde *mýthos* znamenal především rázný, principiální slovní projev pronášený hrdiny (nejčastěji muži na bitevním poli).¹ Řečtí „otcové historie“ jako Thúkýdídés nebo Hérodotos (5. století př. n. l.) již ovšem chápali „mýtus“ jako opozitum k „historii“, tedy v podstatě coby „nativ nehodný důvěry“. Ještě v Platónově době sice nebyly tyto skeptické až pejorativní náhledy příliš rozšířené, nicméně koncem antického období jsou již tradiční mytické narativy (pro něž Římané upřednostňovali vlastní latinský pojem *fabula*) obvykle chápány primárně jako příběhy pro pobavení, což se bezpochyby promítlo do obsahů i forem, v nichž byly tou dobou tradovány.² Křesťanská perspektiva vůči pohanským mýtům pak zpravidla oscilovala mezi ignorancí, odmítáním a selektivní reinterpretací, přičemž obsahy biblických příběhů či životopisy světců byly obvykle chápány „ne-mytický“. ³ „Posvátnými příběhy“ se tak předkřesťanské mýty na Západě stávají možná teprve s romantickými intelektuály koncem 18. století, kteří na ně začali vztahovat perspektivu zaujímanou v předchozí epoše výhradně vůči křesťanským narativům.

1 Viz Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: University of Chicago Press 1999, ix-x, 6–18.

2 Viz Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: University of Chicago Press 1999, 47; McCutcheon, Russell, „Myth“, in: Braun, Willi – McCutcheon, Russell (eds), *Guide to the Study of Religion*, London – New York: Cassell 2000, 190–192; Puhvel, Jaan, *Srovnávací mytologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997, 11–15.

3 Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: University of Chicago Press 1999, 47.

Akademičtí religionisté vyprodukovali během 19.–20. století pro „mýtus“ větší množství definic od pojetí typu „věčná pravda“ či „posvátný příběh“ přes „degenerovaná poezie“, „předvědecká explanace přírody“ nebo „vyjádření kolektivního nevědomí“ až po prosté „příběhy, které lidé vyprávějí sobě o sobě“.⁴ Uvedená pluralita vychází přirozeně z různorodých perspektiv vědních disciplín (teologie, filologie, sociologie, psychologie, antropologie) a směrů (naturalismus, evolucionismus, fenomenologie, strukturalismus, dekonstrukce), které se podílely na konstituování religionistického studia. Z této situace ostatně vyvěrá například i tradičně nejednotné uchopení kategorie „náboženství“. Rozmanitost akademických přístupů k mýtu je ovšem dána i mimořádnou diverzitou témat, která jsou pod tento typ narativů obvykle zařazována. Sestávají často z námětů okolo počátků existence, kulturních norem, společenských institucí a rituálů, smrti a eschatologie, ovšem vedle toho i nesčetných dalších. Kromě toho se na nejednotnosti definice bezpochyby podepisují i individuální preference badatelů, které ovlivňují výběr či hierarchii zkoumaných témat. Většina akademiků nicméně chápe (nebo alespoň donedávna chápala) „mýty“ obvykle jako příběhy, které jsou *archaické*, pojednávají o *důležitých* událostech a mají pro dotýcnou společnost *mimořádný* význam.⁵

Od 70. let 20. století se klade rostoucí důraz na studium procesů a okolností stojících za samotným vznikem mytických příběhů. Již v počátcích studia evropských mytologií vycházelo najevo, že rezidua orálních tradic, sesbíraných na evropském venkově ve formě „pohádek“ či „říkadel“ během 18.–19. století, vykazují nápadné paralely se záznamy nejstarších mytických narativů z širokého prostoru mezi Islandem a Indií (případně i mimo něj).⁶ Mytologické struktury nebo elementy byly také identifikovány – s různou mírou přesvědčivosti – ve významných epických legendách (od indické *Mahábháraty* po ruské *byliny*)⁷ nebo v raných národních historiografiích (od *Dějin od založení města Tita Livia* po *Ságu o Ynglinzích Snorriho Sturlusona*). Kontinuitu mytických námětů v narativech, které obvykle nebývají pod kategorií „mýtus“ zahrnovány, lze vysvětlovat především jejich setrvalou popularitou u dotýcných společností, zatímco jejich obsahové (případně i žánrové) proměny vyplývají nejspíše jednak z přirozené historické „odstředivosti“ (zesílené orálním tradováním), jednak ze záměrných úprav ze strany re-

4 Viz Lincoln, Bruce, *Gods and Demons, Priest and Scholars: Critical Explorations in the History of Religions*, Chicago: University of Chicago Press 2012, 53–62.

5 Viz McCutcheon, Russell, „Myth“, in: Braun, Willi – McCutcheon, Russell (eds), *Guide to the Study of Religion*, London – New York: Cassell 2000, 199.

6 Viz Dunphy, Graeme, „Orality“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 109–110.

7 Indoevropeista Georges Dumézil věnoval vztahům mezi těmito žánry množství studií, sebraných v trilogii Dumézil, Georges, *Mythe et Épopée* I–III, Paris: Gallimard 1968–1973 (první dva díly vyšly v češtině: Dumézil, Georges, *Mýtus a epos* I–II, Praha: Oikoymenh 2001–2005).

3.1 Starogermské mytologie – geografie a chronologie pramenů

producentů. Za oběma procesy – tedy konzervováním tradice i jejími vědomými mutacemi – je v každém případě oprávněné hledat ideologické motivace. Proces mýtotorby, sestávající z různých recyklací, retuší či inovací, je samozřejmě široce evidovatelný i mimo sféru náboženství, například v rámci historické literatury od raných letopiseckých tradic (jako např. *Kronika a činy polských knížat a vládců* Galla Anonyma nebo *Činy biskupů hamburského kostela* Adama Brémského)⁸ až po velkolepé moderní interpretace dějin (typu *Komunistického manifestu* Karla Marxe nebo *Eseje o nerovnosti lidských ras* Arthura Gobineau). Ostatně samotný akademický výzkum starogermských mytologií – jehož dějinný přehled bude prezentován v jedné z podkapitol níže – poskytuje nemalé množství názorných ukávek mýtotorby.

Z uvedených poznatků v každém případě vyplývá potřeba širšího a obecnějšího pojetí mýtu, vyhýbajícího se, pokud možno, poněkud nadužívaným a zvágnělým charakteristikám typu „posvátný“ či „archaický“.⁹ K takovým definicím mýtu patří například „strategie vypořádávání se se situací“ od Jonathana Smithe¹⁰ nebo „ideologie v narativní formě“ od Bruce Lincolna.¹¹ Z obdobného přístupu budou vycházet i části následující stati věnované pramenům k mytologii starých Germánů a analýzám vybraných mytických témat.

3.1 Starogermské mytologie – geografie a chronologie pramenů

Důvod zájmu o germský prostor v kontextu předkřesťanských mytologií vyvěrá z jednoduché skutečnosti: Právě odtud pocházejí pro studium jednoznačně nejvyšší kvalitní mytologické prameny z celé nadalpské Evropy – a s výjimkou Řecka lze tuto charakteristiku patrně vztáhnout i na zbytek kontinentu. Pouze z těchto dvou vzájemně odvrácených okrajů Evropy například známe relativně celistvé předkřesťanské představy o kosmologii, kosmogonii, antropogonii nebo eschatologii.¹² Spolu s tradicemi indickými, staroiránskými a římskými pak představují právě Germáni čtvrtou etnickou větev, jejíž mytologický materiál bývá obvykle po-

8 Například Bruce Lincoln zkoumal procesy mýtotorby na historiografické tradici popisující sjednocení Norska Haraldem Krásnovlasým – viz Bruce Lincoln, *Between History and Myth: Stories of Harald 'Fairhair' and the Founding of the State*, Chicago: University of Chicago Press 2014.

9 Srv. McCutcheon, Russell, „Myth“, in: Braun, Willi – McCutcheon, Russell (eds), *Guide to the Study of Religion*, London – New York: Cassell 2000, 199–200.

10 Smith, Jonathan Z., *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Chicago: University of Chicago Press 1978, 97.

11 Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: University of Chicago Press 1999, 208–209.

12 Ponechme v této souvislosti stranou, že se řecké osídlení již v době Homéra a Hésioda (8.–7. století př. n. l.) rozkládalo také v Malé Asii, k níž se váže nemalé množství „klasických“ mýtů a kde se nejspíše nacházela domovina mj. samotného Homéra.

užíván při rekonstrukcích starších indoevropských představ (neboť tradice z Řecka – nazývaného někdy „kolébkou evropské civilizace“ – hendikepují v tomto směru silné neindoevropské vlivy).¹³

Mytologické doklady jsou ovšem v rámci germánského prostoru rozprostřeny silně asymetricky. Jejich kvantita i „kvalita“ (tj. autentičnost pohanských obsahů) nápadně rostou směrem k severozápadní výspě – ostrovu Island. Zdejší literární prameny představují pro studium starogermánských mytologických představ jednoznačně hlavní ohnisko, a v podstatě lze říci, že jejich význam zastihuje mytologické doklady ze všech zbývajících oblastí „Germánie“ dohromady. Jinými slovy, religionistická literatura o mytologii starých Germánů se obvykle opírá téměř výhradně o islandské zdroje. Historická výlučnost Islandu je bezpochyby dána především přírodními faktory: vedle samotné ostrovní charakteristiky hrála důležitou roli i značná vzdálenost od kontinentu s jeho kulturními centry, relativně nepřívětivé klima a absence ekonomicky významných surovin. Souhra těchto faktorů významně napomohla konzervativnosti zdejší kultury (stejně jako jazyka) a také pozdnímu a značně pozvolnému procesu christianizace.¹⁴

Popisy kultur pohanských Germánů se objevují již v antických a raně středověkých pramenech, které jsou až na výjimky latinské. Do první skupiny patří zejména díla Caesara, Strabóna, Plinia Staršího, Tacita, Paula Orosia nebo Ammiana Marcellina, do druhé zvláště „národní kroniky“ od Cassiodora, Řehoře z Toursu, Paula Diacona nebo Adama Brémského. Především Tacitova *Germánie* poskytuje sice povrchní a občas pochybné, avšak jedinečně obsažné informace o náboženských reáliích „Germánie“, a to včetně dokladů mytologických představ. Pro zbytek uvedených pramenů je charakteristický spíše etnografický minimalismus a nezájem o náboženské reálie Germánů, či dokonce explicitní odpor k nim, ústící v absenci jakýchkoli užitečných informací o mytologii.¹⁵

V rámci kulturního potýkání římského a germánského světa představovaly vpády Teutonů a Kimbrů z Jutska do západního Středomoří koncem 2. století př. n. l. v podstatě jakousi předeheru k déle než tisíciletí trvajícím dramatické fúzi

13 Viz např. Dumézil, Georges – Bégarie-Coutau, Hervé, „Úvod: Inaugurační přednáška“ in: Dumézil, Georges, *Mýty a bohové Indoevropanů*, (ed. Hervé Coutau-Bégarie), Praha: Oikoymenth 1997, 17–21. Jaan Puhvel (někdejší Dumézilův student) vyzdvihuje v rámci srovnávací indoevropské mytologie především význam tradic indických a římských, teprve v druhé řadě pak tradice germánské spolu s íránskými a keltskými – viz Puhvel, Jaan, *Srovnávací mytologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997, 52–54 (k problematice řecké mytologie v kontextu předindoevropských vlivů viz tamtéž, 152–171).

14 Islandští zemědělci žili ještě počátkem 20. století v obdobných reáliích jako ve středověku. Příjmení se zde do současnosti tvoří obvykle na základě patronym s přivlastňovacími koncovkami *-son* a *-dóttir*. Oproti Norům jsou také Islandčané schopni rozumět jazyku své středověké literatury – viz např. Kadečková, Helena, *Dějiny Islandu*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2001, 8–11.

15 Komentovaný přehled literárních pramenů ke kulturám starých Germánů viz např. v: Todd, Malcolm, *Germáni*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999, 7–13.

obou světů, na jejímž konci vznikla zcela nová civilizace středověké západní Evropy.¹⁶ Úspěšnou transformaci keltské Galie v „obilnici Říma“ (po Caesarově dobytí v roce 51 př. n. l.) se v germánském prostoru – jehož obyvatelé se živilí „převážně mlékem, sýrem a masem“ a jejichž „život sestával z lovu a vojenského výcviku“¹⁷ – nepodařilo nikdy příliš napodobit. Průnik římských legií za Rýn a Dunaj byl přes úspěchy generací vojevůdců od Julia Caesara po Marka Aurelia vždy relativně nevelký a spíše krátkodobý. Naopak invaze Gótů, Franků či Anglosasů za římský *limes* natrvalo změnilo západořímské impérium během období 250–600 n. l. v soustavu proto-feudálních útvarů – v podstatě přímých předchůdců všech současných velkých států západní Evropy. Militantní vstup Germánů do historie pak zakončily v období 8.–10. století expanze Seveřanů, které významně ovlivnily zejména vývoj středověké Francie, Britských ostrovů, Ruska nebo jižní Itálie.

Po styku s literárními civilizacemi Středomoří adoptovali pohanští Germáni písmo v překvapivě větším rozsahu než sousedící – v mnoha ohledech progresivnější – Keltové.¹⁸ Germánské runové abecedy se objevují počínaje prvním či druhým stoletím postupně na širokém prostoru od Alp a Byzance po Grónsko a Ladožské jezero.¹⁹ Doklady mají především formu rytin do kamene, jelikož většina tehdy používaných materiálů (zvláště dřevo) se pro organický charakter nedochovala. Většinou se jedná o světské dedikační nápisy na středověkých náhrobcích, nejpočetnějších jednoznačně ve Švédsku v době rané christianizace,²⁰

16 Populační a kulturní turbulence v Evropě na pomezí antiky a středověku výstižnými zkratkami mapuje zejména Le Goff, Jacques, *Kultura středověké Evropy*, Praha: Odeon 1991. K asimilaci starogermské a římsko-křesťanské kultury počátkem středověku a významu tohoto procesu pro další vývoj evropské civilizace viz zejména Russell, James C., *The Germanization of Early Medieval Christianity: A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, New York: Oxford University Press 1990.

17 Caesar, *Commentarii de bello Gallico* VI, 21–22.

18 Keltských napsů z předkřesťanského období se dochovalo několik desítek, naprostá většina z nich ovšem pochází z nečetných ohnisek podél jižní hranice keltského osídlení. Nápisy jsou zaznamenány v různých abecedních systémech a mají obvykle profánní charakter – viz např. Zimmer, Stefan, „Keltské jazyky“, in: Zimmer, Stefan (ed.), *Keltové: Mýtus a realita*, Praha: Vyšehrad 2017, 84–121.

19 Germánské runové abecedy byly vytvořeny nejspíše po adopci písmo od alpských Rétů, popřípadě od Římanů nebo Řeků. Rozvinuly se v četné regionální varianty, v odlehlejších částech Skandinávie a na Islandu lokálně existující do 13.–14. století. Název *runy* je pro dotýčný typ písmo užíván teprve od 17. století. Pojmenování sice vychází ze starogermských jazyků, původní název písmo ovšem známý není – viz Düwel, Klaus, „Runic“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 121–138; Todd, Malcolm, *Germáni*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999, 112–113.

20 Většina tzv. runových kamenů, někdy opatřených ikonografickými motivy (pohanskými i křesťanskými), vznikla během 11. století. Šlo zjevně o dobový módní trend mezi vyššími společenskými vrstvami – viz Brink, Stefan, „The Christianisation and the Emergence of the Early Church in Scandinavia“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 625; Gräslund, Anne-Sofie – Lager, Linn, „Runestones and the Christian Missions“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 630–637; Düwel, Klaus, „Runic“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 125.

naopak jen relativně vzácně jsou nacházeny magické formule nebo značky na zbraních.²¹ Mytologické písně, které jsou zmiňovány již v Tacitově *Germánii*²² a jejichž pozdní relikty (jako islandské básně *Starší Eddy*, anglický *Beowulf* či německá *Píseň o Nibelunzích*) patří k nejvýznamnějším „pohanským“ památkám, pak v runovém písmu zřejmě nikdy zaznamenávány nebyly.²³ Když ve 4. století přeložil Gót Wulfila („Vlček“) do gótského jazyka Bibli, jako základ použil písmo řecké, doplněné o latinku, zatímco runové znaky ponechal pouze pro specifické hlásky.

Wulfilův překladatelský počín v každém případě významně akceleroval šíření křesťanství – a tím v podstatě i římské kultury – mezi Germány. K adopci nového náboženství došlo nejdříve mezi kmeny uvnitř hranic kolabujícího římského impéria (Gótové, Frankové, Burgundové, Svěbové, Vandalové a Langobardové) a následně i vně (Anglosasové, Duryňkové, Bavoři, Frísové, Sasové a nakonec i Skandinávci). Proces christianizace „Germánie“, trvající celkově bezmála tisíc let, nebyl lineární ani jednosměrný. Navzdory vnějším i vnitřním misijním tlakům, majícím nezřídka formy vydírání či násilí, docházelo na dílčích politických teritoriích po oficiální konverzi běžně k pohanským recidivám, ovšem také ke kompromisům a syntézám.²⁴ Ke specifickým projevům (či důsledkům) propojo-

21 Viz Düwel, Klaus, „Runic“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 121–147; Todd, Malcolm, *Germáni*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999, 108–113.

22 Tacitus, *Germania* 2–3.

23 Viz Dunphy, Graeme, „Orality“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 110–115.

24 Například Adam Brémský v díle *Činy biskupů hamburského kostela* kárá dvě století po oficiální konverzi ke křesťanství Sasy (včetně zdejšího císařského dvora a biskupů) za „pohanské“ zvyklosti, jako byly krvavé souboje, hostiny a pitky a polygamní nebo incestní vztahy. V Anglii, kde od konce 6. století spolupůsobili relativně tolerantní misionáři z Irska a Itálie, měl také průběh christianizace spíše formu pozvolných reforem než radikální revoluce. Svědčí o tom například oltář zasvěcený Kristovi, který východoanglický král Rædwald coby čerstvý konvertita nechal postavit hned vedle kultovního inventáře starých bohů. V oblasti se rovněž dlouho praktikoval kremační pohřební ritus a po konečném příklonu k inhumaci se zase udržoval zvyk pohřbívat elity s poklady. V Dánsku působili franští misionáři systematicky již kolem roku 800, ovšem ještě za krále Svena Vidlovouse (vládl 986/987–1014) zde křesťanství nemělo status oficiálního náboženství. Na Island se křesťanství dostalo již během 9. století s prvními záborci, jejichž část pocházela z vikinských enkláv křesťanského Irska a Británie. Během několika generací však došlo (podle islandské *Knihy o záboru země*) k jeho paganizaci a následnému opuštění. Definitivně se Islandští zrekli veřejných pohanských kultů až na všeobecném sněmu roku 1000, avšak oběti v soukromí zůstaly i nadále povoleny. Synkretický charakter raného křesťanství na Islandu (zřejmě se v tomto ohledu nepříliš lišící od situace jinde v severní Evropě) dokládají zvláště starší ságy, například praxi zvyvání křesťanského Boha coby pomocníka při úkladné vraždě. V Uppsale, jednom z historických center středního Švédska, dokládá Adam Brémský krvavé oběti pohanským bohům kolem roku 1080, přičemž ještě kolem roku 1150 byla politická pozice církve v této oblasti značně vratká – viz Simek, Rudolf, „Germanic Religion and Conversion to Christianity“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 94–97; Berendová, Nora, „Úvod“, in: Berendová, Nora (ed.), *Christianizace a utváření křesťanské monarchie: Skandinávie, střední Evropa a Rus v období 10.–12. století*, Praha: Argo 2013, 26–34; Bednaříková, Jarmila, *Stěhování národů*, Praha: Vyšehrad 2007, 319–363; Todd, Malcolm,

vání obou kulturních světů lze řadit mimo jiné i příklon některých intelektuálů s křesťanským vzděláním k domácím narativním tradicím předkřesťanského původu. Příčiny tohoto pozoruhodného trendu lze – vzhledem k obvyklé anonymitě a neosobnímu slohu autorů – spíše pouze odhadovat: Roli mohla sehrát 1) vzdálenost od hlavních církevních center kontinentu, 2) deziluze z vývoje středověké církve, 3) úcta k předkům a politické vlastenectví, 4) záliba ve folklórních žánrech a motivace jejich prostřednictvím pobavit nebo poučit publikum. Nutno zdůraznit, že k uvedeným trendům – vykazujícím jisté paralely s pozdějšími epochami humanismu a romantismu – dochází teprve mnoho generací po konverzi dotyčných společností ke křesťanství. Není přitom jisté, nakolik během této doby původní mytologické tradice erodovaly. Nevíme také, nakolik představoval pohanský původ těchto narativů pro křesťanské zaznamenatele překážku, respektive jaká byla míra cenzorských zásahů při jejich zaznamenávání, a to především z důvodu naší neznalosti původních pohanských podob. Není ovšem větších pochyb, že předkřesťanské obsahy těchto příběhů byly větší či menší měrou ideologicky deformovány. Veškeré prameny ke starogermánské mytologii, které byly tímto způsobem „vytvořeny“ – a jejichž proveniencí se nacházejí především v severnějších oblastech „Germánie“ – lze tak považovat spíše za výsledek syntéz a kompromisů mezi křesťanskou a pohanskou kulturou než za záznamy autentické pohanské tradice.

3.1.1 Severské prameny

Literatura z Islandu vyniká v rámci skandinávského prostoru jednak diverzitou žánrů, jednak nepřerušenu kontinuitou vývoje mezi středověkem a novověkem. Z hlediska literárních forem patří k originálnímu dědictví ostrovní tradice především skaldská poezie a ságy, z hlediska obsahu pak zejména mytologická literatura, která jinde nevznikla nebo se nedochovala. Aliterační typ poezie, v němž skaldové tvořili (a který je na Islandu v oblibě do současnosti), má sice paralely v celém germánském světě, náměty pocházejí často z kontinentu a kořeny samotné skaldské tradice se vážou k Norsku 9. století, tedy době nedlouho před započatím osídlování Islandu.²⁵ Básnická tradice se ovšem na Islandu vyvinula do specifických forem, užívajících ustálené synonymní či alegorické opisy typu

Germáni, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999, 79; Steblin-Kamenskij, Michail, *Svět islandských ság*, Praha: Vyšehrad 1975, 104–115; Kadečková, Helena, *Dějiny Islandu*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2001, 52–53.

²⁵ Andersson, Theodore, „Old Norse-Icelandic Literature“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 171–203.

heiti a *kenning*,²⁶ a obsahy adoptované odjinud zde zpravidla prošly zásadními transformacemi.²⁷ Mytologické básně, vycházející z orálních předloh, byly zaznamenávány zřejmě teprve okolo roku 1200, možná i z iniciativy Snorriho Sturlusona, jednoho z nejvzdělanějších a politicky nejmocnějších Islandanů své doby a především autora tzv. *Prozaické Eddy* (vytvořené někdy mezi lety 1220–1235).²⁸ Původní soubor *Písňové Eddy*, který zahrnuje jedenáct básní o bozích a devatenáct o hrdinech, se dochoval prostřednictvím opisu z konce 13. století, známého jako *Codex Regius*, neboť byl počínaje 17. stoletím uchovávan v královské knihovně v Kodani. Stáří mytologických eddických básní je obtížně odhadnutelné. Názory akademiků na dobu jejich vzniku se obvykle pohybují mezi 9.–13. stoletím,²⁹ samotné obsahové jádro však bude zřejmě archaické. Hrdinské písně o Sigurdovi a Gudrún se například vřou ke kontinentálním událostem a postavám 4.–6. století, tedy „herojskému věku“ hunských a germánských expanzí do prostoru kolabujícího římského impéria, a teogonické motivy z *Völuspá* (*Vědmina věštba*) a ze Snorriho *Gylfaginningu* (*Gylfiho oblouzení*) zase vykazují nápadné paralely s informacemi, které o starogermánských mytologických představách zaznamenal Tacitus ve své *Germánii*. Aliterační matrice, v níž skaldové tvořili, měla pozitivní vliv na konzervaci obsahu, přesto lze předpokládat, že po christianizaci Islandu docházelo k jeho depaganizačním retuším.³⁰ V době prvních záznamů mytologic-

26 Příklady uvedených básnických opisů uvádí Snorri Sturluson v *Jazyku básnickém* (*Skáldskaparmál* 7); viz také Kadečková, Helena, „Snorri Sturluson, jeho doba a dílo“, in: Sturluson, Snorri, *Edda a Sága o Ynglingzích*, přel. Helena Kadečková, Praha: Argo 2003, 16–17.

27 Viz Andersson, Theodore, „Old Norse-Icelandic Literature“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 197–198.

28 Kadečková, Helena, „Snorri Sturluson, jeho doba a dílo“, in: Sturluson, Snorri, *Edda a Sága o Ynglingzích*, přel. Helena Kadečková, Praha: Argo 2003, 11–12.

29 Viz Andersson, Theodore, „Old Norse-Icelandic Literature“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 176–178.

30 Skaldové si obsahy básní z různých důvodů individuálně uzpůsobovali, zejména v závislosti na publiku, pro které byl jejich přednes určen. Pokud jde o korekce eddických básní z náboženských důvodů, vzhledem k neznalosti jejich mikrohistorií lze o míře transformací jejich obsahů v době mezi christianizací a komponováním sbírek pouze spekulovat, a to na základě analýzy dílčích motivů. Dogmaticky odmítavý vztah Islandanů třináctého století k pohanským kultům (zvláště prostřednictvím euhemeristické interpretace) explicitně ilustruje například obsah *Prologu* či *Gylfiho oblouzení* ve Snorriho *Mladší Eddě*. K problematice obsahu eddických básní viz např. Jesch, Judith, „Poetry in the Viking Age“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 291–298; Hultgård, Anders, „The Religion of the Vikings“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 214–215; Schjødt, Jens Peter, „The Old Norse Gods“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 219–220; Andersson, Theodore, „Old Norse-Icelandic Literature“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 171–181; Kadečková, Helena, „Snorri Sturluson, jeho doba a dílo“, in: Sturluson, Snorri, *Edda a Sága o Ynglingzích*, přel. Helena Kadečková, Praha: Argo 2003, 14.

kých básní se navíc skaldové již přeorientovali na jiné žánry (zvláště na romance – po vzoru francouzských trubadúrů či německých minnesängerů) a znalost pohanských obsahů začínala upadat. Ovšem již sama skutečnost, že se ještě dvě století po konverzi pohanská mytologie tradovala, názorně vypovídá o povaze rané christianizace na Islandu. O způsobu, jakým byly básně prezentovány (např. gestikulace, kostýmy nebo řečové dialogy), ovšem nevíme prakticky nic, a také četné alegorické obraty v nich obsažené jsou současníkům obtížně srozumitelné, neboť vyžadují hlubší znalost dobových reálií včetně náboženství, která je bez historických pramenů nedosažitelná.³¹

Ságy, jejichž název vychází nejspíše ze st. sev. *segja* „řikat“ (srv. angl. *say* či něm. *sagen*), vznikají coby specifická historiografická forma na Islandu během prvního století po konverzi, jež zde proběhla roku 1000. Čerpají z motivů domácích, ale i literatury cizí (řecké a římské, britské, později francouzské).³² Islandané byli jako proslulí kronikáři zvaní skandinávskými králi na své dvory a jejich ságy ovlivnily historiografickou tradici skandinávských zemí, včetně monumentální šestnáctisvazkové kroniky *Činy Dánů* Saxona Grammatika. Ačkoli zvláště mladší ságy o „starých časech“ obsahují mytologické motivy (přítomnost démonických bytostí, duchů mrtvých či magických předmětů), případně i zmínky o starých pohanských kultech, jejich zaměření bývá zpravidla profánní a obvyklými náměty jsou spíše životopisy, lokální dějiny, konflikty, bitvy nebo daleké cesty.³³

Autorem ság byl také významný vzdělanec a skald Snorri Sturluson (1178 či 1179–1241). Jeho *Sága o Ynglinzích* (*Ynglinga saga*) je zpracováním mytologicko-legendární genealogie proslulého rodu, od něhož odvozovali svůj původ švédští a norští králové. Jedná se v podstatě o úvodní část k mnohem ambicióznějšímu pojednání o politické geografii Skandinávie v celoevropském kontextu, zvanému *Okrsek zemský* (*Heimskringla*). Ještě významnější je Snorriho *Prozaická Edda*,³⁴ sestávající z *Jazyka básnického*, *Výčtu meter*, *Gylfiho oblouzení* a *Prologu*, která představuje explanační klíč k poněkud enigmatické skaldské poezii a především k mytologickým dílům *Písňové Eddy*.³⁵ Badatelé bývá ovšem Snorriho *Edda* zpravidla

31 Srv. Gunnell, Terry, „The Performance of the Poetic Edda“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 299–303; Kadečková, Helena, „Předmluva“, in: *Edda*, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 11–13.

32 Blíže viz Andersson, Theodore, „Old Norse-Icelandic Literature“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 181–189.

33 Blíže viz např. Steblin-Kamenskij, Michail, *Svět islandských ság*, Praha: Vyšehrad 1975.

34 Název *Edda* má nejasnou etymologii: staroseverské *edda* mělo význam „prabába“, možný je však rovněž vznik pojmenování z latinského *edō* „publikuji“. Název patřil původně pouze Snorriho dílu, zatímco poetické sbírce byl přisouzen teprve islandskými tradicionalisty v 17. století – viz Kadečková, Helena, „Předmluva“, in: *Edda*, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 6–7.

35 Snorriho autorství *Prologu* bývá někdy zpochybňováno, zvláště s ohledem na zmatené genealogie bohů, které nekorespondují s obrazem prezentovaným v *Gylfiho oblouzení*. Nesrovnalosti obsahů

užívána tímto způsobem prakticky ke všem informačním útržkům o náboženství starých Germánů z různých konců Evropy. Geografickou homogenitu náboženské tradice (tj. kultů, rituálů a mytologických představ) v míře obdobné například katolickému křesťanství nelze jistě u Germánů příliš předpokládat. Vedle toho zřejmě existovaly i jemné rozdíly v náboženských představách a praxi po ose společenských vrstev, případně i v rovině individuální religiozity (o níž toho ovšem z pramenů mnoho nevíme). Přesto lze na bázi dostupných informací usuzovat na existenci základních společných mytologických okruhů a rituálních zvyklostí v celém germánském světě.³⁶ Používání Snorriho díla tímto generalizačním způsobem má proto jistou logiku. V každém případě je však třeba užívat „kritických filtrů“, neboť Snorri byl křesťanského vyznání, od oficiální konverze země uběhla v době jeho literárního působení dvě století a pohanské kultury byly tehdy pravděpodobně již po několik generací opuštěny. Navzdory Snorriho uctivému a konzervativnímu přístupu ke skaldské tradici je jeho verze pohanské mytologie nejspíše poznamenána 1) ideologickými retušemi (jichž se patrně dopouštěli již jeho skaldští předchůdci), 2) systematizačními ambicemi (vcelku typickými pro středověké historiky) a 3) předpokladatelným zúžením pohanského mytologického souboru, vytrácejícího se v průběhu 11.–13. století postupně z dobové paměti.³⁷ Míra zastoupení uvedených faktorů ve Snorriho *Eddě* je v každém případě předmětem setrvalých akademických sporů.³⁸

V rámci Skandinávie představuje významný komparativní materiál k islandské mytologické tradici pouze latinsky psaná dánská „národní kronika“ *Gesta Danorum* (*Činy Dánů*). Její autor, Snorriho současník Saxo Grammaticus, byl

dílčích částí i určité posuny literárního stylu mohou být ovšem vysvětlovány nejen zásahy pozdějších editorů do Snorriho originálu, ale i Snorriho vlastním literárním vývojem v mezidobí 1220–1235 – srv. Kadečková, Helena, „Snorri Sturluson, jeho doba a dílo“, in: Sturluson, Snorri, *Edda a Sága o Ynglinzích*, přel. Helena Kadečková, Praha: Argo 2003, 22–24.

36 Srv. např. Raudvere, Catharina, „Popular Religion in the Viking Age“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 235, 242; Schjødt, Jens Peter, „The Old Norse Gods“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 219–221; Simek, Rudolf, „Germanic Religion and Conversion to Christianity“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 81–83.

37 Otázky kolem obsažnosti souboru mytologických básní, který měl Snorri při psaní své *Eddy* k dispozici, patřily vždy k ústředním germanologickým tématům v religionistice, a kontroverzními zůstávají až do současnosti. V této souvislosti viz např. rekapitulaci polemiky skeptického Eugena Mogka s optimistickým Georgesem Dumézilem v: Dumézil, Georges, „Rehabilitace Snorriho“, in: Dumézil, Georges, *Mýty a bohové Indoevropanů*, (ed. Hervé Coutau-Bégarie), Praha: Oikoymenth 1997, 211–233.

38 Srv. Kadečková, Helena, „Snorri Sturluson, jeho doba a dílo“, in: Sturluson, Snorri, *Edda a Sága o Ynglinzích*, přel. Helena Kadečková, Praha: Argo 2003, 11–24; Hultgård, Anders, „The Religion of the Vikings“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 214–215; Schjødt, Jens Peter, „The Old Norse Gods“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 219.

sekretářem arcibiskupství v Lundu. Zdejší katedrální knihovna mu bezpochyby poskytovala optimální zdroj historických latinských textů, jejichž styl také zjevně napodoboval,³⁹ a díky své funkci se dostával do úzkých styků s dánskými aristokraty, a měl tudíž možnost seznámit se s jejich ústními tradicemi. Znalost rodových legend mohl čerpat také od exulantů z norských biskupství, kteří se do Lundu stahovali koncem 12. století v důsledku napjatých vztahů s králem Sverrem Sigurdssonem, případně i z islandských ság, které tou dobou kolovaly po západní Skandinávii.⁴⁰ Saxonova kronika *Činy Dánů*, jejíž členění do šestnácti knih může vycházet ze vzoru Paula Diacona, vznikala nejspíše mezi lety 1188–1208, jak lze soudit z událostí, jimž je zde věnována pozornost.⁴¹ Obsahy, připomínající mytologicko-legendární narativy z islandských pramenů – avšak v pozoruhodně reinterpretovaných a originálně kompilovaných podobách –, se objevují roztroušeny v prvních osmi knihách, uvádějících do protohistorie dánského území. Euhémeristickým přístupem k pohanským bohům, vystupujícím zde jako zbožštělí králové nebo čarodějové, připomíná zvláště Snorriho *Ságu o Ynglinzích* (anebo také manistické teorie religionistů z 19. století).⁴² Saxonovy tvůrčí ambice zřejmě pramenily z obdobného typu vlastenectví jako v případě Snorriho – totiž snahy vytvořit důstojnou severskou paralelu k anticke historiografii. Jeho inkluzivní práce s pohanskými narativy bezpochyby vybočuje z odmítavého křesťanského fundamentalismu vrcholného středověku, na kontinentu patrného například v národních kronikách Kosmy nebo Galla Anonyma. Ve srovnání se Snorrim je však Saxonova práce s pohanskými obsahy zřetelně rigidnější a tendenčnější. Pokud se ve Snorriho díle projevují ideologické retuše, systemizační úpravy a vyskytují se pochyby o autentičnosti jím reproduované pohanské mytologie, pak u Saxona jsou všechny uvedené faktory podstatně výraznější.⁴³

39 Friis-Jensen, Karsten, „Introduction“, in: Grammaticus, Saxo, *Gesta Danorum: The History of the Danes*, přel. Peter Fisher, ed. Karsten Friis-Jensen, Oxford: Oxford University Press 2015, xxxii-xxxiii.

40 Srv. Guðnasson, Bjarni, „The Icelandic sources of Saxo Grammaticus“, in: Friis-Jensen, Karsten (ed.), *Saxo Grammaticus: A Medieval Author between Norse and Latin Culture*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press 1981, 79–94.

41 Viz Friis-Jensen, Karsten, „Introduction“, in: Grammaticus, Saxo, *Gesta Danorum: The History of the Danes*, přel. Peter Fisher, ed. Karsten Friis-Jensen, Oxford: Oxford University Press 2015, xxix-lxxix.

42 Viz Clunies Ross, Margaret, „The Creation of Old Norse Mythology“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 231–233.

43 Srv. např. Simek, Rudolf, „Germanic Religion and Conversion to Christianity“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 98.

3.1.2 Anglosaské prameny

Doklady autochtonní literatury z Anglie jsou známy od 7. století, tedy doby bezprostředně po christianizaci, a zdejší tradice je tudíž ze všech germánských literatur nejstarší a kromě toho patrně i žánrově nejpestřejší. Svoji roli sehrála bezpochyby aktivní podpora ze strany vládců dílčích království, mezi nimiž v raném středověku vyniká zejména Wessex na jihozápadě dnešní Anglie. Na rozvoji literatury se zde osobně podílel v 9. století i král Alfred Veliký, a to vlastní tvorbou v (staro)angličtině a překladatelskou činností z latiny.⁴⁴ Anglosaští nositelé orální tradice bývali nazýváni *scopové* (doslova „utvářeči“; srv. angl. *to shape* „tvarovat“) a představovali v podstatě obdobu skandinávských *skaldů*. Po formální stránce nese aliterační poezie z obou oblastí zjevné společné znaky, ovšem jazyk anglických děl je nápadně individualističtější a také chudší na symbolicko-alegorické *kenningy*.⁴⁵ Narážky na pohanská božstva a jejich mýty jsou zde pak zcela ojedinělé. Autochtonní předkřesťanské tradice pronikly do staroanglické literatury (ve srovnání se staroseverskou tradicí) spíše latentně a utvářejí její charakter v podstatě „zevnitř“, například v podobě křesťanských kázání v aliteračním poetickém stylu, která využívají pro vylíčení biblických obrazů zavedená „herojská“ klíše (např. Mojžíš z *Exodu* se stává „udatným velitelem vojáků“, lid Izraele jeho „neotřesitelnými oddíly“ a při překračování Rudého moře pak dokonce „mořskými vikinky“, a také Ježíš v básni *The Dream of the Rood* přijímá smrt na kříži jako tradiční germánský hrdina se stoickou odvahou, načež sestupuje do pekel, odkud vyvádí starozákonní patriarchy do nebes).⁴⁶

Delší herojskou epiku zastupuje především *Beowulf*, jedno z nejdiskutovanějších děl raných germánských literatur. Je dochován v jediném rukopise z přelomu 10. a 11. století, avšak jeho aliterační poetika s *kenningy* a obsahové reálie odpovídají spíše 7.–8. století.⁴⁷ O anonymním autorovi není známo nic, včetně jeho motivací výjimečně dlouhý příběh pohanského bojovníka z Géatska (v jižním Švédsku) a jeho boje s vodními démony a ohnivým drakem zaznamenat. Báseň, jejíž název byl zaveden teprve akademiky v 19. století, nemá žádné evidentní předlohy, ani odezvu v pozdější tradici – a působí tak v rámci staroanglické literatury do-

44 Robinson, Fred C., „Old English“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 205–210.

45 Srv. Robinson, Fred C., „Old English“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 210–211; Čermák, Jan, „Beowulf a jeho doba“, in: *Beowulf*, přel. a ed. Jan Čermák, Praha: Torst 2003, 46–55.

46 Viz příklady v: Robinson, Fred C., „Old English“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 210–211, 222–223.

47 Hall, John R. C., „Introduction“, in: Stjerna, Knut, *Essays on Questions Connected with the Old English Poem of Beowulf*, (ed. John R. C. Hall), London: Curtis and Beamish 1912, xix.

jmem jakéhosi „bludného kořene“.⁴⁸ Této skutečnosti mohlo ovšem napomoci destruktivní období 8.–11. století, kdy Anglii sužovaly invaze z Dánska, Norska a Normandie, a zlom kulturního vývoje provázený silnými jazykovými změnami, spojený s nadvládou poslední z uvedených dobytelských vln. Během anglo-normanského období (11.–15. století) mohlo docházet k ničení opisů *Beowulfa* i z ideologických důvodů kvůli hojným aluzím na pohanské praktiky a hodnoty.⁴⁹ K dílu však chybí také zjevné paralely geografické, a to v rámci celého germánského prostoru. Pro podobnosti některých motivů s herojskou epikou Walesu a Irska (např. podvodní říše Grendela a jeho matky, utržení Grendelova monstrosního pařátu, *Béowulfův furor heroicus*)⁵⁰ se usuzovalo na původ v královstvích Mercie či Northumbrie, kde hojně působili iroskotští misionáři.⁵¹ Významné zastánce má však i hypotéza původu díla z Wessexu, kde se dochovala tematicky příbuzná *Knihla o nestvůrách (Liber monstrorum)* a kde působil Aldhelm z Malmesbury, jehož Alfred Veliký označil za nejlepšího dobového znalce a tvůrce lidových zpěvů.⁵² Křesťanský autor (*scop* a kazatel v jedné osobě) každopádně prezentuje korigovanou verzi starší – patrně pohanské – předlohy. Ideologické korekce se projevují jednak teologickými interpretačními vstupy, jimiž básník komentuje reálie a průběh děje, a především zjevným potlačením pohanských obsahů, zvláště pak předpokládaných zmínek o starých božstvech, případně jejich vstupování do děje, a užívaných magických praktikách. Rezidua pohanských zvyků se zde přesto objevují relativně hojně a reálie příběhu tak možná do značné míry zrcadlí obraz raně křesťanské Anglie. Pokud jde o historické pozadí příběhu, jeho protagonisté jako králové Hygelák či Heardred jsou doložené postavy spojené s dějinami jižní Skandinávie raného 6. století, a sám *Béowulf* bude ostatně možná jedním

48 Viz Čermák, Jan, „*Béowulf* a literární historie“, in: *Béowulf*, přel. a ed. Jan Čermák, Praha: Torst 2003, 319–320.

49 Srv. Čermák, Jan, „*Béowulf* a jeho doba“, in: *Béowulf*, přel. a ed. Jan Čermák, Praha: Torst 2003, 42–46.

50 Viz např. Puhvel, Martin, „Beowulf and Celtic Under-Water Adventure“, *Folklore* 76 (4), 1965, 254–261; Puhvel, Martin, „Beowulf and Irish Battle Rage“, *Folklore* 79 (1), 1968, 40–47.

51 Transfer keltských pohanských motivů do staroanglické pohanské legendy skrze komunikaci křesťanských učenců z obou oblastí je nicméně poněkud nedotažené vysvětlení. Jednalo by se totiž o proces, na jehož podporu chybějí nejenom přímé důkazy, ale který nejspíše postrádá jakékoli historické analogie. Akceptovatelněji se zde jeví spíše představa aktivní role britanského substrátu, jehož přítomnost v anglosaské Británii (jednoznačně potvrzená moderními studii DNA) v průběhu generací poznamenala mj. fonologii a gramatiku jazyka germánských dobyteltů. K vlivu britanštiny na angličtinu viz zvláště Tristram, Hildegard, „Why Don't the English Speak Welsh?“, in: Higham, Nick (ed.), *Britons in Anglo-Saxon England*, Woodbridge: Boydell Press 2007, 192–214. Ke genetickým výzkumům u současných Britů viz Sykes, Bryan, *Saxons, Vikings and Celts: The Genetic Roots of Britain and Ireland*, New York: Norton & Company 2007; aktuálněji a precizněji Hay, Maciamo, *Genetic history of the British and the Irish*, poslední aktualizace 2016 (http://www.eupedia.com/genetics/britain_ireland_dna.shtml; 21.7.2017).

52 Viz Čermák, Jan, „*Béowulf* a literární historie“, in: *Béowulf*, přel. a ed. Jan Čermák, Praha: Torst 2003, 295–301.

z posledních géatských králů před švédským zábořem Götalandu (tj. území jižně od jezer Vänern a Vättern). Zní proto vcelku věrohodně, že prototyp staroanglického příběhu mohl na ostrov dorazit s některou z pozdních anglosaských invazních vln, lačnicích po „eldoradu“ postřímské Británie.⁵³

3.1.3 Německé prameny

Pro rané literatury kontinentálních Germánů je specifická dlouhodobá připoutanost k latinskému jazyku, patrně důsledkem historicky těsných vazeb na papežskou Itálii a obecněji na geograficky blízké románské prostředí. Nejstarší (obvykle velmi krátká) díla v němčině se tak často nacházejí na volných listech latinských textů, podle všeho zaznamenaná spíše z nahodilosti. Prvním dílem, známým z více než jednoho manuskriptu, je náboženská báseň Otrfida z Weissenburgu (coby součást latinsky psané *Evangelienbuch*), která vznikla až po roce 850, tedy zhruba dvě století poté, co na území sevřeném Alpami a Severním mořem převládlo křesťanství. Některá díla nicméně vykazují archaický aliterační styl či charakteristické rysy herojských žánrů s náměty vysledovatelnými někdy až do 4.–5. století.⁵⁴

Výrazná většina textů v němčině pochází z hornoněmeckých oblastí (tj. jižně od Aachenu a Merseburku) s hlavními literárními centry v kláštorech ve Fuldě a St. Gallenu. Ve Fuldě byl nalezen významný text *Písně o Hildebrandovi* (*Hildebrandslied*), jehož děj je zasazen do období bojů mezi Odvakarem a Theoderichem o Itálii koncem 5. století. Ozvěny starých kultů zde – a v kontinentální epické literatuře obecně – prakticky zcela chybí. Bohaté jsou však naopak reminiscence pohanské válečnické etiky, reprezentované ustálenými pravidly cti, s nimiž souvisí i stoický přístup ke smrti a obecně k „osudu“ (sth. něm. *we-wurt*), jehož původní pojetí zjevně splývalo s křesťanským konceptem „vůle Boží“.⁵⁵

S fuldským klášterem může být spojeno i exkluzivní narativní reziduum v podobě *Merseburských zařkadel*. Jedná se o dvojici folklórních magických formulí, v nichž jako aktéři vystupují ženské mytologické bytosti zvané „dísy“ (*idisi*, obdoba staroseverských *dísir*) a také šest či sedm pohanských bohů, z nichž čty-

53 Britský anglista John Hall vedle toho prezentuje ještě archeologické argumenty: například „kančí“ přílby, zmiňované na několika místech v *Beowulfovi*, jsou dokumentovány archeologickými nálezy z jižního Švédska, avšak nikoli z Anglie, viz Hall, John R. C., „Introduction“, in: Stjerna, Knut, *Essays on Questions Connected with the Old English Poem of Beowulf*, (ed. John R. C. Hall), London: Curtis and Beamish 1912, xix-xxi.

54 Murdoch, Brian, „Old High German and Continental Old Low German“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 235–239.

55 Murdoch, Brian, „Old High German and Continental Old Low German“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 237–239.

ři (Wodan, Fria, Balder a Uolla) mají paralely ve skandinávské tradici. První zařikadlo, v němž dísy „upevňují pouta“ (*hapt heptidun*), „zdržují armádu“ (*heri lezidun*) a „uvolňují ostrá pouta“ (*chubodun umbi cuonio uuidi*),⁵⁶ má zjevné paralely v magických písních uváděných v *Písňové Eddě* (zvláště ve *Výrocích Vysokého a Gróiných kouzelných písních*).⁵⁷ Pokud jde o druhé zařikadlo, situace, v nichž se objevují zmíněná pohanská božstva, jsou naopak z dochované severské tradice neznámé. Na původ zařikadel z oblasti Fuldy může ukazovat použitá stará horní němčina, záznamy franských modliteb nacházejících se v tomtéž textovém kodexu, a nakonec i skutečnost, že merseburské misijní centrum (obklopené saským a slovanským osídlením) založili právě kněží z franské Fuldy.⁵⁸ Nejbližší typologické paralely druhého zařikadla, v němž bohové pějí léčebné písně, se nicméně objevují v oblastech saských, jakkoli zde bývají pohanská božstva charakteristicky nahrazena sv. Petrem a Pavlem. Podle některých názorů je také v textu zařikadel patrný průnik dolnoněmeckých jazykových elementů, a tudíž nelze vyloučit, že samotná zařikadla pocházejí přímo ze saského okolí Merseburku.⁵⁹

K vrcholným dílům herojské epiky (či obecně středověké poezie) v celoevropském kontextu patří *Píseň o Nibelunzích* (*Nibelungenlied*). Kulisy příběhu, dvorská etika, zdůraznění tématu tragické lásky a koncový rým sice odpovídají charakteru *minnesangů* 12.–13. století, prosakují sem však archaicky působící motivy jako magické předměty, etika bojovnické cti a vazalských přísah, a především eskalace bezohledného „herojského“ násilí, při němž vypravěč evidentně sympatizuje i s postavami, jejichž jednání má fatálně destruktivní následky a vymyká se dobovým morálním ideálům.⁶⁰ V 19. století byla skladba žánrově srovnávána například se starofrancouzskou *Písní o Rolandovi*, jež pro Francouze doby romantismu znamenala prakticky totéž, co *Nibelungenlied* pro Němce, ovšem vedle toho také s Homérovou *Iliadou*, jelikož obsahy všech těchto děl 1) vycházejí z ústních tradic, 2) měly různé (předpokládané či prokázané) varianty a 3) vázaly se k historickým událostem.⁶¹ Rozsáhlá epická báseň *Nibelungenlied* popisuje zánik burgundského

56 Beck, Wolfgang – Cottin, Markus, *Die Merseburger Zaubersprüche: Eine Einführung*, Petersberg: Michael Imhof 2015, 13–14.

57 Viz *Hávamál* 149; *Grógaldur* 10.

58 Beck, Wolfgang – Cottin, Markus, *Die Merseburger Zaubersprüche: Eine Einführung*, Petersberg: Michael Imhof 2015, 10–28.

59 Viz Agapkina, Tatiana – Karpov, Vladimir – Toporkov, Andrey, „The Slavic and German Versions of the Second Merseburg Charm“, *Incantatio: An International Journal On Charms, Charters and Charming* 3, 2013, 43–45.

60 Viz Lienert, Elisabeth, „Perspektiven der Deutung des Nibelungenliedes“, in: Heinzle, Joachim – Klein, Klaus – Obhof, Ute (eds.), *Die Nibelungen: Sage – Epos – Mythos*, Wiesbaden: Reichert Verlag 2003, 97–106.

61 Viz Heinzle, Joachim, „Die Nibelungensage als Europäische Heldensage“, in: Heinzle, Joachim – Klein, Klaus – Obhof, Ute (eds.), *Die Nibelungen: Sage – Epos – Mythos*, Wiesbaden: Reichert Verlag 2003, 3–4, 22–23.

království na středním Rýně roku 436 po konfliktu s Huny a následnou smrt hunského vůdce Attily (alias Etzela) po sňatku s Burgundkou Hildico. Anachronicky se zde objevují i další raně historické postavy, jako například ostrogótský král Theoderich Veliký (alias Dietrich z Bernu), populární postava středověkých legend od Německa po Skandinávii, který žil v letech 454–526.⁶² Báseň má významné paralely ve Skandinávii, a to v norské *Sáze o Tidrekovi*, islandské *Sáze o Völunsúch* a především v hrdinském cyklu *Starší Eddy* o Sigurdovi a Gudrúně, ve Snorriho *Mladší Eddy* prozaicky převyprávěném v části *Jazyk básnický*. Dochovala se ve 36 nebo 37 rukopisech pocházejících z let 1250–1500, z nichž 11 (převážně z jižního Německa) je víceméně úplných.⁶³ Od doby analýz Andree Heuslera v meziválečném období se ustálil většinový konsenzus, spojující místo vzniku legendy s franským Porýním 5.–6. století, odkud se mezi 7.–12. stoletím patrně rozšířila do germánského prostoru mezi Alpy a Skandinávii. Prototyp německého eposu pak vznikl kolem roku 1200 nejspíše v rakouském Podunají mezi Pasovem a Vídní a čerpá z razantněji pozměněného obsahu gótsko-bavorské tradice (s pozitivní percepcí Attily i hunského království).⁶⁴ Oproti tomu archaičtější islandská verze, která zachovala motiv krevní msty burgundské princezny za zavražděné bratry, je zřejmě bližší původní tradici fransko-burgundské.⁶⁵

62 Odkazů na historické postavy bylo badateli identifikováno více, avšak s kolísavou věrohodností: Ústřední tragický protagonista Siegfried například mohl mít historický vzor ve franském králi Sigbertovi II., úkladně zavražděném bratrem burgundského krále Gundahara, za jehož čin byla později viněna královna Brunhilda. Předlohou rytíře Dankwarta, který v eposu *Nibelungenlied* padl v souboji s Huny v jejich středodunajském království, může být zase franský král Dagobert, jehož armáda utrpěla drtivou porážku od Sámových vojsk u Wogastisburku (tj. rovněž „daleko na východě“ od franských politických center). Epos po historické stránce bezpochyby představuje větší konglomerát motivů a postav spojených s dobou stěhování národů a raného středověku. Identifikační pokusy historiků však vycházejí do značné míry z intuice a argumentační kreativity. K odvážnější interpretační perspektivě viz např. Schütte, Gudmund, „The Nibelungen Legend and its Historical Basis“, *The Journal of English and Germanic Philology* 20 (3), 1921, 291–327.

63 Viz Heinze, Joachim, „Die Handschriften des Nibelungenliedes und die Entwicklung des Textes“, in: Heinze, Joachim – Klein, Klaus – Obhof, Ute (eds.), *Die Nibelungen: Sage – Epos – Mythos*, Wiesbaden: Reichert Verlag 2003, 191.

64 Identifikace místa vzniku *Nibelungenlied* vyplývá do značné míry z geografických obzorů jejího anonymního autora. Na rakouské Podunají ukazují detailní autorova znalost zdejších reálií a pozitivní hodnocení postav, jako je biskup Pilgrim z Pasova či rytíř Rüdiger z Bachelaren, jimž je v eposu věnován relativně velký prostor v poměru k jejich minimálnímu významu pro hlavní dějovou osu. Další indicií může být i negativní líčení sousedních Bavorů coby „známých loupežníků“. Naopak autorovy znalosti Porýní (a obecně západního Německa), odkud pocházejí hrdinové příběhu, jsou evidentně značně chabé.

65 Viz Trost, Pavel, „Závěrem“, in: *Píseň o Nibelunzích*, přel. a ed. Jindřich Pokorný, Praha: Odeon 1989, 390–396.

3.2 Starogermánské mytologie – stručné dějiny výzkumu

V roce 1451 byl v hersfeldském klášteře v Hesensku objeven soubor řeckých a latinských spisů, obsahující Tacitovu *Germánii*. Soubor byl následně převezen do Itálie a roku 1470 byla *Germania* v Benátkách poprvé vydána. Zatímco například římského kardinála a diplomata Eneu Silvia Piccolominiho (pozdějšího papeže Pia II.) utvrdil Tacitův spis v názoru, že Germány coby hrubé barbary zcivilizovalo teprve přijetí křesťanství,⁶⁶ humanisté z německých zemí přijali Tacitův etnografický text s vlasteneckým nadšením. Záslouhou Conrada Celtise byl publikován v Norimberku již roku 1473 a od té doby motivy z Tacitových (a později i Caesarových, Marcellinových či Jordanových) popisů starogermánských reálií pozvolna prosakují do intelektuálního povědomí.⁶⁷

Německé země nezůstaly jedinou oblastí, kde se starým Germánům dostávalo pozitivní reflexe. Germánští Frankové vzbuzovali tradičně vlastenecké sympatie mezi francouzskými aristokraty, například osvícenec Charles Louis Montesquieu je označoval za „osvoboditele od Římanů“.⁶⁸ Gótové byli podobně zvyváni ve Španělsku, kde je spojovali s ustavením raně středověké státnosti, a zvláště ve Švédsku, kde je měli za hrdinské předky, kteří zanechali významnou stopu v evropské historii.⁶⁹ Intenzitu uvedených trendů v této zemi výmluvně dokládá kulturní hnutí zvané *goticismus*, jež vykvetlo během 16. století a jehož protagonisté měli tendenci Gótům připisovat i postupně objevované staroseverské literární památky.⁷⁰ Islandská eddická tradice, zdaleka nejvýznamnější mytologická literatura z germánského prostoru, se dostává do centra pozornosti humanistů ve Skandinávii počátkem 17. století. Na Islandu byla *Prozaická Edda* Snorriho Sturlusona známa po celý středověk a dochovala se v sedmi nekompletních a vzájemně se mírně lišících rukopisech. Mimo Island se však s jejím šířením započalo teprve po vydání v roce 1609 z iniciativy dánského lékaře a amatérského historika Oleho Worma. O zveřejnění souboru básní tvořících tzv. *Poetickou Eddu* se roku 1643 zasloužil islandský biskup Brynjólfur Sveinsson, když jej zaslal jako dar dánskému králi Frederikovi III. Probuzený zájem o staré kulturní památky se týkal také

66 K recepci Tacitovy *Germánie* v novověku viz Mees, Bernard, *The Science of the Swastika*, Budapest: Central European University 2008, 34; Todd, Malcolm, *Germáni*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999, 245–246; Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: University of Chicago Press 1999, 47–49; Budil, Ivo, *Úsvit rasismu*, Praha: Stanislav Juhaňák – Triton 2013, 91–92.

67 Srv. Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: University of Chicago Press 1999, 47–49.

68 Budil, Ivo, *Úsvit rasismu*, Praha: Stanislav Juhaňák – Triton 2013, 483–497.

69 Mees, Bernard, *The Science of the Swastika*, Budapest: Central European University 2008, 36.

70 Blíže viz např. Slouková, Radka, „Švédsko“, in: Králová, Kristýna – Králová, Magda (eds.), *Nesmrtelní vikingové: Staroseverské motivy v novověké literatuře*, Praha: Herrmann a synové 2017, 86–89.

severských ság. Některé z nich – jako islandské ságy *O Gautrekovi* (*Gautreks saga*) či *O Hervaře* (*Hervarar saga*) – překládal mezi lety 1644–1672 do švédštiny královský archivář Olof Verelius.⁷¹ Tentýž učenec, podobně jako jeho krajan Johan Bure či výše zmíněný Ole Worm, projevoval badatelský zájem také o runy a další severské archeologické památky, jako jsou skalní rytiny či megality. Koncem 17. století se objevuje tzv. „géatský mýtus“, vytvořený někdejšími rektory uppsalské univerzity Olausem Rudbeckem. Ten dospěl na základě historických a lingvistických spekulací k názoru, že právě Švédsko představuje onu mytickou Atlantidu z Platónových spisů.⁷² V jistém smyslu jde o anticipaci pozdější romantické adorace skandinávských reálií ze strany intelektuálů z germánských zemí (nikoli bez vztahu s dobovými rasovými teoriemi), především Němců, ovšem také Anglosasů a v rámci Skandinávie nejvýrazněji právě Švédů.⁷³

V Německu došlo k výraznému posílení zájmu o starogermánský svět během 18. století, a to zejména přes studium mytologické literatury, zvláště po přeložení *Snorriho Eddy* z francouzštiny do němčiny a po objevení středověké *Písně o Nibelunzích* (*Nibelungenlied*). Nadšení pro národní tradice však v této době propuká ve většině Evropy. Časové rozmezí, během něhož se „germánství“ stává v německých zemích středobodem intelektuální a umělecké imaginace, ostatně vcelku koresponduje s mezidobím od publikování první sbírky „ossianovského cyklu“ ve Skotsku (1760) a vydáním *Kalevaly* ve Finsku (1835). Kontinuitu germanofilního entuziasmu pak lze v německých zemích sledovat v podstatě bez přerušení od romantického hnutí *Sturm und Drang* přes aktivity pangermanistických spolků typu *Germanenorden* až k nacistickému institutu *Ahnenerbe*.⁷⁴ Humanitní obory, ustavované během 19. století, byly do těchto kulturněpolitických virů záhy neúprosně vtaženy.

Největší zápal pro národovecký romantismus charakterizoval během 19. století zejména Německo a Rakousko. Nahrávala tomu bezpochyby i skutečnost, že se zde v této době – oproti jiným germánským či sousedním románským zemím – politická a národní identita teprve utvářela. K průvodním jevům patřilo houževnaté studium historické literatury a folklóru, kterému (minimálně po roce 1830) jednoznačně dominují právě němečtí autoři.⁷⁵ Za klíčová lze v tomto ohledu považovat

71 Viz Ström, Åke V. – Biezais, Haralds, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1975, 28–29.

72 Berggren, Lena, „Völkisch thought in Sweden: The Manhem Society and the Quest for National Enlightenment 1934–44“, in: Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas (eds.), *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, 157–158.

73 Viz např. Åkerlund, Andreas, „Nordic Studies in National Socialist Germany: A Possible Career Path for Swedish Academics“, in: Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas (eds.), *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, 170–173.

74 Srv. Mees, Bernard, *The Science of the Swastika*, Budapest: Central European University 2008, 36–37.

75 Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: University of Chicago Press 1999, 52–56.

především díla Jacoba a Wilhelma Grimmových z období 1815–1835,⁷⁶ která vynikají jak heuristikou literárních a etnografických informací, tak i snahou o precizní lingvistické analýzy. Oba bratry lze v podstatě považovat za průkopníky oboru germánských studií. Základní ideje jejich prací budou pro folkloristiku typické hluboko do 20. století, zvláště pak předpoklad, že středověký a novověký folklór evropských zemí zakonzervoval někdejší etnickou (či národní) předkřesťanskou tradici a že lze skrze folklórní zdroje předkřesťanské kultury a mytologie úspěšně rekonstruovat, neboť víceméně odrážejí jejich původní podobu. Jak je zřejmé již z titulů jejich nejvýznamnějších děl, adjektiva „německý“ (*deutsch*) a „germánský“ (*germanisch*)⁷⁷ považovali bratři Grimmové bezmála za ekvivalenty.⁷⁸

Během 2. poloviny 19. století vznikaly respektuhodné sumarizační práce od Karla Müllenhoffa (1818–1884), univerzitního germanisty z Kielu, který se oproti Grimmům soustředil spíše na starší, středověké prameny.⁷⁹ Evolucionistické principy vnesl do studií germánského folklóru Wilhelm Mannhardt (1831–1880), který ve svých analýzách germánských panteonů a mytologií rozlišoval vrstvu „vegetativní“ (coby starší a primitivnější, založenou na animismu) a „astrální“ (mladší a abstraktnější, z níž vychází hierarchizovaný polyteismus).⁸⁰ O něco komplikovanější perspektivu vývoje starogermánského (i širšího „indogermánského“) mytologického myšlení představil jeho současník Elard Hugo Meyer v souborném díle *Indogermanische Mythen* z let 1883–1887.⁸¹ Podle něj se utvářelo prostřednictvím fúze animismu (kultu přírodních démonů), teismu (kultu bohů) a manismu (kultu předků, či obecněji představ o netělesné duši).⁸² Úvahy o kumulaci různých kulturních vrstev mezi paleolitem a dobou železnou jsou v případě staroevropských náboženství bezpochyby namístě, již z důvodu složité etnogeneze Evropanů (od Laponska po Sicílii), potvrzené genetickými výzkumy.⁸³ Celkově je však naše

76 Především Grimm, Jacob, *Deutsche Mythologie*, Göttingen: Dieterich 1835; Grimm, Wilhelm, *Deutsche Sagen* I-II, Berlin: Nicolaische Buchhandlung 1816–1818; Grimm, Jacob – Grimm, Wilhelm, *Kinder- und Hausmärchen*, Berlin: Realschulbuchhandlung 1812–1815.

77 Adjektivum *germanisch* mělo v němčině ještě dlouho po Grimmech zároveň významy „germánský“ i „staroněmecký“. V angličtině se pak slova *Germanic* a *German* nezřídka zaměňují do současnosti – srv. Mees, Bernard, *The Science of the Swastika*, Budapest: Central European University 2008, 35.

78 Arvidsson, Stefan, *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, London – Chicago: University of Chicago Press 2006, 131–132.

79 Zvláště Müllenhoff, Karl, *Deutsche Altertumskunde* I-V, Berlin: Weidmann 1870–1900.

80 Např. Mannhardt, Wilhelm, *Germanische Mythen, Forschungen*, Berlin: Schneider 1858; Mannhardt, Wilhelm, *Mythologische Forschungen*, Strassburg: Trübner 1884.

81 Meyer, Elard Hugo, *Indogermanische Mythen* I-II, Berlin: Dümmler 1883–1887.

82 Blíže viz Ström, Åke V. – Biezais, Haralds, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1975, 29–30; Arvidsson, Stefan, *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, London – Chicago: University of Chicago Press 2006, 136–137.

83 V současnosti dominující hypotézu prehistorické geneze Evropanů, podloženou aktuálními poznatky o prehistorické DNA, představuje Haak, Wolfgang et al., „Massive Migration from the

znalost těchto procesů v obdobích bez písemných pramenů příliš slabá, jelikož archeologické nálezy z území, kde se starogermánské tradice utvářely, neposkytují dostačující indicie pro rekonstrukci mytologických představ.⁸⁴

O metodologicky kritičtější uchopení skandinávských mytologických pramenů se pokusili například švédský badatel Viktor Rydberg (1828–1895)⁸⁵ nebo norský filolog Sophus Bugge (1833–1907).⁸⁶ Ten přišel s (ve své době provokativní) tezí, že obsahy středověkých eddických děl byly pravděpodobně zásadně ovlivněny řecko-římskou a židovsko-křesťanskou tradicí, které na Island pronikly během procesu christianizace.⁸⁷ Podobně skeptický postoj k pohanskému dědictví v eddické literatuře zastával i německý pozitivista z lipské univerzity Eugen Mogk (1854–1939), jeden z největších dobových znalců germánské mytologie.⁸⁸ Kritický přístup vykazují rovněž práce Karla Helma (1871–1960).⁸⁹ Navzdory vlivu dobové *völkisch* ideologie⁹⁰ a pangermanismu, s nímž Helm sympatizoval a který se

Steppe is a Source for Indo-European Languages in Europe“, *Nature* 522, 2015, 207–211. Kompatibilní perspektivu, zachycující kromě variability Y-chromozomu také související poznatky o mitochondriálních liniích DNA, poskytují zejména (pravidelně aktualizované) studie Maciama Haye na serveru *Eupedia* – viz Hay, Maciamo, *Origins, Spread and Ethnic Association of European Haplogroups and Subclades*, poslední aktualizace 2017 (http://www.eupedia.com/europe/origins_haplogroups_europe.shtml; 10.2.2017).

84 K archeologickým dokladům a jejich využitelnosti při rekonstrukci duchovních tradic starých Germánů viz např. Todd, Malcolm, *Germáni*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999, 98–113.

85 Rydberg, Viktor, *Undersökningar i germanisk mytologi* I-II, Stockholm: Albert Bonniers Förlag 1886–1889.

86 Bugge, Sophus, *Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns oprindelse* I-II, Christiania: Cammermeyer 1881–1896.

87 Srv. Ström, Åke V. – Biezais, Haralds, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1975, 29–30.

88 Mogk, Eugen, „Germanische Mythologie“, in: Hermann, Paul (ed.), *Grundriss der Germanischen Philologie*, Strassburg: Trübner 1891, 230–406; Mogk, Eugen, *Germanische Religionsgeschichte und Mythologie*, Berlin – Leipzig: de Gruyter 1927.

89 Helm, Karl, *Altgermanische Religionsgeschichte* I, Heidelberg: Winter 1913.

90 Německý pojem *völkisch* se uchytil během 19. století nejdříve v Rakousku. Do jiných jazyků bývá obecně obtížné přeložit jej jednoslovným ekvivalentem, neboť vedle původního významu „nacionální“ po roce 1900 absorboval vlivem pangermanistického hnutí ještě další asociace, a jeho užívání se tudíž sémanticky poněkud rozvolnilo. Obvykle bývá spojován s adjektivy jako *lidový*, *národní*, *národovecký*, *etnický*, *rasový* či jejich složeninami. Alfred Krauss, někdejší rakouský exponent *völkisch* hnutí, popsal tento ústřední pojem roku 1925 jako „*totěž co „nacionální“, ale přece jen něco jiného... jako [by slo o] dva kusy oblečení ze stejné látky, ale pro různá těla*“ (= „*dasselbe wie „national“, aber doch etwas anderes... wie zwei aus demselben Stoff für verschiedene Körper zugeschnittene Kleider*“). Termín lze však chápat i jako ekvivalent k adjektivu *nacistický*. Roku 1933 jej ostatně označil sám Hitler – který se k němu dříve pro přílišnou mnohovýznamovost stavěl odmítavě – za „jeden z nevhodnějších termínů, jak vystihnout ideologii národního socialismu“. Přes rozmanitost německých *völkisch* spolků, vzniklých od konce 19. století, lze prakticky u všech identifikovat společné ideové znaky, zejména protiliberalní a protikosmopolitní postoje, antisemitismus, konzervativní nacionalismus, patriarchální hodnoty, podporu eugeniky a náboženskou afilii převážně k protestantismu (a často také k ezoterismu) – viz Puschner, Uwe, „The Notions *Völkisch* and Nordic: A Conceptual Approximation“, in: Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas (eds.), *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, 21–26.

zčásti promítá do jeho díla, akcentoval přece jen při studiu mytologie regionální diverzitu a chronologii pramenů, a nevytvářel tak obvyklé, uniformní „germánské“ kategorie.⁹¹

Nepřímo ovlivnil výzkum germánské mytologie také Friedrich Max Müller (1823–1900), oxfordský profesor lingvistiky německého původu, jehož přednášky o komparativní indoevropské mytologii měly ve své době obrovskou popularitu. Ačkoli se v Anglii stýkal s germanofilními kruhy (k jejichž entuziasmu byl však spíše rezervovaný), specializoval se převážně na tradice Indie. Müllerovo pojetí mýtu bylo podobné převládajícím trendům v Německu. Chápal jej jako „nemoc jazyka“, respektive jako poetickou exegezi kultů přírodních fenoménů (především slunce) a herojských předků. Jejich pochopení měla modernímu badateli umožnit jednak metoda induktivní komparace, jednak etymologický rozbor mytických jmen, která pro tradiční vyznavače přestala být srozumitelná.⁹² Müller považoval za reprezentativní prototyp indoevropského božstva řeckého solárního boha Apollóna Foiba, vycházejí z představy, že protoindoevropská teologie se nejlépe zakonzervovala v íránském zoroastrismu, u jehož kultů je adorace atributů spojených se světlem typická. Jeho představy pak inspirovaly některé dobové germanology, například německý historik Franz Josef Mone⁹³ interpretoval Ódina ze Snorriho euhémerizovaného mýtu o migraci Ásů z asijské domoviny coby manifestaci „svatého světla“, jehož jsou všechna ostatní božstva potomky.⁹⁴ Obecně byl však Müller přijímán ve střední Evropě i Skandinávii ambivalentně. Dráždil zejména neskrývanou apologií (protestantského) monoteismu, který považoval za „přirozený“ a ve srovnání s nímž se mu jevily indoevropské polyteismy jako „nevyzrálé“, hinduismus pokládal za anachronický a dobové nadšení Evropanů pro pohanství a panteismus za společensky rozvratné procesy.⁹⁵ Nedlouho po jeho smrti došlo v každém případě k rozvoji komparativní lingvistiky (zvláště v pojetí Saussurovy strukturalistické školy) a jeho etymologické rozborů i ústřední teze byly z naprosté většiny odmítnuty.⁹⁶ V Británii navíc ustupuje mezi lety 1880–1920 lingvistická orientace religionistiky progresivnímu evolucionismu, reprezentovanému

91 Srv. Ström, Åke V. – Biezais, Haralds, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1975, 30.

92 Arvidsson, Stefan, *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, London – Chicago: University of Chicago Press 2006, 67–80; Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, London – Chicago: University of Chicago Press 1999, 66–68.

93 V rámci dvousvazkového díla Mone, Franz Josef, *Geschichte des Heidentums im nördlichen Europa I-II*, Leipzig – Darmstadt: Leske 1822–1823.

94 Viz Arvidsson, Stefan, *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, London – Chicago: University of Chicago Press 2006, 65–66.

95 Srv. Arvidsson, Stefan, *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, London – Chicago: University of Chicago Press 2006, 84–89, 130–131.

96 Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, London – Chicago: University of Chicago Press 1999, 66–69.

E. B. Tylorem, R. R. Margettem nebo J. G. Frazerem. Ve Francii, kde se studium indoevropských mýtů rozvíjelo mimo jiné zásluhou židovských akademiků (jako zejména Émile Benveniste nebo Henri Hubert), vycházely metody výzkumu především ze sociální antropologie durkheimovské školy. Změna nastala prakticky až po roce 1930 s revitalizací komparativní mytologie Georgesem Dumézilem. Ve Skandinávii a střední Evropě si naopak udrželo pozice v podstatě již od časů bratrů Grimmových filologické studium vycházející z propojení lingvistiky, historie a folkloristiky.

V Německu vznikají instituty starogermánských a staroseverských studií v přímé souvislosti s růstem popularity *völkisch* ideologie v období mezi sjednocením Německa (1871) a koncem 1. světové války (1918). Výrazněji se tento trend projevoval v progresivnějším protestantském prostoru s obecně vyšší popularitou alternativních náboženských hnutí⁹⁷ (a později i vyšší podporou NSDAP).⁹⁸ Počátkem 20. století existovaly ústavy staroseverských studií na univerzitách v Heidelbergu, Lipsku, Berlíně a Kielu, k čemuž do roku 1933 přibýlo ještě několik institutů pro severská studia, z těch větších zejména v Rostocku a Greifswaldu.⁹⁹ Metodologická dichotomie mezi idealismem a pozitivismem, rýsující se v podstatě již od roku 1850, se zde během meziválečného období vychýlila jednoznačně ve prospěch idealistických *völkisch* interpretací. K umírněnějším a erudovanějším badatelům tohoto proudu patřil v Berlíně působící Švýcar Andreas Heusler (1865–1940). Jeho díla z 20. let¹⁰⁰ možná nebyla šíří orientace v raně germánské literatuře doposud překonána a jeho teze k paralelám mezi doklady předkřesťanských tradic v Německu a ve Skandinávii působí i při současném stavu poznání vcelku akceptovatelně.¹⁰¹ Pro 30. léta jsou emblematická zvláště díla o indoevropských válečnických spolcích (*Männerbünde*) od Švéda Stiga Wikandera (1908–1983)¹⁰² a Rakušana Otto Höflera (1901–1983),¹⁰³ která ve své době získala ohlas jak mezi akademiky, tak mezi četnými amatérskými germanology (včetně velite-

97 Za informaci vděčím Bernadett Bigalkeové z Universität Leipzig (čerpám z ústního sdělení po její přednášce *Alternative Social Networks: Esotericism and Life Reform in Germany around 1900*, proslovené na Masarykově univerzitě v Brně, 2016).

98 Viz dostupné statistiky a přehledovou mapu na německé Wikipedii: https://de.wikipedia.org/wiki/Nationalsozialistische_Deutsche_Arbeiterpartei (21.2.2017).

99 Viz Åkerlund, Andreas, „Nordic Studies in National Socialist Germany: A Possible Career Path for Swedish Academics“, in: Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas (eds.), *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, 170, 175.

100 Zvláště Heusler, Andreas, *Die altgermanische Dichtung*, Potsdam: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion 1923; Heusler, Andreas, *Deutsche Versgeschichte I-III*, Berlin: de Gruyter 1925–1929.

101 Viz Mees, Bernard, *The Science of the Swastika*, Budapest: Central European University 2008, 80–82.

102 Wikander, Stig, *Der arische Männerbund: Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*, Lund: Ohlsson 1938.

103 Höfler, Otto, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt: Diesterweg 1934.

le SS Heinricha Himmlera). Oba uvedené autory, spolupůsobící během 30. let krátkodobě na mnichovské univerzitě, spojovala kromě akademické specializace i pro-nacistická orientace.¹⁰⁴ Významné byly v předválečném období i analytické práce holandského religionisty Jana de Vriese (1890–1964). V dodnes ceněném dvousvazkovém díle *Altgermanische Religionsgeschichte*¹⁰⁵ představil erudovaný historický vhled do starogermánské religiozity. Také de Vries byl orientován germanofilně a pronacisticky. Jeho dílo *Die Welt der Germanen* vyšlo roku 1934¹⁰⁶ se svastikou na přebalu a kvůli kolaboraci s reprezentanty nacistického Německa byl po válce ve své vlasti na dlouhou dobu vyloučen z akademické sféry.¹⁰⁷

Koncem 30. let začíná epocha průkopnických komparativních prací Georgese Dumézila (1898–1986). Jeho zásluha spočívá jednak v revitalizaci indoevropské srovnávací mytologie, poněkud diskreditované metodologicky nezakotvenými pracemi F. M. Müllera, a jednak v citlivém analytickém studiu duchovních kultur Indoevropanů, do té doby pod vlivem evolucionismu považovaných za „primitivní“.¹⁰⁸ Svoji hypotézou indoevropské „trojfunkční ideologie“ (*idéologie tripartite*), již demonstroval na četných příkladech z dochovaných mytologií, ovlivnil Dumézil nejen četné přední germanology (J. de Vries, O. Höfler) a specializované religionisty (M. Eliade), ale také antropology (C. Lévi-Strauss) a sociology (M. Foucault), a vedle toho i novopohanské hnutí (minimálně do konce 20. století).¹⁰⁹ V prostředí germánských tradic nastínil Dumézil aplikaci svého modelu v monografii *Mythes et dieux des Germains* (1938),¹¹⁰ jejíž přehodnocenou a notně doplněnou verzi představil o 20 let později pod názvem *Les Dieux des Germains*.¹¹¹ Vzhledem k jazykové erudici i analytickým schopnostem nepostrádají jeho germanologické práce kvalitu. Dochované informace o panteonech ani vlastní mytologická témata ovšem s jeho systematizačními modely příliš nekorrespondují

104 Blíže viz v: Mees, Bernard, *The Science of the Swastika*, Budapest: Central European University 2008, 90–91; Åkerlund, Andreas, „Nordic Studies in National Socialist Germany: A Possible Career Path for Swedish Academics“, in: Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas (eds.), *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, 178–179.

105 Vries, Jan de, *Altgermanische Religionsgeschichte* I-II, Berlin – Leipzig: de Gruyter 1935–1937.

106 Vries, Jan de, *Die Welt der Germanen*, Leipzig: Quelle & Meyer 1934.

107 Mees, Bernard, *The Science of the Swastika*, Budapest: Central European University 2008, 85–86; Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, London – Chicago: University of Chicago Press 1999, 126; Ström, Åke V. – Biezais, Haralds, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1975, 30.

108 Viz Arvidsson, Stefan, *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, London – Chicago: University of Chicago Press 2006, 138–139.

109 Viz Arvidsson, Stefan, *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, London – Chicago: University of Chicago Press 2006, 1–3; Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, London – Chicago: University of Chicago Press 1999, 123–124.

110 Dumézil, Georges, *Mythes et dieux des Germains*, Paris: Leroux 1939.

111 Dumézil, Georges, *Les Dieux des Germains*, Paris: Presses Universitaires de France 1959.

a indoevropské paralely (zvláště z Říma a Irska), o které se při práci s germánskými tradicemi opíral, také nejsou vždy přesvědčivé. Argumentačně přesvědčivější byly spíše jeho polemiky s pozitivisty Eugenem Mogkem či jeho žákem Walterem Baetkem, vedené o autenticitu pohanských motivů v eddické tradici, v níž Dumézil pevně věřil.¹¹² Dumézilovu akademickou reputaci v poválečném období negativně poznamenala jeho profašistická orientace, projevující se úzkými styky s reprezentanty francouzské krajní pravice (před válkou i po ní) nebo promussoliniovskými články v deníku *La Jour* (psanými pod pseudonymem Georges Marcenay). Židovští historikové A. Momigliano, C. Ginzburg a později i B. Lincoln označili jeho *Mythes et dieux des Germains*, psané v době vrcholící fašizace v Německu a Francii, za implicitní adoraci krajně pravicové politiky. Vznesené důkazy však mají poněkud spekulativní charakter a Dumézil sám je do konce svého života odmítal.¹¹³

Otevřená nacionalistická orientace převládla ve vědeckém prostředí zvláště v německých zemích, a to pozvolna již od 20. let, s vrcholem na přelomu 30.–40. let. Část serióznějších badatelů byla ze svých pozic vytlačena kvůli „neárijskému“ původu nebo názorové orientaci, jiní politizaci vědy s různou mírou rozpačitosti z vlasteneckých důvodů tolerovali. Vrchol akademické kariéry během této epochy zažili radikální nacionalisté jako vídeňský religionista Rudolf Much nebo kontroverzní holandský „árjosof“ Hermann Wirth.¹¹⁴ Politika nacistického Německa se silně podepsala na charakteru starogermánských studií nejen před rokem 1945, ale také po něm. Zatímco před válkou patřilo starogermánské náboženství k nejintenzivněji studovaným tématům religionistiky (pochopitelně především v germánských zemích), po válce došlo naopak k jeho výraznému upozadění hraničícímu s tabuizací. V německojazyčných zemích se tato rezistence projevuje v latentní podobě prakticky do současnosti.¹¹⁵ Institut *Ahnenerbe*, ustanovený roku 1935 Heinrichem Himmlerem za účelem studia „duchovní prehistorie“

112 Viz Dumézil, Georges, *Loki*, Paris: Flammarion 1986, 61–91 (část vyšla česky v překladu Ivo Budíla: Dumézil, Georges, „Rehabilitace Snorriho“, in: Dumézil, Georges, *Mýty a bohové Indoevropanů*, ed. Hervé Coutau-Bégarie, Praha: Oikoymenh 1997, 211–233).

113 Blíže Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, London – Chicago: University of Chicago Press 1999, 123–137; viz také Coutau-Bégarie, Hervé, „Thiasa sykofantů („Bratrstvo pomlouvačů“)\", in: Dumézil, Georges, *Mýty a bohové Indoevropanů*, (ed. Hervé Coutau-Bégarie), Praha: Oikoymenh 1997, 237–239; Puhvel, Jaan, „After Dumézil, what?“, in: Polomé, Edgar (ed.), *Indo-European Religion after Dumézil*, Washington D.C.: Institute for the Study of Man 1996, 147–155.

114 Blíže viz Mees, Bernard, *The Science of the Swastika*, Budapest: Central European University 2008, 87–88, 237; Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas, „Introduction: Nordic Ideology, Religion and Scholarship“, in: Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas (eds.), *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, 8–9, 13–14.

115 Stačí jen letmý pohled na specializaci pracovníků religionistických pracovišť, kvalitu muzejních expozic či množství skanzenů věnovaných v Německu a Rakousku Germánům (ve srovnání například s Kelty, Římany nebo etnicky „anonymní“ dobou kamennou).

(*Geistesurgeschichte*),¹¹⁶ byl ihned po válce zrušen a akademikové s jeho činností jakkoli spojení byli sesazeni z pozic. Denacifikace se nicméně týkala spíše nejextrémnějších případů (Hermann Wirth), zatímco střízlivější akademikové byli nedlouho po válce rehabilitováni a vrátili se do univerzitního prostředí (Walter Baetke)¹¹⁷, což platilo i pro některé dřívější stoupence nacismu a členy *Ahnenerbe* (Otto Höfler). Zvláště v Západním Německu (SRN alias BRD) byl průběh tohoto procesu vlažnější: sami obvinění se ostatně obvykle považovali spíše za „pravicové konzervativce“ než za „nacistické zločince“.¹¹⁸ Těžší osud měli spíše pronacističtí germanologové mimo Německo. Názorný je v tomto ohledu případ Jana de Vriese, jemuž platil zákaz akademického působení až do 60. let.¹¹⁹ Paradoxně právě z období, které strávil nuceně v ústraní, pocházejí jeho nejvýznamnější souhrnná díla, s nimiž lze dodnes pracovat.¹²⁰

Těžiště výzkumu mytologie se po válce přeneslo z německých zemí do Francie, v jejímž hlavním městě krátkodobě spolupůsobily tři významné ikony

116 K ústředním tématům institutu *Ahnenerbe* patřil zvláště 1) výzkum starověkých symbolů (*Sinnbild Forschung*), především skalních rytin ve Skandinávii a italských Alpách, považovaných nacistickými humanisty za projevy „širší árijské civilizace“, jež dala vzniknout starověkému Římu a později středověké Římsko-německé říši, 2) archeologické výzkumy v Německu, údajně na základě Himmlerova přání, aby poblíž každé základny SS byla objevena nějaká starogermánská lokalita, 3) výzkumy na Islandu s cílem identifikovat místa pohanských *thingů*, a 4) výzkumy v Himálaji ve snaze objevit relikty „árijské“ civilizace (nikoli bez souvislosti s ezoterickými hypotézami novopohanů). Členové *Ahnenerbe* byli také během války zapojeni do pokusů na věznicích z koncentračních táborů. Prvním vedoucím institutu byl Hermann Wirth, v roce 1937 jej nahradil Walter Wüst – viz Junginger, Horst, „Nordic Ideology in the SS and the SS Ahnenerbe“, in: Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas (eds.), *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, 52–53; Todd, Malcolm, *Germáni*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999, 256; Mees, Bernard, *The Science of the Swastika*, Budapest: Central European University 2008, 237–238.

117 Dílo Waltera Baetkea (1884–1978), profesora historie náboženství z Lipska, vynikalo na svou dobu mimořádným přehledem v pramenech a střízlivou prací s nimi, a navzdory autorově loajalitě k nacistickému režimu bylo publikováno i po válce. Jeho díla z přelomu 30.–40. let jsou relativně respektovaná i v současnosti (např. Baetke, Walter, *Das Heilige im Germanischen*, Tübingen: Mohr 1942). Baetke patřil k nejlivnějším germanologům až do 60. let, kdy začínají dominovat komparativní přístupy, vnesené Georgesem Dumézilem. Jeho vrcholným (již v osmi vydáních publikovaným) dílem je zřejmě dvousvazkové *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur* I-II, Berlin: Akademie-Verlag 1965–1968. K Baetkově akademické kariéře viz zvláště Mees, Bernard, „Charisma, Authority and Heil: Walter Baetke and the Chasm of 1945“, in: Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas (eds.), *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, 87–106.

118 Za čtené detailní informace o etapách vývoje germánských studií (nejen) v Německu vděčím Horstu Jungingerovi z Universität Leipzig a Janu A. Kozákovi z Univerzity Karlovy (osobní konzultace, 2015).

119 Srv. Mees, Bernard, *The Science of the Swastika*, Budapest: Central European University 2008, 259–266.

120 Jde zejména o přepracovanou dvoudílnou monografii *Altgermanische Religionsgeschichte* I-II, Berlin: de Gruyter 1956–1957; dále např. Vries, Jan de, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, Leiden: Brill 1961.

světové religionistiky 50.–80. let – G. Dumézil, M. Eliade a C. Lévi-Strauss.¹²¹ Germanologie se nadále rozvíjela především ve skandinávských zemích, kde se v 50. letech víceméně navázalo na předválečné bádání. Ve Švédsku, v letech 1933–1945 silně proněmecky orientovaném, více zakořenila komparativní „dumézilovská“ tradice (Stig Wikander, Åke Ström), zatímco v Norsku a Dánsku spíše pozitivistické „mannhardtovské“ přístupy (Anne Holtsmarková, Hans Ellekilde).¹²²

Poválečná revitalizace germánských studií se váže v podstatě teprve k 60. a 70. letům. V jejím popředí stojí především anglosaští autoři, mezi nimiž v této době nápadně roste zastoupení žen: zmínit lze například Ursulu Dronkeovou (1920–2012)¹²³ nebo Hildu Ellisovou Davidsonovou (1914–2006).¹²⁴ Významnou dělicí osou, na jejímž základě lze vymezit metodologickou orientaci badatelů bezmála do konce 20. století, zůstává kontroverzní Dumézilovo „trojfunkční“ schéma. Například Raymond Ian Page (1924–2012)¹²⁵ nebo Peter Buchholz (1941–)¹²⁶ zastávají v ohledu jeho použitelnosti kritickou skepsi, zatímco dílo podobně erudovaného Gabriela Turville-Petrea (1908–1978)¹²⁷ je vůči Dumézilovi podstatně shovívavější. Kritické trendy, vnesené anglosaskou germanologií, jsou metodologicky aktuální prakticky do současnosti. Autory významných příspěvků jsou vedle anglicko-jazyčných autorů (jako Margaret Cluniesová Rossová,¹²⁸ John Lindow,¹²⁹ Terry

121 Viz Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: University of Chicago Press 1999, 141–147.

122 Srv. Ström, Åke V. – Biezais, Haralds, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1975, 31–36.

123 Viz zvláště její překlady a rozsáhlé analytické komentáře k souboru *Písňové Eddy*: Dronke, Ursula, *The Poetic Edda I: Heroic poems*, Oxford: Clarendon Press 1969; Dronke, Ursula, *The Poetic Edda II: Mythological poems*, Oxford: Clarendon Press 1997; Dronke, Ursula, *The Poetic Edda III: Mythological poems II*, Oxford: Clarendon Press 2011.

124 V rámci autorčina rozsáhlého germanologického díla lze zmínit alespoň významné religionistické monografie: Ellis Davidson, Hilda, *Gods and Myths of Northern Europe*, London: Pelican Books 1964; Ellis Davidson, Hilda, *The Lost Beliefs of Northern Europe*, London - New York: Routledge 1993.

125 Např. Page, Raymond Ian, *Norse Myths*, London: British Museum Press 1990.

126 Viz např. v 60. a 70. letech široce diskutovaný článek: Buchholz, Peter, „Perspectives for Historical Research in Germanic Religion“, *History of Religions* 8 (2), 1968, 111–138.

127 Např. Turville-Petre, Gabriel, *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*, London: Weidenfeld and Nicolson 1964.

128 Např. Clunies Ross, Margaret, *Prolonged echoes I: Old Norse Myths in Medieval Northern Society*, Odense: Odense University 1994; Clunies Ross, Margaret, *Prolonged echoes II: The Reception of Norse Myths in Medieval Iceland*, Odense: Odense University 1998; Clunies Ross, Margaret, *The Cult of Othin and the Pre-Christian Religions of the North*, Cambridge: University of Cambridge 2015.

129 Např. Lindow, John, *Norse Mythology: A Guide to Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*, Oxford – New York: Oxford University Press 2001.

Gunnell¹³⁰ nebo Bruce Lincoln¹³¹) zejména Skandinávci (Stefan Brink¹³² a Olof Sundqvist¹³³ ve Švédsku, Jens Peter Schjødt¹³⁴ v Dánsku, Gro Steinslandová¹³⁵ v Norsku). V německojazyčných zemích naopak zůstává bádání již od války relativně skromné a často se nese v hyperkritickém duchu, jako například v pracích Rudolfa Simka.¹³⁶ Závěrem lze uvést, že kvalitní religionistické příspěvky k tématu vznikají po roce 1989 také v českém prostředí, především v řadách pražských specialistů na staroseverský kulturní prostor – jako Helena Kadečková (1932–2018)¹³⁷ a z mladší generace zejména Jiří Starý (1971–)¹³⁸ a Jan A. Kozák (1979–).¹³⁹

3.3 Příběhy o bozích

Jak bylo již uvedeno v podkapitole věnované pramenům, akademické studie věnované starogermánským mytologiím se vždy opíraly především o islandskou eddickou literaturu. Ostatní prameny – od antické historiografie přes severské ságy po folklórní narativy – totiž poskytují víceméně nesouvislé či nedůvěryhodné informace a bez eddické literatury bychom byli na jejich základě schopni rekonstruovat pouze matný a pravděpodobně zavádějící obraz. Pokud jde o výpovědní hodnotu archeologických dokladů, je zde především třeba uvést, že ani ty

130 Z četných autorových studií k aktuálním tématům na poli staroseverské religiozity viz např. Gunnell, Terry, „Pantheon? What Pantheon? Concepts of a Family of Gods in Pre-Christian Scandinavian Religions“, *Scripta Islandica* 66, 2015, 55–76; Gunnell, Terry, „Völuspá in Performance“, in: Gunnell, Terry – Lassen, Annette (eds.), *The Nordic Apocalypse: Approaches to 'Völuspá' and Nordic Days of Judgement*, Turnhout: Brepols 2013, 63–77.

131 Viz např. Lincoln, Bruce, *Between History and Myth: Stories of Harald „Fairhair“ and the Founding of the State*, Chicago: University of Chicago Press 2014. Ve srovnávací indoevropské perspektivě viz zvláště monografii: Lincoln, Bruce, *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*, Chicago: University of Chicago Press 1991.

132 Např. Brink, Stefan – Price, Neil, *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008.

133 Např. Sundqvist, Olof, *Freyr's Offspring: Rulers and Religion in Ancient Svea Society*, Uppsala: Universitet 2002.

134 Např. Schjødt, Jens Peter, *Initiation between Two Worlds: Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*, Odense: University Press of Southern Denmark, 2008.

135 Např. Gro Steinsland, *Norrøn religion: Myter, riter, samfunn*, Oslo: Pax 2005.

136 Např. Simek, Rudolf, *Religion und Mythologie der Germanen*, Stuttgart: Theiss 2003.

137 Cenné jsou především její české překlady Snorriho *Mladší Eddy* a *Ságy o Ynglínzích* (včetně doprovodných komentářů k nim): Sturluson, Snorri, *Edda a sága o Ynglínzích*, překlad, poznámky a komentář Helena Kadečková, Praha: Argo 2004.

138 Viz např. Starý, Jiří, „V počátku věků jen Ymi vládl ...: Řád a chaos u starých Seveřanů“, in: Antalík, Dalibor – Starý, Jiří – Vítek, Tomáš, *Řád a chaos v archaických kulturách*, Praha: Herrmann & synové, 2010, 189–227; Starý, Jiří, „Pohanské náboženství ve staroseverských krajových zákonících. Několik případových studií k době náboženského přechodu“, *Religio* 22 (2), 2014, 179–210.

139 Viz zvláště monografii věnovanou severskému bohu Ódinovi s obsáhlým úvodem do religiozity severních Germánů: Kozák, Jan A., *Óðinn: mýtus, obět a iniciace*, Praha: Herrmann & synové 2017.

vzácné artefakty či rytiny, na nichž se zřejmě vyskytují mytologické scény (např. skandinávské skalní piktogramy, vztyčené obrazové kameny, plakety ze švédského ostrova Öland nebo zlaté picí rohy z dánského Gallehusu), nedokážeme na základě dostupných informací z písemných pramenů v naprosté většině případů dekodovat a interpretovat.¹⁴⁰ Jakkoli tedy umožňují eddické sbírky v kombinaci se staršími etnografickými prameny poznávat často velmi detailní kontury starogermánského náboženského myšlení, na „četbu“ mytologicky působících motivů, zaznamenaných v materiální kultuře, se tyto znalosti ukazují být nedostačující.

Mytologie se bezpochyby nějakým způsobem vázaly k regionálním či lokálním kultům. Konkrétnější obraz o starogermánských kultech lze však rekonstruovat vzhledem ke stavu a charakteru písemné a archeologické základny dosti problematicky. Snorri Sturluson uvádí v *Gylfiho oblouzení* tradiční panteon, jehož základ tvoří 12 mužských bohů (st. sev. *Æsir*) v čele s Ódinem. Vedle nich ovšem zmiňuje – možná v důsledku zaujetí tématem během komponování díla – ještě další božské entity, z nichž některé jsou nebožského (většinou obřihó) původu.¹⁴¹ Žádný další historický doklad, který by někde u Germánů potvrzoval tak široký a relativně systematizovaný panteon, však nemáme. Caesar si dokonce u porýnských Svěbů v 1. století př. n. l. nepovšiml žádných výraznějších znaků organizovaného kultu, kromě uctívání „Slunce, Vulkána a Měsíce“, které „vidí a kteří jsou jim zřejmě k prospěchu“ (*quos cernunt et quorum aperte opibus iuvantur, Solem et Vulcanum et Lunam*).¹⁴² Místní jména, jež odkazují na staré bohy či přímo jejich kultovní místa a která jsou hojná zvláště ve Skandinávii (zatímco mimo ni se téměř nevyskytují),¹⁴³ se zdají nasvědčovat tomu, že 1) význam v kultu měla pouze úzká část z božstev jmenovaných Snorrim, a 2) distribuce dotyčných kultů byla v severském prostoru značně heterogenní (snad pouze s výjimkou hromovládců Tóra).¹⁴⁴ Adam Brémský zmiňuje koncem 11. století ve skandinávské Uppsale nadregionální svatyni se společným kultem Ódina, Tóra a Fricca¹⁴⁵ a také tzv. „starosaská křesťní přísaha“ z 9. století uvádí hlavní trojici saských pohanských

140 Srv. např. Todd, Malcolm, *Germáni*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999, 108–113; Gräslund, Anne-Sofie, „The Material Culture of Old Norse Religion“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 249–256.

141 *Gylfaginning* 35–36.

142 Caesar, *Commentarii de bello Gallico* VI, 21.

143 Dotyčná skandinávská toponyma jsou zpravidla identifikovatelná na základě charakteristických přípon *-vi/-vé/-væ, -hof/-hov, -lund, -vang, -åker* – viz Brink, Stefan, „Naming the Land“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 63.

144 Viz Brink, Stefan, „How Uniform Was the Old Norse Religion“, in: Quinn, Judy – Heslop, Kate – Willis, Tarrin (eds.), *Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, Turnhout: Brepols Publishers 2007, 110–125.

145 Adam Brémský, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* IV, 26. Poslední jmenovaný – Fricco – byl dle jména a atributů nejspíše totožný s eddickým Freyem.

bohů ve složení Donar – Wodan – Saxnót (*Thunær ende Uuōden ende Saxnōte*).¹⁴⁶ Nelze ovšem s jistotou tvrdit, že se jedná o doklady sdílených konceptů náboženských triád mezi Germány na kontinentu a ve Skandinávii, neboť v žádných dalších zdrojích – písemných, ani archeologických – se již taková struktura neobjevuje. Tacitův výčet nejoblíbenějších germánských bohů sice zmiňuje také primárně tři mužská božstva – nejvýznamnějšího „Merkura“ (dostávajícího i lidské oběti), „Herkula“ a „Marta“ (jimž jsou obětována zvířata), vedle toho ovšem ještě „Ísis“ (jejímž atributem měla být loď „liburnského“ typu)¹⁴⁷ a regionální kultu Nerthus (v dolním Polabí),¹⁴⁸ „Dioskúru“ (u kmene Nahanarvalů mezi Odrou a Vislou),¹⁴⁹ a také nejmenovaného vševládného boha (*regnator omnium deus*) u kmene Semnonů, v jehož posvátném háji (někde v severoněmeckých nížinách) bývali příchozí rituálně spoutáni.¹⁵⁰ Uvedené výčty, mýty z islandské literatury i příklady dochovaných antropomorfních soch ukazují, že germánským pantheonům dominovala především mužská božstva. Avšak oltáře a sochy římského typu z germánských porýnských provincií jsou věnovány v naprosté převaze ženským entitám – zvláště Nehaleni (*Nehalennia*), v troskách jejíhož chrámu u ústí Rýna (k němuž se možná vztahovala výše zmíněná Tacitova reference o kultu „Ísidy“) bylo nalezeno přes 100 soch, a také četným *Matres/Matrones/Matronae* či *Gabiae*, jejichž kult měl plurální formu a k nimž se vážou desítky dedikačních nápisů.¹⁵¹ Genetická spojitost těchto postav, pro kontinentální Germány zjevně významných, s bohyněmi z eddické tradice však není nikterak zřejmá: potenciálních severských kandidátek je mnoho, avšak komparativní argumentace se zde nemají příliš o co opřít.

Mytologické příběhy prezentované eddickou tradicí lze rozdělit z hlediska struktury do několika základních typů: 1) dialog dvou nebo více postav – záměrná a patrně vůbec nejobvyklejší struktura, na niž jsou snadno „navěšovány“ mytologické informace; 2) dobrodružná cesta – jejímž nejčastějším hrdinou je Tór, pohybující se buď osaměle, nebo v doprovodu Lokiho; 3) extatický monolog – reprezentovaný zvláště eddickými básněmi *Vědmína věštba*, *Píseň o Grímnim* či *Výroky Vysokého*.

146 Tzv. starosaská křesťní přísaha se dochovala v karolinském souboru folklórních narativních kuriozit z okrajů Franské říše, zvaném *Indiculus superstitionum et paganiarum* (*Malý index pověr a pohanství*) – viz moderní edice Pertz, Georg Heinrich (ed.), *Capitularia regum Francorum*, Hannover: Hahn 1835, 19–20.

147 Tacitus, *Germania* 9.

148 Tacitus, *Germania* 40.

149 Tacitus, *Germania* 44.

150 Tacitus, *Germania* 39.

151 Simek, Rudolf, „Germanic Religion and Conversion to Christianity“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 81–83; Todd, Malcolm, *Germáni*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999, 98–104.

Aktéry mýtů z eddické literatury jsou převážně Ódin, Tór a Loki. Ještě několik dalších božstev – jako Tý, Heimdall, Baldr, Frey nebo Freyja – vystupuje ve specifických mýtech, které nějak vypovídají o jejich charakteristických atributech. Zbytek postav pak tvoří víceméně komparz, možná i důsledkem výběru středověkých kompilátorů, anebo nedochovaností dalších mýtů.¹⁵²

Eddická literatura je mezi ostatními prameny ke germánské mytologii výjimečná také referencemi o dvou božských rodinách: Ásech (*Æsir*) a Vanech (*Vanir*). Na jejich symbióze, které měl předcházet válečný konflikt¹⁵³ a následná mírová výměna rukojmích,¹⁵⁴ je založen severský panteon. Soudě dle Snorriho výčtu z *Gylfih oblouzení*, tvořili jeho většinu Ásové, kteří také zjevně představovali mezi Germány populárnější skupinu bohů. Tacitem uváděné kontinentální trojici Merkur – Herkules – Mars bude s vysokou pravděpodobností odpovídat severská trojice Ásů Ódin – Tór – Tý. Právě jim totiž byly u Germánů zasvěceny ústřední dny sedmidenního týdne, nejspíše coby nejbližším ekvivalentům římských protějšků Merkura, Jova a Marta, zatímco patronkou pátečního dne byla Frigg nebo Freyja coby ekvivalent římské Venuše.

3.3.1 Kategorie mytologických bytostí

Snorriho *Prozaická Edda* prezentuje Ódina jako hlavu panteonu a „otce všehomíra“ (*Alföðr*), jemuž ostatní bohové slouží „jako děti otci“.¹⁵⁵ Zároveň je nazýván i „otcem mrtvých“ (*Valföðr*), v jehož Síni mrtvých (*Valhala*) se shromažďují padlí válečníci.¹⁵⁶ V kontextu indoevropských panteonů je kumulace těchto – v jistém ohledu antagonistických – funkcí vcelku neobvyklá, ostatně hlavami panteonů mimo germánský svět bývali zpravidla nebeští či atmosfériční bohové typu Týa nebo Tóra. Archaičnost Ódinovy plutonické funkce zřejmě dokládají také jeho zvířecí atributy – dvojice vlků a havranů, tedy zvířat živících se na mrtvolách z bitevního pole a na oběšencích,¹⁵⁷ jejichž „bohem“ byl *Hangaguð* Ódin rovněž.¹⁵⁸ Specifická je také Ódinova vazba na obskurní a severskými muži obvykle odmítá-

152 Sr. Schjødt, Jens Peter, „The Old Norse Gods“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 219.

153 *Völuspá* 21–26.

154 *Ynglinga saga* 4.

155 *Gylfaginning* 20.

156 *Gylfaginning* 20; sr. oslovení Ódina prorockou vědmou v básni *Vědmína věštba z Písňové Eddy* (viz *Völuspá* 1).

157 V hrdinských básních se tyto asociace u dotýčných zvířat objevují opakovaně – viz např. *Guðrúnarskviða II* 29.

158 Viz *Gylfaginning* 20.

ný typ magie *seiðr*,¹⁵⁹ praktik jinak spojených spíše s vanskými bohy. Kromě toho je však i garantem magie runové, jejíž používání naopak náleželo k charakteristikám panských aristokratů (jarlů) stejně jako boj nebo lovecké aktivity.¹⁶⁰ Coby mocný čaroděj, uctíváný „pošetilými lidmi“ jako božstvo, proplovává Ódin (*Othinus*) také myticko-legendárními knihami souborné kroniky *Činy Dánů* od Saxona Grammatika.¹⁶¹ Staroněmecká *Merseburská zařikadla* zase dokládají, že podobné vlastnosti byly Ódinovi/Wodanovi přisuzovány i ve vnitrozemí kontinentu. Léčívá kouzla, která zde Wodan (*Uodan*) provádí „tak dobře, jak uměl“ (*so he uuola conda*),¹⁶² aby uzdravil vymknutou nohu Balderova koně, budou mít bezpochyby souvislost s magickými písněmi (*galdr*), jejichž výčet Ódin prezentuje v monologických *Výrocích Vysokého z Písňové Eddy*.¹⁶³ V kontrastu k Ódinovu významu, souhlasně potvrzovanému prameny, je nicméně pozoruhodné, že toponyma spojená s jeho jménem se nevyskytují na Islandu a v Norsku se objevují pouze ojedinelé. Jejich četnost naopak výrazně stoupá směrem k východu Skandinávie,¹⁶⁴ možná v přímé souvislosti s historickými epicentry jeho kultu v rámci poloostrova, jak se zdá naznačovat severská historicko-legendární tradice, reprodukováná v *Prologu k Prozaické Eddě* a širěji v *Sáze o Ynglinzích*.¹⁶⁵ Podle kroniky Bedy Ctihodného odvozovala od Wodana (*Uoden*) svůj rodokmen bratrská dvojice saských náčelníků Hengist a Horsa, pod jejichž vedením započala invaze kontinentálních Germánů do Británie.¹⁶⁶ Langobardský mnich Paulus Diaconus zase zaznamenal mytologickou legendu o původu kmenového jména svých předků („Dlouhobradí“), které jim měl udělit Wodan (*Godan*) před bitvou s Vandaly, jež předcházela jejich velké migraci zakončené v severní Itálii.¹⁶⁷ Vhodným „vektorem“ pro předpokládaný vzestup boha smrti a války na vrchol germánských panteonů mohly představovat právě neklidné „herojské“ časy tzv. epochy stěhování národů. Historizující dedukce tohoto druhu ovšem v rovině důkazů narážejí na absenci jakýchkoli informací o evolucioních germánských panteonů nebo za nimi stojících tvůrčích teologických úvahách. Za průkazné lze v tomto směru považovat rovněž Tacitovo svědectví o obecné oblibě „Merkura“ mezi Germány již v době okolo přelomu letopočtu.

159 Viz *Ynglinga saga* 7.

160 Viz mýtus z *Písňové Eddy* o genezi tří společenských stavů: *Rígsþula* 37–46.

161 Viz Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* I-VII.

162 Viz reprodukce originálního textu a komentář v: Beck, Wolfgang – Cottin, Markus, *Die Merseburger Zaubersprüche: Eine Einführung*, Petersberg: Michael Imhof 2015, 16–20.

163 *Hávamál* 146–164.

164 Brink, Stefan, „How Uniform Was the Old Norse Religion“, in: Quinn, Judy – Heslop, Kate – Willis, Tarrin (eds.), *Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, Turnhout: Brepols Publishers 2007, 111–113.

165 Viz *Ynglinga saga* 5–9.

166 Beda Ctihodný, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* I, 15.

167 Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* I, 7–10.

Význam Ódina v eddické tradici je utvrzován mimo jiné jeho vystupováním ve třech aspektech, což se u jiných božských postav neobjevuje. Toto „zmnožení“ lze zjevně považovat za symbolický znak, vyjadřující v dotyčném kontextu optimální moc, podobně jako například osm nohou symbolizuje druhovou výjimečnost Ódinova koně Sleipniho. V *Gylfiho oblouzení* hovoří tento trojitý Ódin s králem Gylfim v podobě Vysokého (*Hárr*), Stejně vysokého (*Jafnhárr*) a Třetího (*Priði*), sedících vertikálně nad sebou uprostřed výstavní haly na vyvýšených stolicích, obdobě středověkých královských trůnů. Podle eddické tradice také Ódin s dvěma bratry Vilim a Vém uspořádal hmotný kosmos z rozsekaného těla praobra Ymiho. Jména *Vili* a *Vé* však znamenají prostě „vůle“ a „svatyně“. Může se tudíž jednat pouze o poetické vyjádření základních atributů Ódina či případně božstva jako takového, jehož „vůle“ je vyjádřena prostřednictvím mýtu, zatímco „svatyně“ skrze kult.¹⁶⁸ Samostatně totiž tito dva Ódinovi bratři v mýtech nevystupují. V tomto kontextu je pozoruhodné, že zatímco ve Snorriho *Prozaické Eddě* jsou stvořiteli lidí právě Ódin, Vili a Vé,¹⁶⁹ *Písňová Edda* uvádí v této roli trojici Ódin, Hæni a Lódur.¹⁷⁰ Vzájemný vztah mezi těmito božskými trojicemi není nikde vysvětlen a zůstává záhadný. Nejspíše se zde projevuje geografická či chronologická variabilita mytologických tradic a obecný charakter pohanské teologie, postrádající autoritativní kánon. O obou těchto mýtotvorných faktorech však zároveň u Germánů mnoho nevíme.

Hromovládny Tór byl oproti Ódinovi ve skandinávské tradici zřejmě patronem nižších (početně však bezpochyby silnějších) vrstev, jak explicitně dokládá zvláště eddická *Píseň o Hárbarðovi*.¹⁷¹ V kontextu hierarchie panteonu, prezentovaného eddickou tradicí, je v každém případě zajímavé, že podle *Ságy o lídech z Eyru* to byly právě sloupy z Tórovy svatyně, které byly vhozeny do vody, aby „ukázaly“ příchozím osadníkům Islandu vhodné místo na založení osady.¹⁷² Dle informace Adama Brémského stál také Tór v čele božské triády uctívané v nadregionální svatyni ve švédské Uppsale. Tóruv kult se nejspíše skrývá i za „Perunem“, jehož idol vévodil obětním pahorkům varjažských center v Kyjevě a Novgorodu, jak dokumentuje nejstarší ruská kronika *Pověst vremenných let*.¹⁷³ A konečně, popularitu tohoto boha mezi severními Germány nepřímou dosvědčuje i široká adopce

168 Srv. Starý, Jiří, „Pojem boha u starých Germánů“, in: Chlup, Radek (ed.), *Bůh a bohové: Pojetí božství v náboženských tradicích světa*, Praha: DharmaGaia 2004, 184–186.

169 *Gylfaginning* 9.

170 *Völuspá* 17–18.

171 *Hárbarðsljóð* 24.

172 Viz Kadečková, Helena, *Dějiny Islandu*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2001, 51.

173 Srv. Puhvel, Jaan, *Srovnávací mytologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997, 233–234, 269–270.

jeho kultu sousedícími Sámy a Baltofiny.¹⁷⁴ Pojetí panteonu se tedy zjevně mohlo lišit region od regionu a nemuselo nezbytně kopírovat hierarchii tradovanou v mytologii, podobně jako je tomu například v katolickém či pravoslavném křesťanství s regionální variabilitou kultu světců, a to bez zjevného vztahu k popularitě legend s nimi souvisejících. Ve Snorriho *Gylfihö oblouzení* je Tór synem Ódina a Jörd („Země“),¹⁷⁵ zatímco v euhémerizované podobě v problematickém Snorriho *Prologu* patří naopak Ódin k potomkům patriarchální linie vedoucí od Tóra, což vede badatele k interpretačním zmatkům a pochybnostem ohledně autorství druhého z uvedených děl. V eddické básni *Vědmína věštba* je Tór popisován jako „Fjörgynin syn“ (*Fjörgynjar bírr*),¹⁷⁶ přičemž dotyčné femininum je obdobou mužského jména *Fjörgvin*¹⁷⁷ (či *Fjörgyn*),¹⁷⁸ patřícího otci Ódinovy ženy Frigg. Etymologicky jde o pozoruhodnou paralelu k balto-slovanským teonymům hromvládných bohů (lit. *Perkūnas*, lot. *Pērkons*, čes., pol., rus. *Perun*)¹⁷⁹ – možná reliktní dědictví po předgermánském indoevropském populačním substrátu, příbuzným jazykově nejspíše právě balto-slovanské větvi.¹⁸⁰ Tór byl funkčně zjevně

174 Viz teonyma jako sám. *Tiermes*, *Horagalles*, fin. *Tuuri*, eston. *Tarapita*, liv. toponymum *Turaida* (srv. také záp. slov. teonymum *Turupit*). Nutno ovšem připojit, že obdobně znějící teonyma jsou evidována i u dalších uralských, případně i turkických etnik, jejichž historické kontakty se Skandinávci nejsou doložitelné, jako například chant. *Tarom/Torom*, *Num-Torum*, mans. *Torem*, mator. *Tere*, čuvaš. *Turā*. Někteří ugrofinisté řeší problém těchto paralel předpokladem existence nedoloženého uralského teonyma **tere* „vysoký, svrchní“, připouštějice přitom genetickou souvislost s altajským **Tangiri*, avšak nikoli se severogermánským *Pórr* – viz Sutrop, Urmas, „Taarapita – The Great God of the Oeselians“, *Folklore* 26, 2004, 27–64. Je však také možné, že sámská a baltofinská teonyma odrážejí germánský vliv, zatímco podobně znějící teonyma z východních částí uralského areálu vycházejí z altajských (altaj. **Tangiri* „bůh, nebe“) či íránských vzorů (írán. **turnam* „hrom“) – konzultováno s etnologem a lingvistou Vladimírem Napolským z Udmurtské státní univerzity v Iževsku, 2019; srv. také Blažek, Václav, „Indo-Iranian elements in Fenno-Ugric mythological lexicon“, *Indogermanische Forschungen* 110 (1), 2005, 168–169.

175 Srv. *Gylfaginning* 9, 36. Země (*Jörð*) byla podle Snorriho (*Gylfaginning* 9) Ódinovou „dcerou i ženou“. Jedná se o výjimečný případ incestu mezi Ásy, obvyklého naopak mezi Vany.

176 *Völuspá* 54.

177 *Gylfaginning* 9.

178 *Skáldskaparmál* 27.

179 Blažek, Václav, „Perkūnas versus Perun“, in: Civjan, Tatjana – Zavjalova, Marija – Judžentis, Artūras (eds.), *Baltai ir slavai: dvasinių kultūrų sankirtos / Baltai i slavjane: perešečenija duchovnych kultur*, Vilnius: Versmė 2014, 101–114.

180 Na uvedenou dichotomii ve vývoji germánské větve Indoevropanů ukazují jednak jazykové analýzy, dokládající interpozici germánských jazyků mezi jazyky kelto-italickými (kentumovými) a balto-slovanskými (satemovými), a jednak genetické výzkumy, které u Germánů (nejvýrazněji u Norů a Islandanů) prokazují vysoké zastoupení jak Y-DNA haploskupiny R1b (převládající v západní Evropě), tak i R1a (typické pro východoevropské země) – viz souhrnné studie Maciama Haya, zahrnující precizní mapy a interaktivní odkazy na publikované odborné články: Hay, Maciamo, *Haplogroup R1a (Y-DNA)*, poslední aktualizace 2017 (http://www.eupedia.com/europe/Haplogroup_R1a_Y-DNA.shtml; 31.7.2017); Hay, Maciamo, *Haplogroup R1b (Y-DNA)*, poslední aktualizace 2017 (http://www.eupedia.com/europe/Haplogroup_R1b_Y-DNA.shtml; 21.2.2017).

především ochráncem lidí, a to v mnoha směrech: ovládal počasí, což z něj dělalo garanta zemědělské úrody,¹⁸¹ a svým nerozbitným kladivem, jež nikdy neminulo cíl a po vržení se mu vracelo zpátky do ruky,¹⁸² zabíjel démonické „obry“. Maketa tohoto mlatu – typově připomínajícího sekeromlaty pozdně neolitické kultury šňůrové keramiky – se nosila ve Skandinávii koncem pohanského období jako amulet a pokládala se do klína nevěstám coby forma „svěcení“.¹⁸³

Třetí z pangermánské maskulinní trojice – Tý, jehož jméno znamená etymologicky prostě „bůh“ (srv. Ódinův alonym *Sigtý* „bůh vítězství“) – se zdá být v severském prostředí podivně upozaděnou obdobou řeckého Dia nebo římského Jova.¹⁸⁴ Tuto skutečnost možná odráží i distribuce toponym odvozených od jeho jména, vykazující z Dánska směrem do Norska a Švédska výrazně klesající tendenci.¹⁸⁵ V eddické tradici není předpokládána archaická vazba Týa na sféru nebes příliš zřetelná. Její reminiscenci snad mohou být atributy „moudrosti“ a „rozdávající“, které mu Islandané podle Snorriho přisuzovali, jinak se však zdá, že byl především válečnickým božstvem.¹⁸⁶ V *Gylfiho oblouzení* je Tý charakterizován jako „nejodvážnější a nejsrdnatější“ z Ásů, rozhodující „velkou měrou o vítězství v bitvách“.¹⁸⁷ V tomto ohledu byl také jediným z bohů, kdo se odvažoval přiblížit k monstróznímu vlku Fenrimu, jemuž věštby přisuzovaly destruktivní eschatologickou roli, a následně mu vložit ruku do chřtánu coby zástavu, když se bohové vlka rozhodli lstí spoutat magickým poutem Gleipni.¹⁸⁸ V *Písni o Hymim* je pak zaznamenána pozoruhodná reflexe Týova původu z rodu „obřů“ (st. sev. *risar*):¹⁸⁹ Když tento bůh přichází do říše obřů (*Jötunheimr*) opatřit žízňivým Ásům dostatečně velký kotel na pivo, potkává se zde se svým obřím otcem Hymim a svou „pramáti“ (*amma*) s devíti sty hlavami.¹⁹⁰

Nejasný je význam i geneze dalších dvou bohů: Heimdalla a Ulla. Nemají žádné zjevné kontinentální ani obecně indoevropské paralely a rovněž jejich jména jsou

181 Viz funkce, které mu podle Adama Brémského přisuzovali Švédové, v: Adam Brémský, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* IV, 24.

182 *Skáldskaparmál* 43.

183 Viz odkaz k tomuto zvyku v: *Prymskviða* 30.

184 Srv. Starý, Jiří, „Pojem boha u starých Germánů“, in: Chlup, Radek (ed.), *Bůh a bohové: Pojetí božství v náboženských tradicích světa*, Praha: DharmaGaia 2004, 161–166.

185 Srv. Brink, Stefan, „How Uniform Was the Old Norse Religion“, in: Quinn, Judy – Heslop, Kate – Willis, Tarrin (eds.), *Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, Turnhout: Brepols Publishers 2007, 110–120.

186 *Gylfaginning* 25; *Skáldskaparmál* 16.

187 *Gylfaginning* 25. Obdobné rysy měl bůh patrně i na kontinentu (Tacitův „Mars“ – *Germania* 9).

188 *Gylfaginning* 25, 34.

189 Častějším označením „obřů“ jsou však v eddické či obecněji staroseverské literatuře druhová jména *þursar* (tursové) nebo *jotnar* (jotunové).

190 *Hymiskviða* 8–11.

etymologicky neprůhledná. Heimdall se vyskytuje poměrně hojně v eddické mytologii. Nese tajemné označení „Bílý Ás“ (*Hvíti Áss*) a je osamělým strážcem světa bohů, k čemuž je disponován nepřekonatelnou schopností sluchu a maximální bdělostí.¹⁹¹ Při eschatologické bitvě, poeticky nazývané „úřed bohů“ (*ragnarök*), se navzájem pobijí s vůdcem démonů Lokim.¹⁹² Dle *Jazyka básnického* je Heimdall Ódinovým synem¹⁹³ a báseň *Vědmina věštba* jej označuje za otce „všech slavných rodů“.¹⁹⁴ Tento motiv patrně vysvětluje etiologická *Píseň o Rígovi*, kde Heimdall figuruje jako tajemný patron tří staroseverských společenských stavů: aristokratů (*jarlar*), svobodných sedláků (*karlar*) a otroků (*þrælar*). Heimdallovo jméno ovšem nemá kupodivu žádný odraz ve skandinávských toponymech. Naproti tomu Ull představuje zcela opačný případ: V *Písňové Eddě* se vyskytuje pouze v izolovaných narážkách v *Písni o Grímním*¹⁹⁵ a *Staré písni o Atlim*¹⁹⁶. V *Prozaické Eddě* (konkrétně ve výčtu bohů z *Gylfiho oblouzení*) je jmenován spíše okrajově jako jeden z Ásů a charakterizován primárně jako „zdatný lučištník a lyžař“,¹⁹⁷ čímž poněkud připomíná severský stereotypní obraz sámského lovce.¹⁹⁸ Tomu by odpovídal i asy-

191 Srv. *Gylfaginning* 27.

192 Antagonismus mezi Heimdalem a Lokim patřil zjevně k ustáleným motivům severské mytologie. Jeden ze skaldských opisů Heimdalla zněl „protivník Lokiho“ (*Skáldskaparmál* 15), zatímco Loki byl kromě mnoha dalších opisů nazýván „zatvrzelý protivník Heimdalla a Skadi“ (*Skáldskaparmál* 23). Nelze vyloučit, že souboj obou postav svedený v podobě tuleňů o Freyjin náhrdelník, připomínaný Snorriho *Eddou* (*Skáldskaparmál* 15), může být ozvěnou archaického mýtu o dvojici antagonistických bytostí, potápějících se v podobě vodních ptáků či savců do primordiálního oceánu pro zárodky země, který je doložen ve velké části severní Eurasie. Podle ruského etnologa Vladimira Napolského byl zmíněný dualistický mýtus šířen po severní Evropě především uralskými etniky, přičemž v prostředí Indoevropanů se uchytil zejména u sousedících Baltů a Slovanů. Jeho výskyt ve Skandinávii by bylo možné případně spojovat buď s působením uralského kulturního prostředí, anebo s předgermánským indoevropským osídlením (patrně blízkým balto-slovanské větvi), jehož substrátovými vlivy lze mj. vysvětlovat satemové stopy v jinak kentumových germánských jazycích – srv. Napolskikh, Vladimír, „The Earth-Diver Myth (A812) in Northern Eurasia and North America: Twenty Years Later“, in: Frog – Anna-Leena Siikala – Eila Stepanova (eds.), *Mythic Discourses: Studies in Uralic Traditions*, Helsinki: Finnish Literature Society 2012, 120–140.

193 *Skáldskaparmál* 15.

194 *Völuspá* 1.

195 *Grímnismál* 5.

196 *Atlakviða* 30.

197 *Gylfaginning* 31.

198 Ve vikinském období (zhruba 800–1100) obývali Sámové (st. sev. *Finnar*) většinu Skandinávie i Finska. Ve Švédsku jejich souvislé osídlení zasahovalo na jih až k Upplandu a jezeru Vänern a zahrnovalo celé norskó-švédské pohraničí. Kmen Sitonů (*Sitones*), sídlící podle Tacitovy *Germánie* (45) na sever od Švédů (*Suiones*), tedy v historickém regionu Norrland, může představovat jižní enklávy Sámů (nazývajících své teritoriální jednotky termínem *sijte*). Kulturně se Sitonové podle Tacita podobali jiným Germánům, s výjimkou skutečnosti, že jim vládne (k Tacitově pohoršení) žena. V jižním Norsku je přítomnost Sámů reflektována jednak místními jmény (typu *Lapp-* či *Finn-*), jednak historickými prameny (například Snæfríd, manželka Haralda Krásnovlasého – sjednotitele Norska, byla údajně „dcerou finského krále“, a rovněž slavný mytický kovář Völund je v eddické *Písni o Völundovi* označován

metrický výskyt toponym spojených s jeho jménem a velmi hojných na severu Skandinávie (především v Norsku), a naopak chybějících v Dánsku nebo jižním Švédsku.¹⁹⁹ V Saxonově *Činech Dánů* vystupuje Ull (*Ollerus*) jako uzurpátor, jenž za podpory ostatních bohů zbavil Ódina (*Othinus*) vlády, avšak pouze dočasně, než byl Ódinem vyhnán do Švédska.²⁰⁰

Bratrská dvojice Baldr a Höd působí v eddické tradici svým způsobem jako alegorická reprezentace ambivalentního charakteru jejich jednookého otce Ódina:²⁰¹ první coby ztělesnění jeho přátelské tváře a dobré vůle, zatímco druhý, který je slepý a nešťastnou náhodou způsobí vlastní rukou bratrovu smrt, jako by ztělesňoval Ódinovu destruktivní stránku.²⁰² Události kolem Baldrovy vraždy popisuje eddická báseň *Baldrovy sny* a širěji prozaické Snorriho *Gylfiho oblouzení*. Baldrova smrt je v souladu s germánským pojetím osudu prorokována dopředu, a jeho matka Frigg si tudíž vyprosí na všech živých i neživých bytostech – s výjimkou drobného jmelí – že synovi neublíží. Bohové se potom mohou bavit vrháním předmětů po Baldrovi, aniž by jej zranily, dokud podlý Loki nevnutí slepému Hödovi větévku jmelí, aby si také hodil, což se Baldrovi stane osudným. Smrt tohoto boha, kterou oplakává vše živé s výjimkou obryně Tökk alias Lokiho, pak pomstí „jednu noc starý“ syn Ódina a Rind jménem Váli. Na kremační hranici je pak s Baldrem (po zvyku severských aristokratů) spálen jeho kůň a posléze na ni vejde i zdrcená Baldrova žena Nanna.²⁰³ Baldr s Hödem se pak vrátí z říše mrtvých Helu až po eschatologické kosmické bitvě alias *ragnaröku*, aby společně vládli novému (a spravedlivému) světu z místa někdejší Ódinovy Valhaly.²⁰⁴

Saxonovy *Činy Dánů* představují pozoruhodně odlišnou verzi právě uvedené dramatu. Hotherus zde vystupuje jako syn švédského krále Hothbroda, oplývající všemi vlastnostmi ideálního aristokrata: fyzickou silou, uměním lukostřelby, uměním hry na harfu a lyru a silným duchem, jehož prostřednictvím

za syna „krále Finů“ tj. Sámů) – srv. Zachrisson, Inger, „The Sámi and their Interaction with Nordic Peoples“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 32–33.

199 Srv. Brink, Stefan, „How Uniform Was the Old Norse Religion“, in: Quinn, Judy – Heslop, Kate – Willis, Tarrin (eds.), *Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, Turnhout: Brepols Publishers 2007, 110–120.

200 Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* III.

201 Srv. Puhvel, Jaan, *Srovnávací mytologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997, 249.

202 Ódinovu ambivalenci naznačuje například euhémeristická pasáž ze *Ságy o Ynglingách* (*Ynglinga saga* 6): „Když dlel mezi svými přáteli, měl tak krásné vzezření, že se všem srdce smálo. Byl-li však na válečném tažení, jímala z něj nepřátele hrůza. (...) Ódin dokázal způsobit, že jeho nepřátelé v bitvě oslepli či ohluchli nebo byli ochromeni hrůzou, takže jejich zbraně sekaly asi tolik co košťata. Jeho muži zato bojovali bez brnění a byli vzteklí jako psi a vlci. Zahryzávali se do svých štítů a měli medvědí a býčí sílu. (...) Říká se jim berserkové.“

203 *Baldrsdraumar* 1–14; *Gylfaginning* 49.

204 *Vědmina věštba* 60.

u lidí dokázal ovlivňovat pocity „radosti či smutku, neštěstí a nenávisti, a uměl spoutat duši a sluch potěchou nebo děsem“.²⁰⁵ Hotherus se zamiloval do Nanny, dcery krále Gevaura, avšak při námluvách jej předběhl „polobůh“ Balderus, syn Othina a Friggy. Nanna v této verzi mýtu o Baldera nestojí a odmítá jej s argumentem, že jejich svazek by byl nerovný a kromě toho „bohové mají ve zvyku porušovat sliby“.²⁰⁶ Nannin otec Gevaurus pak poradí Hotherovi, jak nezranitelného „poloboha“ usmrtit: Musí k tomu účelu získat od trojice lesních panen speciální pokrm, jímž se Balder živí, a k tomu magický meč od „lesního satyra“ Miminga (alias Saxonovy varianty moudrého Ása Mímiho z islandské eddické tradice, jehož uťatá hlava sloužila Ódinovi jako poradní orákulum). Hotherovi se podaří Baldera zabít až po několika pokusech (a bez asistence kohokoli dalšího) získaným mečem. Po několika letech pak Balderovo zabití pomstil syn Othina a Rindy jménem Bous.

Obě uvedené verze – islandská i dánská (či možná lépe řečeno Snorriho a Saxonova) – představují po stránce práce s tradičními narativy unikátní ukázky mýtotvorby. Nakolik však byla práce obou autorů kreativní, bohužel nevíme, neboť mytologické předlohy, s nimiž oba současníci pracovali, jsou neznámé.

Ženské postavy germánské mytologie stojí poněkud v pozadí, patrně v důsledku skutečnosti, že dochované mýty byly vesměs tradovány muži. Převládající feminní kultury v germánských provinciích kolem Rýna nicméně ukazují, že maskulinní prvek nedominoval nutně ve všech sférách náboženství, tedy minimálně v některých geografických oblastech germánského světa. V eddické tradici, nejspíše víceméně korespondující se severskou náboženskou realitou pozdně vikinského období,²⁰⁷ vyčnívají mezi ženskými postavami zvláště Frigg a Freyja. První je manželkou Ódina a „nejvyšší“ z Ásynjí, obdařená znalostí osudu stejně jako její partner,²⁰⁸ zatímco manželem druhé je záhadný, věčně absentující Ód²⁰⁹ (st. sev. *Óðr*).²¹⁰ Obě bohyně mohou pocházet ze společného prototypu, jak lze odvodit již ze vzájemné podobnosti jmen obou zmíněných dvojic.²¹¹ Morfologicky má

205 Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* III.

206 Viz Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* III.

207 Alespoň podle Snorriho (*Gylfaginning* 35) jsou právě Freyja a Frigg z Ásynjí „nejváženější“.

208 *Gylfaginning* 35.

209 *Gylfaginning* 35.

210 Staroseverské *óðr* představuje po etymologické stránce kořen Ódinova jména s významem „zuřivost, běsnění, vznět“, a to patrně ve fyzickém i duchovním smyslu – srv. např. Kozák, Jan, „Óðinn a medovina básnictví: Dva aspekty iniciačního procesu“, *Religio: Revue pro religionistiku* 18 (2), 2010, 191.

211 Srv. Simek, Rudolf, „Germanic Religion and Conversion to Christianity“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 90; Puhvel, Jaan, *Srovnávací mytologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997, 241.

však Frigg blíže k typu zralých, mateřských bohyní, již z důvodu, že je matkou zhruba poloviny Ódinových potomků. Naproti tomu Freyja reprezentuje bohyni mladou a erotickou, a stává se tudíž objektem pokusů o únos ze strany nepřátelských obrů. Podle eddické básně *Oddrúnin nářek* byly obě bohyně intenzivně vzývány v magických písních při porodech.²¹² Freyja je v každém případě z obou bohyní komplikovanější a barvitější postavou – je hlavní patronkou magie *seiðr*, jemuž naučila Ásy²¹³ a odchází k ní polovina padlých bojovníků na bitevním poli, takže má plutonické atributy stejně jako Ódin.²¹⁴

Mezi Ásy žijí i ženské postavy „obřího“ – tedy v podstatě „démonického“ – rodu jako Skadi, pocházející z hor (obývaných Sámy), anebo Jörd, matka Tórova a personifikovaná Země.²¹⁵ Jako „obří ženy“ (*pursa meyar*) jsou nazývány i *norny*, trojice bytostí určujících osudy „rytím run do dřeva“.²¹⁶ Hlavní z nich, jménem Urd (*Urðr* „osud“; srv. st. angl. *wyrd*), je pak zjevně přímou personifikací toho, co *norny* utvářejí. Nad její studnou roste kosmický strom Yggdrasil.²¹⁷ Z básnických předloh ani Snorriho výkladů však není jisté, zda či nakolik činnost *noren* determinuje směřování kosmu jako celku, anebo zda se týká pouze dílčích bytostí. Druhé možnosti nasvědčuje pasáž z *Písně o Fáfnim*, podle které všechny druhy mytologických bytostí – Ásové, álfové i trpaslíci – mají své *norny*.²¹⁸ Mezi Ásynjemi uvádí Snorri rovněž „valkýry“ (*valkyrjur*), nejspíše podobné typy bytostí, jako jsou „dísy“ (alias *idisy* ze staroněmeckých zaříkadel), pouze úzce specializované na výběr válečníků majících propadnout smrti na bitevním poli a odebrat se k Ódinovi do Valhaly, kde jim pak v roli hostesek podstrojují.²¹⁹

V rámci výčtu mytologických bytostí je bezpochyby třeba zmínit se o Vanech coby specifické rodině severských bohů. Na jejich členy bývá v eddické tradici (mimo niž se Vanové neobjevují) běžně vztahováno i druhové jméno „Ásové“, ovšem děje se tak teprve po události vzájemného usmíření a následném soužití obou božských rodin. Oproti bytostně „herojským“ a progresivním Ásům vykazují však Vanové obecně silnější vazbu na biologický či přírodní svět. Zatímco jízdny zvířaty jednotlivých Ásů, funkčně v podstatě analogickými s indickými *váhany*, jsou vesměs domestikované druhy (Ódin s Heimdallem mají koně, Tóruv povoz táhnou kozli), Vanka Freyja jezdí na spřežení taženém kočkami,

212 Viz *Oddrúnargrátr* 9.

213 *Ynglinga saga* 4.

214 *Grímnismál* 14.

215 *Gylfaginning* 23, 36.

216 *Völuspá* 20.

217 *Völuspá* 19.

218 *Fáfnismál* 13.

219 *Gylfaginning* 36.

tedy zvířaty spíše polodomestikovanými,²²⁰ a její bratr Frey ve voze taženém divokým kancem.²²¹

Freyja je primárně patronkou lásky a ženského majestátu a Frey garantem míru a úrody, ovládajícím sluneční svit a plodnost.²²² Dalším – a v podstatě posledním personifikovaným – reprezentantem rodiny Vanů je jejich otec Njörd, patron námořníků a rybářů, ovládající moře, vítr a oheň.²²³ Tacitem zmiňovaná bohyně Nerthus, jejíž festival Germáni ze severoněmeckých nížin slavili rituálními jízdami s jejím vozem, provázenými hostinami a zakončovanými utopením otrockých služebníků kultu v posvátném jezeře, představuje nejspíše feminní ekvivalent (etymologicky neprůhledného) jména *Njörd* (*Njörðr*).²²⁴ Symetrická jména uvedených vanských párů mohou mít souvislost s praxí incestních vztahů, které se u těchto božstev dle Snorriho praktikovaly a které jejich protějškové Ásové (stejně jako historičtí Germáni) zapovídali.²²⁵ K Vanům mají také blíže v eddické literatuře jinak nepřiliš specifikovaní álfové (*álfar*). Platí to především pro „světlé álfy“ (*Ljósálfar*), zatímco „temní álfové“ (*Dökkálfar*) žijí pod zemí vedle trpaslíků (st. sev. *dvergar*)²²⁶ a – jak poznamenal Snorri v *Gylfihö* *oblouzení* – liší se od světlých álfů kromě zevnějšku i povahou.²²⁷ Říši světlých álfů (*Álfheim*), nacházející se v nebi,²²⁸ vládne Frey. Toto sídlo mu však bylo dle *Písně o Grímnim*

220 Motiv Freyjina kočičího spřežení se objevuje pouze ve Snorriho *Eddě*, což nutně nastoluje otázku jeho původu a stárí v rámci severské tradice. Kočky domácí byly do Skandinávie uvedeny nejspíše z blízkých částí kontinentu či Britských ostrovů teprve v době vikinských expanzí (zhruba 800–1100 n. l.). Zda bylo spojení tohoto zvířete s Freyjou motivováno tradiční asociací koček s čarodějnictvím (obvyklou v Evropě již v době řecko-římské antiky), anebo spíše atributy typologicky blízkých, pozdně římských bohyní Hekaté-Artemis či Diany (jejichž prototypy mohou mít přímou spojitost s neolitickou „bohyní s levharty“ z maloasijské lokality Çatal Hüyük), není jasné.

221 Viz *Gylfaginning* 49. Těsnější vazbu tohoto zvířete na vanské bohy dokládá také skaldské heiti pro divoké prase „potomek Vanů“ (st. sev. *Vaningi*), objevující se ve výčtech těchto typů obrátů v závěrečné části Snorriho *Jazyka básnického* – viz *Nafnabulur* 97.

222 Navzdory uvedeným pacifistickým atributům disponuje Frey (podobně jako Ódin a Tór) magickou zbraní – mečem, který „uměl sám od sebe tnout“ (*Gylfaginning* 37). Tento motiv má zřejmou paralelu v irské mytologii, kde se objevuje meč krále Núady s podobnými vlastnostmi jako jeden ze čtyř pokladů Kmene bohyně Dany (k tématu viz Puhvel, Jaan, *Srovnávací mythologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997, 207–208). Zajímavá je v kontextu Freyových atributů rovněž informace, že v situaci, kdy dotyčný meč postrádal, bojoval jelením parohem (viz *Gylfaginning* 37). Tento zoomorfní prvek spolu s falickou ikonografií naznačují typologickou blízkost Freye s galským jelením bohem Cernunnem (jehož prototypy – pokud za ně lze považovat vyobrazení na skalních malbách či rytinách z Pyrenejí a jižních Alp – mohou sahát až do doby kamenné).

223 Srv. *Gylfaginning* 23–24; *Skáldskaparmál* 13–14.

224 Srv. Puhvel, Jaan, *Srovnávací mythologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997, 237–238.

225 Viz *Ynglinga saga* 4; *Lokasenna* 36.

226 *Skáldskaparmál* 43.

227 *Gylfaginning* 17.

228 Srv. *Gylfaginning* 15–17.

přisouzeno bohy na způsob středověkého léna, které pouze spravuje.²²⁹ Prvotní konflikt mezi Ásy a Vany líčí eddická báseň *Vědmína věštba* coby „první bitvu ve světě“, kterou způsobila vražda „prorocké vědmy“ (*völu velspá*) jménem Heid či Gullveig, jíž se měli dopustit Ásové.²³⁰ Kontext celé situace není důsledkem enigmatické básnické formy příliš jasný. Jméno *Gullveig* znamená pravděpodobně „zlaté opojení“, a postava tak možná reprezentuje jakéhosi „trojského koně“ v podobě touhy po zlatě, nastrčeného bohatstvím oplývajícími Vany k Ásům.²³¹ Okolnosti této mytické války nebyly možná jasné ani Snorrimu, jenž v *Sáze o Ynglingzích* příčinu konfliktu neuvádí. Zmiňuje pouze mírovou výměnu rukojmích po tradičním pohanském způsobu, po které šli Frey, Njörd a Kvasi (alias personifikace kvašeného nápoje) žít k Ásům, zatímco Mími a Höni přešli k Vanům, kteří druhého z příchozích ustanovili rovnou náčelníkem.²³²

Někteří badatelé pokládají dichotomii božských rodin Ásů a Vanů za mytologickou reprezentaci společenské reality, odrážející – jistě nikoli bezproblémovou – koexistenci aristokratů se zemědělci.²³³ V kontextu indoevropských paralel bylo také poukazováno na typologicky podobný konflikt, objevující se v mytologiích některých příbuzných národů – například v keltském Irsku mezi rodinami Kmene bohyně Dany (Túatha Dé Danann) a Fomoiry.²³⁴ Antagonismus mezi jarly (tj. aristokraty; srv. angl. *earl* „hrabě“) a karly (tj. svobodnými sedláky) ovšem odráží explicitně a mnohem určitěji eddická *Píseň o Hárbardovi*, reprodukující formou dialogu slovní přestřelku Tóra s (maskovaným) Ódinem. Pokud jde o zmíněnou mytologickou paralelu v kulturně nepřilíživě vzdáleném Irsku, koresponduje s ní mnohem přesvědčivěji spíše severský antagonismus mezi Ásy a obry. Sám Snorri navíc obě skupiny bohů prezentuje jako odlišné etnické populace, a nikoli jako výsledek nějakého společenského vrstvení. Na základě zmatených etymologií – charakteristického rysu (nejen) středověké historiografie – zasazuje Snorri provenienci Ásů do Asie, přesněji k Tróji (tj. do Turecka), zatímco Vany k řece Tanais alias Donu (tj. do jižního Ruska).²³⁵ Spojování Vanů s těmito oblastmi vzniklo možná na základě antické etnografie, umisťující do blízkosti těchto míst Venety, pravděpodobně předky pozdějších Slovanů, jejichž starověké etnonymum je ostatně se severským *Vanir* etymologicky příbuzné. Vzhledem k dochovaným detailům ohledně okolností válečného stavu mezi Ásy a Vany i jejich následného smíření,

229 Srv. *Grímnismál* 5.

230 *Völuspá* 21–26.

231 Viz Puhvel, Jaan, *Srovnávací mytologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997, 244.

232 *Ynglinga saga* 4.

233 Např. Schjødt, Jens Peter, „The Old Norse Gods“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 221.

234 Dumézil, Georges, *Mýtus a epos I-II*, Praha: Oikoymenh 2001, 300–301.

235 Viz *Ynglinga saga* 1–5.

doprovázeného přetrvávajícími kulturními odlišnostmi (v sexuálních vztazích, etických normách a magických praktikách), se zdá tudíž pravděpodobnější, že se jedná spíše o mytologický odraz nějakého zásadního etnokulturního konfliktu, spojeného se skandinávskou prehistorií.²³⁶ Pokud jde o potenciální substrátová rezidua v náboženstvích skandinávských Germánů, vedle separátní božské rodiny Vanů jde hypoteticky zvláště o magii *seiðr* (uvedenou k Ásům vanskou bohyní Freyjou a praktikovanou v rámci této rodiny takřka výhradně Ódinem)²³⁷ nebo motiv Ódinova „šamanského“ sebeobětování zavěšením se na Yggdrasil,²³⁸ včetně motivu tohoto kosmického stromu, obvyklého v mytologických představách Ugrofinů, nikoli však Indoevropanů.²³⁹ Identifikace kulturního dědictví dílčích prehistorických vrstev populace je ovšem – vzhledem k charakteru informační základny – vždy záležitostí mimořádně problematickou a spekulativní.

Starogermánské představy o kosmologii detailně a komplexněji poskytuje pouze Snorriho *Edda*, zřejmě na podkladě mytologických básní *Písňové Eddy* a možná i dalších – nám neznámých – zdrojů. Ve *Vědmině věštbě* se uvádí existence celkově „devíti světů“, jejich konkrétní výčet však není v eddické literatuře nikde

236 V úvahu se hypoteticky nabízí zejména střet předindoevropských zemědělců s indoevropskými polokočovnými dobyvateli, analogický například situaci vpádu kočovných Árijů do oblastí povodí Indu, již zachycuje v mytologizované podobě védská tradice. Moderní genetické výzkumy Y-DNA v tomto ohledu ukazují, že v protogermánském prostoru (tj. nejspíše mezi Harzem a Skandinávií) došlo zjevně k asimilaci minimálně tří velkých populačních skupin, z nichž minimálně jedna byla zřejmě neindoevropská – a to nejspíše právě ta nejstarší (což je bezpochyby paradoxní zjištění vzhledem k obsesivně udržovaným hypotézám o germánské populační homogenitě a autochtonismu, zastávaným před 2. světovou válkou). Šlo patrně o severoevropský substrát z doby kamenné (jazykově nikoli nutně ugrofinský), jehož potomky jsou z velké části především současní obyvatelé Fennoskandie (od 27 % u Dánů po 40 % u Norů, v některých subregionech však až polovina populace) – viz Hay, Maciámo, *Haplogroup I1 (Y-DNA)*, poslední aktualizace 2016 (http://www.eupedia.com/europe/Haplogroup_I1_Y-DNA.shtml; 21.2.2017); Rootsi, Siiri et al., „Phylogeography of Y-Chromosome Haplogroup I Reveals Distinct Domains of Prehistoric Gene Flow in Europe“, *American Journal of Human Genetics* 75, 2004, 128–137. Silné zastoupení genů těchto praevropských obyvatel u germánských národů vcelku dobře koresponduje s lingvistickými názory zastávanými již v 1. polovině 20. století Sigmundem Feistem či Henrim Hubertem, že germánské jazyky vykazují v indoevropském kontextu nápadná morfologická zjednodušení a hláskové změny, zdávající se dosvědčovat, že indoevropské jazyky přišly do prostoru severní Evropy historicky zvenčí a byly zde uzpůsobeny relativně početnou substrátovou populací – viz Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: University of Chicago Press 1999, 127.

237 Viz Snorriho popis v *Sáze o Ynglingách* (*Ynglinga saga* 7): „Ódin znal umění, jež přináší největší moc, a sám je provozoval. Nazývá se čarodějnictví (*seiðr*) a jeho pomocí mohl předpovídat osudy lidí a budoucí události, ba přivodit člověku smrt, neštěstí nebo nemoc, či ho zbavit rozumu a síly a dát je někomu jinému. Provozování takových čar provází však počínání tak bezctné, že muži se to hanbili dělat a učily se jim pouze kněžky.“

238 Viz Price, Neil, „Sorcery and Circumpolar Traditions in Old Norse Belief“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 244–249.

239 Viz zvláště Napolskikh, Vladimir, „Proto-Uralic World Picture“, in: Hoppál, Mihály – Pentikäinen, Juha (eds.), *Northern Religions and Shamanism*, Budapest: Akademiai Kiadó – Helsinki: Finnish Literature Society 1992, 3–20.

uveden. Osu světa představuje zjevně jasan Yggdrasil, podle *Gylfiho obloužení* „hlavní posvátné místo bohů“, u něhož každodenně zasedají k soudům.²⁴⁰ Jeho větve se rozkládají skrze horizontální i vertikální prostor kosmu a svými třemi kořeny zasahují do domovin Ásů, Mrazivých obrů (alias Hrímtursů) a k primordiálnímu Mlžnému světu (*Niflheim*), kde se nachází studna Hvergelmi, z níž se rozlévá veškeré světové vodstvo.²⁴¹ Pod jinými kořeny Yggdrasilu se nacházejí další dvě studny s magickými substancemi: Mímiho studna („v níž se skrývá moudrost a poznání“) a Urdina studna (u níž „mají bohové své sudiště“).²⁴² Dle podání *Písně o Grímnim* se nicméně pod třemi kořeny Yggdrasilu nacházejí světy obrů (Hrímtursů), lidí a podsvětní říše Hel.²⁴³

3.3.2 Kosmogonie a eschatologie

Eddický kosmogonický mýtus je obrazivě působivý a poskytuje zřejmě nejstarší dochovanou evoluční teorii z nadalpské Evropy. Na počátku existuje pouze kosmická „zející propast“ *Ginnungagap* (*gap* znamená „propast“ i „jícen“, člen *gína* či *gina* „zet“ anebo „zivat“).²⁴⁴ Po jejích okrajích se utvořil Mlžný svět (*Niflheim*) a ohnivý svět *Múspell*.²⁴⁵ Kontaktem vlhka a horka, emanujících z obou antagonistických světů, pak na okraji „Zející/Zívající propasti“ vznikají první živé bytosti – maskulinní praobr Ymi (schopný samoplození) a feminní kráva Audumla (možná zoomorfní germánská varianta tajemné pramatky bohů Aditi z indických *védů*). Kráva žíví praobra Ymiho svým mlékem a olizováním okolního ledu postupně vytvaruje další živou bytost jménem Búri („Zplozenec, Syn“). Ten potom zplodil blíže neuvedeným způsobem syna Bora („Zrozeného“) a ze spojení Bora a obryně Bestly vznikají první bohové Ódin, Vili a Vé.²⁴⁶

K této teogonii existuje paralelní verze v podobě Tacitova záznamu o mytologických písních, jimiž Germáni oslavují ze země zrozeného boha Tuistona.²⁴⁷ Do-

240 *Gylfaginning* 15.

241 Srv. *Grímnismál* 26; *Gylfaginning* 4.

242 *Gylfaginning* 15.

243 *Grímnismál* 31.

244 Starý, Jiří, „V počátku věků jen Ymi vládl ...: Řád a chaos u starých Seveřanů“, in: Antalík, Dalibor – Starý, Jiří – Vítek, Tomáš (eds.), *Řád a chaos v archaických kulturách*, Praha: Herrmann & synové, 2010, 187.

245 Stejnou koncepci „ohnivého světa“ patrně znali také kontinentální Germáni. Jak dokládá raně středověká hornoněmecká báseň *Muspilli*, po christianizaci zde byla tato říše ztotožněna s peklem, viz Murdoch, Brian, „Old High German and Continental Old Low German“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 243.

246 *Gylfaginning* 5–6.

247 Tacitus, *Germania* 2.

tyčné jméno je morfologicky podobné archaickému germánskému teonymu **Tīwaz*, označujícím jednak „božstvo“ obecně, jednak konkrétního boha s kultem rozšířeným mezi Germány na kontinentu (sth. něm. *Ziu*; srv. něm. Dienstag „úterý“), v Anglii (st. angl. *Tīw*; srv. angl. Tuesday) i Skandinávii (st. sev. *Týr*).²⁴⁸ Badatelé ovšem obvykle upřednostňují etymologický výklad jména *Tuisto* ve smyslu „Dvojítý“ coby sémantickou analogii k jménu hermafroditně se reprodukcujícího Ymiho (z protogerm. **Jumijaz* „Dvojče“).²⁴⁹ Tuistonův syn Mannus („Muž“) měl podle Tacitovy informace zplodit trojici synů, od nichž se v autochtonní tradici odvozují germánské skupiny Istevonů (*Istaevones*), Ingevonů (*Ingaevones*)²⁵⁰ a Herminonů (*Herminones*).²⁵¹ O zdrojích Tacitových informací se lze pouze dohadovat. Nepředpokládá se, že by znal prostor Germánie z osobní zkušenosti. V jeho době každopádně dosahoval rozmach římského impéria svého vrcholu a patřily pod něj i Germány osídlené části Porýní s provinciálními centry v Mohuči a Kolíně nad Rýnem. Již vzhledem k relativně vysoké míře Tacitovy etnografické orientace v těchto územích v kontrastu se zbytkem Germánie je vysoce pravděpodobné, že dotyčné mytologické detaily pocházejí právě z těchto míst, ať již čerpal informace z orálních zkazek, anebo z dobových (a nedochovaných) písemností. Zůstává samozřejmě otázkou, nakolik autentické či naopak deformované Tacitovy reprodukce starogermánské teogonie a antropogonie vlastně jsou.

Jakkoli od sebe dělí výše prezentované etiologické mýty z kontinentální a severské „Germánie“ více než jedno tisíciletí, paralely obou tradic jsou bezpochyby pozoruhodné. Navzdory sémantické shodě jmen obou prvotních bytostí se však kontinentální *Tuisto* podobá ontogeneticky i ontologicky spíše eddickému *Búrimu* než *Ymimu*. *Búriho* kosmologická role je totiž zjevně pozitivní (je praotcem bohů), narozdíl od praotce *Mrazivých* obrů *Ymiho*, o němž *Snorriho Gylfiho oblouzení* výslovně uvádí, že „byl zlý (*illr*) a stejně tak všichni jeho potomci“.²⁵² Vedle toho *Tuisto* i *Búri* se shodně rodí ze „země“ (v islandské verzi z „ledu“), respektive z hmotného pokryvu obyvatelného prostoru. *Bor* ve *Snorriho* výše reprodukované verzi působí víceméně jako dubleta ke svému otci *Búrimu*, neboť *Vědmína věštba* hovoří o *Ódinovi* a jeho bratrech jako o „*Búriho* synech“ (*Burs synir*).²⁵³ V každém

248 Nutno však dodat, že eddická tradice spojuje *Týa* geneticky s říší obrů (*Hymiskviða* 8–11). K motivu „zrození ze země“ má v rámci severského panteonu nejbližší patrně *Tór*, jehož matkou je personifikovaná *Země (Jörd)* – viz *Gylfaginning* 9, 36.

249 Srv. Puhvel, Jaan, *Srovnávací mytologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997, 325–326.

250 Srv. jméno švédských *Ynglingů*, odvozujících svůj původ od „zbožštělého“ hrdoa *Yngviho*, anebo *Ingwinů* z *Beowulfa* coby označení Dánů.

251 Srv. název starosaského kultovního sloupu jménem *Irmisul* či latinizované jméno slavného cheruského náčelníka *Arminia*, jehož úspěch v bitvě v Teutoburském lese roku 9 n. l. zastavil snahu Římanů o ovládnutí území Germánie mezi Rýnem a Labem.

252 *Gylfaginning* 5.

253 *Völuspá* 4.

případě však představují Bor/Búri se svými třemi božskými syny v určitém ohledu analogii ke kontinentálnímu Mannovi a jeho trojici potomků, z nichž pocházejí hlavní germánské etnogenetické větve. Aristokracie a především královské rodiny totiž historicky odvozovaly svůj původ obvykle od bohů – ve Skandinávii například od Yngviho-Freye (jako švédští Ynglingové),²⁵⁴ a zvláště od Ódina (jako dánští Skjöldungové²⁵⁵ nebo rod mytického Sæminga, k němuž patřil i jeden z posledních norských pohanských králů Hákon Mocný).²⁵⁶ Dle *Prologu* k *Prozaické Eddě* měl Ódin cestou z Asie zabrat Sasko a dosadit za své místodržící trojici svých synů Vegdega, Beldega, zvaného Baldr, a Sigiho, jehož potomci pak vládli Frankům, což je pozoruhodná informace v kontextu tradičních jmen merovejských králů, začínajících velmi často kořenem *Sig-* (včetně nejslavnějšího legendárního hrdiny Siegfrieda, jehož domovinou bylo právě franské „Nizozemí“). Nemělo však jít o jediné Ódinovy syny – další potomek Skjöld byl ustanoven vládcem dobytého Jutska. Podobně i Tacitus k tradici o třech Mannových synech dodává, že podle jiných germánských verzí bylo „božích potomků“ (*deo ortos*) i původních kmenů více než pouze uvedený Mannus, respektive Ingevonové, Herminonové a Istevonové. Nelze přitom opomenout jeho ironický komentář k variabilitě těchto zakladatelských mytologií, když podotýká, že „přece s dávnými časy lze nakládat libovolně“ (*ut in licentia vetustas*), tedy formovat mytologie podle individuální vůle či záměru vypravěčů.²⁵⁷

Konec světa je provázen kosmickou bitvou zvanou „úděl bohů“ alias *ragnarök*.²⁵⁸ V přímé konfrontaci s kosmickými démony v ní zahynou všichni ústřední bohové (Ódin, Tór, Tý, Frey, Heimdall), dojde ke zhroucení Yggdrasilu a svět je sežehnut plamenem Múspellu a zaplaven mořem. Posléze však dochází k jeho samovolné obnově pod vládou Ódinových a Tórových potomků, tedy v jistém smyslu jejich „reinkarnací“.²⁵⁹ Religionisté často hledávají v popisech této katastrofy inspiraci biblickými předlohami. Avšak podobnou vizi zaznamenal v 1. století př. n. l. Strabón v učení galských druidů, podle nichž prý „lidské duše a vesmír jsou nezničitelné, ačkoli nad nimi v některých časech převládne oheň a voda“.²⁶⁰ Lze tudíž předpokládat, že eddická tradice reprodukuje eschatologický koncept rozšířený mezi (minimálně některými) nadalpskými národy již v předkřesťanské epoše.

254 *Ynglinga saga* 10.

255 *Skáldskaparmál* 52.

256 *Ynglinga saga* 8.

257 Viz Tacitus, *Germania* 2.

258 Plurál *regin* „vládci“ představoval jeden z generických – a patrně vůbec nejčastěji užívaných – staroseverských výrazů pro označení „bohů“ – viz Starý, Jiří, „Pojem boha u starých Germánů“, in: Chlup, Radek (ed.), *Bůh a bohové: Pojetí božství v náboženských tradicích světa*, Praha: DharmaGaia 2004, 161–166.

259 Viz *Völuspá* 43–60; *Gylfaginning* 51–53.

260 Strabón, *Geógrafika* IV, 4, 4.

V čele kosmických démonů, zodpovědných za zkázu světa, stojí obr Loki. Vedle Ódina se jedná patrně o nejkomplicovanější a nejkontroverzněji interpretovanou postavu skandinávské mytologie. Platí to tím spíše, že mimo islandskou tradici o Lokim neexistují průkazné doklady. Snorri v *Gylfiho oblouzení* řadí Lokiho mezi Ásy, vedle jeho „sličného a krásného“ zevnějšku však připomíná jeho „obří“ původ a zdůrazňuje „zlou povahu“, „vrtkavost v jednání“ a lživost, díky níž vždy „dosáhne, co si zamane“.²⁶¹ Stojí za pozornost, že ze jmen dvou Lokiho bratrů Býleista a Helblindiho je druhé uváděno v *Písni o Grímnim* jako alonym Ódina.²⁶² Lokiho ostatně pojí k Ódinovi ještě další asociace: V eddické básni *Lokiho svár* (*Lokasenna*) se uvádí, že mezi oběma došlo ke „smísení krve na počátku věků“.²⁶³ Loki také doprovází spolu s Hönim Ódina na výpravu, během níž uloupil Temným álfům prokleté zlato a spustil tím tragický herojský cyklus z *Písňové Eddy* o Sigurdovi a Gudrún, reprodukováný ve Snorriho *Jazyku básnickém* a proslavený v novověku kreativním operním zpracováním Richarda Wagnera. Uvedená trojice Ódin – Höni – Loki působí obecně dojmem stabilní, kompatibilní sestavy, neboť se objevuje i v dalších mýtech. Ve *Vědmině věštbě* je jmenována podobně vypadající trojice Ásů Ódin – Hæni – Lódur coby stvořitelé prvního lidského páru,²⁶⁴ přičemž se zdá pravděpodobné, že za oním Lódurem (*Lódur*), který obdařil člověka „teplem“ (*lá*) a „dobrou barvou“ (*litu góða*),²⁶⁵ se skrývá právě Loki. V tomto kontextu je zajímavé připomenout, že v *Gylfiho oblouzení* uvedená antropogonická role náleží „Borovým synům“ (*Borssynir*) alias trojici Ódin – Vili – Vé. Tuto dichotomii lze zřejmě nejkoharentněji vysvětlit buď variabilitou ústních tradic, petrifikovanou eddickými sbírkami, anebo tradičními skaldskými operacemi s alonymy mytologických postav. Jak již bylo uvedeno výše, Vili a Vé se v eddických mýtech vyskytují zcela ojedinele a prakticky vždy v kontextu s aktivním bratrem Ódinem. V *Sáze o Ynglingzích* se pak objevují v pozoruhodné lakonické zmínce, že když byl zcestovalý Ódin opět mimo domov, rozdělili si bratři jeho říši včetně manželky Friggy, a když se pak Ódin vrátil, vzal si vše zase zpátky.²⁶⁶ V Saxonově *Činech Dánů* se objevuje zčásti analogická situace, která může vrhnout určité světlo na záhadný vztah mezi Ódinem a jeho „pobratimem“ Lokim: „Falešný bůh“ Othinus zde po zostuzení vlastní ženou Friggou odchází do exilu, čehož využil schopný

261 *Gylfaginning* 33.

262 *Grímnismál* 46.

263 *Lokasenna* 9.

264 *Völuspá* 17–18.

265 Nutno dodat, že staroseverské pojmy *litu góða* a především *lá* bývají v tomto kontextu germanology překládány dosti různě: například Ursula Dronkeová coby autorka jednoho z nejrespektovanějších překladů eddických básní interpretuje substantivum *lá* jako „pokryv masem a krví“ (*covering of flesh and blood*) a *litu góða* jako „zdravá barva a tvář“ (*wholesome colouring and countenance of humanity*) – viz Dronke, Ursula, *The Poetic Edda II: Mythological Poems*, Oxford: Clarendon Press 1997, 39.

266 *Ynglinga saga* 3.

manipulátor (s pozoruhodně znějícím jménem) Mithothin, který spolu se svými čaroději nastolil v zemi nové politicko-náboženské poměry. Othinus se ovšem záhy vrací a Mithothin před ním prchá do Finska, kde je zavražděn. Jeho mohyla pak způsobuje kolemjdoucím nemoci, takže Mithothinovo tělo musí být exhumováno a probodnuto kůlem.²⁶⁷

Etymologicky bývá Lokiho jméno často spojováno se staroseverským *luka* „uzavírat“ (srv. angl. *lock*), které může odkazovat k jeho eschatologické roli.²⁶⁸ V kontextu Lokiho vlivu na „úděl bohů“ zní zajímavě spojení jeho jména s „uzly“ či „suky“ na nitích (*loki*) v západních částech severogermánského prostoru (Island, Shetlandy).²⁶⁹ Morfologicky podobně zní také staroseverské *logi* „plamen“.²⁷⁰ Vzhledem k předpokladatelným keltským vlivům na starogermánské tradice lze z obdobného důvodu uvažovat i o možné vazbě na výraznou postavu irské mytologie – boha Lughu, jehož jméno je známo také z teonymických nápisů v římské Hispánii a Galii. Lugh bývá v mytologických tradicích Irska (podobně jako Ódin) otcem či předkem hrdinů. Nejvýznamnějším z nich je jednoznačně Cú Chulainn, jehož bojová křeč *ferg*, jíž propadá v příběhu *Táin bó Cuailnge* (*Uloupení býka z Cúailnge*), silně připomíná válečnické projevy Ódinových berserků. Lughovo kopí, které „nikdy nemíjí cíl“ (coby jeden ze čtyř mytických pokladů Kmene bohyně Dany), pak vykazuje přesně tytéž vlastnosti jako Ódinovo kopí Gungni.²⁷¹ Obecněji vzato, obě tato exkluzivní božstva mohou vycházet z téhož prototypu – ať indoevropského, severozápadoindeevropského, či případně předindeevropského. Vzhledem k dlouhodobým keltským kulturním vlivům na germánské prostředí je možné, že *pozitivní* rysy tohoto božstva adoptovaného od Keltů převzal Ódin, zatímco Loki představuje jakýsi „zbytkový“ *negativ*. Jde samozřejmě pouze o další historizující hypotetickou konstrukci z celé palety možností. Podobné byly například pokusy vidět v Lokim adoptovanou formu Lucifera (alias latinsko-křesťanského „Světlohoše“ čili „Dábla“). Nezdá se však, že by na středověkém Islandu byla taková perspektiva vůči postavě Lokiho rozšířená. Snorri jej například ve své euhémeristické interpretaci – podle níž jsou Ásové potomky slavných Trójanů z (Malé) Asie – označuje za severskou verzi vychytralého řeckého héraa Odyssea.²⁷²

267 Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* I.

268 Simek, Rudolf, *Dictionary of Northern Mythology*, Woodbridge: D. S. Brewer 2007, 195.

269 Heide, Eldar, „Loki, the *Vätte*, and the Ash Lad: A Study Combining Old Scandinavian and Late Material“, *Viking and Medieval Scandinavia* 7, 2011, 90–93.

270 Olrik, Axel – Ellekilde, Hans, *Nordens gudeverden* I, Copenhagen: Gads forlag 1926, 261.

271 Srv. *Skáldskaparmál* 43.

272 *Gylfaginning* 54.

3.4 Příběhy o hrdinech

Jak bylo uvedeno výše, mytologické narativy, v nichž vystupují pohanská božstva, se zachovaly na evropském kontinentu dosti vzácně – mimo Skandinávii s Islandem vlastně pouze v Řecku a v dosti rozředěných folklórních podobách ještě na severozápadních a severovýchodních okrajích kontinentu. Naproti tomu herojské legendy mající pohanské jádro jsou v Evropě dochovány výrazně čteněji, nehledě příliš na období, kdy byly zaznamenány. Tato skutečnost je historicky vcelku pochopitelná: příběhy o hrdinech dráždily rigidní instinkty křesťanských cenzorů obvykle výrazně nižší měrou než příběhy o starých božstvech, a to navzdory skutečnosti, že obsahy prvního z uvedených žánrů jsou často realisticky brutální, zatímco v případě druhého mívají často charakter fantaskní humoresky. Ohledně výběru starých narativů k zaznamenávání postav jeden názorný historický příklad: tentýž franský král a římský císař Karel Veliký, jenž mezi lety 772–804 nechával násilně křtít pohanské Sasy a nutil je explicitně se zříkat „všech ďábelských činů a slov, Thunera a Wódena a Saxnóta a všech těch ďáblů, kteří jsou jejich společníky“,²⁷³ nechával písemně zaznamenávat staré básně o činech a válkách králů z dávné minulosti.²⁷⁴

Germánský prostor, jehož kulturní trendy počínaje dobou stěhování národů nepřetržitě ovlivňovaly vývoj v západní polovině kontinentu, je na herojské žánry obzvláště bohatý. Nelze přitom pochybovat, že se jedná o stejně archaický typ příběhů jako mýty o bozích. Již Tacitus o Germánech uvádí, že se před bojem rozpalují poslechem poetických legend o „Herkulovi“, o němž prý „zpívají“ jako o „prvním ze všech hrdinů“.²⁷⁵ Zdá se také patrné, že oba narativní žánry – badateli obvykle označované jako „mytologický“ a „hrdinský“ a většinou jimi proto vzájemně kategoricky oddělované – chápali pohané jako víceméně spojité. Výmluvně to dosvědčují například Saxonovy *Činy Dánů* nebo Snorriho *Prolog a Sága o Ynglingzích*, v nichž se příběhy bohů a legendárních hrdinů vzájemně prolínají.

Pro mytologické studium jsou v rámci germánského světa cenné zvláště doklady obdobných příběhů či jejich syžetů, dochovaných ve vzájemně odlehklých částech tohoto prostoru. Komparace takových děl mohou poskytnout významná zjištění jak o obecném procesu mýtotvorby, tak i o variabilitě cest, jimiž se tyto procesy mohou ubírat. Evidentní je zde zvláště souběh 1) procesů konzervativních, uchovávajících často (a obvykle z nepříliš jasných důvodů) archaické motivy či obsahy, a 2) procesů evolučních, za nimiž se zase často skrývají (analyticky

273 Jde o součást formule tzv. starosaské křesťanské přísahy (kompletní originální znění viz v: *Capitularia regum Francorum*, ed. Georg Heinrich Pertz, Hannover: Hahn 1835, 19–20).

274 Viz Kadečková, Helena, „Předmluva“, in: *Edda*, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 7–9.

275 Viz Tacitus, *Germania* 3. Skutečnost, že se pod uvedeným germánským „Herkulem“ může skrývat bůh-démonobijce Donnar/Tór, nemusí na uvedeném tvrzení mnoho měnit.

mnohem čitelnější) ideologické příčiny. Je zřejmé, že tyto procesy určuje do velké míry kulturní časoprostor, v němž dotyčné verze příběhů vznikaly nebo se zde uchovávaly. Skvělým názorným příkladem jsou paralely a rozdíly v dochovaných verzích myticko-legendárního cyklu kolem „nejslavnějšího hrdiny světa“,²⁷⁶ jehož „jméno na zemi nezanikne“²⁷⁷ – severského Sigurda alias německého Siegfrieda. Varianty jsou zaznamenány dvěma *Eddami* a *Písní o Nibelunzích*, tedy literárními díly pocházejícími zhruba ze stejné doby, ovšem z geograficky odvrácených okrajů germánského světa.

Základní syžety obou verzí – islandské a německé – obsahují významné shody: 1) Sigmundův/Siegmundův syn Sigurd/Siegfried, pocházející z královského rodu z franského Porýní, získává za ženu burgundskou princeznu Gudrún/Kriemhildu;²⁷⁸ 2) Sigurd/Siegfried disponuje přirozenou inteligencí a mimořádnou silou, znásobenou speciálními magickými předměty z prokletého pokladu, který v minulosti získal; 3) Sigurd/Siegfried uzavře spojenectví se svým burgundským švagrem Gunnarem/Guntherem a jeho urozenými pobočníky, z nichž „herojsky“ nejznamenitějším je Högni/Hagen; 4) Sigurd/Siegfried dopomůže Gunnarovi/Guntherovi k získání mocné, cizozemské Brynhildy/Brunhildy (v islandské verzi valkýry z hunske země, v německé verzi islandské princezny) za manželku a v přestrojení s ní stráví (celibátní) noc na svatebním loži; 5) Gudrún/Kriemhilda prozradí Brynhildě/Brunhildě uvedený podvod a vzbudí tím její žárlivost a zášť vůči Sigurdovi/Siegfriedovi, které posléze ústí v jeho zavraždění, spáchané Gunnarem/Guntherem a Högnim/Hagenem; 6) po Sigurdově/Siegfriedově smrti je trpící Gudrún/Kriemhilda provdána za Huna Atliho/Etzela; 7) Sigurdův/Siegfriedův poklad případně Burgundům zvaným Niflungové/Nibelungové, kteří jej uloží do Rýna; 8) mezi Atliho/Etzelovými chráněnci na hunském dvoře žije coby exulant i Tjóðrek/Dietrich z Bernu (alias historický Theoderich Veliký z Verony); 9) Burgundové v čele s Gunnarem/Guntherem a Högnim/Hagenem přijmou pozvání na hunský dvůr, kde dojde ke zdlouhavé, ničivé šarvátce, v níž Burgundové nakonec naleznou „herojskou“ smrt.

Rozdíly mezi oběma verzemi jsou neméně významné. Projevují se zde již přirozené důsledky různých geografických proveniencí, kde záznamy původní franskoburgundské historické legendy vznikaly. V obou verzích jsou totiž zjevné prostorové i etnografické zmatky, zvláště jsou-li líčena vypravěčům geograficky vzdálená prostředí. V islandské verzi jsou například Gunnar s Högnim vedle „Burgundů“ nazýváni také „Góty“, Sigurd je „Frankem“ stejně jako „Hunem“ a Brynhilda je někdy valkýrou a jindy zase sestrou Huna Atliho. V německé verzi se zase projevuje nápadný kontrast mezi zmateným popisem reálií Porýní coby domoviny

276 Viz *Gríþisspá* 10, 55.

277 Viz *Gríþisspá* 26.

278 Srv. jméno Grímhilda, patřící v eddické tradici Gudrúnině matce.

ústředních hrdinů a detailní znalostí Podunají – pravděpodobnou domovinou autora *Písně o Nibelunzích*. Příčiny zasazení Brunhildy na odlehlý a „exotický“ Island budou zase bezpochyby nějak souviset s mytickými konotacemi, které se na tuto postavu (nejspíše s historickou předlohou) v německém prostředí nabalily. Patrně z důvodů rané historické dichotomie mezi verzemi fransko-islandskou a gótsko-bavorskou²⁷⁹ je výrazně kontrastní v obou dochovaných tradicích také postava Atliho/Etzela (alias hunského krále Attily), jakkoli souhlasně líčeného coby „pohana“. Islandská tradice jeho říši popisuje jako kulturní pustinu, kde se Atliho příbuzní vraždí navzájem „od útlého mládí“ a kde se rabiátům „z lesů“ dostává mimořádné příležitosti zbohatnout,²⁸⁰ zatímco dle německé tradice u Etzelova dvora „vládl mravy sotva kdy vídané: / pohanství žilo s řádem, / který ctí křesťané, / svorně a bez rozdílu, / obvyklých ve víře: / král obmýšlel svým zbožím / poctivě všechny rytíře“.²⁸¹ Šarvátka Hunů s Burgundy souvisí v eddických písních primárně s Atliho snahou zmocnit se niřlunského pokladu, zatímco v německé verzi je Etzel pouze nevinným přihlížejícím a za krveprolitím stojí Kriemhilda a její touha po pomstě za dávnou vraždu svého manžela Siegfrieda, kvůli níž se mstí svým bratrům. V islandské verzi sice Gudrún také osnuje násilí, jenže zde proti manželovi Atlimu a jejich společným synům coby odvetu za pobití svých burgundských bratrů. Krevní msta byla ve starogermánském prostředí charakteristickou odvetou za smrt příbuzného a pro pozůstalé byla záležitostí cti a prakticky povinností²⁸² (jak dokládají například Tacitovy informace, raně křesťanské kontinentální zákoníky nebo severské ságy a písně),²⁸³ jakkoli šlo o povinnost ne vždy ochotně přijímanou.²⁸⁴ Pomsta na bratrech, zosnovaná Kriemhildou v *Písní o Nibelunzích*, se tomuto tradičnímu aktu odvety podobá pouze vytrvalostí příprav a chladností provedení bez ohledu na následky, avšak samotný motiv – tedy pomsta za smrt manžela na vlastních příbuzných – se zdá být starogermánským zvyklostem cizí. Neštěstí islandské Gudrún po Sigurdově smrti je sice líčeno v eddických básních dramatičtěji než samotná Sigurdova vražda, přesto se zde však

279 Srv. Trost, Pavel, „Závěrem“, in: *Píseň o Nibelunzích*, přel. a ed. Jindřich Pokorný, Praha: Odeon 1989, 391–393.

280 Viz zvláště *Atlamáł in Grænlenksku* 94–99.

281 *Píseň o Nibelunzích* XXI, 1335.

282 I ve vrcholně středověké *Písní o Nibelunzích* (XVII, 1028) se po Siegfriedově vraždě okamžitě chystá „nizozemský“ král Siegmund „na pomstu svého syna / jak mu byl také povinen“.

283 Viz Tacitus, *Germania* 21. K zákoníkům kontinentálních Germánů viz Modzelewski, Karol, *Barbarská Evropa*, Praha: Argo 2017, 95–135; Bednaříková, Jarmila, *Stěhování národů*, Praha: Vyšehrad 2007, 372–387. Ke krevní mstě v prostředí severních Germánů viz Steblin-Kamenskij, Michail, *Svět islandských sag*, Praha: Vyšehrad 1975, 100–101.

284 Názorně to ukazuje například Snorriho reprodukce eddické *Písně o Hamdím* (*Hamdismál*), kde se Gudrúniní synové neochotně vydávají po matčině výzvě pomstít smrt jejich nevlastní sestry na Jörmunrekovi. Aby za uložení této povinnosti matce ublížili, zabijí po cestě jejího nejoblíbenějšího syna Erpa (viz *Skáldskaparmál* 50).

zášť vůči bratrům coby vrahům neobjevuje ani náznakem, k čemuž postačí pouhé vypití „nápoje zapomnění“ (jak je uvedeno v prozaické stati *Zkáza Niflungů z Písňové Eddy*). V islandské verzi je nicméně oproti té německé intenzivně trpící ženou také strůjčnou vraždy Brynhilda, kterou zármutek ze Sigurdovy smrti nakonec dovede k sebevraždě, přičemž nechala zabít – na pohanský způsob – také vlastní služebnictvo.²⁸⁵

Archaičnost eddických verzí má však mnohem širší aspekty. Především jsou zde obsaženy události předcházející setkání Sigurda s Burgundy a Brynhildou, zvláště původ niflunského pokladu a jeho spletitá cesta od skřítka Andvariho ze země Temných álfů k Lokimu, a přes draka Fáfniho k Sigurdovi.²⁸⁶ Religio-nisticky zajímavější jsou zde ovšem vstupy pohanských bohů do děje a jejich promluvy nebo bezprostřední popisy rituálů a magických představ, které obyčejně složitě odvozujeme z archeologického materiálu či význačných narážek z mnohem problematičtějších písemných pramenů, než jaké představují eddické básně. V *Písni o Reginovi* například nastoupí na loď vezoucí Sigurda tajemný Hnikar (alias Ódin), který utiší svojí přítomností mořskou bouři a následně poučuje hrdiny o významu různých druhů znamení před bitvami. V *Písni o Sigrdrífě* je Sigurd zase zaučován titulní valkýrou do teorie runové magie a doprovodných zaříkadel, jejichž součástí byla rovněž evokace starých bohů.²⁸⁷ Když Sigurd probodne Fáfniho, strážícího svůj poklad v „přilbě hrůzy“ (možná typově podobné expresivní helmici nalezené ve východoanglickém Sutton Hoo), diskutuje s umírajícím „drakem“ (*ormr*; srv. angl. *worm* „červ“) o mytické kosmologii, včetně tématu *noren* či *ragnaröku*.²⁸⁸ Po ochutnání dračí krve z opékaného Fáfniho srdce Sigurd porozumí řeči ptáků.²⁸⁹ Když se tímto způsobem dozví, že Fáfniho spící bratr Regin, napomáhající Sigurdovi získat prokletý poklad, proti němu tajně strojí lest, probodne jej mečem a sní také jeho srdce.²⁹⁰ Podobně jedná v *Zlomku písňe o Sigurdovi* Guttorm, jenž byl naveden Gunnarem a Högnim k vraždě Sigurda, když před dotýčným aktem sní upečené maso z vlka, hada a havrana,²⁹¹ tedy zvířat spojených s Ódinovými atributy či metamorfózami, zřejmě aby nabyl žádoucích schopností připisovaných těmto zvířatům. Gudrún obviněná Atliho služebnicí z nevěry zase podstupuje v *Třetí písni o Gudrúně* známým „božím soudem“ (*orðin heilagliga*)²⁹² a noří ruce do

285 *Guðrúnarkviða I.*

286 *Viz Skáldskaparmál* 46–47.

287 *Viz Sigrdrífumál* 6.

288 *Fáfnismál* 12–15.

289 Podle prozaického úvodu *První písňe o Gudrúně* ochutnala dle legend Fáfniho srdce také Gudrún.

290 *Viz prozaické intermezzo Písňe o Fáfním* mezi strofami 39 a 40.

291 *Brot af Sigurðarkviðu* 4.

292 *Guðrúnarkviða III* 9.

kotle s vroucí vodou pro ponořený kámen. Ruce zůstanou nespálené, čímž je dokázána její nevina, nikoli však ruce dotyčné služky, která je pak za trest utopena v močále. Gudrún se podle *Grónské písně o Atlim* také účastní bitvy na straně Burgundů (ačkoli jí bratři zabili milovaného manžela) proti Hunům, zatímco Kriemhilda v *Písni o Nibelunzích* „pouze“ vlastní rukou popraví Siegfriedova vraha Hageny.²⁹³ V pomstě za padlé bratry poté Gudrún společně s Högniho synem zabíjejí na loži spícího Atliho, následně však coby manželka dodržuje předepsané rituály a vystrojí Atlimu náležitý „vikinský“ pohřeb v lodi odpovídající jeho královskému postavení.²⁹⁴

Skutečnost, že se uvedené motivy v německé *Písni o Nibelunzích* nezachovaly (případně se zachovaly v hypotrofovaných náznacích) a namísto toho je v centru pozornosti tragická láska Siegfrieda a Kriemhildy, zasazená do vrcholně středověkých dvorských kulís, je plně vysvětlitelná právě její geografickou proveniencí a souvisejícími kulturními reáliemi. Postavíme-li vedle sebe víceméně soudobou hrdinskou literaturu z různých oblastí germánského světa – islandské *Eddy*, dánské *Činy Dánů*, anglického *Beowulfa* a německou *Píseň o Nibelunzích* (vše vzniklé nejspíše v mezidobí 950–1250) –, vyjde najevo, jak zde pohanské mytologické elementy nápadně ustupují ve směru od severu k jihu, respektive z ostrovů do kontinentálního vnitrozemí, a jak se spolu s nimi vytrácí rovněž stará, aliterační a symbolická básnická forma.

3.4.1 Bojovníci a věštkyně – genderové aspekty „herojského řádu“

Nápadnou kontinuitu mezi pohanským a křesťanským obdobím vykazuje v každém případě starogermánská „herojská“ etika. S podobnou hierarchií hodnot – pokud je o odvalu, bojovnost, věrnost přísahám, stoický přístup k věštbám i ke smrti, velkodušnou štědrost a velkorysost a především silný důraz na osobní reputaci – se hojně setkáváme ve všech výše analyzovaných literárních dílech. Je tudíž zjevné, že právě „herojský řád“ germánských pohanů představoval kulturní sféru, jež se ukázala být během zavádění „křesťanského řádu“ mimořádně rezistentní. Kodex „herojské“ etiky a bojovnická kultura, evidentně velkou měrou společná celému germánskému prostoru, prosvítá již v Tacitově *Germánii*: „Nejsvětější povinností je bránit a chránit náčelníka a přidat k jeho slávě i své statečné činy. ... [O]d štědrosti svého náčelníka požadují... válečného koně a... oštěp a úlohu žoldu mají u nich hostiny, sice ne příliš úpravné, ale vydatné.“²⁹⁵ Jak Tacitus dále uvádí, ve společenské hierarchii, projevující se mimo jiné právem

293 *Atlamál in GrænlenSKU* 47–49.

294 Viz *Atlamál in GrænlenSKU* 87–89, 101.

295 Tacitus, *Germania* 14.

hovořit na sněmu, hrají prim vedle urozených především ti nejstatečnější.²⁹⁶ Ztratit v bitvě štít nebo přežít velitele znamená naopak pohanu, která může zne-možňovat i účast na obětech a skončit sebevraždou dotyčného.²⁹⁷ Již v mládí prý také bývá u germánských mužů zvykem aktivně vyhledávat konflikty v cizině.²⁹⁸ Mladíci údajně nosívali železný prsten jako „pouto“, dokud „se nevykoupí zabitím nepřítele“, a někteří se zaslibují válečnému řemeslu natrvalo, žijíce (stejně jako například indiští šivaističtí mniši) v bezdomoví s nestříhanými vlasy a vousy. Pro tyto germánské „askety“ podle Tacita platí, že „[k]e komu přijdou, tam dostanou najíst, cizím plýtvají, svým pohrdají, až je bezkrevně stáří učiní neschopnými sná-šet tak těžký život hrdiny“.²⁹⁹ Typicky mužskou záležitostí bylo podle Tacita rovněž věštění z nařezaných větví plodného stromu, do nichž „vyrývají nějaké značky“ a rozhodí je na bílou látku. K tomu dodává, že Germáni „věštná znamení a výklad vůle boží z losů berou tak vážně jako žádný jiný národ“.³⁰⁰

Eddické *Výroky Vysokého*, pronášené Ódinem, jenž po viseleckém utrpení na stromě získal znalost run, devatero „mocných písní“ (*fimbulljóð*) a ochutnávku medoviny, po níž nabyl „moudrosti“ (*fróðr*),³⁰¹ konzervují o tisíc let později na odvráceném konci „Germánie“ podobné hodnoty i zvyky: udatnost a štedrost coby opozita vůči negativně vnímané ustrašenosti a úzkostlivému schraňování majetku,³⁰² reputace coby jediná „věčná“ opora, již je třeba opečovávat více než majetek, přátelství nebo vlastní život,³⁰³ a rozum a rozvaha coby „nejspolehlivější přátelé“ a „nejlepší břímě na cestách“.³⁰⁴

Ztělesnění uvedených ctností představují právě hrdinové typu Béowulfa či Sigurda/Siegfrieda, avšak ve většině ohledů to platí i pro morálně pochybné násilníky typu Högniho/Hagena. Béowulfovi skládá dánský král Hrótgar komplimenty za jeho neobyčejnou kombinaci mládí a moudrosti, neboť „vyniká silou, zralostí soudu a mluví s rozvahou“.³⁰⁵ K následnému riskantnímu boji s monst-rózním Grendelem, „potomkem Kaina“, který periodicky zabíjí či unáší Hrótga-rovy válečníky, přistupuje ústřední hrdina lakonicky: „Lépe jest přítele pomstít / než příliš lkát. / Každý z nás přece / dočká se konce / života ve světě. / Ať získá, kdo smí, / věhlas, než skoná; ten je válečníku / nežije-li více / nade vše

296 Srv. Tacitus, *Germania* 7, 11.

297 Srv. Tacitus, *Germania* 6, 14.

298 Tacitus, *Germania* 14.

299 Tacitus, *Germania* 31.

300 Tacitus, *Germania* 10.

301 *Hávamál* 138–141.

302 *Hávamál* 48.

303 *Hávamál* 77.

304 *Hávamál* 6, 10–11.

305 *Beowulf* 1841–1845.

vzácný.³⁰⁶ Když potom Béowulf o padesát let později podléhá zraněním v boji s ohnivým drakem, přijímá svůj úděl bez nostalgie jako pouhé vyvrcholení svého panování géatskému království, při němž „čekal v dvorci, / co přinese sudba, / velebil panství, / nesnoval sváry, / jedinou nesložil / křivou přísahu“.³⁰⁷ Věrný pobočník Wígluf, s jehož pomocí byl nakonec ohnivý drak usmrčen, pak kárá zbabělé Béowulfovy spolubojovníky slovy znějícími jako echo Tacitovy *Germánie*: „Sluší se muži / před žitím v potupě / přednost dát smrti / ... [neboť] / málo ochránců / obklopilo pána / když v tísní se octl.“³⁰⁸

V *Písni o Sigdrífě* dává valkýra Sigurdovi jedenáctero existenciálních rad, připomínajících Ódinova poučení z *Výroků Vysokého*. Vedle doporučení „zlého se ostříhej a vyhni se klamavým kouzlům“ (jež si mohli opakovat pohané i křesťané) padlo také očekávatelné „rozumu a zbrání je třeba reku, který má být prvním mezi muži“.³⁰⁹ Když prozradí valkýra Sigdrífa mladému hrdinovi jeho nastávající zlý osud, reaguje na to Sigurd typickým způsobem: „Ani před smrtí / nemíním prchat, / nesmělý jsem se / nenarodil.“³¹⁰ Německá verze příběhu zase u Siegfrieda zachycuje tutéž materiální svobodomyslnost, kterou popisuje Tacitus v *Germánii* u vlasatých „herojských“ bezdomovců: „Dvacet čtyři zlatých náramků [jež Siegfried dostal jako osobní dar od své vyvolené Kriemhildy] / si ovšem neponechal, / jak už měl v povaze / rozdal je rázem kolem / jak sloužícím, tak ostraze.“³¹¹ Fatalisticky stoický vztah k negativní věštbě náležitě vykázal i Siegfriedův vrah Hagen. Při hledání převozníka, který by pomohl Burgundům překonat tok Dunaje, narazil u řeky na ženy, od nichž se dozví neblahou a detailní věštbu o tom, jaké pořízení je čeká u Hunů, za nimiž mají namířeno. Hagen se také dozvídá, že jediným přeživším z jejich družiny bude královský kaplan. Aby se přesvědčil o pravdivosti věšty, srazí během plavby kaplana záměrně do Dunaje. Ten se z vody zachrání a vyplaven na původní břeh se vrací zpátky do Burgundska – zatímco Hagen na opačném břehu po přeplavbě zničí prám a pokračuje s Burgundy v cestě do hunské země vstříc osudu.³¹² Konflikt, který byl věštbou předpovězen, navíc Hagen při společné hostině s Huny chladnokrevně vyprovokuje náhlým stětím Etzelova syna. Stejně chladnokrevně pak na konci bitvy podstupuje smrt Siegfriedovým mečem z ruky samotné Kriemhildy – což jako potupu slavného rytíře okamžitě spěchá pomstít Hildebrand, man Dietricha z Bernu, ačkoli bojoval i se svým patronem

306 *Beowulf* 1385–1389.

307 *Beowulf* 2736–2739.

308 Viz *Beowulf* 2882–2883, 2890–2891.

309 *Sigdrífumál* 32.

310 *Sigdrífumál* 21.

311 *Nibelungenlied* 9.

312 *Nibelungenlied* 25.

za Kriemhildu na straně Hunů.³¹³ Hagenova islandská verze Högni přistupuje k věštbám své ženy ohledně cesty k Hunům podobně „herojsky“. Odvětví jí, že po žádných potenciálních hrozbách „pátrat nechce“, neboť se „nikdy neleká nebezpečí“.³¹⁴ Když jej pak Hunové nutí vyzradit polohu ukrytého niflunského pokladu, hrdě odmítá a se smíchem v tváři si nechává vyříznout srdce z těla.³¹⁵

Uvedené „herojské“ atributy jsou obecně spjaté především s rolí muže. Na spojení ženského prvku s válkou a bojem – ať v podobě hrdinek typu Brunhildy a Gudrún, nebo bohyně Freyji a jí morfologicky podobných valkýr – jistě nelze zapomínat, obvykleji však ženám přísluší spíše role aktivní obsluhy manželů v domácnostech a bojovníků v halách, či pasivních svědkyní „herojských“ turnajů, klání a bitev.³¹⁶ V *Beowulfovi* například dánskou královnu charakterizuje zejména vnější lesk, příjemné chování a hošnění všech „zuřivých bojovníků“ pivem a medovinou.³¹⁷ V cyklu o Sigurdovi a Gudrún nicméně představují ženské postavy stimulující činitele tragického děje a například eddická báseň *Výroky Vysokého* v tomto duchu explicitně varuje bojovníky na sněmch v náčelnických halách vedle zlodějí a přemíry alkoholu právě před „ženou přítele“.³¹⁸

Ženy byly také v germánském prostředí tradičně objektem sňatkové politiky, což má odraz v osudu islandské Gudrún i německé Kriemhildy, o jejichž vdavkách (s Atlim, resp. Siegfriedem) rozhoduje v obou případech bratr Gunnar/Gunther. Již Tacitus si všímá, že jsou Germánky drženy v monogamních manželských svazcích poměrně rigidně a cizoložství má pro ně podobně fatální společenské následky jako pro muže-bojovníka návrat z bitvy bez náčelníka.³¹⁹ Udává však, že „Germáni věří, že ženy mají v sobě něco božského (*sanctum*) a věšteckého (*providum*), nepohrdají proto jejich radami a dbají na jejich výroky“. Postavení některých věstkyní Tacitus dokonce přirovnává ke kultu římských císařů.³²⁰ Vzhledem k nedostatečným informacím z dochovaných pramenů není jasné, zda ve starogermánském pojetí souvisely budoucí události s činností noren, bohů, anebo zda existoval ještě jiný řídicí princip. Jisté se však zdá být, že ženám byly v germánských společnostech ještě dlouho po christianizaci přisuzovány schopnosti

313 *Nibelungenlied* 39.

314 *Atlamál in Grænlensku* 13.

315 *Atlamál in Grænlensku* 55.

316 Již Tacitus (*Germania* 7–8) uvádí, že pro bojovníky na bitevním poli je svědectví ze strany rodinných příslušníků, povzbuzujících žen a dětí „nejsvětější a pochvala nejceněnější. Se svými ranami přicházejí k matkám nebo manželkám a ony počítají a prohlížejí zranění a přinášejí bojovníkům jídlo a povzbuzení“.

317 *Beowulf* 628.

318 *Hávamál* 131.

319 Srv. Tacitus, *Germania* 8, 14.

320 Tacitus, *Germania* 8.

předvídat budoucí události, jako by se projevovaly již v přítomnosti.³²¹ Kriemhilda má například v *Písni o Nibelunzích* dlouho před prvním setkáním se Siegfriedem sen, že dostane darem sokola, kterého jí rozsápe dvojice orlů.³²² Že zde roztrhaný dravec představuje jejího budoucího snoubence, jí analyticky vyloží její matka. Než se Siegfried vypravil na osudový lov s Hagenem a Guntherem, zdálo se zase Kriemhildě v noci, že hrdinu pronásledují dva divočáci a trávu pak zbarvila krev, anebo že Siegfrieda zavalila dvojice balvanů.³²³ Věštecký motiv se ve spojitosti s ženami ostatně objevuje hojně i v dalším ději eposu: Burgundská královna Uta varuje své syny před návštěvou hunského dvora, neboť měla v noci sen, „jak všichni zdejší ptáci / kam padli, / tam smrt nalezli“.³²⁴ Také všechny ženy z Bachelaren (tj. dnešního hornorakouského Pöchlarnu), kde Burgundové odpočívali cestou k Hunům, se s odcházejícími hrdiny loučily pláčem, neboť mnoho z nich prý „tenkrát nalezlo / náповěď ... v srdci / co na ně čeká / jaké zlo“.³²⁵ Islandské verze příběhu (zvláště *Grónská píseň o Atlim*) zachovaly obdobné motivy varovných věšeb v proctvích Högniho i Gunnarovy ženy a je dosti pravděpodobné, že původním pohanským předlohám tyto motivy nebyly nikterak cizí. V tomto kontextu tudíž není ani příliš překvapivé, že mytologické bytosti spojené u Germánů s magií (Freyja), znalostí osudů (Frigg), věštěním (valkýry) nebo také s aktivním utvářením budoucích událostí (norny) jsou právě ženského rodu.

3.5 Závěry

Mytologické prameny z germánského prostoru představovaly již v počátcích systematického studia indoevropských tradic významné a intenzivně studované informační zdroje. Jejich exkluzivita vždy spočívala v relativním bohatství dochované literatury a především v relativní komplexnosti zaznamenaných mytologických témat, jejichž archaičnost prokázalo komparativní religionistické studium. Platí to zvláště pro badatelsky cenné mýty popisující kosmologii, kosmogonii, teogonii, antropogonii nebo eschatologii, které se v nadalpském prostoru u jiných Indoevropanů nedochovaly.

Prakticky veškeré nosné informace o starogermánských mytologických představách, o něž se badatelé při studiu zpravidla opírají, pocházejí z ostrova Island, tedy geograficky i civilizačně marginální výspy studovaného prostoru. Pouze ve zdejších souborech *Písňové Eddy* a mladší *Prozaické Eddy* Snorriho Sturlusona se

321 Viz Steblin-Kamenskij, Michail, *Svět islandských ság*, Praha: Vyšehrad 1975, 127–131.

322 *Nibelungenlied* 1.

323 *Nibelungenlied* 16.

324 *Nibelungenlied* 25.

325 *Nibelungenlied* 27.

například dochovaly kompletní narativy o starogermánských božstvech, o nichž jsou z jiných etnicky příbuzných oblastí známy doklady pouze vzácně a obvykle v podobě torzovitých – a žánrově primárně nemytologických – pramenů.

Cenné literární materiály pro mytologické studium pocházejí vedle Islandu také ze Skandinávie a Anglie. Jediné dílo kvalitativně srovnatelné s eddickou literaturou však představují pouze úvodní knihy kroniky *Činy Dánů* Saxona Grammatika, který si při popisech dánské prehistorie vypomáhá – silně reinterpretovanými – mytologickými motivy. Staroanglický *Beowulf* je naproti tomu především ukázkou herojského žánru, zachovávajícího etnograficky cenné odkazy na pohanské zvyky či rituály, a to navzdory explicitně křesťanské perspektivě vypravěče. Vzhledem k mírnému průběhu christianizace v anglosaské Británii, respektive benevolentním postojům misionářů vůči zdejším pohanským kulturám, je dokonce možné, že realie příběhu do určité míry zrcadlí historické realie raně křesťanské Anglie. Pohanská božstva i zmínky o nich v *Beowulfovi* ovšem chybějí, jakkoli lze oprávněně předpokládat (s odkazem na paralely v islandské hrdinské literatuře), že v pohanské verzi příběhu byly nejspíše v nějaké formě přítomny.

Převážná část kontinentu – v čele s kulturně progresivními regiony v Porýní – je pak na „reliktní“ mytologické památky nápadně chudá. Zjevně spíše náhodně zaznamenaná *Merseburská zaříkadla* představují bezmála jediný kontinentální doklad mytologických narativů o starogermánských božstvech. Starohornoněmecká *Píseň o Nibelunzích* je sice žánrově primárně romantickou baladou křesťanského středověku, dokládá však zřetelně kontinuitu některých aspektů pohanského „herojského“ řádu či ezoterických představ spojených s věštěním a magií, doložených u Germánů staršími etnografickými prameny. Dílo je také významné coby komparativní materiál k herojskému cyklu o Sigurdovi a Gudrún, zaznamenanému v eddické tradici. Islandská verze konzervovala v každém případě původní pohanský syžet kompletněji, jak je zjevné zvláště z „hrdinských“ básní *Písnové Eddy*: objevují se zde reminiscence starých rituálů, výrazně vyšší frekvence mytologických bytostí a samotný příběh o tragických hrdinech zde plynule navazuje na řetězec dramatických událostí, vyvolaných nešikovným a násilným jednáním bohů. Srovnání obou verzí, pocházejících ze vzájemně odvrácených koutů germánského prostoru, pak názorně ukazuje charakter mýtotvorných procesů, ovlivňovaný náboženstvím či jinými ideologickými motivacemi vlastními kulturnímu prostředí, jehož potřebám byl příběh uzpůsoben. Zároveň s tím je uvedený příběh také názornou ukázkou žánrové neoddelitelnosti mytologických narativů o bozích a démonech od historických legend, případně historiografie obecně, jež pod „mytologickou literaturu“ obvykle kategorizovány nebývají.

Nejvýznamnější mytologická díla z germánského prostoru – jako výše uvedené islandské *Eddy*, Saxonovy *Činy Dánů*, anglický *Beowulf* a německá *Píseň o Nibelunzích* – vznikala přibližně ve stejné době, avšak starogermánský kulturní odkaz v nich zřetelně sílí směrem do izolovanějších a konzervativnějších oblastí na

severu. Kontrast mezi germánským severem a jihem (respektive ostrovy a kontinentem) v ohledu zachovanosti pohanských narativů v autochtonních literárních tradicích úzce souvisí především s charakterem procesu christianizace. Ten proběhl na Islandu či v Británii jednoznačně kompromisnějším způsobem než v kontinentálních civilizačních centrech, odkud bylo křesťanství na sever historicky šířeno. Tento faktor patrně významně podmínil nejen kvantitu dochovaných mytologických narativů, ale rovněž jejich „kvalitu“ po stránce archaických obsahů a konzervativních básnických stylů, v nichž byly příběhy tradovány.

Všechna uvedená díla byla v každém případě zaznamenána osobami křesťanského vyznání, a to dvě či více století po oficiální christianizaci oblastí, kde dotyční zaznamenatele žili a odkud obvykle také pocházeli. Dlouhá časová prodleva mezi opuštěním starých kultů a vznikem těchto mytologických děl dosvědčuje mimo jiné překvapivou setrvalost oblíbenosti pohanských narativů, zvláště v marginálnějších oblastech Evropy. Protože však neznáme původní pohanské předlohy, které zřejmě v předkřesťanském období nikdy nebyly písemně zaznamenávány, nelze přesněji popsat rychlost a způsob, jakým tyto tradice po christianizaci erodovaly, ani míru ideologických zásahů ze strany křesťanských zaznamenateľů, ať už jejich identitu a životopisy známe (jako v případě Snorriho Sturlusona či Saxona Grammatika), anebo nikoli (jako v případě autorů *Beowulfa* či *Písně o Nibelunzích*). Prakticky neznámé jsou také důvody, jež tyto autory vedly k záznamům uvedených narativů, a lze se o nich dohadovat pouze na základě analýzy obsahů těchto děl a kulturněhistorických kontextů, v jejichž rámci díla vznikala.

