

Óðinn a medovina básnictví: Dva aspekty iniciačního procesu

JAN KOZÁK*

1. Úvod

Tato studie má za cíl srovnat staroseverský mýtus o Óðinově výpravě za medovinou básnictví s mýtem o jeho sebeobětování na kosmickém stromě Yggdrasilu. Vztah obou mýtů se vyznačuje několika pozoruhodnými vlastnostmi, přičemž komparace provedená na tomto konkrétním příkladu by mohla posloužit jako vzorek přístupu, který by, po kritickém zhodnocení, mohl inspirovat k aplikaci na další náboženské tradice. Součástí rozboru je i diskuze k otázce významu a limitů komparace mezi dvěma alternativními mýty v téže kultuře a k otázce typologického vztahu mezi obětí a iniciací.

Pojátkem uvedených mýtů je to, že oba popisují Óðinův paradigmatický čin, obtížnou zkoušku, v jejímž závěru získává posvátnou medovinu básnictví. Mytická medovina je přitom obrazivou reprezentací pro *óðr*, vznět, extázi či stav božského zření, jehož je Óðinn strážcem a poskytovatelem, ať již ve formě patrona poetické inspirace, mantického vědění¹ či válečné extáze berserků.² Stěžejní význam této božské funkce je stvrzen také tím, že je pojem *óðr* obsažen přímo v samotném Óðinově jméně: *óðinn* znamená „pán *óðu*“. Oba mýty jsou tedy nejen aitiologickými narativy³ o původu bohy inspirovaných stavů zření a extáze, ale také dvojicí

* Tato studie vznikla za podpory Univerzity Karlovy v Praze, Filozofické fakulty z prostředků specifického výzkumu na rok 2009, projektu č. 224120 „Jiný svět a jinakost v mýtu a náboženství“.

1 Srov. *Vědmína vęšta* 29, Finnur Jónsson (ed.), *De gamle Eddadigte*, København: G.E.C. Gads 1932, 9.

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

3 Termín narativ je v této studii užíván coby obecné označení pro text (literární či orální, libovolného žánru), jehož obsahovým jádrem je narace, tj. vyprávění, příběh, a který může být blíže určen v závislosti na jeho kulturním statutu (mýtus, legenda, pohádka, cestopis, historie atd.). Na rozdíl od výrazů „vyprávění“ či „příběh“ postrádá výraz „narativ“ konotativní zátěž, která by znesnadňovala volnou spekulativní reklasifikaci (např. spojení „historický příběh“ působí nezvykle).

mýtů o tom, jak se Óðinn stal Óðinem, tj. jak získal své jméno, a tedy i stěžejní rys své identity.⁴

Tři zmíněné shodné rysy obou mýtů (protagonista: Óðinn, čin: obtížná zkouška, zisk: posvátná medovina) jsou však současně jejich *jedinými* shodnými rysy. Oba narativy se jinak radikálně liší – nejedná se o pouhé variace na podobné téma, jaké známe z orálních kultur bez fixní literární tradice, ale o odlišnost, která se zdá mít spíše charakter kontrapunktu. A opět, rozhodně se nejedná o na první pohled transparentní vztah: protiklad obou mýtů nemá charakter strukturní kompenzace či inverze, protože v opozici nestojí jednotlivé prvky (či skupiny prvků) narativní struktury, ale spíše obecné rámce ustavující sémantický prostor obou příběhů: například zatímco v prvním případě se jedná o dobrodružné putování, v druhém případě se protagonista vůbec nepohne z místa. Specifičnost a s ní spjatá obtížná zařaditelnost vztahu (jak na rovině strukturální, tak motivické) mezi oběma mýty je výzvou k interpretaci. Tato studie je právě odpovědí na onu výzvu, přináší výklad mytického komplexu o posvátné medovině a prezentuje hypotézu o povaze vztahu mezi oběma narativy.

2. Prolegomena

Zde je třeba se alespoň stručně pozastavit u problematiky komparace tohoto druhu. Je vůbec opodstatněná? Sám fakt existence odlišných paralelních mýtů v určité kultuře ještě nemusí znamenat, že je třeba hledat způsob, jak je obsahově smířit. Většinou premoderních kultur je představa ujednocené, logicky konzistentní „teologie“ zcela cizí. Je však třeba rozlišit na jedné straně naivní eurocentrismus, který podsouvá jiným kulturám představu normativního náboženského kánonu, jež pak chce marně zrekonstruovat, a na druhé straně víceméně strukturalistický postoj, který si ce odlišné paralely nechce redukovat na jeden „správný“ (nebo „původní“) mýtus, ale ani je nevnímá jako zcela izolované fenomény, mezi nimiž neexistuje žádný vztah. Symbolická soustava, v jejíž matici určitá kultura artikuluje své mýty, má charakter systému a jednotlivým mýtům do značné míry dodává smysl právě asociační síť vztahů a paralel inherentních danému symbolickému kosmu.⁵ Komparace motivů a mytických struktur (v rámci dané kultury) je proto naprostým základem, základní operací, díky níž mýtům můžeme rozumět. Stejně jako se význam slova coby lexé-

4 Peter Buchholz („Shamanism: The Testimony of Old Icelandic Literary Tradition“, *Medieval Scandinavia* 4, 1971, 7-20: 19) shrnuje tuto událost slovy „extáze tvoří boha“ („ecstasy creates deity“).

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

mu konstituuje jako souhrn jeho obvyklých kontextů,⁶ tak také význam náboženského symbolu a mytického syžetu je ustaven díky sérii paralelních narativů, v nichž se vyskytuje.⁷ V následujícím textu se soustředím právě na komparaci tohoto druhu, nikoli na pokus o nalezení nějaké prvotní nebo kanonické formy mýtu. Jestliže bližší poznání obou zkoumaných mýtů umožní nalézt (tj. teoreticky postulovat) mezi nimi konkrétněji definovatelný vztah, tím jen lépe.

Představa kanonické či původní formy je problematická též proto, že je nemožné postulovat nějaký pevný bod počátku či původní formy kultu a mýtu – náboženství starých Seveřanů bylo různorodé a variovalo nejen v čase, ale i v prostoru.⁸ Obvyklým rysem většiny mytologií typologicky či geneticky blízkých staroseverské, například klasické indické či řecké, je to, že v nich existují paralelní mýty pojednávající odlišně o božských postavách a numinózních symbolech.⁹ Jen výjimečně jsou to však zcela izolované narativní enklávy bez vzájemného strukturálního vztahu k ostatním. Existují četné případy samostatně konstituovaných tradic, přejímek z cizích kultur, nepříbuzných (z hlediska diachronně-difuzionistického) mytických paralel k určitému božstvu vzniklých inkorporačním mechanismem typu *interpretatio graeca (romana, germanica...)*. Avšak již samotný proces „překladu“ do mytických souřadnic cílového náboženství je selekcí a adaptací, která respektuje jeho strukturální potřeby, výsledkem tedy nemůže být jakýsi neorganický a s celkem systému neprovázaný *pendant*, protože by jednoduše nebyl součástí daného systému a jakožto nekompatibilní element by byl nesrozumitelný a neplnil by žádnou funkci.

Z výše řečeného by se mohlo zdát, že mezi všemi disparátními tradicemi v rámci určitého kulturně-náboženského okruhu lze vždy najít smysluplné systematické vztahy. Koneckonců hmatatelným příkladem takového přístupu je monumentální dílo *Mythologica* Clauda Lévi-Strausse, který v tomto směru nakonec dochází do extrému a překračuje hranice jednotlivých etnik k jakési transkulturní syntéze. Přestože z tohoto fundamentalistického hlediska je skutečně symbolická soustava určitého kulturního okruhu totální, a lze ji tedy analyzovat do geografické šíře i minuciózní po-

6 Paul Ricœur, *The Rule of Metaphor*, Routledge: London – New York 2009, 89-90.

7 Claude Lévi-Strauss, *Strukturální antropologie*, Praha: Argo 2006, 29-31, 67-69; Ruth Benedictová, *Kulturní vzorce*, Praha: Argo 2003, 49-51.

8 Viz Jonas Wellendorf, „Homogeneity and Heterogeneity in Old Norse Cosmology“, in: Anders Andrén – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere (eds.), *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives*, Lund: Nordic Academic Press 2006, 50-53; Stefan Brink, „How Uniform Was the Old Norse Religion?“, in: Judy Quinn – Kate Heslop – Tarrin Wills (eds.), *Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, Turnhout: Brepols 2007, 105-136: 107-112.

9 Jako klasický příklad můžeme uvést pluralitu mytických podání o Dionýsovi, srov. Karl Kerényi, *Mytologie Řeků*, I, Praha: Oikúmené 1996, 16, 188-205.

drobnosti, domnívám se, že je možné sílu vzájemného vztahu mezi dvěma mytickými paralelami odstupňovat na základě jejich kulturní proximity.

U zkoumaného případu dvojice Ódinových zkoušek završených získáním posvátné medoviny je nepochybné, že oba mýty existovaly simultánně v témže kulturně-náboženském prostoru. Stěžejním literárním pramenem pro oba mýty je tatáž eddická báseň – *Výroky Vysokého*¹⁰ – a z *kenningů* a narážek je zřejmé, že oba mýty byly dobře známé skaldským básníkům a pak samozřejmě i Snorrimu. Z výše řečeného vyplývá, že komparace je v takovémto případě na místě.

Výsledkem srovnání dvou zcela různých odpovědí na otázku po původu posvátné medoviny a konstituci stěžejního rysu Ódinovy identity může být celá řada možných vztahů, například volný vztah strukturální transformace či vztah kompenzace, inverze nebo komplementarity, a výjimečně i zasazení do společného narativně-systematického rámce. Tato poslední zmíněná varianta může vyvolat otázky. Lze vůbec uvažovat o nějakém „zasazování“ do jednotného rámce? V jakém smyslu?

Jonas Wellendorf shrnuje v současnosti převažující náhled na problematiku jednotné kosmologie: „Kosmologie a celý systém představ nebyl žádným systémem, ale nepevným amalgámem vzájemně kontradiktorních, avšak komplementárních představ.“¹¹ S tímto vyjádřením se ztotožňuji, považuji ovšem za nutné zdůraznit, že „nepevný amalgám“ či „neexistující systém“ se vztahují k pojetí systému jakožto post-aristotelské racionální soustavy „tvrzení“, pro něž platí logika *tertium non datur*. Symbolické soustavy jednotlivých kultur se však takto úzce pojatou „systematičností“ nevyznačují a existence paralelních řešení, institucí či představ je spíše pravidlem než výjimkou. Tato zdánlivá rozpornost řady paralel neznamená absenci systému, ale naopak je (ze strukturalistického hlediska) signálem jeho přítomnosti. Je pravda, že manifestní prezentace kulturních symbolů (například mytologie) někdy podléhají vědomé úpravě a snaze o racionální výklad či zdůvodnění ze strany tradentů („druhotná racionalizace“), to však neruší hlubinnou strukturu, která má nevědomou povahu.¹²

10 *Výroky Vysokého* 104-110 a 138-141, F. Jónsson (ed.), *De gamle Eddadigte...*, 39-40, 46-47 (číslováno v této edici jako strofy 103-109 a 137-140, ve většině ostatních edic se však jedná o strofy 104-110 a 138-141, viz např. Gustav Neckel [ed.], *Edda: Die Lieder des Codex Regius, nebst verwandten Denkmälern* I-II, Heidelberg: Carl Winter 1927 nebo David A. H. Evans [ed.], *Hávamál* I, [Viking Society for Northern Research 7], London: Titus Wilson 1986 a rovněž český překlad Ladislav Heger [trans.], *Edda*, [Živá díla minulosti 30], Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění 1962).

11 J. Wellendorf, „Homogeneity and Heterogeneity...“, 52.

12 C. Lévi-Strauss, *Strukturální antropologie...*, 30-32; Kirsten Hastrup, „Cosmology and Society in Medieval Iceland: A Social Anthropological Perspective on World-View“, *Ethnologia Scandinavica* 11, 1981, 63-78: 74.

S ohledem na takto pojatý „systém“ je třeba chápat také problém zasazování do společného kosmologického rámce. Jazyk mýtu není doslovně konkrétní, symboly v něm užívané nelze chápat jako věcné pojmy sekulárního diskurzu, v němž určitá bytost nemůže být současně například koněm a stromem. Při zasazování do společného rámce proto není potřeba smiřovat doslovně pojaté vlastnosti jednotlivých symbolů, není potřeba se rozhodnout, zdali ve „správné“ či „původní“ verzi byl hrdina koněm nebo stromem.

Zajímavým, téměř vzorovým příkladem této racionálně rozporné identity je Lévi-Straussem uváděný případ dvou „map“ vesnice Winnebagu: členové jedné moiety vesnici vnímají jako příčně rozdělenou na dvě poloviny, zatímco informanti z druhé moiety ji koncipují jako koncentrický prostor rozdělený na centrum a periferii.¹³ Oba modely jsou pokusy ze dvou základních perspektiv popsat „reálnou“ vesnici, která však v objektivní, neperspektivní formě není dostupná. Matoucí situaci nelze vyřešit tím, že necháme zhotovit „objektivní“ letecké fotografie dané vesnice. Tím bychom přesně „minuli pointu“ tohoto příkladu, to jest žitou realitu daného kmene, jíž jsou oba nárysy dvěma antitetickými symbolizacemi.

Prolegomena uzavřeme stručnou poznámkou o primárních pramenech, z nichž tato studie čerpá. Základním zdrojem pro oba mýty jsou *Prozaická* a *Poetická Edda*, tedy oba hlavní prameny, z nichž se nejčastěji vychází při popisu a charakterizaci staroseverské (předkřesťanské) mytologie. Mimo tyto dva pramenné okruhy existuje množství dokladů (především ve skaldské poezii),¹⁴ které svědčí o existenci obou mýtů, jsou však natolik letmé, že bychom bez pomoci obou eddických sbírek nebyli schopni narativy rekonstruovat. Ovšem *Prozaická Edda* pochází z pera křesťana Snorriho Sturlusona († 1241) a nejstarší manuskript *Poetické Eddy*, tzv. *Codex Regius*, je datován kodikology do okolí roku 1270. V některých případech si proto nemůžeme být jisti, zda ten nebo onen motiv či důraz je skutečně výrazem „genuinní“ předkřesťanské mytologie (ať již byla jakkoli pluralitním útvarem), či zda se již jedná o adaptaci či implicitní interpretaci mýtu ve staletích po konverzi (která proběhla na Islandu a v Norsku kolem roku 1000), kdy již tradice zanikala, proměňovala se pod vlivem *interpretatio christiana* na jedné straně (démonizace či euhemerizace v soudobých kronikách) a na druhé straně se stávala oním středověkým „pohanstvím venkovanů“, redukována na lidové rituály plodnosti, pověry a pohádky. V pří-

13 C. Lévi-Strauss, *Strukturální antropologie...*, 120-145.

14 Edith Marold, „Die Skaldendichtung als Quelle der Religionsgeschichte“, in: Heinrich Beck et al. (eds.), *Germanische Religionsgeschichte* V, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1992, 685-719; Edward Oswald Gabriel Turville-Petre, *Scaldic Poetry*, Oxford: Clarendon Press 1976, lxxvi-lxxiv.

padě konkrétních básní a motivů se pravidelně objevují argumenty pro i proti jejich stáří, avšak vposled lze určit zpravidla jen pozdní redakci dochované formy, nikoliv stáří mýtu, který obsahuje.¹⁵ S ohledem na téma Óðinovy výpravy za medovinou básnictví se však nacházíme ve výjimečně příznivé situaci, neboť formou odkazů a *kenningsů* (poetických opisů) je existence a významnost tohoto mýtu potvrzena celou řadou skaldů z pohanské doby, v jejichž básních tento příběh plnil roli vědomě a záměrně užívaného archetypu pro proces poetické inspirace.¹⁶

3. Dva mýty: obsah, struktura a motivy

Óðinn, hlavní protagonist obou mýtů, je předním božstvem staroseverského pantheonu, jež hraje v mnoha ohledech roli nejvyššího vládce, třebaže z hlediska delšího časového horizontu či lidového kultu se o prvenství dělil i s dalšími bohy, především s Þórem a Freyem. Jeden z nejvýraznějších Óðinových rysů je jeho neustálá snaha o zvýšení vědomostí a získání skrytého poznání, což je také námět většiny příběhů, v nichž Óðinn hraje hlavní roli. Do téhož okruhu náleží i zde zkoumaná dvojice mýtů. Posvátné poznání či vědomosti mohou nabývat různých relativně konkrétních či symbolických podob, v zásadě je ale lze rozdělit na (1) jednorázové získání určitého poznání či vidění a (2) trvalé získání nějaké speciální schopnosti, která celkově zvýší jeho moudrost a schopnost vidění skrytého.

V prvním případě lze uvést Óðinovy výpravy do Jiného světa a setkání s moudrou bytostí v něm sídlící, od níž se Óðinn dozvídá to, co bytost sama ví či vidí, čili jedná se povětšinou o nějakou jednorázovou věštbu či zjevení. Druhý případ se týká cest, v jejichž důsledku Óðinn trvale zvýšil svou moudrost, rozhled a magickou moc. Jedná se především o čtyři velké činy: (A) sebeobětování na Yggdrasilu (*Výroky Vysokého* 138-141), (B) krádež medoviny u Suttunga (*Výroky Vysokého* 104-110), (C) oběť oka do Mímiho studně (*Vědmína věštba* 27-28) a (D) oživení uťaté Mímiho hlavy (*Vědmína věštba* 46; *Píseň o Sigdrífě* 13-14).

V následujícím textu ponecháme stranou třetí a čtvrtý z uvedených činů (C a D) a soustředíme se především na prezentaci a komparaci mýtů o prvních dvou (A a B), kde jsou pojednány Óðinovy činy, jež ho dovedly k získání posvátné medoviny básnictví.

15 Problematiku datování shrnuje Bjarne Fidjestøl, *The Dating of Eddic Poetry: A Historical Survey and Methodological Investigation*, København: C. A. Reitzel 1999.

16 Jiří Starý, „Sebevědomí básníka: O inspiraci a jejich projevech ve staroseverském básnictví“, in: Sylva Fišerová – Jiří Starý (eds.), *Původ poezie: Proměny poetické inspirace v evropských a mimoevropských kulturách*, Praha: Argo 2006, 149-174: 155-159.

Hlavním pramenem k mýtu o Óðinově výpravě k Suttungovi (B) jsou skaldské básně, které na jednotlivé motivy a pasáže příběhu velmi často odkazují formou *kenningu* (poetických metafor) nebo i přímo.¹⁷ Přes hojnost aluzí však žádná ze skaldských básní nepodává mýtus v kompletní a ucelené formě.¹⁸ K tomu nám poslouží prozaické převyprávění z pera Snorriho Sturlusona.

V *Jazyce básnickém* v-vi¹⁹ Snorri píše, že ke vzniku básnické medoviny došlo tak, že kdysi vedly dva rody bohů, Ásové a Vanové, mezi sebou válku, která byla nakonec uzavřena příměřím. Po uzavření příměří obě strany na znamení smlouvy naplijí²⁰ do soudku a stvoří z toho Kvasiho, nezměrně moudrou bytost. Kvasir putuje světem, učí moudrosti a zná odpověď na každou otázku. Jednoho dne jej hostí dvergové Fjalarr a Galarr a úkladně ho zabijí, veřejně však tvrdí, že se zalknul vlastní moudrostí. Jeho krev smísí s medem a vznikne mytická medovina básnictví a inspirace, jíž naplní kotlík Óðrerir a soudky Són a Bodn. Dvojice dvergů později zákeřně zabije ještě þursa Gillinga a jeho ženu. Jejich syn Suttungr dvergy lapí a hodlá je nechat pohltnout přílivem, Fjalarr a Galarr mu však za své životy přislíbí mocnou medovinu. Suttungr medovinu ukryje ve skalisku zvaném Hnitbjorg a za strážce ustanoví svou dceru Gunnlōðu.

Medovinu se vydá do Jötunheimu získat Óðinn. Na cestě potkává devět otroků, kterým nabrousí kosa a vyvolá mezi nimi svár, takže se navzájem pobijí. Þurs Baugi, Suttungův bratr, který tím přišel o své pracovní síly, přijme do služeb Óðina, jenž pracuje za devět mužů po celé léto a odměnou žádá doušek medoviny. Suttungr bratrovu prosbu odmítá a Baugi neochotně přislíbí Óðinovi pomoc při loupežné výpravě za pokladem. Baugi vyvrtá díru ve skále a Óðinn v podobě hada pronikne dovnitř. Stráví tři noci s Gunnlōðou a za každou noc mu dívka dovolí jeden hlt. Óðinn těmito

17 Odkazy na mýtus B se objevují již u nejstaršího známého skalda Bragiho Boddasona (asi 800-850) a dále prakticky u všech významných představitelů skaldského umění – opakovaně na mýtus odkazuje Egill Skallagrímsson (asi 900-980), Eyvidr Finnson († asi 990), Kormákr Qgmundarson (asi 930-970), Einarr Skálaglamr († asi 995) a další (Thomas Krömmelbein, *Skaldische Metaphorik: Studien zur Funktion der Kenningsprache in skaldischen Dichtungen des 9. und 10. Jahrhunderts*, Kirchzarten: Burg Verlag 1983, 246-247).

18 J. Starý, „Sebevědomí básníka...“, 157.

19 Finnur Jónsson (ed.), *Edda Snorra Sturlusonar*, København: Gyldendalske boghandel 1931, 82-86.

20 Společné naplívání je široce (nejen ve starogermánské kultuře) doložený starobylý postup, kterým se rituálně uzavíralo přátelství a současně vyvolávalo kvašení. Jméno Kvasir pravděpodobně etymologicky odpovídá i českému výrazu „kvas“ (Georges Dumézil, *Mýty a bohové Indoevropanů*, Praha: Oikúmené 1997, 222; Edward Oswald Gabriel Turville-Petre, *Myth and Religion of the North*, Westport: Greenwood Press 1975, 40).

třemi hlty vyprázdni všechny tři nádoby a v orlí podobě prchá do Ásgarðu. Suttungr, rovněž v orlí podobě, je mu těsně v patách, Óðinn však nakonec úspěšně unikne. Těsně před hradbami Ásgarðu je ale pronásledování tak vypjaté, že Óðinn omylem vypustí pár kapek medoviny „zadem“, a z ní, jak Snorri píše, vznikli všichni špatní básníci.

Druhým narativem (A) spojeným se získáním medoviny básnictví je mýtus o Óðinově sebeobětování na Kosmickém stromě. Hlavním pramenem je v tomto případě eddická báseň *Výroky Vysokého* 138-141:²¹

Vím, že jsem visel na větrném stromu
 devět dlouhých nocí,
 oštěpem raněn a dán Óðinovi,²²
 sám sobě samému,
 na onom stromě, o němž nikdo neví,
 z kterých kořenů roste.

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

Devět mocných písní jsem obdržel od slavného syna
 Bǫlþorna, Bestlina otce:
 napít jsem dostal vzácné medoviny,
 jež z Óðreru prýští.²³

Tu počal jsem zrát a moudrým být,²⁴
 růst a prospívat,
 slovo od slova ke slovu vedlo,
 čin od činu k činu vedl.

21 F. Jónsson (ed.), *De gamle Eddadigte...*, 46-47; D. A. H. Evans (ed.), *Hávamál* I..., 68-69.

22 „*geiri undaðr / ok gefinn Óðni*“. Výraz *gefinn Óðni* lze pochopit jako „zasvěcen Óðinovi“, přičemž takováto zasvěcení probíhala například u dětí, které byly přiknuty některému bohu coby živoucí záruka (viz James L. Sauvé, „Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India“, in: Jaan Puhvel [ed.], *Myth and Law Among the Indo-Europeans*, Berkeley: University of California Press 1970, 173-191: 179). Vedle toho lze ale výraz chápat právě jako „obětován Óðinovi“ (*geopfert/sacrificed*), což je obvyklý význam tohoto spojení. Starkaðr iniciuje svou oběť krále Víkara Óðinovi (formou oběšení na stromě a probodení kopím, viz dále v tomto oddíle) právě slovy *nú gef ek þik Óðni*, „nyní tě dávám Óðinovi“ (*Sága o Gautrekovi* vii, Guðni Jónsson [ed.], *Fornaldar sögur Norðurlanda* IV, Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan 1950, 31).

23 „*ausinn Óðræri*“. Výraz lze též přeložit jako „pokropen z Óðreru“, tj. pokropen medovinou.

24) „*þá nam ek frævaz / ok fróðr vera*“.

Óðinn obětuje sebe sama sobě samému, a to na stromě, „o němž nikdo neví, z jakých kořenů roste“, což je kosmický strom Yggdrasill, který prorůstá vesmírem a tvoří jeho osu.²⁵ Symbolická smrt, kterou Óðinn prochází, je vyjádřena pomocí několika motivů – oběsí se, probodne se kopím a je vystaven hladu, žízni a nepřízni počasí. V závěru devítidenního martyria pohledné dolů, spatří runy a s výkřikem se jich zmocní. Tímtež aktem se domůže i medoviny básnictví, kterou mu dá pít Bǫlþornův syn, tedy bratr Óðinovy matky Bestly. Motiv oběšení je dle historických zpráv spjatý s rituální obětí Óðinovi,²⁶ podobně je tomu i s ranou, kterou zasazuje kopí. Podle *Ságy o Ynglingích* se staří králové před smrtí označovali ranou kopím a tím se zasvětili Óðinovi, jako kdyby padli v boji rukou nepřítele.²⁷ Rituální házení kopí byl způsob, jak nepřítele zasvětit Óðinovi,²⁸ takže každý padlý nepřítel v následné bitvě byl darem tomuto válečnému božstvu.²⁹ V *Sáze o Gautrekovi* se setkáváme s významným popisem kompletní oběti Óðinovi, kdy je mu obětován král Víkarr.³⁰ Oběť má být původně jen symbolická, ale prosté střívko se náhle promění v provaz, tenký rákos se změní v kopí a král je oběšen a proboden přesně tak, jak o sobě hovoří Óðinn.³¹

25 *Píseň o Grímnim* 29-35, F. Jónsson (ed.), *De gamle Eddadigte...*, 69-70 (strofy 30-36).

26 Např. Adam Brémský, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* IV.xxvii, Bernhard Schmidler (ed.), *Adam von Bremen: Hamburgische Kirchengeschichte*, Hannover – Leipzig: Hahnsche Buchhandlung 1917, 259-261. Souhrnně Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* I, Berlin: Walter de Gruyter 1970, 407-409; podrobný výčet a rozbor dokladů Inge Beck, *Studien zur Erscheinungsform des heidnischen Opfers nach altmordischen Quellen*, München: Ch. Schön 1967, 132-177.

27 *Sága o Ynglingích* ix, Finnur Jónsson (ed.), *Snorri Sturluson, Heimskringla: Noregs konunga sögur*, København: G.E.C. Gads Forlag 1911, 9.

28 Vyjadřováno obratem *gefa Óðni*, „dát (tj. zasvětit) Óðinovi“, srov. *gefinn Óðni*, „dán/zasvěcen Óðinovi“ v textu výše. Viz Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* II, Berlin: Walter de Gruyter 1937, 169.

29 *Sága o Hervaře* vii a x, Jón Helgason (ed.), *Heiðreks saga: Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, København: J. Jørgensen 1924, 44, 152 (staroseversko-česká bilingva: Jan Kozák [trans.], *Sága o Hervaře I: Hervarar saga*, Praha: Herrmann a synové 2008, 97, 157-158); *Sága o lidech z Eyru* xliv, Hugo Gering (ed.), *Eyrbyggja saga*, Halle: Max Niemeyer 1897, 159.

30 Guðni Jónsson (ed.), *Fornaldar sögur Norðurlanda* II, Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan 1954, 95-96; Annette Lassen, „Óðinn in Old Norse Texts Other than The Elder Edda, Snorra Edda and Ynglinga Saga“, *Viking and Medieval Scandinavia* 1, 2005, 91-108: 93.

31 *Sága o Gautrekovi* vii, G. Jónsson (ed.), *Fornaldar sögur Norðurlanda* IV..., 28-34). U Saxona (*Gesta Danorum* vi.5 § 6-7, Jørgen Olrik – Hans Røder [eds.], *Saxonis Gesta Danorum* I, København: Levin & Munksgaard 1931, 152-153) má scéna několik odchylek – například král není proboden rákosem/kopím, ale mečem – nicméně základní struktura a rysy zůstávají zachovány. Další paralely již nejsou spojeny se jménem Starkaða, ale shodují se strukturou a motivy, viz Jan Kozák, *Sága o Hervaře* II: *Komentář*,

4. Oběť a iniciace

V případě Ódinova sebeobětování (A) se však nesetkáváme s obětí v klasickém slova smyslu a výraz „sebeobětování“ je zde do určité míry nepřesný. Typů obětí lze rozeznávat celou řadu, ovšem v tomto případě je zde zřetelně přítomen prvek „benefitu“, tedy reciproční hodnoty, kvůli které je oběť podstupována – tím je numinózní poznání a moc symbolizovaná runami a „onou vzácnou medovinou“ (*hinn dýri mjǫðr*). Tím se Ódinova oběť řadí do kategorie obětí typu *do ut des*. Tuto kategorii lze zjednodušeně popsat tak, že obětující (subjekt) se symbolicky vzdává určitého objektu, který je poslán do Jiného světa, do říše bohů, ať již je lokalizována pod zemí v případě chthonických bohů, ve výšinách v případě úranických nebo kdekoliv jinde. Obětující sám zůstává zde a očekává, že jeho oběť bude mít za účinek nějakou jemu prospěšnou hodnotu, například úspěch v chystaném podniku, získání požehnání v plodnosti či bohatství, zajištění plného a tvořivého života, štěstí, slávu, inspiraci, poznání skrytých věcí ve formě božských znamení a podobně. V některých případech obětovaný objekt nemusí být odesílán ve smyslu „sakrální směny“ *do ut des*, ale díky své účasti na aktu oběti participuje na posvátném a sám se tak stává oním projevem boží přízně. Modelů a koncepcí je k dispozici celá řada,³² nicméně jedna distinktivní vlastnost by u klasické oběti měla být zachována: totiž že obětující a obětina jsou dvě různé entity. Pro větší transparentnost si načrtněme role jednotlivých účastníků či prvků oběti:³³

- (s) *subjekt*: obětující (tj. ten, jenž požívá plody aktu);
- (p) *perficiens*: obětník (tj. ten, jenž akt fyzicky vykoná, mediátor);
- (o) *objekt*: obětina (tj. to, co je odevzdáváno do sakrální sféry, médium);

Praha: Herrmann a synové 2009, 36-41, 62-66. Více o oběti u starých Severanů viz Britt-Mari Näsström, „Blóta, sóa och senda: Om offer i fornskandinavisk religion“, in: Ulf Drobin (ed.), *Religion och samhälle i det förkristna Norden*, Odense: Odense Universitetsforlag 1999, 157-170.

- 32 Koncepcí je tolik, kolik je vlivných škol či interpretů, zmiňme zde však ve stručnosti alespoň klasickou studii Henri Hubert – Marcel Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Function*, Chicago: The University of Chicago Press 1964 (orig. 1898), a některé relativně nedávné monografie jako např. René Girard, *Violence and the Sacred*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1977; Walter Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley: University of California Press 1983; Maurice Bloch, *From Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*, Cambridge: Cambridge University Press 1992.
- 33 V tomto čtverném rozvrhu stavím na „gramatice“ oběti dle H. Hubert – M. Mauss, *Sacrifice...*, tj. jejich typické sadě performačních rolí (*sacrifier – beneficiary; sacrificer; victim; deity*). Ostatní komponenty a dimenze jejich systému oběti pro nedostatek prostoru ponechávám stranou.

(r) *recipiens*: numen (božstvo či obdobný reprezentant posvátna).³⁴

V rámci tohoto rozvrhu je i kupříkladu v případě altruistického sebeobětování zachována požadovaná distinkce mezi (s) a (o): sebeobětující se osoba je současně (p) vykonavatelem a (o) obětí, ale čin samotný má smysl jen tehdy, jestliže přinese spásu ostatním (rodině, kmeni, souvěrcům apod.), tedy pokud je ten, jenž požívá plody aktu (s), někdo jiný než ten, jenž zastává úlohu obětiny (o).

Óðinův akt tomuto schématu nevyhovuje, a proto není typologickou obdobou oběti. Zdá se být blíže jiné rozšířené náboženské praktice – *iniciaci*.

Při iniciaci je tím, kdo symbolicky překračuje hranice Jiného světa, sám subjekt, tj. (s) = (o), jenž prochází symbolickou smrtí a znovuzrozením a po úspěšně vykonané iniciaci se vrací zpět do života.³⁵ Při klasické iniciaci je (s) identické s (o), ovšem často zůstávají zachovány prvky (p) (například zasvěcovatel) a (r) numen (například duchové předků, božstva).

Neodmyslitelnou charakteristikou iniciace je změna statutu iniciovaného – díky průchodu symbolickou smrtí, Jiným světem, se dostává do kontaktu se sakrální sférou a po úspěšně vykonaném návratu, symbolickém „novém zrození“, se stává reprezentantem či nositelem hodnoty, kterou předtím neměl, ať již se jedná o odlišný sociální status, magickou moc, symbolickou funkci, autoritu, sakrální status, hlubší vědění či plodivě a tvůrčí síly.³⁶ Druhým základním rysem iniciace je segmentace do tří po sobě následujících částí:

- (1) *separace*: oddělení či odchod, symbolická smrt;
- (2) *liminální existence*: pobyt či putování v symbolickém Jiném světě;

34 V případě klasické oběti typu *do ut des* je třeba postavit vedle této sekvence ještě sekvenci inverzní: (r) (ro) (s), kde „(ro)“ značí reciproční objekt, v našem případě runy a medovinu.

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

36 V posledku tedy iniciovaný získává kýženou vlastnost ze stejného okruhu (hojnost – životní síla – inspirace atd.) jako v případě oběti, rozdíl je však v tom, že se sám stává trvalým nositelem této vlastnosti. Poměr mezi účinkem oběti a účinkem iniciace je tedy stejný jako poměr mezi v úvodu zmíněnou první a druhou kategorií Óðinových výprav. Schjødt v témže smyslu rozlišuje na jedné straně *shaman-initiation* a na druhé *shaman-séance* (Jens Peter Schjødt, *Initiation Between Two Worlds: Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*, Aarhus: The University Press of Southern Denmark 2008, 223).

(3) *reintegrace*: symbolické znovuzrození.³⁷

Iniciační struktura je samozřejmě charakteristická pro množství rituálů, na nichž byla především zpočátku rozpoznána, vyskytuje se ovšem velmi často rovněž v mýtech, legendách, pohádkách nebo obecně narativech (zvláště například dobrodružných či epických). Ve staroseverském náboženství platí, stejně jako u většiny ostatních známých tradic, že zdaleka ne ve všech případech lze předpokládat nějaký iniciační rituál, z něhož by byl námět a struktura převzata do narativu; je to dokonce spíše vzácné. S ohledem na otázku vztahu mýtu a ritu k iniciační struktuře se shodují se Schjødtem, podle kterého jsou rituály a mýty dvěma svébytnými médii či „displeji“ ideologie, jejímž prostřednictvím daná společnost chápe sama sebe a svět okolo sebe. Vedle kulturně specifických rysů obsahuje i rysy univerzálního charakteru. Mezi prvky a strukturami obsahu a komunikačním kódem obou médií proto existují paralely a lze na ně hledět jako na dvě formy artikulace těchto sociálních a psychických komplexů a energií.³⁸ Iniciační se v narativech vyskytuje nezávisle, pravděpodobně proto, že třífázová struktura kóduje lidskou zkušenost opakovanou na mnoha rovinách. Proces můžeme chápat například jako základní kulturně symbolické vyjádření statutární proměny či růstu lidského jedince jako takového, přičemž příběhy hrdinů jsou zpravidla právě příběhy o jejich růstu nebo proměně.³⁹

37 Konceptualizace třífázové struktury iniciační pochází z klasické práce van Gennepovy (Arnold van Gennep, *Les rites de passage*, Paris: E. Nourry 1909, česky *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997). Při charakteristice prostřední, liminální fáze vycházím zvláště z díla Victora Turnera (Victor Turner, *Průběh rituálu*, Brno: Computer Press 2004, zejm. 95-127, a Victor Turner, „Passages, Margins, and Poverty“, in: id., *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca – London: Cornell University Press 1974, 231-271: 232-233). Liminalita (český překlad Turnerova *Průběhu rituálu* užívá podobu „liminarita“) je Turnerem charakterizována jako „kulturní oblast, která nemá žádné atributy minulého ani nadcházejícího stavu“, liminální osoba „se vymyká nebo vypadáva ze sítě klasifikací, které za normálních okolností umísťují stavy a postavení v kulturním prostoru“ (V. Turner, *Průběh rituálu...*, 95-96).

38 J. P. Schjødt, *Initiation Between Two Worlds...*, 70.

39 V otázce svébytnosti narativů s iniciační strukturou proti sobě můžeme postavit na jedné straně Proppa a na druhé Eliadeho. Propp je představitelem názoru, že iniciační struktura v pohádkách je vzpomínkou na dávné iniciační rituály (Vladimír Jakovlevič Propp, *Morfologie pohádky a jiné studie*, Jinočany: H&H 2008, 148-152, 175-192). Eliade oproti tomu přichází s tezí, že iniciační scénář v narativu může být „imaginární“, tzn. nemusí mít vztah ke konkrétnímu rituálu, protože jeho zdrojem je archetypální vzor v lidské psyché (Mircea Eliade, *Iniciační rituály, tajné společnosti: Mystická zrození*, Brno: Computer Press 2004, 201). Schjødt obě interpretace hodnotí kriticky: „Ani Eliade ani Propp není připraven přijmout možnost, že stojíme jednoduše před strukturou, která byla vždy schopná se manifestovat v různých formách výrazů, jak na-

Jako bazální rysy, jejichž pomocí lze definovat iniciační strukturu – bez ohledu na to, zda se manifestuje v mýtu či v rituálu – navrhuji tyto: (1) nevratná změna statutu, (2) trojčlenná sekvence a (3) přítomnost liminální symboliky.⁴⁰

Zaměříme-li se nyní na Óðinovu výpravu k Suttungovi (B), pak můžeme konstatovat, že s ohledem na uvedené rysy charakterizující iniciaci se jeví jako poměrně vhodný příklad iniciačního narativu. Probíhá v ní cesta do Jiného světa (fáze *separace*), během níž je Óðinn podroben zkouškám a musí překonávat překážky, celé léto pracuje za devět lidí⁴¹ a posléze musí proniknout do skalní dutiny, kde je medovina ukryta. Právě sestup pod zem a třídní pobyt ve skalní sloji se nabízí jako symbolická reprezentace smrti iniciovaného, během níž se nachází mimo kosmizovaný svět (fáze *liminality*) a během níž se nachází v objetí femininního elementu a přijímá do sebe posvátnou medovinu. Následuje úprk v ptačí podobě (fáze *reintegrate*), během níž Óðinn přináší medovinu básnictví, která z něj činí patrona poezie, ale slouží nakonec všem bohům i lidem. Je tedy splněna i ta podmínka, že adept v průběhu iniciace změní/zvýší svůj (numinózní) status.

Po tomto exkursu do problematiky iniciace se znovu vraťme k výše uvedenému čtyřdílnému schématu oběti a iniciace. Zbývá totiž uvést obě kategorie do vzájemného vztahu s ohledem na probíranou dvojici mýtů. Oběť je charakterizovaná udržením distinkce mezi subjektem (s) a obětinou (o), iniciace naopak jejím vymizením. Oběma je společné udržení distinkce mezi subjektem (s) a božstvem (r). Radikální charakter Óðinova aktu na Kosmickém stromě spočívá v tom, že se při něm hroutí i tato základní distinkce a ve víru totální identifikace zaniká i funkce (p), takže dochází k paradoxní situaci: (s) = (p) = (o) = (r). Obětující je současně obětíkem, obětinou i tím, jemuž je obětováno; iniciovaný adept je zároveň i svým vlastním zasvěcovatelem, a současně i reprezentantem numinózního řádu, jímž je iniciace garantována. Tento radikální, reflexivní „zkrat“⁴² v symbolické soustavě ruší základní polaritu (reprezentovanou sérií binárních opozic) mezi subjektem a objektem, mezi aktivitou a pasivitou, mezi nadřazenou hierarchickou pozicí božstva či zasvěcovatele a podřazenou pozicí smrtelníka či novice atd. Rozpuštění systému klasifikujících polarit je

rativních, tak rituálních, a jejíž základ leží mimo jakékoli historické zkoumání“ (J. P. Schjöldt, *Initiation Between Two Worlds...*, 70).

40 Srov. V. Turner, *Průběh rituálu...*, 102-107.

41 Victor Turner vyzdvihuje rysy pasivity, slabosti a ponížení, které charakterizují liminální periodu. Srov. „náčelník je v noci před uvedením do úřadu jako otrok“ (V. Turner, *Průběh rituálu...*, 101).

42 Slovo „reflexivní“ je zde užito v lingvistickém významu (konatel děje je zároveň jeho předmětem).

dle Victora Turnera typické pro liminální stavy.⁴³ Tento obecný postřeh v našem případě dobře odpovídá situaci, ovšem nevyčerpává ji v její svébytnosti, kterou lze blíže postihnout srovnáním s již zmíněnou specifickou primordialitou mýtu o medovině – jeho prostřednictvím se (pro kosmizovaný svět) rodí naráz:

(1) posvátná medovina (tj. pivotální objekt obsahu narativu, *movens* děje odehrávajícího se *in illo tempore* a zároveň element/dimenze přítomná v kosmologické současnosti coby *ódr*, tj. vznět, inspirace, vášeň, extáze, trans, mantické zření a básnické umění v jeho intuitivně-afektivním i zcela praktickém, řemeslném rozměru);

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

(3) básnická forma (tj. samotné médium jazyka či písně, v němž je obsah obou mýtů zachycen a tradován);

(4) Óðinn („pánem *óðu*“, tedy nositelem svého vlastního jména, se stává až poté, co je *ausinn Óðræri*, „pokropen medovinou“).⁴⁴

I v tomto ohledu narážíme na efekt singularizace protikladů, jako je subjekt a objekt (obětující a oběť), médium a zpráva (či forma a obsah), které se rodí současně tímtež mytickým gestem či aktem. Výrazné nakupení jevů charakterizovaných liminální ambivalencí či rozpuštěním binárních opozic zakládajících strukturu odpovídá svou radikálností statutu analyzovaného narativu: coby exemplární čin nejvyššího boha není jen vzorem poskytnutým lidskému rodu, ale také plnohodnotnou iniciací samotného boha, jejíž dosah je kosmogonický. Stvoření řádného kosmu je v severské mytologii, stejně jako v řadě dalších příbuzných i vzdálených kultur, spjata s aktem oběti. Lidská zkušenost života, který vždy vyrůstá a je umožněn smrtí něčeho či někoho jiného, je nejspíše jedním ze zdrojů mýtu o oběti primordiálního obra Ymiho, z jehož těla byl prvními bohy následně utvořen svět.⁴⁵ Těmito bohy byla trojice v čele s Óðinem. Rovněž trojice v čele s Óðinem vytvořila první lidský pár, tentokrát z kmenů stromů. Óðinn je tedy vykonavatelem kosmogonie (a antropogonie) a právě po bok oběti Ymiho náleží i jeho sebeobětování („autogonie“).

43 Victor Turner, „Metaphors of Anti-structure in Religious Culture“, in: id., *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca and London: Cornell University Press 1974, 272-299: 287.

44 Viz pozn. 23.

45 Margaret Clunies Ross, *Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Medieval Northern Society I: The Myths*, Odense: Odense University Press 1994, 189, 225.

5. Komparace obou mýtů

Výše představené mýty sice vykazují řadu pozoruhodných souvislostí, ale jejich vzájemný vztah je stále ještě obtížně definovatelný. Óðinovo sebeobětování a jeho výprava k Suttungovi je spojena postavou svého protagonisty, skutečností, že se jedná v obou případech o obtížnou zkoušku a také tím, že výsledkem obou činů je totéž – získání posvátné medoviny. V obou případech je také nepopíratelně zřetelný iniciační scénář.

Zatímco za spojovací můstek při zkoumání vztahu z hlediska žánru, formy a pozice v pramenech nám sloužil výjev s věštcovým trůnem a zřídlem osudu, východiskem srovnání motivického bude Kosmický strom. Jeho typické a nejčastější označení, Yggdrasill,⁴⁶ je kompozitem složeným ze dvou částí – *Yggr*, „Hrozivý“, což je jedno z Óðinových jmen,⁴⁷ a *drasill*, což znamená „oř, kůň“, dohromady tedy „Óðinův oř“. Představa stromu a koně se zdá velice vzdálená, ale podobné metafory nejsou eddické ani skaldské poezii nikterak cizí. Mezi tradiční Óðinova epiteta náleží výrazy jako *gálga farmr*, „břímě šibenic“, a podobné výrazy odkazující k oběšení,⁴⁸ což jen doplňuje to, co bylo o vztahu Óðina a rituálního oběšení uvedeno výše. Vznik překvapivé metafory „Óðinův oř“ usnadňuje dvojitý význam slovesa *ríða*, což může znamenat jednak „cestovat“, zvláště „jet na koni“, zároveň ale také „pohupovat se“, „kymáčet se“ (srovnej kymácivý pohyb jezdce na koni) a v tomto smyslu je užíváno například o pohybu zbraní či právě o pohupování se viselců na šibenicích. Skaldové se proto nezdráhají nazývat šibeniční strom „koněm“, například ve *Výčtu Ynglingů* se uvádí, že král Agni byl oběšen na „chladném koni“,⁴⁹ a skald Sigvatr Þórðarson popisuje viselce slovy, že „jedou na Sigarově koni do říše Hel“.⁵⁰

Mytologie nicméně zná nadto ještě jinou – zdánlivě méně metaforickou – postavu Óðinova oře: je jím osminohý sivý hřebec jménem Sleipnir, který je znám jako nejlepší ze všech koní a jehož nejpodstatnější charakteris-

46 Henning Kure, „Hanging on the World Tree“, in: Anders Andrén – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere (eds.), *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives*, Lund: Nordic Academic Press 2006, 68-71: 70; J. L. Sauvé, „Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice...“, 188.

47 *Píseň o Vafbrúðnim* 5, F. Jónsson (ed.), *De gamle Eddadigte...*, 54; *Píseň o Grímnim* 54, *ibid.*, 73; *Píseň o Hymim* 2, *ibid.*, 91.

48 Lotte Motz, „The Cosmic Ash and other Trees of Germanic Myth“, *Scandinavian Yearbook of Folklore* 47, 1991, 127-141: 129.

49 Þjóðólfr z Hvinu (9. stol.), *Výčet Ynglingů* 10 a 11-12 („*svalan hest / Signýjar vers*“), Finnur Jónsson (ed.), *Den norsk-islandske Skjaldedigtning*, København: Rosenkilde & Bagger 1967, díl A, 9.

50 Sigvatr Þórðarson (asi 995-1045), *Drápa na Sv. Olafa* 1.7-8 („*ríða Sigars hesti til Heljar*“), F. Jónsson (ed.), *Den norsk-islandske Skjaldedigtning...*, díl A, 257.

tikou je to, že jako jediný dokáže přenést svého jezdce do říše Smrti (či do Jiného světa) a vrátit se zpět.⁵¹ Óðinn sám Sleipniho k tomuto účelu využívá, například tehdy, když jede do říše Hel rozmlouvat s mrtvou Vědmou v básni *Baldrovy sny*.⁵² Vzhledem k jeho jedinečnosti je však nucen jej někdy půjčovat, což je případ Hermóðovy cesty do podsvětí.⁵³

Přestože je příběh o Hermóðovi zasazen do zjevně odlišného kontextu, v němž není cílem získání posvátné moci, moudrosti či inspirace a jeho hlavním protagonistou není Óðinn, je zřetelně patrné, že paradigma cesty do Jiného světa s analyzovanými mýty sdílí: mytickým dopravním prostředkem je v obou případech „šedý hřebec“ neboli „kosmický jasan“, „nejlepší ze všech koní“, na němž hrdina jede „devět dlouhých nocí“, než dosáhne Jiného světa, vykoná tam, co vykonat musí, a vrátí se zpět. Srovnání však zaslouží ještě spíše ostatní výpravy samotného Óðina, které mohou vrhnout světlo na významnost některých symbolů, které by při samotném čtení nevynikly. Při návštěvě u krále Geirrøða pojednané v *Písni o Grímnim* král přikáže neznámého hosta (Óðinn inkognito) posadit mezi dva ohně, kde je Óðinn vystaven mučení žárem, žízní a hladem, které trvá po devět dní a nocí. Óðinova zkouška mezi dvěma ohni má zjevně rituální charakter a v hostovi nakonec vyvolá stav extatické inspirace, při němž propukne v recitaci veršů pojednávajících o dalekých sídlech bohů a jejich podobě, jako kdyby je viděl zřetelně před sebou. Hladovění a žízeň, jinými slovy půst či askeze, je světově rozšířenou očištnou technikou, která provází iniciace a coby jedna z deprivčních technik slouží k vyvolání transformativních duševních stavů.⁵⁴

Přítomnost symboliky přerazování v mýtu A a B lze podpořit ještě dalším detailem z *Výroků Vysokého*, kde Óðinn říká, že byl *ausinn Óðræri*: participium *ausinn*, „vylitý, zkropený“, se může vztahovat k medovině (tak volí překlad výše) a pak rozumíme „(nápoj) vytékající z Óðræru“. Avšak sloveso *ausa* se vyskytuje ještě v jednom specifickém významu ve

51 Ve Skandinávii doby vikinské byl kůň v úzkém vztahu k pohřební symbolice, v mýtech reprezentoval spojení světa živých se zasněžením, ale i z antropologického hlediska zaujímal pozici na pomezí mezi domestikovanou sociální sférou a divokou přírodou či cizím vnějším světem (viz Ulla Loumand, „The Horse and Its Role in Icelandic Burial Practices, Mythology, and Society“, in: Anders Andrén – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere [eds.], *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives*, Lund: Nordic Academic Press 2006, 130-134: 132).

52 F. Jónsson (ed.), *De gamle Eddadigte...*, 139-142 (česky *Edda*, přel. Ladislav Heger, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění 1962, 165-168).

53 Za pozornost stojí i kenning „*hábrjóstr hørva Sleipnir*“, doslova „vysokoplecí Sleipnir provazů“, což je opis pro šibenici: *Výčet Ynglingů* 14, F. Jónsson (ed.), *Den norske-islandske Skjaldedigtning...*, díl A, 10.

54 J. P. Schjødt, *Initiation Between Two Worlds...*, 180-181.

spojení *ausa barn vatni*, „pokropit dítě vodou“, což je zvyk obdobný křtu, který však existoval již v pohanské době.⁵⁵ *Ausinn Óðræri* tak můžeme vztáhnout k Óðinovi a překládat je jako „pokropen medovinou“, protože jméno jedné z nádob zde synekdochicky zastupuje medovinu jako takovou. Óðinn je v tu chvíli „pomazán medovinou“ a lze říci, že teprve v tu chvíli získává vlastně i samo jméno Óðinn, „pán *óðu*“ (tentýž kořen je i v názvu Óðrærir), tedy transformativní vznět a inspiraci, která je zde opět zároveň získanou hodnotou i médiem užitým k jejímu získání.

Symbolika zrození je ale vyjádřena i v dalších detailech básně, které se, podobně jako „pomazání“, vyskytují až v závěrečné fázi děje, což dobře odpovídá třetí části iniciačního procesu, reintegraci.⁵⁶ Óðinn opouští svou nehybnou a pasivní pozici na stromě pádem dolů (*fell ec aprtr þaðan*) a výkřikem (*æpandi*), čímž se připodobňuje novorozenci, který také vyklouzává z lůna směrem dolů, „oběšen“ na pupeční šňůře, a svůj sestup do světa provází křikem či nářkem. Této interpretaci rovněž vyhovuje, že počet nocí, které Óðinn strávil coby mrtvý (nezrozený), odpovídá počtu měsíců těhotenství.⁵⁷

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

Spojujícím článkem obou mýtů je tedy dopravní prostředek do Jiného světa (tedy i v tomto ohledu je „spojujícím článkem“), popsany v jednom případě metaforou koně, v druhém metaforou stromu.

Přes všechny podpůrné indicie se však poetické metafory a strukturální obdoba několika mýtů zdají být jen částečně přesvědčivým argumentem na podporu tvrzení, že statický a „solipsistický“ mýtus o sebeobětování na kosmickém stromě je paralaxním doplňkem dynamického mýtu o trickste-

55 Srov. M. Clunies Ross, *Prolonged Echoes...*, 227.

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

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

rovské výpravě k þursu Suttungovi. Obraťme se proto k textu, který vrhne na problematiku nové světlo. Jedná se o pasáž ze Snorriho *Ságy o Ynglinzích*, v níž euhemerizuje severské bohy a vytváří z nich legendární předky tehdejší skandinávské aristokracie. Při kronikářském „polidšťování“ bohů se však Snorrimu daří uchovat, byť poněkud stylizovaně, základní charakteristiky a typologii jednotlivých severských božstev. O Óðinovi píše:

Óðinn často měnil podobu. Jeho tělo leželo jako ve spánku anebo mrtvé a on se změnil v ptáka nebo zvíře, v rybu či v hada a v okamženi se ocitl v kterékoli daleké zemi, kde měl co činit pro sebe nebo pro druhé.⁵⁸

Tento úryvek podporuje uvedení obou mýtů do souvislosti a zároveň umožňuje vysvětlení jejich odlišnosti. Rituálně symbolické umrtvení těla umožňuje cestovat do „dalekých zemí“, to jest Jiných světů, duševních či mytických rovin vědomí, které adept, jehož tělo leží nehybně v tranzu, prožívá subjektivně jako výpravy v cizí lidské, ptačí či zvířecí podobě. Tento popis je taktéž ve shodě s jednou z forem projevu „duše“⁵⁹ u starých Seveřanů, jak ukazuje řada případů v ságách,⁶⁰ a vposled odpovídá i určité kategorii spontánních zážitků transu, extáze či změněného vědomí, které jsou běžné dodnes.⁶¹

Statický mýtus o sebeobětování (A) z *Výroků Vysokého* 138-141 lze proto chápat jako tradiční podání odkazující na zkušenost rituálního umrtvení, symbolické smrti v podobě sekluze, izolace, deprivace či transového spánku, jež adept podstupuje, a tedy popisuje relativně „vnější“, „faktickou“ nebo „rituální“ rovinu procesu. Na druhé straně dynamický mýtus o výpravě k Suttungovi (B) z *Jazyka básnického* 5-6 svou strukturou i motivy dobře odpovídá extatické zkušenosti adepta v plném smyslu onoho

58 *Sága o Ynglinzích* vii, F. Jónsson (ed.), *Snorri Sturluson, Heimskringla...*, 7-8.

59 Termín „duše“ je zde použit v uvozovkách, protože je třeba jej chápat jen jako rámcové vymezení způsobu/způsobů existence člověka mimo jeho obvyklou vtělesněnou formu, jež není v žádném smyslu adekvátem obvyklého, tj. především křesťanskou tradicí zformovaného, významu slova „duše“. U starých Seveřanů pojem obdobný „duši“ neexistoval, viz Hans Eggers, „Altgermanische Seelenvorstellungen im Lichte des Heiliand“, *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung* 80, 1957, 1-24. Rozsáhlou přehledovou studií k tématu je Herbert Reier, *Seelenvorstellungen im Altmodischen*, Kiel: Universitäts Druckerei 1976.

60 Poměrně stabilní je představa, že určití nadaní jedinci, králové a čarodějníci, dokáží opustit své tělo a ve zvířecí podobě se vydat do velké dálky (podrobně s řadou citovaných dokladů viz Hilda R. Ellis Davidson, *Road to Hel: A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, New York: Greenwood Press 1968, 121-150, zvl. 123-127; srov. též J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* II..., 348-355).

61 David Lewis-Williams – David Pearce, *Uvnitř neolitické mysli*, Praha: Academia 2008, 54-65.

slova (tj. *ek-stasis*, „bytí mimo/vně sebe“), a tedy popisuje relativně „vnitřní“, „subjektivní“ či „mytickou“ rovinu procesu, při němž adept sám sebe prožívá v jiné podobě, ať již lidské či (obvykleji) zvířecí (viz Snorriho úryvek zmiňující ptáka a hada, tedy právě podoby, jichž užil Óðinn v mýtu B).⁶²

Jestliže zaprvé položíme rovnítko mezi „ležel jako ve spánku nebo mrtv“ (Snorriho příklad ze *Ságy o Ynglinzích*) a „visel na stromě symbolicky mrtv“ (shrnutí mýtu A) a zadruhé přijmeme, že podniknutí daleké cesty v podobě „ptáka, zvířete, ryby či hada“ (*Sága o Ynglinzích*) odpovídá dobře Óðinově výpravě k Suttungovi (mýtu B), pak dojdeme k závěru, že oba mýty skutečně odkazují k témuž aktu, každý však zachycuje jinou jeho dimenzi, přičemž ani o jedné z nich nelze říci, že je nějakým způsobem primární či „původní“. Oba mýty se v rámci této ekvivalence jeví jako dva neoddělitelné, komplementární aspekty jednoho procesu.

Uchopení a vzájemné usouvzažnění mýtů A a B pomocí Snorrim prezentované dichotomie – „tělo jako mrtvé“ / „změněn v ptáka“, tj. vnější/vnitřní, tělesné/duševní či rituální/mytické – je z perspektivy moderního interpreta náboženství zajímavé tím, že vychází z integrativního modelu navrženého tradicí samotnou, odpovídajícího doloženým představám o „duální existenci“ lidí znalých magie. Další přínos usouvzažnění těchto mýtů spočívá v tom, že tento „klíč“ postuluje mezi oběma mytickými narativy originální, svébytný typ vztahu, který není identitou, syntézou, derivací, inverzí ani kompenzací, není chápán prizmatem diachronismu ani synchronismu,⁶³ tj. vyhýbá se notorickým výkladovým nástrojům a představuje tak vzorek či prototyp k dalšímu vývoji, kritice, diskuzi a reflexi.

6. Epilegomena

V podtitulu studie – „dva aspekty iniciačního procesu“ – je heslovitě shrnuta nejen hlavní teze, ale v jednotlivých pojmech i základní okruhy,

62 Tato alternativní (transová či snová) forma, kterou na sebe vzal *hugr* (tj. „mysl“, „záměr“, „duše“) člověka znalého čar, se nazývala *hamr*, „kůže, forma, podoba“ (přibuzný výraz *hams* označuje „svlečenou hadí kůži“ či „lus“). Doklady těchto konceptů lze nalézt nejen v ságách, ale i v *Eddě*. Výraz *hamrammr* pak označoval extatika, který byl schopen měnit svou podobu či vstupovat do stavu posvátného běsu, srov. např. *Výroky Vysokého 155*, F. Jónsson (ed.), *De gamle Eddadigte...*, 50.

63 Pod shrnujícím heslem diachronismus zde rozumím přístupy difuzionistické, (d)evolucionistické a jejich deriváty (např. moderní sociobiologie), pod synchronismem rozumím přístupy typu lévi-straussovský strukturalismus, proppovský funkcionalismus (ze své podstaty synchronní jsou ale i mnohé proudy antropologie či sociologie náboženství, např. M. Clunies Ross, *Prolonged Echoes...*) či psychologie náboženství (klasičtí freudiáni a jungiáni).

z nichž se výklad skládal. Mimo pasáží věnovaných problematice spojené s konkrétním materiálem staroseverským se jednalo především (1) o diskuzi k obecné otázce hledání vztahů, spojitostí a identit uvnitř symbolické soustavy určité kultury, (2) o stručný rozbor systémových vztahů mezi obětí a iniciací s ohledem na koncept Jiného světa a liminality a nakonec (3) postulování vzájemného vztahu dvojice mýtů coby „dvou aspektů“, a to na základě indikátorů formálních (to jest strukturálních, například iniciační triadický rozvrh) i obsahových (téma stromu-koně a emický koncept „externí duše“). V závěru se vrátíme zpět k otázce teoretických východisek tematizovaných na samém začátku s cílem zřetelněji vymezit vztah představeného interpretačního klíče k modelům a řešením prezentovaným v úvodu. Otázka zní: Jak se dichotomie statického a dynamického aspektu iniciačního procesu odraženého v mýtu má ke strukturalistickým dichotomiím? V jakém ohledu je zde představená dichotomie typologickou obdobou známých vztahových poměrů a v jakém se naopak jedná o výjimečný či nový případ?

Vzájemné vztazení dynamického a statického mýtu coby dvou aspektů si lze přiblížit na paralele v rituálu, tedy stejně, jako jsme postupovali v případě iniciace.⁶⁴ Východiskem je předpoklad, že je třeba rozlišovat mezi dvěma perspektivami na iniciační rituál – „vnitřní“ a „vnější“, kde „vnitřní“ označuje subjektivní prožitek či zkušenost adepta a „vnější“ v sobě zahrnuje faktický, technický, rituální postup, posloupnost symbolických akcí, které adept tělesně vykonává a/nebo s nimiž je konfrontován. Je zřejmé, že obě stránky jsou přítomny nutně vždy, ovšem ne vždy je jejich rozlišování kulturně relevantní či přínosné z hlediska interpretace.

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

V prvním případě se jedná o odchylku přirozeně vyplývající z dichotomie reprezentujícího a reprezentovaného, která je rituálu vlastní. Jedná se samozřejmě o princip projevující se nejen v rituálu, ale také v magii, divadle, hře a v různé míře ve všech symbolických soustavách a symbolickém jednání (otázku, nakolik je klasická představa „zastupování“ jednoho elementu jiným problematická, nyní ponechme stranou). V případě rituálu

64 A jak postupovala i sama historie bádání (viz oddíl 4 „Obět a iniciace“). Iniciační struktura byla nejprve rozpoznána a tematizována v rituálu a teprve posléze v mýtu, přičemž první, samozřejmě se nabízející interpretace pojímala iniciační sekvenci v mýtu jako odraz historicky existujícího ritu, viz Jens P. Schjødt, „Myths as Sources for Rituals: Theoretical and Practical Implications“, in: Margaret Clunies Ross (ed.), *Old Norse Myths, Literature and Society*, (Viking Collection 14), Odense: University Press of Southern Denmark 2003, 261-278.

může například šamanova chatrč reprezentovat kosmos jako celek a její jednotlivé části mohou odpovídat mytickým lokacím v makrokosmu; obdobně například zasvěcovatel v masce může reprezentovat samo božstvo či mohou být, jako v mysterijních kultech, užity tajemné předměty, *deiknymena*. Tyto sakrální objekty však (podobně jako rituální maska adepta iniciace) mohly mystovi přinést transformativní zážitek jen tehdy, pokud byly obsazeny psychickou projekcí či participací, a byly tedy mystem prožívány ne jen jako pouhé odkazy či podobenství, ale jako plnohodnotná hierofanie. V těchto případech (stejně jako u divadla, hry atd.) lze zřetelně rozeznat obě roviny, „symbolickou“ a „faktickou“. Zatímco z faktického hlediska byl adept kupříkladu týden o hladu v lesní chýši a poté jej rituální dýkou zjizvil maskovaný stařešina, sám adept to mohl prožívat jako smrt, konfrontaci s duchem předků a nové zrození. Vyprávění či (v případě tajných ritů) opatrné náznaky o obsahu iniciačních rituálů proto mohou odrážet tyto dva odlišné aspekty – sami zasvěcenci či praktikanti mohou hovořit o zjeveních bohů, plavbách do Jiných světů, vlastních proměnách do podob zvířat, ptáků či ryb či o dočasných změnách pohlaví atd., naopak zprávy odrážející faktický průběh rituálů mohou být výrazně odlišné a způsobovat tak dojem diskontinuity.

Druhý případ, který lze chápat i jako speciální případ prvního, je spojen s fenoménem změněného stavu vědomí, tj. s věštnými či lucidními sny, transem, extází, entusiasmem apod. Lidské vědomí disponuje víceméně plynulou škálou stavů od bdělého, sociálního stavu vědomí orientovaného na problémy a jejich praktické řešení přes různé mediální stavy intuíce, inspirace, denního snění a podobně až po stavy autistické, což je na jedné straně spánek a snění a na druhé straně právě mimořádný stav vědomí spojený s komplexními halucinacemi, které dotýčný subjektivně zakouší jako živé vize proměn, cest do odlišných rovin skutečnosti a setkání s bytostmi odlišného řádu.⁶⁵ Faktická rovina rituálu v tomto případě odpovídá „technikám extáze“, tedy doprovodným postupům a aktům, které kromě své dimenze sociálně-symbolicko-komunikační mají specifickou, charakterizující komponentu, jejímž účelem je navodit stav změněného vědomí. Tyto dvě funkční komponenty jsou často v rámci realizace integrovány do společného fenoménu: například izolace, mlčení, nehybnost a senzorká deprivace mohou být symboly komunikujícími na sociální rovině představu smrti a zároveň fungovat jako jedny z nejrozšířenějších technik pro dosa-

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



žení inspirace, věštného snu či extáze. Právě u tohoto druhého případu je nejzřetelnější vzájemná protikladnost obou aspektů: zatímco rituální rovina konverguje k úplné pasivitě či monotónnosti (ať již v podobě nehybnosti, deprivace, utrpení nebo v podobě monotónního pohybu, frenetického tance, bubnování), rovina prožitková je naopak bohatá na obrazy, proměny, konfrontace, cesty.⁶⁶

7. Závěr

Dichotomie existující na úrovni rituálu je, stejně jako v případě iniciační struktury, reflektována i na úrovni mýtu. Téma vztahu mezi mýtem a rituálem je rozsáhlé a komplexní a není možné mu zde věnovat náležitý prostor. Je však třeba zdůraznit, že v případě diskutované dichotomie nepojímám jejich vztah jako případ „mýtus vysvětlující rituál“, jako případ „mýtus jako scénář pro rituál“, jako případ „mýtus coby literární adaptace rituálu“ ani v duchu jiných podobných pojetí, která redukuje jeden fenomén na druhý a tím vždy ztrácí ze zřetele svébytnost jednoho nebo druhého média. Vyjádření typu „statický aspekt odráží faktický postup rituálu, zatímco dynamický aspekt zkušenost adepta“ není vyhlášením identity či přímé odvozenosti, ale spíše vystižení podobné relace: „A se má k B podobně jako C se má k D.“ Nezapomeňme, že v tomto případě jsou obě diskutované reprezentace především mýty – to, že jeden z nich využívá zřetelné symbolů, jež mají své paralely v doložených rituálech, nemusí implikovat existenci přesně takto prováděného rituálu severských „šamanů“, runových mistrů či kultických věštců (pro což ostatně nejsou žádné přímé doklady). Tento „mýtus o rituálu“ Ódinova sebeobětování mohl čerpat svoji účinnost a významuplnost právě konotací s existujícími rituály (a mýty), aniž by však coby rituál fakticky existoval. V okruhu všeobecně rozšířených a známých mýtů se pak konstituoval jako smysluplný doplněk mýtu o výpravě k Suttungovi (a naopak tento mýtus tím postavil do role svého doplňku) nikoli proto, že by byl odrazem přesně takto prováděné praktiky, ale v první řadě proto, že byl v souladu s kulturně sdílenou představou, že kouzelníci, věštcí a další osoby dokáží ponechat své tělo zdánlivé smrti či spánku a současně se v proměnlivých formách vydávat do vzdálených krajů tohoto světa či do bájného Jiného světa. Druhým faktorem, který nejspíše přispěl k této formaci, je tedy žitá a opakovaná zkušenost (ať již vědomá nebo podprahová) dvoutvárnosti symbolického jedná-

66 Tato dvojitost/rozštěpení, v níž oba neoddělitelné aspekty stojí v protikladu, je v souladu s charakterem liminality, která je radikálně ambivalentní, „charged with oxymora and metaphors“ (V. Turner, „Metaphors of Anti-Structure...“, 292).

ní, tedy to, že magické či rituální úkony mohou mít podobu skromného (mikrokosmického) symbolického gesta, jež je však (z emického hlediska) jen „jednou polovinou příběhu“, jehož druhou půl je odpovídající přírodní nebo sociální úkaz. Mimoto je systém dvou verzí události či dvou možných diametrálně odlišných čtení téže události přítomen v kulturním konceptu zvaném *sjónhverfing* neboli „šálení zraku“ a v konceptu „vnitřního zraku“ (jež má ke konceptu *sjónhverfing* komplementární vztah). V prvním případě se věci jeví jinak, než jak „normálně“ jsou. Zpravidla se jedná o záměnu osob či o dočasné zjevení domu či hodovní síně, po nichž druhého dne není ani stopy. Oba tyto motivy jsou typicky óðinovské⁶⁷ a sám *sjónhverfing* je mu přednostně připisován.⁶⁸ V druhém případě se jedná rovněž o alternaci vidění oproti „normální“ zkušenosti (například ostatním neviditelné čarovné zvíře, které doprovází příchozího a vypovídá o jeho charakteru),⁶⁹ ovšem zde stojí ona fantaskní vize na opačné straně od „normality“ než vize šalebná, tedy nikoli dále, ale naopak blíže k „pravé povaze věcí“, protože je manifestací skrytého „kloubu“, jádrem rozlousknutého ořechu. Druhý zrak je právě tou schopností, která definuje věštkyni či vědmu (respektive věštce), a tedy je opět doménou a darem Óðinovým.⁷⁰ Z tohoto zběžného přehledu několika kulturních fenoménů a kategorií, které se nabízejí jako paralelní reprezentace konceptu „dvou různých verzí jedné události“, je možné vytěžit nejen dodatečnou podporu

67 Až na výjimky Óðinn zůstává v eddických písních i v ságách (především ságách o dávnověku) téměř vždy díky šálení nepoznán (alespoň zpočátku). Obvykle v závěru epizody dojde k jeho rozpoznání, v některých případech však nikoli (např. *Píseň o Hárbarðovi*, F. Jónsson [ed.], *De gamle Eddadigte...*, 82-90). Tam, kde explicitní rozpoznání přítomno není, je z principu věci obtížné s jistotou určit, zda narážíme na samostatnou mytickou figuru, nebo jen další z Óðinových převleků. Óðinových aliasů je doloženo cca 170, z nichž např. *Ginnarr* („Mámitel“) a *Gizurr* („Hádankář“) či *Grímr* („Maska“) vystihují Óðinovu šalebnou povahu.

68 Viz např. *Sága o Ynglinzích v-vi*: „Óðinn se už vícekrát měřil s Gylfím v kouzlech a šálení zraku (*sjónhverfing*) a Ásové z toho vždy vyšli vítězně. ... Nejvíce si vážili Óðina ... To proto, že znal umění, jak změnit vzhled a podobu (*skipta litum ok líkjum*) podle potřeby.“ (F. Jónsson [ed.], *Snorri Sturluson, Heimskringla...*, 7, český překlad Helena Kadečková, *Edda a Sága o Ynglinzích*, Praha: Argo 2003, 151-152).

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

70 Patronát nad „vnitřním zrakem“ je v Óðinově případě vyjádřen též primordiální obětí vlastního oka do Mímiho zřídla (*Vědmína věštba* 28, F. Jónsson [ed.], *De gamle Eddadigte...*, 9), která se řídí stejnou paradoxní logikou jako oběť *pravice*, kterou provedl bůh *práva* Týr. Óðinn je pak tedy také „jednooký král mezi slepými“, ovšem oko, díky němuž vládne, je to, které obětoval.



pro rámcovou relevanci představené interpretace, ale je současně i malým výhledem do širší souvislosti, jež bude třeba v dalším bádání vzít v potaz, vzhledem k tomu, že se tyto fenomény spolupodílí na skladbě symbolické soustavy v bezprostředním okolí tématu a tím i na významu a funkci zde zkoumaného „stereomýtu“. Hranice kontextové relevance je však výsledkem vždy poněkud násilného „zazvonění zvonce“ ukončujícího večírek, na němž si stále ještě mnoho lidí mělo co říct. Spolu se vzpomínkou na nekonečný večírek Lévi-Straussových *Mythologik* přetrhávám vlákno (*sūtru*, *bátr...*), jež přede mnou předli předci, onu přízi jejich přízně, a vážu uzel slovy věštce z Albionu:

„The road of excess leads to the palace of wisdom.“⁷¹

71 William Blake, *The Proverbs of Hell*.



SUMMARY

Óðinn and the Mead of Poetry: Two Aspects of the Initiatory Process

The main subject of the article is the comparison between two different mythic accounts of the origin of the sacred mead of inspiration in the context of the Old Norse religious tradition. These two myths are both narrated, although in a highly enigmatic style, as parts of the eddaic poem *Hávamál*. Both myths have three basic features in common: the frame setting is a difficult trial of the hero; the main character is the supreme god Óðinn; and the acquired treasure is the mead of inspiration. In all other respects the two stories seem to be completely dissimilar, the first one being a dynamic colourful adventure reminiscent of a folktale and the second one being a static vision, an esoteric experience of self-sacrifice.

The central argument of the article is that these two myths can be explained as two aspects of the same process, the two accounts being necessary complements to each other. However, the structural relationship between the two narratives is of a peculiar nature corresponding to the “internal” and “external” aspects of ritual experience and to several other binary concepts that are shown to be present already as established emic categories of the Old Norse culture. Thus Óðinn’s self-hanging corresponds to the factual level of an initiatory ritual, whereas Óðinn’s extravagant adventures and metamorphoses correspond to the extatic perspective experienced internally by the initiand.

The focal argument is supplemented first by the prolegomena, where the problems and limits of intra-cultural and inter-cultural comparisons and identifications are discussed; then the basic introduction to the Old Norse cultural context is provided; and, finally, the primary sources are presented and evaluated. The study is concluded with the epilogomena, where the results of the analysis and the interpretation are reflected upon and their possible applications and wider theoretical significance are considered, especially the new perspective on the relationship between double-aspected ritual and myth in the case of initiatory scenarios.

Keywords: Old-Norse religion; Óðinn; Yggdrasil; skaldic poetry; kenning; structure of initiation; liminality; birth symbolism; self-sacrifice; sacrificial hanging; journey to Otherworld; ritual ecstasy.

Ústav filozofie a religionistiky
Filozofická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
nám. Jana Palacha 2
116 38 Praha 1

JAN KOZÁK

kozak.jan@gmail.com