

Univerzita Karlova v Praze

Fakulta humanitních studií

Bakalářská práce

Rituály pohanských Germánů

Jakub Fryje

PhDr. Jiří Starý, Ph.D.

Praha 2010

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 16.02.2010

.....

podpis

Poděkování za odbornou pomoc a vstřícný přístup patří vedoucímu této bakalářské práce, panu PhDr. Jiřímu Starému, Ph.D.

Jakub Fryje

Rituály pohanských Germánů

Jakub Fryje

Definování a rozdělení rituálů

Dříve než se zde budeme zabírat rituály pohanských Germánů, pozastavme se u vymezení pojmu „rituál“. V knize *Antropologie náboženství* předkládá Fionna Bowie definici Bobbyho Alexandera, podle které je rituál *představením či předvedením, naplánovaným nebo improvizovaným, kterým se realizuje přechod od každodenního života k alternativnímu kontextu, v jehož rámci je proměněn všední den.*¹ Ačkoli se tato definice pro účel našeho zkoumání hodí dobře, ještě více se přikláním k definici Émile Durkheima, pro kterého jsou rituály *pravidla chování ukládající člověku, jak se má chovat v přítomnosti posvátného.*² Definice Bobbyho Alexandera dává důraz na představení, čímž v podstatě naznačuje, že je rituál skupinovou záležitostí. Skupinová účast při rituálu však platí například pro rituál náboženský, jak to popisoval již Durkheim, pro kterého je náboženství záležitostí celé komunity.³ Ovšem právě Durkheimova definice mluví o chování člověka, ne o prožitku celé společnosti. A to je důležité pro to, abychom pod rituály obecně mohli zahrnout nejen náboženské obřady, ale například i obřady, u kterých není zapotřebí skupinová účast, a které nemají náboženský charakter, jako například rituály magické.⁴ Právě ty patří mezi rituály, které mají situační povahu a provozují se z důvodu nějaké zvláštní potřeby nebo okolnosti.⁵ Ačkoli se magií v následujících kapitolách zabývat nebudeme, vymežeme si tento pojem, abychom poukázali na její rituální charakter. Podle Pospíšila magii lze definovat jako *provádění rituálního aktu k dosažení praktických a specifických výsledků.*⁶ Při náboženském rituálu se člověk dostává do sféry posvátna, a jak jsme již zmínili výše, rituál určuje, jak se chovat při kontaktu s posvátným.⁷ Neměli bychom ale zapomenout, že například na předkřesťanském Islandu nebyl jasně odlišen posvátný, neboli v užším slova smyslu náboženský, život od profánního. Godorové zde kromě své náboženské úlohy plnili i světské povinnosti. Předsedali například lidovým shromážděním.⁸ Také u kontinentálních

¹ Bowie, *Antropologie náboženství*, st. 149.

² Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, st. 49.

³ Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, str. 55 - 56.

⁴ Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, st. 53.

⁵ Murphy, *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, st. 186.

⁶ Pospíšil, *Systémy víry: Náboženství a magie*, st. 406.

⁷ Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, st. 49.

⁸ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 260.

Germánů zastávala kněžskou i politickou funkci jedna osoba.⁹ Nakonec, bylo tomu tak i ve Skandinávii; zde dokonce kněžský stav nezmiňují ani texty *Starší Eddy*, zatímco o jiných společenských stavech se zde dozvídáme.¹⁰

Rituály můžeme rozlišit na dva základní druhy. První jsou rituály výroční.¹¹ Jde o rituály, které se pravidelně každý rok opakují a které měly u Germánů náboženský charakter, což potvrzuje i skutečnost, že se při nich velmi často obětovalo bohům.¹² Mezi takové rituály patří například *Jól*¹³ nebo oslavy příchodu jara, jež jsou v nikdy nekončícím koloběhu času stabilními dělicími body.¹⁴ Pro mnoho primitivních národů je totiž čas cyklický, každý sezónní cyklus je uzavřený a každý další rok se pak stává obrazem roku předchozího. Jde o koncepci konce a začátku určitého časového období, která je založena na pozorování biokosmických rytmů a tvoří součást rozsáhlejšího systému; často systému periodických purifikací, periodické regenerace života a cyklické regenerace času.¹⁵ Ačkoli pro následující tvrzení nemáme mnoho jasných dokladů, vše nasvědčuje tomu, že i kontinentální a skandinávští Germáni chápali čas nikoli lineárně, nýbrž cyklicky; tedy alespoň do té doby, než se setkali s křesťanstvím. Dokladem toho by mohly být písně ze *Starší Eddy*. Vědma v jedné z nich říká, že potom co skončí ragnarök, tedy jakási staroseverská apokalypsa, se opět zvedne z moře zelená země, tak jako na počátku věků.¹⁶ Někteří badatelé se tedy domnívají, že právě tato část *Vědmíny věštby* poukazuje na cyklické chápání času u Seveřanů.¹⁷

Druhým typem jsou rituály přechodové.¹⁸ Tyto rituály se týkají změny určitého stavu a mají mnoho kategorií. Obecně mezi ně patří například korunovace krále, rituály přechodu z místa na místo, jako jsou například přechody horských sedel, při kterých se na určité místo pokládají obětiny duchům,¹⁹ rituály přijetí cizince,²⁰ nebo ty rituály, které od sebe oddělují jednotlivé životní etapy jedince, a které i přesto, zvláště v nativních společnostech, často

⁹ Schlette, *Germáni*, st. 214.

¹⁰ Viz *Píseň o Rígovi* 7, 21, 32.

¹¹ Murphy, *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, st. 191.

¹² Viz *Obětní slavnosti*.

¹³ Tato slavnost byla známa u Seveřanů, u starověkých kontinentálních Germánů potvrzena není.

¹⁴ Murphy, *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, st. 191.

¹⁵ Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, st. 39.

¹⁶ *Vědmína věštba* 57.

¹⁷ Lindow, *Norse Mythology*, st. 43.

¹⁸ Murphy, *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, str. 186 – 190.

¹⁹ Van Gennep, *Přechodové rituály*, st. 28.

²⁰ Van Gennep, *Přechodové rituály*, st. 32.

souvisí s životem celé komunity.²¹ Právě posledně jmenovaná kategorie rituálů je ta, kterou se budeme zabývat. Do této kategorie patří například narození, iniciace, svatba, nebo úmrtí jedince. Vždy jde o přechod z jedné formy do druhé.²² Dá se dokonce tvrdit, že starý člověk umírá a nový se rodí.

Je na místě také poznamenat, že u některých kultur bylo vykonávání přechodových rituálů spjato se společenskými událostmi a to často na základě přechodů v kosmickém prostoru a s pohyby kosmických těles, tedy například se slunovraty nebo úplňky.²³ Ať už tomu u Germánů tak bylo či nikoli, jisté je, že u nich výroční i přechodové rituály existovaly, jak ostatně v kapitolách této práce doložíme. Nyní se však již podívejme na jejich rituály konkrétněji. V tom nám mimo jiné bude pomáhat i spis, který je nejcennějším a při své skromné délce asi nejobširnějším pramenem o životě kontinentálních Germánů. Je v něm etnograficky popisována společnost barbarských germánských kmenů a zmiňují se zde i některé z jejich rituálů. Jde o *Germánii*, pocházející z pera římského historika Tacita, která nám bude do určité míry sloužit jako jakýsi odrazový můstek a výchozí pramen pro většinu kapitol této bakalářské práce. Poslouží nám jako pramen, ke kterému budeme přidávat doklady a poznatky z dalších zdrojů.

Přistupme tedy blíže k výročním a přechodovým rituálům pohanských Germánů.

²¹ Bowie, *Antropologie náboženství*, st. 156.

²² Murphy, *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, st. 191.

²³ Van Gennep, *Přechodové rituály*, st. 13.

Výroční rituály

Příchod jara

Tacitus ve svém přehledu germánských kmenů zmiňuje i ty, jež jsou chráněny lesy a řekami.²⁴ Mají jedno společné a to je skutečnost, že jsou všichni ctitelé bohyně Nerthus. O té se již Tacitus²⁵ zmiňuje jako o Matce Zemi. Níže uvádím celou pasáž, neboť vše co obsahuje, se týká našeho bádání. Stojíme zde před popisem výročního náboženského rituálu starověkých kontinentálních Germánů.

„Na jednom ostrově v oceánu je posvátný háj a v tom háji je vůz věnovaný bohyni, přikrytý přehozem. Dotknout se ho je dovoleno jen knězi. Kněz pozná, kdy je bohyně uvnitř, zapřáhne do vozu krávy a s velkou uctivostí provází bohyni na cestě. Tenkrát jsou dny plné radosti, slaví se svátky na místech, která bohyně poctí svým příjezdem a svým pobytem. Nezačínají se války, neberou se do ruky zbraně; je zavřeno veškeré železo. Jen tak dlouho je však znám mír a pokoj, jen tak dlouho milován, dokud týž kněz neodvede bohyni zpátky do chrámu, když už má styku s lidmi dost. Pak je povoz, přehoz a božstvo samo (chceš-li, věř tomu) omýváno v tajemném jezeře. Tuto službu konají otroci a totéž jezero je pak okamžitě pohltí. Odtud tajemná hrůza a svatá nevědomost o podstatě tajemství, jež vidí jen lidé odcházející na smrt“.²⁶

O obětování člověka tím způsobem, že byl vhozen do bažiny nebo mokřiny, máme nejen písemné, ale i hmotné prameny. Těmi jsou dobře zachovalá těla, objevená při archeologických vykopávkách v Jutsku. Pocházejí jednak z mladší fáze předřímské doby železné, kterou počítáme od roku 300 př. n. l. a také, jak je pro naše téma důležité, z počátku mladší doby římské, kterou datujeme od roku 200 n. l.²⁷ Obětování lidé, kteří před koncem svého života omyli bohyni Nerthus, byli otroci. Nyní si však řekněme, komu patřila ona právě zmíněná těla. Ta se od sebe totiž neliší pouze tím, že pochází z různých dob. Liší se také v dalších aspektech. Popis některých z nich naznačuje spíše souvislost s výkonem poprav.

²⁴ Jejich výčet in: Tacitus, *Germánie* XL.

²⁵ Stejně jako moderní badatelé.

²⁶ Tacitus, *Germánie* XL.

²⁷ Schlette, *Germáni*, in: *Dodatky - Chronologická tabulka*.

Například na sobě skutečně měli roští či dříví, což souhlasí s Tacitovým popisem, ve kterém se dočteme, že zbabělce, dezertéry a mravně úchylné ponoří do mokřiny a naházejí na ně roští.²⁸ U jiných je tomu naopak a na základě nálezů jejich těl můžeme usuzovat, že byli obětováni. Řada takových těl patřila lidem, kteří byli usmrceni oběšením, nebo udušením a pokud se dobře zachoval jejich žaludeční obsah,²⁹ zjistíme, že jejich poslední strava byla kašovitá směs ze semen velmi rozmanitých druhů, tedy jídlo, které si pravděpodobně nepředstavíme jako běžnou stravu tehdejšího člověka z Jutska, ale spíše jako rituální pokrm.³⁰ Obsah žaludku se zachoval u tří z těchto lidí a my díky tomu víme, že se ve zbytcích pokrmu nenašla jediná stopa po letních či podzimních plodech, z čehož plyne, že tito lidé museli zemřít ještě před příchodem jara,³¹ a to naznačuje, že případná slavnost zahrnující jejich obětování, se musela konat právě v tomto čase. Tito lidé rozhodně nebyli zvyklí tělesně pracovat, z čehož usuzujeme, že patřili k vyšší společenské vrstvě.³² Někteří z nich, jako například muž z Tollundu, mají na krku umě spletenou oprátku, kterou zřejmě byli uškrceni.³³ V bažinách se také našly železné kruhy,³⁴ které tam mohly být vhazovány jako obětní dary pro bohyni plodnosti.³⁵ Byly tak těžké, že lidé je určitě jakožto ozdoby nenosily.³⁶ Tak jako oni, patrně lidé z vyšší vrstvy, byli oprátkou uškrceni, tak bývali v pozdějších dobách oběšeni králové,³⁷ což dokládá například i příběh, ve kterém se popisuje, jak Švédové svého krále Dómaldiho oběsili jako oběť pro „Ceres“, kterou byla nejspíše myšlena Freya. Jelikož Švédové za jeho vlády trpěli hladem³⁸ a ani zvířecí, ani lidské oběti jim tehdy nezajistily úrodu, nabídly božstvu oběť nejvyšší, oběť královskou. Tak jako byl Dómaldi oběšen pro „Ceres“, tak možná kdysi uškrtili muže z Tollundu pro Nerthus, či pro nějaké jiné božstvo. Nyní se podívejme na to, kdy a při jaké příležitosti se bohyni Nerthus obětovalo, jaké klíčové prvky se zde objevují a zda mohl tento rituál, ačkoli s jistými změnami, přežít do pozdějších

²⁸ Tacitus, *Germánie* XII.

²⁹ Todd, *Germáni*, st. 106.

³⁰ Todd, *Germáni*, str. 107-108.

³¹ Glob, *Lidé z bažin*, st. 132.

³² Todd, *Germáni*, st. 107.

³³ Takové oprátky se podle P. Globa podobají i ozdobě a symbolu bohyně plodnosti, tedy nákrčníku, in: Glob, *Lidé z bažin*, st. 133.

³⁴ Srovnej s Freyou, severskou bohyní lásky a plodnosti, která vlastnila náhrdelník Brisingamen.

³⁵ Glob, *Lidé z bažin*, st. 130.

³⁶ Tamtéž, st. 130.

³⁷ Glob, *Lidé z bažin*, st. 133.

³⁸ *Monumenta historica Norvegiæ*, G. Storm (ed.), 1880, 98; cit. dle: Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 253.

časů.

Nemůže být pochyb o tom, že výše popsany obřad byl slavností jara. Jak uvádí Tacitus, Nerthus je Matka Země. Ta se probouzí na jaře, a jak jsme již zmínili, oběti měly v žaludku jakousi kaši, skládající se z plodin, které nejsou ani letní, ani podzimní. Byla to slavnost, pro kterou jsou zvláště charakteristické dvě věci. Tou první je vůz. Nerthus má být při obřadu posazena do vozu, do kterého kněz zapřáhne krávy a bohyni provází na její cestě krajem. Lze říci, že toto tvrzení odpovídá skutečnosti. V Bažině v Dejbjergu v Jutsku byly nalezeny dva vozy. Jeden je zdoben bohatým kováním a má se za to, že se používal právě při slavnostní cestě po kraji, během které v něm seděla bohyně Nerthus.³⁹ Houževnatost tohoto zvyku by mohly také doložit velikonoční nebo jarní objížd'ky na vozech či na koních, které po velice dlouhou dobu přežívaly v lidovém folkloru.⁴⁰ Druhou věcí, typickou pro tuto slavnost, je socha bohyně, o které Tacitus píše, že ji v jezeře omyli otroci. Zdá se, že i toto tvrzení je pravdivé a že socha Nerthus se krajem skutečně vozila. V roce 1961 byla totiž objevena tři obětiště u Foerlev Nymölle a s nimi také rozsekaná dubová větev, která nejspíše představovala samotnou bohyni.⁴¹ Figura nemá hlavu ani paže, zato má dlouhé nohy a její pohlaví je zvláště spárkou. V Dánsku nedaleko Viborgu byla nalezena dřevěná plastika lidské postavy bez rukou, s vymodelovaným obličejem a zdůrazněným pohlavím.⁴² Tyto dřevěné sochy mohly stát u obětišť, anebo je mohl během slavností kněz vozit po kraji, tak jak to popisuje Tacitus. Nicméně první typ použití soch nijak nebrání druhému. Nyní si však uveďme příběh, který sice dělí od doby, ve které se odehrávaly slavnosti na počest bohyně Nerthus, zhruba 1000 let, ovšem který hraje pro naše bádání klíčovou roli. Je to příběh o Gunnaru Helmingovi z Trondheimu.⁴³

Gunnar, toho času psanec, uprchl do Švédska. Tam lidé uctívali boha Freye, jehož služebníci byla mladá žena, která zajišťovala Freyovi obětní slavnosti. Lidé navíc věřili tomu, že Frey žije a že potřebuje spát se svoji služebníci. U této ženy hledal Gunnar přístřeší. Ačkoli mu řekla, že Frey ho nemá rád, Gunnar ji přesvědčil a pobýval u ní. Jelikož si lidé Gunnara oblíbili, nechala ho u sebe kněžka přes zimu a sdělila mu, že až s Freyem pojedou mezi sedláky zajistit úrodný rok, vypraví se Gunnar na hostinu s nimi. Když k tomu došlo, Frey a jeho žena zaujali místo na voze, zatímco služebnictvo kráčelo vepředu. Stihla je nehoda, všichni

³⁹ Schlette, *Germáni*, st. 208.

⁴⁰ Tamtéž, st. 208.

⁴¹ Glob, *Lidé z bažin*, str. 142 – 145.

⁴² Schlette, *Germáni*, st. 212.

⁴³ Převyprávěla Helena Kadečková, in: Kadečková, *Staroislandské povídky*, str. 99 - 103.

sluhové utekli a tak v horách zůstal Gunnar sám s Freyem a kněžkou. Byl unavený, tudíž si sedl na vůz. V tom modla Freye ožila a začala s ním zápasit. Měla převahu, ale poté, co Gunnar začal vzývat Krista, se běs, který se skrýval ve Freyově soše, rozhodl zápas vzdát a modlu opustil, tudíž ji Gunnar mohl rozbít a poté řekl kněžce, že od ní uteče, pokud mu neslíbí, že ho bude vydávat za Freye, až ho lidé uvidí. Jezdili tedy od hostiny k hostině a lidé si zanedlouho všimli, že kněžka chodí s útežkem, tudíž se radovali, neboť to chápali, jako to nejlepší znamení pro bohatou úrodu.⁴⁴ Nakonec pak Švédové přeci jen začali tušit zradu, ale Gunnar i s kněžkou včas uprchl.

Toto vyprávění by nám mělo evokovat výše zmíněné praktiky lidí z Jutska. V obou rituálech hraje roli dřevěná modla a také vůz.⁴⁵ V prvním případě máme bohyni, kněze a otroky mužského pohlaví. Zde ale máme boha a kněžku. Má se za to, že jarní rituál plodnosti prošel tisíciletým vývojem, během kterého se vyměnilo pohlaví božstev a také pohlaví sakrálních osob.⁴⁶ To se vysvětluje tím, že u středověkých Skandinávců zřejmě již neměly bohyně tak velkou moc, jako tomu bylo u starověkých Germánů. V dějinách náboženství se mohl odrazit společenský vývoj. Totiž, patriarchální prvky mohly získat plnou převahu. Význam zemědělství mohl ustoupit před významem války a dobývání stejně tak, jako bohyně plodnosti mohla ustoupit bohům války a nebes.⁴⁷

Pro to, co jsme výše tvrdili o kontinuitě a houževnatosti rituálu příchodu jara, existují však ještě další doklady. Přesuňme se zpět do starověku, kde bohyně plodnosti nesla jméno Nerthus. V *Lokiho při* se hovoří o Njördově sestře,⁴⁸ a Snorri líčí, že Frey a Freya byli děti Njörda a Njördovi sestry.⁴⁹ Touto Njördovou sestrou byla nejspíše Nerthus,⁵⁰ jejíž jméno se v severogermánských jazycích vyvinulo v maskulinum Njörd.⁵¹ Musíme zde navíc dodat, že spolu s germánskými ženskými idoly z bažin se objevila také socha mužského pohlaví, takzvaný bůh z Broddenbjergu.⁵² Plnovous a rysy v jeho tváři poukazují na mužnost. Socha

⁴⁴ Kněžka čekající dítě se samotným bohem plodnosti.

⁴⁵ Vůz v souvislosti s Freyem je vyličen také ve *Snorriho Eddě*, kde se tvrdí, že Frey se na Baldrův pohřeb dostavil ve voze taženém svým kancem Gullinburstim, in: Snorri, *Gylfiho oblouzení* XLIX.

⁴⁶ Ačkoli Tacitus popisuje kněze a v příběhu Gunnara Helminga se jedná o kněžku, ryze kněžský stav není doložen ani ve společnosti starověkých Germánů, ani ve společnosti středověkých Seveřanů. Viz *Definice a rozdělení rituálů*.

⁴⁷ Schlette, *Germáni*, str. 210 – 211.

⁴⁸ *Lokiho pře* 36.

⁴⁹ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 115.

⁵⁰ Tamtéž, st. 115.

⁵¹ *Starší Edda*, st. 455.

⁵² Glob, *Lidé z bažin*, st. 144.

byla vytvořena z jediného kusu dřeva a jedna z jeho větví již od přírody připomíná obrovský falus. Tento bůh plodnosti sice mohl pouze stát u bažiny jakožto modla, ale je stejně tak možné, že ho kněz vozil společně s bohyní, jako jejího mužského partnera.⁵³ Nabízí se tedy varianta, že Tacitus o rituálu neřekl vše, nebo spíše neviděl vše. Navíc vrátíme-li se k příběhu o Gunnaru Helmingovi, kde Freye doprovázela kněžka a srovnáme tato fakta s předpokládaným osudem muže z Tollundu, zjistíme, že pro Nerthus možná umírali muži, kteří mohli být v roli jejího božského partnera, nebo hráli roli milence.⁵⁴ Museli zemřít při obřadech na jarní cestě vesnicemi, aby tak dovršili praktiky kultu plodnosti a zajistili prosperitu a plodnost.⁵⁵ Posledně zmíněná praktika nás vede k hierogamii, neboli „posvátné svatbě“. Tacitus se o ni sice přímo nezmiňuje, ale příběh o Gunnarovi, Freyovi a jeho, posléze těhotné, kněžce, který jsme zde uvedli, naznačuje více. Odpovídá totiž představě o posvátné svatbě, svatbě božstva s lidským protějškem, která v některých případech jistým způsobem uskutečňuje znovuzrození světa i člověka.⁵⁶ V lidském světě takový pár často představoval kněz a speciálně vybraná dívka.⁵⁷ Podle severské mytologie si Njörda vzala za muže Skadi, která byla dcerou obra.⁵⁸ Sňatek boha s osobou lidskou, nebo v tomto případě, osobou, které chybí božský původ, pak ještě více vyniká v případě Njördova syna Freye, který si vybral za ženu krásnou obryni Gerdu.⁵⁹ Někteří jsou si téměř jisti, že se mýtus o Freyovi a Gerdě týká rituální posvátné svatby. Tento příběh může reprezentovat svatbu boha nebes s bohyní plodné země, což má zajistit bohatou úrodu.⁶⁰ Ani Helena Kadečková nevyklučuje v případě tohoto mýtu souvislost s rituálem. Hovoří přímo o sakrálním divadle, což má dosvědčovat fakt, že v replikách rukopisu *Skírniho cesty* jsou uvedena jména mluvčích, jako by báseň měla být určena ke scénickému přednesu při obřadech.⁶¹ Pokud se v mýtu má opravdu na mysli probuzení země pomocí boha plodnosti, podporovala by to i skutečnost, že jméno posla a zprostředkovatele svatby Freye s Gerdou, Skírniho, je odvozeno od slovesa, které v překladu znamená „svítit“.⁶² Jablka, která Frey Gerdě posílá, jsou symbolem plodnosti a zde také

⁵³ Glob, *Lidé z bažin*, st. 143.

⁵⁴ Domněnka by potvrdovala, proč šlo údajně o muže z vyšších vrstev. Není totiž pravděpodobné, že by roli milence bohyně sehrál otrok.

⁵⁵ Glob, *Lidé z bažin*, str. 149-150.

⁵⁶ Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, st. 42.

⁵⁷ Schlette, *Germáni*, st. 209.

⁵⁸ Dumézil, *Gods of the Ancient Northmen*, st. 76.

⁵⁹ *Skírniho cesta* 6 - 7.

⁶⁰ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, str. 92-93.

⁶¹ *Starší Edda*, st. 452.

⁶² Tamtéž, st. 452.

darem boha plodnosti. Samotná svatební noc, tedy setkání Freye s Gerdou v tichém borovém háji, kde má bohu nevěsta dopřát slast své lásky,⁶³ se v básni již nelíčí. Pokud předpokládáme správně, že šlo o rituální drama a posvátnou svatbu, zde nejspíše svatbu kněze a vybrané dívky, potom Helena Kadečková trefně poznamenává, že v takovém případě bylo nejspíše ono setkání v borovém háji sehráno beze slov.⁶⁴

Nyní se ještě zmíníme o jednom mytologickém příběhu, ve kterém by se mohl ukrývat rituál příchodu jara. Než však tuto interpretaci učiníme, povězme si nezbytně nutné informace o bohu Tórovi.

Tór, Ódinův syn⁶⁵ a hromovládce, byl velice oblíbeným bohem v celé Skandinávii a také na Islandu. Odpověď na to, proč byl Tór oblíbencem zejména sedláků a prostých lidí, můžeme najít v mýtech, kde je často obdařen ohromnou silou. Své nepřátele, kterými jsou hlavně obři, zabijí svým kouzelným kladivem Mjöllni a chrání tak před nimi bohy a také obyvatele Midgardu⁶⁶. Můžeme tvrdit, že i v předkřesťanské Skandinávii lidé věřili, že je Tór ochraňuje, neboť obři představovali například destruktivní síly ohně, zimy a chaosu. Tudíž nejsilnější a nejodvážnější z bohů se stal ochráncem těch, kteří potřebují chránit nejvíce. Kladivo Mjöllni se stalo symbolem, který byl ve vikinské době nošen na krku jako amulet.⁶⁷ V tomto kladivu tedy lidé spatřovali pomyslné požehnání nejen proto, že s jeho pomocí je Tór ochraňoval před silami mrazu a chaosu, ale viděli v něm i žehnající nástroj jako takový.⁶⁸ Soudí se navíc, že staří Seveřané posvěcovali věci a lidi náznakem Tórova kladiva, stejně tak, jako křesťané náznakem křížem.⁶⁹ To může doložit i příběh ze *Ságy o Hákonu Dobrém*. Podle Snorriho, křesťanský král Hákon požehnal pohár znamením kříže, když pronášel přípitek při pohanských slavnostech. To ovšem mohlo rozhněvat účastníky obřadu a tak se ho jeho přátelé raději zastali a řekli rozzlobeným pohanům, že král pouze dělá to, co oni: posvěcuje pohár znamením kladiva, předtím, než se napije.⁷⁰ Kladivo, jak se zdá, patří k nejstarším atributům Tóra a jako božský symbol je pravděpodobně starší než Tór sám. Skandinávské skalní rytiny z doby bronzové zobrazují lidské postavy, často ityfalické, jak zvedají sekyry, nebo něco, co připomíná kladiva. Je třeba zmínit, že kladivo, sekyra, či podobné zbraně platí obecně za

⁶³ *Skírniho cesta* 41.

⁶⁴ *Starší Edda*, st. 452.

⁶⁵ Syn Ódina a Matky Země; srovnej s Freyem a Gerdou, viz výše.

⁶⁶ Země lidí.

⁶⁷ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 83.

⁶⁸ Viz níže.

⁶⁹ *Starší Edda*, st. 456.

⁷⁰ Snorri, *Sága o Hákonu Dobrém* XVII.

atributy indoevropských hromovládů.⁷¹ Například skalní rytiny ze švédského Bohuslānu zobrazují mnoho takových postav.⁷² Jedny zvedají oštěpy, druhé něco, co připomíná jakési sekeromlaty⁷³ a některé z postav jimi dokonce snad obřadně posvěcují objímající se lidskou dvojici⁷⁴, což vede jisté badatele k domněnce, že tato rytina může představovat žehnání při svatebním⁷⁵ obřadu.⁷⁶ Podle některých tedy byla sekera či kladivo symbolem plodnosti.⁷⁷ V této souvislosti lze zmínit, že někteří vidí v Tórově kladivu i falický symbol.⁷⁸ S žehnáním pomocí kladiva Mjöllni se setkáváme i v mýtech. V *Obloužení krále Gylfa* se líčí, jak Tór vždy večer porazí své kozly, kteří táhnou po obloze jeho vůz.⁷⁹ Kozly sní, ale když jejich kosti ráno posvětí kladivem, oba zase obživnou. Další mytologický příběh líčí, že když byla zapálena Baldrova pohřební hranice, Tór ji posvětil kladivem.⁸⁰ Ovšem pro naše bádání o rituálech je jeden mýtus zahrnující žehnání kladivem klíčový. Je to *Píseň o Trymovi*, jejíž děj je založen na tom, že Trym, vládce obrů, oloupí Tóra o kladivo. Vydat jej je ochoten pouze za jednu věc; chce bohyni Freyu za ženu. Ta nabídku resolutně odmítne a Tór nakonec uzná, že jediná možnost jak magickou zbraň získat zpět k ochraně lidí a bohů je, že se sám za Freyu přestrojí. S Lokim se vydají za Trymem, který už chystá na svém sídle svatbu. Ve chvíli, kdy má dojít k samotnému svatebnímu obřadu, Trym poručí přinést kladivo, který budou žehnat nevěstě.⁸¹ Maskovaný Tór se však kladiva chopí a přítomné obry pozabíjí. Tento příběh může mít své jádro ve starém přírodním mýtu o hromovládcovi, jež nejspíše v období zimy pozbyl svého kladiva, tedy nástroje síly.⁸² Teoreticky by to tak rozhodně mohlo být, ale zda i zde existoval rituál související s mýtem, není doloženo. Pokud by však existoval, byl to jistě rituál oslavy jara a domnívám se, že by mohl mít podobu sakrálního divadla. Mýtus totiž líčí Tóra v ženských šatech. To, že nejsilnější z bohů je převlečen za nevěstu sice vzbuzuje úsměv, ovšem podle Tacitova svědectví se lze domnívat, že představa kněze v ženských šatech

⁷¹ Viz Taranis, či Indra.

⁷² Nebo snad jednu postavu v mnoha rozličných úlohách a činnostech?

⁷³ Viz *Obrazová příloha*, obr. 1.

⁷⁴ Schlette, *Germáni*, st. 205.

⁷⁵ V tom případě by mohlo jít o svatbu klasickou, nebo také posvátnou.

⁷⁶ Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe*, st. 80.

⁷⁷ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 84.

⁷⁸ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 81.

⁷⁹ Snorri, *Gylfiho oblouzení* XLIV.

⁸⁰ Snorri, *Gylfiho oblouzení* XLIX.

⁸¹ Srovnej s kladivem jakožto falickým symbolem, viz výše.

⁸² *Starší Edda*, st. 456.

nejspíše nebyla lidem ze severovýchodu Germánie cizí.⁸³ Skutečnost, že Tór získal zpět své kladivo, lze chápat jako začátek jara a vítězství boha sedláků, který přemohl zimu, jejímž zosobněním⁸⁴ je Trym.⁸⁵ Domněnku, že Tór kladivo získal zpět na začátku jara, zde může doložit tvrzení, podle kterého byl Zelený čtvrtek před Velikonocemi původně u kontinentálních Germánů svátkem Donara.⁸⁶

Shrnutí

Příchod jara byl na severu starověké Germánie velkolepě oslavován průvody, ve kterých byla vesnicemi vezena socha bohyně Nerthus. K její počtě se při zakončení těchto slavností obětovali otroci. Podobné průvody nejspíše existovaly o několik století později také ve Švédsku, kde ovšem Nerthus nahradilo jiné božstvo plodnosti, kterým byl Frey. Ačkoli k tomu nemáme jasné doklady, domníváme se, že Seveřané znali i další rituály spojené s příchodem jara.⁸⁷ Mytologický příběh o krádeži Tórova kladiva a jeho znovunalezení, který je popsán v *Písni o Trymovi*, možná uchovává dozvuky rituálu příchodu jara. Podobným případem je také báseň *Skírniho cesta*, která končí naplánováním setkání Freye a Gerdy, o kterém se domníváme, že ho staří Seveřané mohli obřadně prezentovat v podobě sakrálního divadla, a které mohlo uchovávat starodávnou představu, podle které je země oplodněna bohem.

⁸³ Tacitus, *Germánie* XLIII.

⁸⁴ V mýtech vystupují jednak obři ohniví, jako je Surt a také obři mrazoví, jako je právě Trym.

⁸⁵ *Starší Edda*, st. 485.

⁸⁶ Schlette, *Germáni*, st. 214.

⁸⁷ Jara, nebo teplé části roku, viz *Problém určení termínu obětních slavností a Obětní slavnosti*.

Severské výroční slavnosti a obětní hostina

Blót

Oběť bohům byla součástí života téměř každého Seveřana.⁸⁸ Obětovalo se vyšším božstvům, jako byli Ásové a Vanové, ale také nižším numinózním bytostem, kterými byly například dísy nebo álfové. Pro oběť staří Seveřané užívali slovo *blót*.

Blót je substantivum označující oběť.⁸⁹ Sloveso „obětovat“ je potom *blóta*.⁹⁰ Za zmínku stojí, že pojem *blót* převzali i staří Finové, u kterých se dochoval ve tvaru *luote*, znamenající „kouzlo“ a laponské slovo *luotte* lze přeložit jako „magická píseň“.⁹¹ To dokládá, že verbální aktivita, která měla nejčastěji formu motlitby, přísahy, či vzývání⁹² božstva, musela mít poměrně velký význam.⁹³ Ve Skandinávii se slovo *blót* později začalo používat zejména pro kletbu, nebo pro rouhání, což mohlo souviset se skutečností, že se dříve užívalo pro obětování starým bohům, kteří byli po přijetí křesťanství považováni za demony.⁹⁴

Upřesněme si však, jak slovo *blót*, původně znamenající „oběť“, budeme přesně používat my; lépe řečeno, jaký druh oběti nás zde bude zajímat. V chrámech, nebo posvátných hájích Seveřanů, se odehrávaly společné obětní rituály, které měly posílit společenství skrze komunikaci se světem bohů.⁹⁵ Jako *blót* bychom mohli označit například obětování zajatců v čase krize, které se odehrávalo veřejně a představovalo společnou oběť. Jiná oběť je popsána v *Sáze o Víga-Glúmovi*, ve které Torkel Vysoký ve Freyově chrámu sám obětuje starého býka, proto, aby byl jeho sok Glúm, vyhnán z Trevá, a to stejně nevybíravě jako byl vyhnán on.⁹⁶

⁸⁸ Foote, Wilson, *The Viking Achievement*, st. 403.

⁸⁹ Foote, Wilson, *The Viking Achievement*, st. 401.

⁹⁰ Tamtéž, st. 401.

⁹¹ Lindow, *Norse Mythology*, st. 35.

⁹² Více o invokacích in: Ewing, *Gods and worshippers in the Viking and Germanic world*, str. 29 – 34.

⁹³ Foote, Wilson, *The Viking Achievement*, st. 401.

⁹⁴ Tamtéž, st. 401.

⁹⁵ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 36.

⁹⁶ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 252.

Ona veřejná a společná oběť zvířat či zajatců v časech krize, pro nás není předmětem zájmu, neboť u ní chybí závislost na roční době⁹⁷ a není spojena s konkrétním časovým obdobím. Na obětování, jaké líčí *Sága o Víga-Glúmovi*, které také postrádá výroční charakter, taktéž nebudeme brát zřetel, neboť to není společná obětní slavnost, a navíc je to oběť z důvodů individuálních pohnutek.

Nás bude nejvíce zajímat obětování, spojené s výročními svátky, u kterého se scházela celá komunita, a které vždy probíhalo k uctění bohů,⁹⁸ od nichž se žádala například dobrá sklizeň. Lidé se zde setkali, aby společně obnovili vztah se světem bohů a aby pro sebe zajistili štěstí v nadcházejícím období.⁹⁹ Výroční oběť byla pro Seveřany vždy záležitostí komunity. Její charakter se však lišil podle typu obětní slavnosti. Na některých slavnostech se scházela celá vesnice, jiné měly spíše charakter rodinné oslavy. Také uvidíme, že v některých částech roku, se nekonala pouze jedna slavnost, ale více slavností najednou, respektive tyto slavnosti od sebe byly vzdáleny zhruba o dny, či týden. Výroční obětování často úzce souviselo s obětní hostinou, zvláště v případě zvířecích obětí.

Problém určení termínu obětních slavností

Naprostě přesné datum jednotlivých svátků se určuje velice těžko a je otázkou, zda je to dnes ještě vůbec možné. Skutečnosti, které tomu stojí v cestě, totiž nejsou zanedbatelné. Například v různých lokalitách mohlo být datum svátku určeno podle rozličných podmínek; na jedné straně geografických, na druhé straně společenských, náboženských či politických. Pokud jde o podmínky geografické, již Tacitus zapsal, že Germáni nemají podzim, o kterém by sklízeli plody, tak jako to dělají lidé ze středomoří.¹⁰⁰ Skandinávie leží ještě severněji než starověká Germánie a zima je zde podstatně delší než ve středoevropských končinách. Navíc v jižním Švédsku například přichází zima dříve, než na severu Norska či na Islandu. Co se týče podmínek společenských, díky Snorrimu víme, že král Hákon Dobrý vydal zákon, podle kterého se musela třídní slavnost *Jól* slavit ve stejném termínu, jako u křesťanů zrození Krista.¹⁰¹ Původně se však slavila zhruba dva týdny po datu zimního slunovratu.¹⁰² Zde máme

⁹⁷ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 36.

⁹⁸ Tamtéž, st. 36.

⁹⁹ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 40.

¹⁰⁰ Tacitus, *Germánie* XXVI.

¹⁰¹ Snorri, *Sága o Hákonu Dobrém* XIII.

dochovanou změnu data konkrétní slavnosti. Otázkou však zůstává, zda i další obětní slavnosti nemohla potkat podobná změna, týkající se termínu jejich konání, o které nemáme jakékoli informace.

Chci tedy zdůraznit, že úkolem této kapitoly není vyzkoumat co nejpřesnější data pohanských výročních obětních slavností, respektive předložit všechny názory na jejich datování, ale spíše určit měsíce oslav a jednotlivé oslavy charakterizovat. Uvidíme však, že než slovo měsíce, by se v rámci této problematiky spíše hodilo říci roční doby. Je totiž třeba uvědomit si, že kalendář, pokud to tak můžeme nazvat, vypadal u středověkých Skandinávců jinak, než je tomu v dnešních dnech. Dalo by se říci, že hlavní doby obětních slavností u nich byly tři: léto, podzim a zima.¹⁰³ Zdá se, že právě obětní slavnosti konané v těchto obdobích se staly jakýmsi vzorcem, v celé severozápadní Evropě.¹⁰⁴ Tyto slavnosti byly spojeny patrně s největšími a nejdůležitějšími oběťmi, které vykonával ve Skandinávii král, nebo jarl a na Islandu potom godi.¹⁰⁵ Řekli jsme, že stejně jako roční doby, i hlavní výroční slavnosti byly tři. Byla to však lehce zjednodušující informace, kterou níže rozebereme na základě pramenů¹⁰⁶ a sekundární¹⁰⁷ literatury, a uvidíme poté, že lepší než podzim a zimu, je představit si jedno chladnější roční období. Tvrdíme-li, že Skandinávci měli slavnosti podzimu a slavnosti zimy, musíme si uvědomit, že slavnostmi podzimu, je míněn konec podzimu, tedy jinými slovy začátek zimy. Podobné je to i se slavnostmi jara a léta. Zde je lepší hovořit o svátcích teplejšího ročního období. Tato tvrzení může podpořit rozdělení roku na Islandu, kde rozeznávali léto a zimu. Každé z těchto dvou období mělo sto osmdesát dva dnů. Obě období od sebe oddělovaly náboženské rituály spojené s obětní hostinou.¹⁰⁸

Naproti tomu, Snorri mluví o třech velkých obětováních, ale v podstatě popisuje také pouze dvě období. Podle *Ságy o Ynglinzích*

*Ódin přikázal obětovat v létě za vítězství, počátkem zimy nechal obětovat za šťastný rok a uprostřed zimy za dobrou úrodu.*¹⁰⁹

Nyní si již charakterizujme samotné obětní slavnosti.

¹⁰² Foote, Wilson, *The Viking Achievement*, st. 401.

¹⁰³ Tamtéž, st. 401.

¹⁰⁴ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 39.

¹⁰⁵ *Sága o lídech z Eyru* IV.

¹⁰⁶ Snorri, *Sága o Ynglinzích* XIII.

¹⁰⁷ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 39.

¹⁰⁸ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 37.

¹⁰⁹ Snorri, *Sága o Ynglinzích* VIII.

Obětní slavnosti

*Ódin přikázal obětovat v létě za vítězství.*¹¹⁰

Začátek teplejšího pololetí byl v době vikingů časem, kdy po dlouhé zimě začínali muži vyjíždět na expedice a na válečné i obchodní výpravy.¹¹¹ To víc než jasně dokládá, proč se právě v této době obětovalo za vítězství. Podle některých badatelů se tato oběť konala v nejbližším termínu po čase letního slunovratu.¹¹² Pravděpodobnější však je, že se oběť konala již dříve. Letní období, neboli *sumarmál*,¹¹³ začínalo na Islandu mezi devátým a patnáctým dubnem.¹¹⁴ Islandský „jarní“ sněm se konal mezi sedmým a sedmadvacátým květnem.¹¹⁵ Hranice mezi začátkem léta na Islandu a islandským jarním sněmem je méně než měsíc, tedy, jde skutečně o krátkou dobu. Podobný rozkol však panuje i u datace svátku v Uppsale, velké obětní slavnosti, která se pořádala každých devět let a podle některých se konala na začátku léta, tedy v době, která je tradičně spojována s obětováním Ódinovi za vítězství.¹¹⁶ Podle jiných se konala v době jarní rovnodennosti, tedy dvacátého března.¹¹⁷ Začátkem léta ve švédské Uppsale však pravděpodobně nesmíme myslet letní slunovrat, tedy dvacátý první červen, ale začátek výše zmíněného islandského *sumarmálu*, který začínal mezi devátým a patnáctým dubnem. Jarní rovnodennost a islandský začátek letní sezóny zde dělí zhruba tři týdny, ne-li méně. Tudiž i zde je rozdíl téměř zanedbatelný.

Velká uppsalská obětní slavnost, kterou popsal Adam Brémský, prý probíhala tak, že lidé společně slavili a nebylo povoleno se oslavy nezúčastnit.¹¹⁸ Slavnost spočívala v tom, že od každého druhu živých bytostí mužského pohlaví se obětovalo devět kusů.¹¹⁹ Obětovali se muži, psi a koně.¹²⁰ To se dělo po devět dní, a každý den se obětoval jeden člověk společně se

¹¹⁰ Tamtéž VIII.

¹¹¹ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 39.

¹¹² Foote, Wilson, *The Viking Achievement*, st. 401.

¹¹³ Přeloženo jako *letní čas*, in: Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 39.

¹¹⁴ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 39.

¹¹⁵ Adalsteinsson, *A Piece of Horse Liver*, st. 42.

¹¹⁶ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 59.

¹¹⁷ Adam Brémský, *Činy biskupů hamburského kostela*, Kniha IV, XXVII.

¹¹⁸ Tamtéž, Kniha IV, XXVII.

¹¹⁹ Tamtéž, Kniha IV, XXVII.

¹²⁰ Tamtéž, Kniha IV, XXVII.

zvířaty a tedy za oněch devět dní bylo obětováno dvaasedmdesát životů.¹²¹ Jejich krví se usmiřovali bohové a jejich těla visela v háji, který byl nedaleko uppsalské svatyně.¹²² Četné písně, které lidé během této slavnosti zpívali, byly prý velmi nemravné, a tudíž o nich mistr Adam raději pomlčel.¹²³ Onoho háje si prý pohanští Švédové považovali natolik, že každý jeho strom, na kterém byli pověšeni obětovaní, považovali za posvátný.¹²⁴ Nacházela se zde také studna, kde pohané obětovali a to tak, že do ní ponořili živého člověka. Pokud se ten již nevynořil, bylo to znamením, že se vyplní přání lidu.¹²⁵

Skutečnost, že se zde zpívaly písně, naznačuje, že ty k těmto oslavám patřily a vzhledem k tomu, že se k těmto písním vyjádřil křesťanský autor právě takto, je pravděpodobné, že mohlo jít o písně k uctění boha plodnosti, Freye.

Narážíme zde také na některé podobnosti s rituály starověkých Germánů, a také na věci podobné těm, jež jsou zmíněny v písních *Starší Eddy*. Některé z uppsalských obětí byly topeny ve studni. I otroci, kteří omyli bohyni Nerthus, byli po obřadu obětováni utopením.¹²⁶ Můžeme zde dokonce připomenout osadníky Islandu, kteří házeli lidi odsouzené k obětování do vodopádu; patrně proto, aby uspokojili božstva, která v něm sídlila.¹²⁷ *Sága o lidech z Kjalarnesu* líčí, jak měli být takoví lidé svrženi do tůně v mokřinách, která se nazývala „obětní tůň“.¹²⁸ Jak v Uppsale, tak na Islandu se na rozdíl od jutských močálů, kam starověcí Germáni házeli oběti, nikdy nenašly tůně či mokřady s lidskými ostatky.¹²⁹ Otázkou ovšem zůstává, zda je to přesvědčivý důkaz pro to, abychom mohli tvrdit, že se tam nikdy podobné oběti neodehrávaly. Posvátná studna navíc připomíná tajemnou studnu osudu, které Ódin obětoval oko¹³⁰, aby získal moudrost. Háj, který ležel nedaleko budovy a byl posvěcen lidskou i zvířecí krví, byl posvátný tak, jako ten v dnešním Německu, kde za Tacitových časů dlel *vševládný bůh*, a jako háj na severu Islandu, kterému osadníci měli ve zvyku přinášet oběti.¹³¹

¹²¹ Tamtéž, Kniha IV, XXVII.

¹²² Tamtéž, Kniha IV, XXVII.

¹²³ Tamtéž, Kniha IV, XXVII.

¹²⁴ Tamtéž, Kniha IV, XXVII.

¹²⁵ Adam Brémský, *Činy biskupů hamburského kostela*, Kniha IV, XXVI.

¹²⁶ Viz *Příchod jara*.

¹²⁷ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 246.

¹²⁸ Kadečková, *Dějiny Islandu*, st. 51.

¹²⁹ Kadečková, *Dějiny Islandu*, st. 52.

¹³⁰ *Vědmína věštba* 28.

¹³¹ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 246.

Počátkem zimy nechal Ódin obětovat za šťastný rok.¹³²

Jiný zdroj říká, že to bylo na podzim, krátce po žních.¹³³ Specifikem zde ovšem je, že v době, kterou my ještě považujeme za podzim, začínala pro Seveřany zima. Její začátek je opakem začátku léta¹³⁴ a víme, že na Islandu začínala mezi jedenáctým a osmnáctým říjnem.¹³⁵ Je tedy lepší držet se tohoto označení; nejen proto, že dobře zapadá do podložené teorie o pololetích¹³⁶ u Seveřanů, ale i z toho důvodu, že jak se tvrdí v *Sáze o Ynglinzích*, Ódin stanovil tři velké obětní slavnosti: jednu v létě a dvě v zimě; podzim se zde v kontextu tří obětí nikde nezmiňuje.¹³⁷ Od začátku zimy do začátku léta bývali Skandinávci doma na severu, jelikož v tomto období počasí skutečně nepřálo cestování, nebo jakýmkoli podobným aktivitám.¹³⁸ Na rozdíl od velké oběti na začátku léta, byl začátek zimy obdobím, kdy se slavilo více svátků,¹³⁹ jak si také nyní ukážeme.

Zima začínala oslavami takzvaných „zimních nocí“, zvanými původně *vetrnætr*, které se slavily tři nebo více dní, podle některých zdrojů ke konci října.¹⁴⁰ Pro Seveřany to byl největší a také nejdůležitější svátek začátku zimního období.¹⁴¹ Podle *Ságy o Gislím*, přivítal Thorgrím, řečený Freysgodi,¹⁴² přicházející zimu tím, že při oslavách „zimních nocí“ obětoval Freyovi.¹⁴³ Že se na začátku zimy obětovalo Freyovi, víme i z dalších pramenů. Podle Snorriho se při slavnosti na začátku tohoto období připíjelo na bohy, mezi kterými byl také Frey, jehož lidé při této příležitosti prosili o bohatou sklizeň a o mír.¹⁴⁴ Krví obětovaných zvířat, která se nejspíše nachytala do nádoby¹⁴⁵ k tomu sloužící, se pokropily oltáře, vnitřní i vnější zdi chrámu a sbor shromážděných, a poté se na hostinu přichystalo maso těchto zvířat;

¹³² Snorri, *Sága o Ynglinzích* VIII.

¹³³ Foote, Wilson, *The Viking Achievement*, st. 401.

¹³⁴ Viz výše.

¹³⁵ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 39.

¹³⁶ Viz výše, *Problém určení termínu obětních slavností*.

¹³⁷ Viz výše.

¹³⁸ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 39.

¹³⁹ Tamtéž, st. 39.

¹⁴⁰ Tamtéž, st. 39.

¹⁴¹ Tamtéž, st. 39.

¹⁴² Tj. „Kněz Freyův“.

¹⁴³ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, str. 166-167.

¹⁴⁴ Snorri, *Sága o Hákonu Dobrém* XVII.

¹⁴⁵ *Sága o lidech z Eyru* IV.

jedla se obzvláště játra.¹⁴⁶ Vzhledem k tomu, že se na slavnostech „zimních nocí“ velebil Frey, kterému byla zvířata obětována, na mysli nám vystávají koně, neboť tato zvířata se s Freyem poměrně často spojovala. V *Knize z Flatey* se například zmiňuje stáj, která patřila Freyovi.¹⁴⁷ Nejdůležitějším zvířetem, které hrálo roli ve Freyově kultu, je ovšem kanec.¹⁴⁸ Frey sám vlastnil kance jménem *Gullinbursti*¹⁴⁹, který měl zlaté štětiny a byl Freyovým atributem. Podobnost kance s Freyem a roli tohoto zvířete v kultu Vanů dokládá také skutečnost, že slovo *vaningi*, neboli „syn Vanů“, se v poezii používalo jak pro Freye, tak pro kance.¹⁵⁰

Zvířata se při svátcích *vetrnætr* obětovala určitě, ovšem příběh, který stručně vylíčil Snorri, naznačuje, že při nich Švédové mohli někdy obětovat i svého krále. Když byla totiž špatná úroda, lidé zabili svého krále Dómaldiho,¹⁵¹ za jehož vlády byla ve Švédsku nouze a hladomor. První podzim se v Uppsale obětovali býci, ale výsledek se nedostavil. Druhý podzim se obětovali lidé, ale ani to nepomohlo. Třetí podzim tedy Švédové obětovali pro blaho země samotného krále a obětní sloupce ztropili jeho krví.¹⁵² Obětovat vlastního krále bylo pravděpodobně vyjímečným činem, typickým spíše pro krizové období, které hladomor rozhodně představoval.

Druhou největší výroční obětí konanou na počátku zimy byl *disablót*, neboli oběť dísám, ženským božským postavám. Z mýtů dísy známy téměř nejsou,¹⁵³ ovšem doloženy jsou v *Písni o Grímnim*, kde Ódin říká králi Geirröдови: „vypršel tvůj život, dísy ti nepřejí“. ¹⁵⁴ To naznačuje, že pro Seveřany bylo zřejmě důležité s dísami dobře vycházet a že si Seveřané dísy předcházeli. Hranice mezi dísami, normami, které určovali osud člověka již při narození a valkýrami, jež Ódin vysílal do bitev, aby odnesly padlé do Valhally, není úplně jasná. „Dísy“ totiž bylo pravděpodobně souhrnné označení pro ženské božské bytosti.

¹⁴⁶ Snorri, *Sága o Hákonu Dobrém* XVII.

¹⁴⁷ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 249.

¹⁴⁸ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 255.

¹⁴⁹ Snorri, *Oblouzení krále Gylfa* XLIX.

¹⁵⁰ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 255.

¹⁵¹ Snorri, *Sága o Ynglinzích* XV.

¹⁵² Tamtéž XV.

¹⁵³ Lindow, *Norse Mythology*, st. 95.

¹⁵⁴ *Píseň o Grímnim* 53.

Samotná oběť dísam je doložena v *Sáze o Víga-Glúmovi*, podle které se konala na konci podzimu, tedy jinými slovy na začátku zimy.¹⁵⁵ *Knihy z Flatey* líčí příběh o mladíkovi Tidrandim, který byl na slavnostech „zimních nocí“ patrně zabit dísamí, devíti ženskými postavami v černém oblečení.¹⁵⁶ V *Sáze o Ynglinzích* stojí, že dísy měly svatyni, u které se pádem z koně zabil král Adils, právě když mířil na *dísablót*.¹⁵⁷ Jak taková oběť dísam zhruba probíhala, naznačuje *Sága o Hervor a králi Heidrekovi*, ve které Starkad unese Álfhildu, dceru krále Álfa z Álfheimů, poté, co ta zkropí oltář¹⁵⁸ krví na podzimní oběti dísam.¹⁵⁹ Slavnosti, která zahrnovala krvavou, pravděpodobně zvířecí oběť, se tedy zřejmě účastnily ženy.¹⁶⁰

Mezi bytosti, které byly rituálně uctívány, patřili také álfové. I jim se přinášeli oběti, které měly nepochybně sloužit k jejich uctění a uspokojení.¹⁶¹ Pramenných dokladů o oběti álfům je skutečně velice málo a neví se, jak moc byla tato obětní slavnost rozšířená.¹⁶² Usuzuje se však, že i obětování álfům se konalo na přelomu podzimu a zimy. Dokladem pro to je příběh básníka Sighvata Tórdarsona, který on sám líčí ve svých *Slokách o cestě na východ*.¹⁶³ Sighvat, skald krále Ólafa Svatého, zde popisuje svou cestu na západní Gotland.¹⁶⁴ Zde ho jednou večer, v době kdy už se podzim chýlil ke konci, nikdo nechtěl pustit k sobě domů.¹⁶⁵ Na jednom statku mu řekla paní domu, že se uvnitř bude konat oběť álfům. Tato žena se obávala Ódinova hněvu, neboť básník Sighvat byl křesťan, ale můžeme předpokládat, že cizinci na takovéto slavnosti spojené s obětováním neměli přístup, ať byli křesťané, či pohané.¹⁶⁶ V mnoha nativních kulturách cizinec představuje anomálii a má buďto potenciál přinášet požehnání, jak tomu v tomto případě pro pohany rozhodně nebylo, nebo naopak představuje hrozbu.¹⁶⁷ Druhým pramenem, který nám dokládá oběť álfům, je *Sága o Kormákovi*, v níž se líčí, která čarodějnice říká nemocnému muži, že se uzdraví potom, co

¹⁵⁵ Orchard, *Cassel's dictionary of norse myth and legend*, st. 87.

¹⁵⁶ Tamtéž, st. 87.

¹⁵⁷ Snorri, *Sága o Ynglinzích* XXIX.

¹⁵⁸ In: Lindow, *Norse Mythology*, st. 94: v závorce za slovem *oltář* je uvedeno *högr*, které se používalo pro hromadu kamenů, která jako oltář sloužila; viz Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 239.

¹⁵⁹ Lindow, *Norse Mythology*, str. 93 – 94.

¹⁶⁰ Lindow, *Norse Mythology*, st. 94.

¹⁶¹ Orchard, *Cassel's dictionary of norse myth and legend*, st. 27

¹⁶² Tamtéž, st. 27.

¹⁶³ Brøndsted, *Vikingové: Sága tří staletí*, st. 220.

¹⁶⁴ Tamtéž, st. 220.

¹⁶⁵ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 40.

¹⁶⁶ Tamtéž, st. 40.

¹⁶⁷ Bowie, *Antropologie náboženství*, st. 160.

krví obětovaného býka zkropí vnitřní prostor mohyly, ve které žijí álfové, a z masa oběti pro ně přichystá hostinu.¹⁶⁸ Zde se tedy rozhodně nejedná o výroční obětní slavnost, při které lidé obětují a posléze společně hodují¹⁶⁹, ale je zajímavé, že i álfové, kteří mají obětovaného býka přijmout, ho údajně společně snědí na hostině. Oběť álfům tedy představovala jakousi soukromou oslavu, kterou nevedl jarl nebo godi, nýbrž paní, či pán domu.¹⁷⁰ Právě to ji spojuje s následujícím příběhem o unikátním typu obětování. Tím je příběh o *Volsim*.

I oběť spojená s věcí jménem *Volsi*, se konala soukromě a paní domu byla její vůdčí osobností.¹⁷¹ Říká se, že Ólaf Svatý, který si byl dobře vědom houževnatosti pohanských praktik v odlehlých částech svého království, slyšel o muži a ženě, žijících v odlehlém kraji na severu Norska.¹⁷² Těm jednoho podzimu poslal statný tažný kůň. Jeho maso naporcovali, posléze podusili a žena si nechala z koně penis, kterému říkala *Volsi*. Nosila ho u sebe jako svého boha a přesvědčovala celou domácnost, aby dělali to samé.¹⁷³ Tento *Volsi* byl konzervován pomocí bylin a cibule a byl naplněn démonickou silou; sílil a mohl se zvětšovat.¹⁷⁴ Každého večera putoval *Volsi* z ruky do ruky a všichni z přítomných na tomto statku k němu vždy v tu chvíli, kdy ho drželi, pronesli krátký zpěv, který obsahoval formuli, „Nechť *Morni* přijme tuto oběť“.¹⁷⁵ Obřad se opakoval až do té doby, kdy se na tomto dvorci objevil král Ólaf Svatý se svým průvodem.¹⁷⁶ Ólaf byl znechucen a tak hodil *Volsiho* psovi a rodinu poučil o křesťanské víře.¹⁷⁷

Má se za to, že oběť *Volsimu* je srovnatelná s obětí dísam.¹⁷⁸ Kromě jiných hypotéz¹⁷⁹ se usuzovalo, že *Morn* bylo jméno pro bohyni Skadi, která se stala ženou boha plodnosti Njörda.¹⁸⁰ Mohli bychom tedy naznačit, že *Mornir* je femininní plurál a že falus představoval

¹⁶⁸ Orchard, *Cassel's dictionary of Norse myth and legend*, st. 28.

¹⁶⁹ Viz *Hostina a přípitek*.

¹⁷⁰ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 263.

¹⁷¹ Tamtéž, st. 263.

¹⁷² Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 256.

¹⁷³ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 256 – 7.

¹⁷⁴ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 257.

¹⁷⁵ Tamtéž, st. 257.

¹⁷⁶ Brøndsted, *Vikingové: Sága tří staletí*, st. 220.

¹⁷⁷ Tamtéž, st. 220.

¹⁷⁸ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 257.

¹⁷⁹ Podrobný rozbor významu *Volsiho* oběti in: Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 257 – 8.

¹⁸⁰ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 257.

bohyni plodnosti srovnatelnou s *dísami*.¹⁸¹ Skutečnost, že se tento obřad odehrával na podzim, či na začátku zimy odvozujeme z faktu, že kůň pošel během podzimu. V případě tohoto rituálu však stojíme před otázkou, nakolik je výše popsáný příběh skutečně reálný a nakolik je smyšlený. Je zapsán v *Knize z Flatey*, která pochází z konce 14. století a takto pozdní záznamy nebývají těmi nejspolehlivějšími prameny, pokud jde o pohanské praktiky.¹⁸² Je také možné, že zde jde o kombinaci doložených praktik skandinávských pohanů, jako je v tomto případě porážka koně a konzumace jeho masa,¹⁸³ kterou dokládá již Snorri, s formulemi, které jsou možná smyšlené, nebo které přinejmenším nepocházejí z doby, ve které se *Příběh o Volsim* odehrává.¹⁸⁴ Clive Tolley se domnívá, že *Příběh o Volsim* je spíše výplodem doby ve které *Knihy z Flatey* vznikla, než skutečným záznamem o pohanském rituálu.¹⁸⁵ Na druhou stranu, v náboženství některých předkřesťanských indoevropských kultur lze nalézt rituály, ve kterých falus hrál svou roli, ačkoli na rozdíl od *Volsiho* šlo o pouhé modely. Například při Dionýských mystériích byl falus umístěn mezi ovoce v *liknonu*, neboli převívacím koši, kde byl přikryt látkou.¹⁸⁶ I kdyby byl tedy *Příběh o Volsim* smyšlený, není úplně vyloučeno, že podobné praktiky, například k posílení plodnosti, mohly mezi severskými venkovany existovat.¹⁸⁷

A uprostřed zimy nechal Ódin obětovat za dobrou úrodu.¹⁸⁸

Šlo o slavnost, které se říkalo *Jól*, nebo také *miðsvetrarblót*, tedy „oběť v polovině zimy“. Je to pohanský předstupeň svátku Kristova zrození,¹⁸⁹ nebo jinak řečeno, severogermánská slavnost, postupně zahrnutá mezi křesťanské svátky.¹⁹⁰ S největší pravděpodobností šlo o obětování za dobrou úrodu. Jméno *Jól*¹⁹¹ označuje dobu, která odpovídá konci roku podle moderního kalendáře.¹⁹² Asi nejpřesnější možná datace konání tohoto svátku je dvanáctý

¹⁸¹ Tamtéž, st. 257.

¹⁸² Tolley, *Volsa Þáttur: Pagan Lore or Christian Lie?*, st. 681.

¹⁸³ Tolley, *Volsa Þáttur: Pagan Lore or Christian Lie?*, st. 692.

¹⁸⁴ Tolley, *Volsa Þáttur: Pagan Lore or Christian Lie?*, st. 689.

¹⁸⁵ Tolley, *Volsa Þáttur: Pagan Lore or Christian Lie?*, st. 697.

¹⁸⁶ Tolley, *Volsa Þáttur: Pagan Lore or Christian Lie?*, st. 682.

¹⁸⁷ Brøndsted, *Vikingové: Sága tří staletí*, st. 220.

¹⁸⁸ Snorri, *Sága o Ynglingzích VIII*.

¹⁸⁹ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 39.

¹⁹⁰ Orchard, *Cassel's dictionary of norse myth and legend*, st. 406.

¹⁹¹ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 61.

¹⁹² Orchard, *Cassel's dictionary of norse myth and legend*, st. 407.

leden.¹⁹³ Velká obětní slavnost, která se podle Dětmara z Merserburku konala každý devátý rok v Lejre a na které prý bylo obětováno devadesát devět lidí a stejně tolik koní, psů a slepic, s velkou pravděpodobností mohla být právě slavnost *Jól*.¹⁹⁴ Dětmar totiž uvádí, že se tato oběť konala v lednu, poté co křesťané slaví svátek Zjevení Páně.¹⁹⁵

Zdá se, že i při této slavnosti se obětoval kanec. Ten byl považován za oběť Freyovi, jak je řečeno v různých verzích *Ságy o Heidrekovi*.¹⁹⁶ Legendární král Heidrek Moudrý měl ve zvyku přinášet oběti Freyovi. V době svátku *Jól* byl obětní kanec přinesen před krále. Říkalo se mu *sonargoltr*, neboli „vůdčí kanec“ a byl velký jako býk.¹⁹⁷ Byl považován za posvátného a lidé na něj pokládali ruce při skládání závazných přísah. Tato situace je vylíčena i v prozaické části *Písně o Helgim, synu Hjórvardovu*. Zde se tvrdí, že když se Hedin vracel o svátku *Jól*¹⁹⁸ z lesa domů, potkala ho obryně¹⁹⁹ jedoucí na vlku a nabídla mu doprovod, který Hedin odmítl. Tím ji urazil a ona pravila, že za to bude pykat, až pozvedne pohár²⁰⁰ přísah. Poté se ještě tento večer skládaly sliby. Byl přinesen obětní kanec a lidé na něho pokládali ruce a při poháru přísah skládali sliby.²⁰¹ Z toho lze usuzovat, že se o slavnosti *Jól* skutečně skládaly slavnostní přísahy a že byly spojené s rituálním přípitkem.²⁰²

Během tohoto svátku se obětovalo také Ódinovi, který byl považován za boha *Jólu*. Jedno z Ódinových přjmí bylo *Jólnir*, jak ho také nazývají starší skaldové.²⁰³ Někteří dřívější badatelé tvrdili, že *Jól*, je svátek pojmenovaný právě podle *Jólnira*,²⁰⁴ ale tato hypotéza je nepravděpodobná a nejspíše je tomu právě naopak.

O svátku *Jól* údajně sílila aktivita numinózních mocností. Objevují se tomu odpovídající jevy, jako je například takzvaný divoký hon,²⁰⁵ který je vedený Ódinem, jehož následují mrtví na

¹⁹³ Snorri, *Heimskringla, The History of Hacon the Good*, poznámka 1.

¹⁹⁴ Dětmar z Merseburku, *Kronika*, kniha I., XVII.

¹⁹⁵ Tamtéž, kniha I., XVII.

¹⁹⁶ *Sága o Heidrekovi* LIV, CXXIX; cit. dle: Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 255.

¹⁹⁷ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 255.

¹⁹⁸ V Hegerově překladu *Písně o Helgim, synu Hjórvardovu*, je na tomto místě „o zimním slunovratu“, ovšem v originálu je „jólaaptan“, tj. „navečer ve svátek Jól“.

¹⁹⁹ Podobný případ jako v předchozí poznámce: v Hegerově překladu *Písně o Helgim, synu Hjórvardovu*, je „čarodějka“, ovšem v originále je „trollkona“, tedy „obryně“, či „tursyně“.

²⁰⁰ Viz *Hostina a přípitek*.

²⁰¹ *Píseň o Helgim, synu Hjórvardovu*, pros. 30.

²⁰² Viz *Hostina a přípitek*.

²⁰³ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 61.

²⁰⁴ Tamtéž, st. 61.

²⁰⁵ Orchard, *Cassel's dictionary of Norse myth and legend*, st. 407.

svých koních, a který se prý vždy objevoval zejména kolem období Vánoc, či *Jólu*.²⁰⁶ I v pozdějších časech se v křesťanských germánských zemích věřilo, že právě v této době se žene oblohou divoký hon, neboli *Wildes Heer*.²⁰⁷

V *Sáze o lidech z Eyru* se tvrdí, že Tórodd a další muži zahynuli, když se vraceli z rybolovu. Poté se však opakovaně objevovali na své vlastní pohřební hostině, která se odehrávala právě v době Vánoc.²⁰⁸ I tato skutečnost je dokladem pro tvrzení, že v období mezi Vánocemi a *Jólem*, se objevovaly nadpřirozené jevy.

Shrnutí

Oběť bohům byla součástí života každého Seveřana. Respektive skoro každého, neboť se našli i tací, kteří sice nepopírali existenci bohů, ovšem nevyznávali je.²⁰⁹ Takoví lidé byli však výjimkou. Základem severského předkřesťanského náboženství byl kult, více či méně organizovaný, který tvořilo uctívání bohů nebo božských bytostí.²¹⁰ Při výročních slavnostech, zahrnujících uctívání velkých božstev, se scházela celá společnost.²¹¹ Takové oběti vedl vládce nebo godi. Ovšem při uctívání bytostí či idolů nižšího řádu, jako byly álfové nebo Volsi, se pořádaly rodinné slavnosti, které často pravděpodobně vedl pán, či paní domu.²¹² Role numinózních bytostí nižšího řádu rozhodně nebyla zanedbatelná, jak jsme výše viděli.²¹³ Přesto však byly významnější velcí bohové, uctívání při výročních oslavách. Lidé se na nich setkávali, aby obnovili vztah se světem bohů, a aby zajistili štěstí pro novou sezonu a právě to bylo něco, na čem se měli podílet všichni členové společnosti.²¹⁴ Takové slavnosti byly, na rozdíl od menších oslav, spojeny nejen se zvířecí obětí, ale někdy dokonce i s lidskou.²¹⁵

²⁰⁶ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 61.

²⁰⁷ Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, st. 48.

²⁰⁸ *Sága o lidech z Eyru* LIV.

²⁰⁹ Foote, Wilson, *The Viking Achievement*, st. 403.

²¹⁰ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 263.

²¹¹ Tamtéž, st. 263.

²¹² Tamtéž, st. 263.

²¹³ Někteří dokonce usuzují, že například na Islandu měli lidé k takovýmto bytostem, zosobňujícím dobré i zlé přírodní síly, či zajišťujícím ochranu domácnosti, mnohem osobnější vztah než k velkým bohům, in: Kadečková, *Dějiny Islandu*, st. 52.

²¹⁴ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 40.

²¹⁵ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 36.

Hostina a přípitek

Germáni, o nichž psal Tacitus, měli prý ve zvyku vést dlouhé debaty,²¹⁶ jejichž předmětem mohly být životní otázky, záležitosti míru či války, a předpokládejme, že vůbec cokoli, co je napadlo, pokud to tedy nepovažovali za nevhodné. Debatovali při hostinách, protože jindy nebyl na debaty čas, avšak při hostinách ho bylo dost, neboť ty trvaly často i celé dny.²¹⁷ Pořádat hostinu bylo vždy záležitostí cti a dobré reputace, zvláště mezi králi a šlechtou.²¹⁸ Taková prestiž ovšem ve starých společnostech neplynula z bohatství, ale pouze ze štědrosti, ačkoli štědrost tohoto typu určité bohatství, nebo alespoň přebytek, předpokládá.²¹⁹ To samé, co jsme nyní řekli o hostinách starověkých Germánů, můžeme tvrdit i o hostinách Anglosasů a Seveřanů. U těch to však neplatilo jen pro hostiny soukromé, které postrádaly náboženský ráz, ale také pro hostiny při obětních slavnostech, při kterých se například často přísahalo a uzavíraly se smlouvy.²²⁰

Základním prvkem takovéto hostiny bylo společné jídlo a pití a u takovéto příležitosti nebyli vítáni cizinci, jak výše ukázal i příběh o Sighvatovi.²²¹ Před společnou hostinou se porážela zvířata. Jejich maso a servírované nápoje souvisely s božskými silami, a lidé se zde sešli proto, aby tyto síly společně uctili.²²² Obětní pokrm a také nápoj můžeme odlišit od jídla servírovaného na běžné hostině, neboť zde se lidé podíleli na zvířecí oběti bohům a pili pivo či medovinu k jejich počtě.²²³ Společné jídlo **Chyba! Záložka není definována.** svým způsobem spojuje a zakládá také povinnost trvalého míru a přátelství mezi účastníky hostiny.²²⁴ Snorri líčí, že na podzim všichni sedláci z Trándheimu byli povinni obětovat v chrámu, berouce s sebou potraviny, které byly zapotřebí. Dobytek, koně a další domestikovaná zvířata se před obětní hostinou zabíla, a jejich maso se dalo vařit do kotlů, které byly zavěšeny nad ohni, jež hořely uprostřed hodovní síně. Obětní pokrm posvětil vládce, kterým byl v tomto případě jarl Sigurd.²²⁵

²¹⁶ Tacitus, *Germánie* XXII.

²¹⁷ Schlette, *Germáni*, st. 242.

²¹⁸ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 40.

²¹⁹ Sokol, *Člověk a náboženství*, st. 37.

²²⁰ Schlette, *Germáni*, st. 243.

²²¹ Viz *Obětní slavnosti*.

²²² Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 36.

²²³ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 40.

²²⁴ Sokol, *Člověk a náboženství*, st. 37.

²²⁵ Snorri, *Sága o Hákonu Dobrém* XVII.

Tento Snorriho popis pochází ze *Ságy o Hákonu Dobrém*, ve které se na jiném místě praví, jak krále Hákona, inklinujícího ke křesťanství, jeho poddaní přinutili zúčastnit se pohanské obětní hostiny.²²⁶ Zdráhal se, ale byl donucen k přípitku a ke konzumaci koňských jater.²²⁷

Právě tyto dvě věci měly náboženský význam a byly důležitou součástí samotné oběti.

Když při oslavách „zimních nocí“ jedli lidé společně na hostině kance obětovaného Freyovi, někteří badatelé to vykládají tím způsobem, že do nich měla přejít síla samotného boha, kterého kanec symbolizoval.²²⁸ Podle nich je obtížné vyhnout se té myšlence, že kanec byl přímo jednou z podob, ve kterých si Freye představovali.²²⁹ Tuto hypotézu týkající se obětních hostin, uplatňoval již William Robertson Smith, který zkoumal hostiny antického Řecka.²³⁰ Smith se domníval, že obětované zvíře bylo bůh sám a konzumací jeho masa se s ním jeho ctitelé spojili a získali tím jeho sílu.²³¹ Existuje ale další, myslím že pravděpodobnější hypotéza. Společné jídlo účastníky hostiny spojuje totiž také tím, že se z něho staví jejich těla a ti, kdo spolu jedí, se tak stávají do jisté míry „příbuznými“.²³² Na příkladu antické obětní hostiny tuto hypotézu demonstroval Martin Persson Nilsson: „*Oběť je pokrm společný bohu i jeho vyznavačům. Vytváří mezi nimi pouto. Bůh je přizván k jídlu pomocí modlitby. Přijme svoji porci a lidé, kterých je více, hodují na svých porcích.*“²³³ Tudíž ačkoli je antické Řecko a středověká Skandinávie od sebe časově i geograficky poměrně daleko, vzhledem k tomu, že tyto dvě kultury spojují předkřesťanská polyteistická náboženství a obě mají společný indoevropský původ, můžeme předpokládat, že právě porci masa určenou lidem a krev zvířat nabídnutou bohům i u Severanů můžeme chápat tak, že účastníci hostiny a božstvo jedí na hostině společně, a tím vzniká jejich silné pouto.²³⁴

Zvířata, jejichž maso bylo při hostinách Severanů servírováno nejčastěji, jsou kanec, býk a kůň.²³⁵ O kanci jsme již mluvili v souvislosti se slavnostmi „zimních nocí“, kdy se obětoval Freyovi, a také v souvislosti se svátkem *Jól*, kdy se na kančí štětiny přísahalo. O koňském mase jsme se zmínili v souvislosti s hostinami, jež pořádal jarl Sigurd.²³⁶ Viděli jsme, že býk

²²⁶ Snorri, *Sága o Hákonu Dobrém* XVIII.

²²⁷ Tamtéž XVIII.

²²⁸ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 255.

²²⁹ Tamtéž, st. 255.

²³⁰ Nilsson, *Greek folk religion*, st. 74.

²³¹ Tamtéž, st. 74.

²³² Sokol, *Člověk a náboženství*, st. 37.

²³³ Nilsson, *Greek folk religion*, st. 74-75.

²³⁴ Sokol, *Člověk a náboženství*, st. 37.

²³⁵ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 47.

²³⁶ Viz *Obětní slavnosti*.

se obětoval Freyovi.²³⁷ Obětoval se však také Tórovi, který byl strážcem zákona při islandském všelidovém sněmu na Sněmovních pláních.²³⁸

Germáni při slavnostních příležitostech pili z upravených zvířecích rohů. Některé z nich byly zdobené stříbrem. Právě takové se pravděpodobně používaly při těch nejvelkolepějších hostinách.²³⁹ Roh, který pochází přibližně z raného pátého století, byl objeven v osmnáctém století v Gallehusu.²⁴⁰ Byl vyroben ze zlata, obsahoval runový nápis a byl bohatě zdoben.²⁴¹ Bezpochyby šlo o picí roh, který na hostinách používali členové vyšších společenských vrstev. Runový nápis na horním okraji rohu se naštěstí dochoval.²⁴² Říká: „*Já, Hlewagastir, Holtiho syn, jsem vyrobil tento roh*“.²⁴³ Na rohu je několik prstenců, ve kterých jsou zobrazeny lidské postavy a zvířata při nejrůznějších aktivitách. Je pravděpodobné, že tyto scény zachycují výroční cyklické rituály a zmíněné aktivity postav mohou představovat sporty a rituální činnosti, které doprovázely hostinu.²⁴⁴ Na prstencích je zobrazen například kůň, který je střelen šípem a v jeho blízkosti je žena přinášející roh. Může zde být spojitost s obětováním koně.²⁴⁵ Na rohu z Gallehusu jsou zobrazeny také postavy, jež se dají popsat buďto jako lidé se zvířecí hlavou, anebo válečníci v helmách s obrovskými rohy.²⁴⁶ Torzo masky, která měla zpodobňovat patrně býka, či krávu, se našlo v Hedeby.²⁴⁷ Předpokládá se, že ony rohaté postavy na nález z Gallehusu, mohly být lidé, kteří měli na obličejích při sváteční příležitosti podobné masky.²⁴⁸

Vraťme se však k samotnému pití z rohů. Na norském dvoře se rohy takto používaly až do konce doby vikinské.²⁴⁹ Podle Snorriho to byl Ólaf Klidný, který prý obdivoval inovace a picí rohy nechal nahradit poháry.²⁵⁰ Ze zvířecích rohů prý pil ještě Harald Krásnovlasý a další králové, kteří panovali před ním, za jejichž vlády bylo zvykem, že roh s pivem koloval mezi

²³⁷ Viz *Obětní slavnosti*.

²³⁸ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 53.

²³⁹ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 41.

²⁴⁰ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, str. 41-42.

²⁴¹ Výzdoba rohu viz níže.

²⁴² Page, *Runes*, st. 29.

²⁴³ Tamtéž, st. 29.

²⁴⁴ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 42.

²⁴⁵ Tamtéž, st. 42.

²⁴⁶ Tamtéž, st. 42.

²⁴⁷ Ewing, *Gods and worshippers in the Viking and Germanic world*, st. 36.

²⁴⁸ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 42.

²⁴⁹ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 41

²⁵⁰ Snorri, *Sága o Ólafu Klidném III*.

účastníky hostiny.²⁵¹ Jinde Snorri tvrdí, že v Ladech, na slavnostech „zimních nocí“, se po naplnění rohů všichni zúčastnili slavnostního pití piva. Jarl Sigurd příslušnými slovy posvětil roh s nápojem ještě předtím, než byl přinesen do hodovní síně, ve které posléze koloval mezi lidmi, kteří seděli okolo ohně.²⁵² Lidé připíjeli na bohy,²⁵³ potom pili takzvaný *bragafull*,²⁵⁴ a *minni*²⁵⁵ byla třetí věc, na kterou si připili.²⁵⁶ Poté, co se připíjelo na bohy, se pilo na vládce a posléze na mrtvé a právě to souvisí se dvěma výše zmíněnými slovy.

Slovo *bragafull* znamenalo „vládcův pohár“ a šlo o připítek na vládce.²⁵⁷ Další druhy připiteků byli *heitstenging*, který byl často spojen s vychloubáním,²⁵⁸ a který se pronášel při skládání přísah a *drekka erfí*, což byl připítek na dědictví, při němž se teprve člověk stával právoplatným dědicem.

Drekka erfí a *heitstenging* nám v *Sáze o Ynglinzích* dokládá Snorri.²⁵⁹ Po smrti krále nebo jarla měl dědic uspořádat hostinu. Musel sedět na schodu před trůnem, dokud mu nepřinesly pohár. Poté povstal, pronesl slavnostní slib a napil se. Teprve potom byl odveden na otcovský stolec, čímž bylo stvrzeno nástupnictví.²⁶⁰ Když pozvedl takovýto pohár král Ingjald, než se napil, prohlásil, že buď svou říši zdvojnásobí na všechny světové strany, nebo zemře.²⁶¹ Ačkoli šlo tedy v případě *drekka erfí* a *heitstengingu* o připítky při dvou různých příležitostech, vidíme, že se občas mohly spojovat. Připítek spojený s přísahou se objevuje i v básni *Béowulf*, kde stejnojmenný hrdina nad pohárem přísahá, že se pustí do boje s Grendelem a v něm buď zvítězí, nebo zemře.²⁶²

Slovo *minni* ve staroseverštině znamená „vzpomínka“, či „památka“ a takto nazvaný připítek sloužil²⁶³ zvláště k uctění mrtvých předků.²⁶⁴

²⁵¹ Tamtéž III.

²⁵² Snorri, *Sága o Hákonu Dobrém* XVII.

²⁵³ Na které bohy, viz *Obětní slavnosti*.

²⁵⁴ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 251.

²⁵⁵ Tamtéž, st. 251.

²⁵⁶ Snorri, *Sága o Hákonu Dobrém* XVII.

²⁵⁷ Orchard, *Cassel's dictionary of norse myth and legend*, st. 69.

²⁵⁸ Tamtéž, st. 69.

²⁵⁹ Snorri, *Sága o Ynglinzích* XXXVI.

²⁶⁰ Tamtéž XXXVI.

²⁶¹ Tamtéž XXXVI.

²⁶² *Béowulf* 611-638.

²⁶³ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 259.

²⁶⁴ Zajímavostí je, že podle *Ságy o Hákonu Dobrém* se na památku zesnulých předků připíjelo na podzim, či na začátku zimy, která, jak jsme si již řekli, na Islandu začínala mezi jedenáctým a osmnáctým říjnem a právě konec října je dobou, kdy se v naší kultuře slaví Památka zesnulých.

Co se týče samotného alkoholu, extatické stavy jím vytvořené, byly ve Skandinávii při rituálních příležitostech považovány za posvátné.²⁶⁵ Je pravděpodobné, že právě při nich alkoholický nápoj pomáhal starým Seveřanům povznést se do jiného světa, kde byli inspirováni vznešenějšími myšlenkami,²⁶⁶ a má se za to, že i godorové nebo vládcové při výročních slavnostech pomocí alkoholu snadněji dosahovali kontaktu s bohy.²⁶⁷

Shrnutí

Výroční oběti byly často spojeny s obětní hostinou, zvláště pokud šlo o oběť zvířete. Obětní hostina byla určena všem svobodným lidem, a nejen vybraným hostům, jak tomu bylo při běžných hostinách.²⁶⁸ Na obětní hostině, kterou líčil Snorri, byly oltáře i lidé skropeni krví, pronesly se zde přípitky a nejčastěji se připíjelo z velkého zvířecího rohu, který koloval mezi lidmi. Poté byli všichni symbolicky spojeni s bohy války a plodnosti a také se svými mrtvými předky.²⁶⁹ Byla to forma společenství mezi bohy a lidmi a mezi lidmi samotnými, ať už šlo o vztahy mezi živými, nebo o vztahy živých k mrtvým.²⁷⁰

²⁶⁵ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 40.

²⁶⁶ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 259.

²⁶⁷ Schlette, *Germáni*, st. 243.

²⁶⁸ Davidson, *Myths and symbols in pagan Europe*, st. 40.

²⁶⁹ Snorri, *Sága o Hákonu Dobrém XVII*.

²⁷⁰ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 251.

Přechodové rituály

Porod a uznání novorozence jakožto potomka

Co se týče porodu a přijetí novorozeněte do společnosti, u starověkých Germánů máme pramenů skutečně jen poskrovnu. O něco bohatší prameny máme až ze středověké Skandinávie a Islandu.²⁷¹

V případě proseb o potomka můžeme usuzovat, že se kvůli narození dítěte vzývala bohyně Frigg. V *Sáze o Volsunzích* se Frigg objevuje ve spojitosti s narozením dítěte. Král Rerir se svou ženou prosí bohyni o dítě a ta jejich prosbu vyslyší.²⁷²

Porod u Seveřanů probíhal v oddělené místnosti, kde bylo co nejmenší riziko infekce a na rozdíl od jiných evropských zemí, ve Skandinávii se nepoužívaly porodní komory.²⁷³ Porod byl čistě ženskou záležitostí a vypadal tak, že rodička seděla, či klečela na nejsilnější z těch žen, které ji s porodem pomáhali; muž asistoval pouze v případě, že se porod uskutečnil na velmi odlehlé usedlosti.²⁷⁴ Pomocnou silou u porodu však také byly mocnosti jako dísy, ženská ochranná božstva, nebo norny, kterým se směřovaly prosby o dobrý osud dítěte, neboť ony určovaly osudy lidí.²⁷⁵ I později v křesťanské době se na severu u porodu nadále používaly magické artefakty, jako například hůlky s runovými nápisy, obsahující písně či modlitby k Panně Marii, nebo jiným svatým.²⁷⁶ O takových praktikách se usuzuje, že mají kořeny v pohanských obřadech, konkrétně ve zpěvech a v runách, které měly pomoci ženě při porodu.²⁷⁷ Když totiž Sigdrífa zasvěcuje Sigurda, pronáší tato slova:

Znej runy pomoci,
pomáhat chceš-li
při porodu ženám.
Na dlaň je nakresli,

²⁷¹ Sunquist, *Rituale*, st. 34.

²⁷² *Sága o Volsunzích* I.

²⁷³ Jacobsen, *Pregnancy and Childbirth*, st. 516.

²⁷⁴ Tamtéž, st. 516.

²⁷⁵ Tamtéž, st. 516.

²⁷⁶ Tamtéž, st. 516.

²⁷⁷ Tamtéž, st. 516.

kol zápěstí napni,
a popros o pomoc dísy.²⁷⁸

O tom, že nad rodící ženou se pělly mocné písňe, nás informuje příběh o těhotné Borgný.²⁷⁹ Pokud se budeme zabývat přijetím nemluvněte mezi členy komunity, co se týče germánského starověku, dostaneme se na poměrně málo probádanou půdu. Rituál přijetí novorozence máme doložen až ze středověkých pramenů. U Seveřanů musel mít tento rituál poměrně velký význam, a jak asi probíhal, zaznamenal Snorri Sturlusson: během první noci slavnosti *Jól* porodila jarlu Sigurdovi manželka syna. Den na to svého syna jarl pokropil vodou a pojmenoval.²⁸⁰ Tím ho otec uznal za vlastního, učinil z něho plnohodnotnou bytost a dítě se stalo členem společnosti.²⁸¹ Obřad dokládá i *Sága o Volsunzích*, která popisuje, jak byl chlapec polit vodou a byl pojmenován Sigurd.²⁸² Můžeme s jistotou tvrdit, že Skandinávci znali tyto dva úkony již předtím, než se setkali s křesťanstvím.²⁸³ Lze se o nich dočíst také v *Písni o Rígovi*:

Povila žena
pacholika,
z pramene vodou
polila chlapce
v hrubé roušce.
Rab dostal jméno.²⁸⁴

Podobně, když Ódin líčí, které kouzelné písňe zná, zmiňuje tu, při které chlapečka polije vodou a ten pak vyroste v muže, kterému meč neublíží.²⁸⁵

Krom tohoto „pohanského křtu“ se lze domnívat, že v některých případech byl novorozenci při jeho pojmenování darován česnek, který měl snad mít magické ochranné schopnosti.²⁸⁶

²⁷⁸ *Píseň o Sigrdrífě* 9.

²⁷⁹ *Oddrúnin nářek* 7.

²⁸⁰ Snorri, *Sága o Hákonu Dobrém* XI.

²⁸¹ Sunquist, *Rituale*, st. 34.

²⁸² *Sága o Volsunzích* XIII.

²⁸³ *Starší Edda*, st. 458.

²⁸⁴ *Píseň o Rígovi* 7.

²⁸⁵ *Výroky Vysokého* 158.

²⁸⁶ *Starší Edda*, st. 466.

V *Písni o Helgim, vítězi nad Hundingem*, se dočítáme, že když se Helgi narodil, celá družina v něm prý viděla budoucího vůdce a jeho otec přišel přímo z boje, aby synovi dal stvol česneku a novorozeně pojmenoval.²⁸⁷

Co se týče pojmenování dítěte, s velkou pravděpodobností mělo v jistých případech náboženský charakter. V *Sáze o lidech z Eyru* se píše, že Tórólf Mostrarskegg se ve svém pokročilém věku oženil a se svou ženou Unn měl syna Steina. Tórólf ho zasvětil bohu Tórovi a říkal mu potom Torstein.²⁸⁸

Výše jsme zmínili, že porod byl čistě ženskou záležitostí. Tou byla také *kvindegilde*, specificky ženská hostina, kde ženy, které pomáhaly rodiče, oslavovaly pitím, tancem a posmíváním se mužské figuríně vyrobené ze slámy, zdárný porod. Pokud těmto ženám, vracejícím se ze slavnosti domů, zkřížil cestu muž, chovali se k němu prý agresivně.²⁸⁹ Tuto slavnost prameny zmiňují od třináctého do devatenáctého století,²⁹⁰ tedy od doby, kdy už na severu upevnilo svou vládu křesťanství. Ovšem pokud se zamyslíme nad popisem slavnosti, není troufalé tvrdit, že se v ní ukrývají ozvěny z časů pohanství.

Kromě té možnosti, že narozené dítě bylo přijato do společnosti, zde existovala ještě druhá varianta, kterou bylo jeho odložení. Na Islandu a ve Skandinávii bylo běžné takzvané „odkládání dětí na mráz“. To odpovídá představě, že novorozeně samo o sobě nemělo ve středověku zdaleka takovou hodnotu, jako v moderní a postmoderní společnosti. Naproti tomu ovšem stojí tvrzení, že těhotná žena měla hodnotu velikou, jelikož švédské a rané islandské zákony trestaly zabití těhotné ženy dvakrát přísněji, než jinou vraždu dospělé svobodné osoby.²⁹¹ Zmíněné severské odkládání dětí mělo sloužit k zachování zdravé populace, nezvyšovat počet chudiny a bylo i možností, jak se muž mohl zbavit dítěte, u kterého si nebyl jist, zda je právě jeho potomkem. Odkládání dětí je jev, se kterým se setkáváme i u dalších předkřesťanských kultur. Platí převážně pro období pohanství a například pozdější norské zákony jej povolují, jen pokud je dítě značně deformované.²⁹² Tento druh infanticidy měl tedy v éře pohanství zejména ekonomické důvody a fakt, že by pro tento akt bylo důvodem pohlaví dítěte, se zde téměř nevyskytoval.²⁹³ Celý tento zvyk má však klíčový aspekt, kterým je jedno důležité pravidlo. Podle pohanské etiky smí být odloženo

²⁸⁷ *Píseň o Helgim, vítězi nad Hundingem*, 7 – 8.

²⁸⁸ *Sága o lidech z Eyru* VII.

²⁸⁹ Jacobsen, *Pregnancy and Childbirth*, st. 516.

²⁹⁰ Tamtéž, st. 516.

²⁹¹ Tamtéž, st. 516.

²⁹² Tamtéž, st. 516.

²⁹³ Tamtéž, st. 516.

pouze dítě, které ještě nedostalo jméno, a tudíž ještě nenabylo identity.²⁹⁴ V takovém případě šlo o legální jednání. Opačný případ, tedy odložení dítěte pojmenovaného, by byl považován za vraždu, nebo přinejmenším za hanebný čin.

Shrnutí

V případech, kdy staří Seveřané prosily o potomka, se jejich prosby vztahovaly nejspíše k bohyni Frigg a pro zdárný porod byly vzývány dísy. Do společnosti bylo nemluvně přijato tak, že ho otec nebo oba rodiče polili vodou a dali mu jméno, které mělo v jistých případech náboženský původ. Kromě přijetí novorozence do společnosti existovala druhá možnost, kterou bylo v pohanských dobách odložení dítěte, které pro něj znamenalo smrt. Toto odložení však bylo podle etiky pohanů možné jen v těch případech, kdy ještě nemluvně nebylo přijato do společnosti, neboť právě toto přijetí bylo úkonem, kterým se dítě stávalo plnohodnotnou lidskou bytostí.

²⁹⁴ Kadečková, *Dějiny Islandu*, st. 56.

Přijetí mezi dospělé a mezi válečníky

Tacitus se v *Germánii* zmiňuje také o přijetí mezi dospělé²⁹⁵ a my můžeme na základě jeho svědectví tvrdit, že zde existoval přechodový rituál. Ten prý probíhal tak, že přímo na sněmu mladíkovi předák, otec či příbuzný odevzdal oštěp a štít. To mělo být první vyznamenání v mládí. Tím se hoch stal plnohodnotným členem společnosti a bojeschopným mužem, který se mohl účastnit porad.²⁹⁶ V kmenových společnostech je iniciační rituál téměř univerzálním jevem, při kterém se mladík stává mužem a začíná jeho odpovědnost vůči kmeni, je zasvěcován do různých tajemství a zkouškami se ověřuje jeho síla a odvaha.²⁹⁷

Ve *Starší Eddě* se nachází několik případů, o kterých se domníváme, že se v nich mohou ukrývat iniciační rady ke vstupu do dospělosti. Prvním z pramenů, který snad zachycuje taková poučení, jsou *Výroky Vysokého*, dílo, skládající se původně nejspíše z několika veršovaných celků.²⁹⁸ Pro nás je nyní důležitá ta část díla, která nese název *Rady Lóddfáfnimu*. V té se setkáváme s poučeními, která jsou v podstatě radami, jež se týkají jednak běžných lidských záležitostí a za druhé toho, jak se učit životním moudrostem. Každá z rad začíná následujícím veršem:

Radím ti, Lóddfáfní,
bys radu přijal,
přijde ti vhod, přijmeš-li ji,
nebudeš toho nikdy litovat.²⁹⁹

Je pravděpodobné, že *Rady Lóddfáfnimu* jsou určeny učedníkovi, který naslouchá Ódinovým³⁰⁰ iniciačním poučením.³⁰¹ Existuje tedy hypotéza, že Lóddfáfní byl učedník, který naslouchal iniciačním radám.

Zasvěcování jinochů je známo u mnoha etnik a mladík při něm někdy podstupuje

²⁹⁵ Tacitus, *Germánie* XIII.

²⁹⁶ Schlette, *Germáni*, st. 238.

²⁹⁷ Arent, *The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets, Beowulf, and Grettis saga*, st. 133.

²⁹⁸ Evans, *Hávamál*, st. 272.

²⁹⁹ *Výroky Vysokého* 112-137.

³⁰⁰ „Vysoký“ je přijímí Ódina.

³⁰¹ *Starší Edda*, st. 448.

symbolickou smrt. Po ní vstupuje do světa dospělých jako muž, jako znovuzrozený člověk.³⁰² Navíc skutečnost, že se počáteční verše v sekci *Rady Lóddfáfnimu* u každé strofy opakují, může nasvědčovat tomu, že se ponaučení pronášela obřadně.

Těmto životním moudrostem jsou podobné i rady z počátku *Výroků Vysokého*.³⁰³ I ty se týkají nejrůznějších aspektů lidského života, ovšem mluvit o iniciačních verších je zde již troufalejší, neboť zde chybí jakýkoli náznak rituálního, opakujícího se přednesu, jako je tomu v případě *Rad Lóddfáfnimu*. To samé co o strofách z počátku *Výroků Vysokého*, můžeme však říci také o radách obsažených v *Písni o Reginovi*. V té Hnikar dává Sigurdovi rady týkající se bojování,³⁰⁴ a hrdina se dozvídá o tom, jaká znamení jsou k boji dobrá. Důležité ovšem je, že svoji podobou silně připomínají ponaučení z *Výroků Vysokého*, nemluvě o tom, že rady zde opět uděluje Ódin.³⁰⁵

Když Tacitus popisoval přijetí mladíka mezi dospělé, nehovořil nikde o souvislosti s družinou. Nicméně někteří badatelé se domnívají, že onen výše zmíněný starogermánský vstup do dospělosti, mohl souviset právě i se vstupem do družiny.³⁰⁶ Instituce družin měla u Germánů velký význam. Fungovala na základě pouta mezi vůdcem a jeho bojovníky, a jak zapsal Tacitus, ten kdo v boji přežije svého vůdce a pak z bitvy uprchne, bude nadosmrti žít v hanbě; vůdcové se totiž bijí za vítězství a družiníci za svého vůdce.³⁰⁷ S pomocí družiny si šlechtic zajišťoval své postavení a jejím členům poskytoval nezbytnosti pro jejich životní potřeby, jako byly zbraně nebo podíl na kořisti, či bohaté hostiny.³⁰⁸ Vstup do takové družiny byl jistě spjat s určitými zkouškami a iniciačními obřady. Tacitus píše, že ochraňovat svého vůdce, ba dokonce vlastními udatnými činy rozmnožit vůdcovu slávu, je pro družiníka povinností.³⁰⁹ Právě tato povinnost je podstatou vztahu pána a družiníka a lze se domnívat, že ten se k ní zavazoval přísahou. Pokud u kontinentálních Germánů v případě vstupu mladíka do dospělosti souvislost s přijetím do družiny šlechtice skutečně byla, mohlo poté jít o iniciaci nejen do skupiny válečníků, ale také do společensky náboženského spolku, který měl snad původ v takzvaných mužských spolcích minulosti.³¹⁰ Ty byly společenstvím dospělých mužů

³⁰² Tamtéž, st. 448.

³⁰³ *Výroky Vysokého* 1 – 79.

³⁰⁴ *Píseň o Reginovi*, 20 – 25.

³⁰⁵ Hnikar je jedno z Ódinových příjmí.

³⁰⁶ Schlette, *Germáni*, st. 238.

³⁰⁷ Tacitus, *Germánie* XIV.

³⁰⁸ Tamtéž XIV.

³⁰⁹ Tamtéž XIV.

³¹⁰ Schlette, *Germáni*, st. 238.

určitého sídliště nebo kmene a lze počítat s tím, že existovaly i v evropském pravěku a že se z nich v Germánii vyvinuly družiny.³¹¹ To, co se z dávných mužských společností údajně vyvinulo, přežilo však déle než jen do starověku.

U Germánů se náčelník opíral o své družiníky. Takovýto hrdinský řád však nebyl základem společnosti jen u starověkých Germánů, ale také u pozdějších Anglosasů.³¹² Při válečných taženích, která se v této době pořádala, se muži shlukovali kolem charismatických vůdců, kteří je pro své záměry získávali statečností, vůlí a nejspíše i struhujícím slovním projevem.³¹³ I mezi Anglosasy vznikl vztah, který se zakládal na oboustranné věrnosti³¹⁴ a důvěře. Družiníci byli oddaní pánovi a vždy připraveni k boji, zatímco ten dával svou věrnost družině najevo pomocí pohostinnosti, štědrých darů a také ochranou jejích členů, která byla tím kvalitnější, čím byl pán bohatší a tím pádem také mocnější.³¹⁵

Nyní však uvidíme, že ani družiny prvotní germánské společnosti, ani hrdinské řády ve společnosti anglosaské neznamenal konec dozvuků dávných mužských společností. Na severu existenci družin dokládá například *Sága o Grettim*, kde se popisuje, jak Gretti žádá krále, aby ho přijal do své družiny, ačkoli ten mu nevyhoví.³¹⁶ Kromě klasických družin, kde byli muži seskupeni kolem krále, byly na severu i jiné ozvuky mužských válečnických společností. Z pozdní doby vikinské se dozvídáme o jedné takové společnosti bojovníků, o vikinzích z Jómsburgu.³¹⁷ Informace o této komunitě dokazují, že usuzujeme správně, pokud se domníváme, že mladík zasvěcený do mužské komunity musel dodržovat určitá pravidla, snad i skládat přísahu.³¹⁸ Dochovaly se nám některé ze zásad jómsburgských vikingů, které ilustrují, co případně mohl adept odpřísáhnout a co poté musel v komunitě dodržovat; například nikdo zde nesměl narušit mír napadením jiného muže ze společenství, i kdyby dotyčný, přijatý do pevnosti, zabil jeho otce nebo bratra. V Jómsburgu nestrpěli nikoho, kdo by projevil strach či sklíčenost; nenechali mezi sebou nikoho, kdo by utekl z boje před někým stejné, či srovnatelné síly a nikdo si do pevnosti nesměl přivést ženu.³¹⁹

³¹¹ Tamtéž, st. 238.

³¹² *Béowulf, Béowulf a jeho doba*, I. *Život v hrdinském řádu*, st. 25.

³¹³ *Béowulf, Béowulf a jeho doba*, I. *Život v hrdinském řádu*, str. 25 – 26.

³¹⁴ Již zde mělo osobní rozměr a nezáleželo na tom, jaké byl kdo krve, ať ve smyslu etnickém nebo stavovském.

³¹⁵ *Béowulf, Béowulf a jeho doba*, I. *Život v hrdinském řádu*, st. 25 – 26.

³¹⁶ *Sága o Grettim* XXXIX.

³¹⁷ Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe*, st. 68.

³¹⁸ Ve Skandinávii měla přísaha mimořádný význam; in: Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 249.

³¹⁹ Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe*, str. 68 -69.

Lze předpokládat, že i muži v družinách kontinentálních Germánů žili podle jistých pravidel. Jak se však bylo možné do takové komunity válečníků, dodržujících jistá pravidla, dostat? Výše jsme vylíčili předání oštěpu a štítu zmíněné Tacitem. Nyní uveďme, kterak Tacitus líčí chattský zvyk, jež silně evokuje přijetí mezi bojovníky na základě složení iniciační zkoušky.³²⁰ Onen zvyk se prý zřídka kdy vyskytoval u jiných kmenů, ale u Chattů se stal samozřejmostí. Když muži z tohoto kmene dospěli, přestávali si stříhat vlasy a vousy. To udělali, až když zabili nepřítele.

„Teprve nad zkrvaveným nepřítelem a ukořistěnými zbraněmi odhalí čelo a tvrdí, že teprve tenkrát splatili cenu za své narození a jsou hodni vlasti a otců“.³²¹

Když tedy muž zabil prvního nepřítele, zakončil se celý zvyk rituálem postřížin. Ostříhání nebo dokonce oholení hlavy je i u dalších kultur významnou součástí některých přechodových rituálů a udrželo se i do dnešních dnů. Například nováčkovi nastupujícímu službu v armádě se nakrátko ostříhají vlasy nebo se mu hlava přímo vyholí.³²² Že šlo o zvyk, který byl v životě Chatta velmi důležitý, dokazují i slova o splacení ceny za narození. Nejstatečnější muži tohoto kmene nosili železný prsten³²³, čímž se prý odlišovali od ostatních.³²⁴ Usuzuje se, že to mohlo souviset s přijetím do elitní válečnické společnosti, nebo alespoň určitě do mužské společnosti, jak tvrdí Otto Höfler.³²⁵ Že mohlo jít o elitní bojovníky považované za hrdiny, dokládá i skutečnost, že jim přísluší začínat všechny bitvy, oni jsou ti v první linii a ke komu přijdou, tam prý dostanou najíst a o nic se nestarají.³²⁶

Vraťme se ovšem ještě k samotným postřížinám chattských mužů. V severských pramenech nalézáme příběh, který by mohl být dozvukem tohoto starověkého zvyku. Jde o příběh, který vysvětluje přízvisko norského Krále Haralda, tedy „Krásnovlasý“. Král Harald chtěl za ženu Gydu, dceru krále Eiríka z Hordalandu. Ta však odmítla královi posly, ale vzkázala, že se stane jeho ženou, pokud kvůli ní Harald ovládne a sjednotí celé Norsko a bude se tak moci

³²⁰ Tacitus, *Germánie* XXX.

³²¹ Tamtéž XXX.

³²² Bowie, *Antropologie náboženství*, st. 158.

³²³ Nevíme přesně, zda šlo o prsten či o kruh na paži nebo na hrdle, neboť v kapitole XXXI Tacitus píše, že mnohým Chattům se líbí tento „vzhled“. Kruh je někdy chápán jako připoutání k božstvu, v tomto případě k božstvu války; viz Tacitus, *Germánie*, st. 429.

³²⁴ Tacitus, *Germánie* XXXI.

³²⁵ Sunquist, *Rituale*, st. 35.

³²⁶ Tacitus, *Germánie* XXXI.

nazývat jeho jediným králem.³²⁷ Král tuto výzvu přijal a slavnostně slíbil, že si nebude stříhat ani česat vlasy, dokud se skutečně nestane jediným králem Norska.³²⁸ Svému slibu dostál, tudíž až poté, co pro sebe dobyl celou zemi a sjednotil ji, vyšel před lid s upravenými vlasy.³²⁹ Když lidé, kteří až doposud znali jen králův zanedbaný vzhled, uviděli, jak má Harald krásné vlasy, vzniklo jeho přímí.³³⁰

Tedy tak, jako si muži z kmene Chattů ostříhali vlasy na důkaz splacení ceny za své narození, tak si král Harald své vlasy ostříhal na důkaz toho, že splnil, co slíbil a že je hoden Gydy.

Skutečnost, že zabití protivníka mohlo být jednou z podmínek pro vstup mezi válečníky, dokazují i další prameny. Zvyky některých germánských kmenů se totiž podobají zvyku chattských postřížin. V kmeni Taifalů se mladík stával mužem pod podmínkou, že uloví kance či medvěda, jak to popisuje Ammianus Marcellinus.³³¹ Někteří badatelé se domnívají, že scény, kdy mladík dokazuje svoji odvahu při takovéto iniciační zkoušce, jsou dokonce zachyceny na archeologických artefaktech.³³² Jeden z motivů na helmě z vendelského pohřebiště zobrazuje muže, který působí velice mladě a navíc je zobrazen bez vousů.³³³ Drží sekyru a druhou rukou poutá zvíře. Pokud bychom chtěli toto zvíře popsat, s největší pravděpodobností bychom ho museli připodobnit právě k medvědovi, o kterém se v tomto kontextu zmiňoval již Ammianus Marcellinus.³³⁴

Tato fakta tedy dokládají, že v iniciační zkoušce nemuselo vždy jít jen o lidského protivníka. Jedním z pramenů, zachycujících tuto problematiku, je *Sága o Hrólfru Krakim*. Ta popisuje příběh bojácného mladíka jménem Hott. Jeho „zasvěcovatel“, Bǫdvar, zabil velkou obludu, která sužovala jejich kraj. Hott, který snědl srdce nestvůry a vypil její krev, okamžitě zesílil a získal odvahu. Příběh pokračuje tím, že Bǫdvar Hotta pochválil a řekl mu, že zvíře znovu postaví a naaranžují tak, aby ostatní věřili, že je živé. Druhého dne královi hlídači viděli, že je obluda stále blízko hradu. Král přišel ke svým bojovníkům a řekl, že nevidí, že by se nestvůra hýbala. Zeptal se tedy, kdo přijede až k ní, aby ji zabil. Bǫdvar navrhl Hotta, který ke královi

³²⁷ Snorri, *Sága o Haraldu Krásnovlasém* III.

³²⁸ Snorri, *Sága o Haraldu Krásnovlasém* IV.

³²⁹ Snorri, *Sága o Haraldu Krásnovlasém* XXIII.

³³⁰ Tamtéž XXIII.

³³¹ Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri qui supersunt*, III, XXXI, 9, 5, cit. dle: Arent, *The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets, Beowulf, and Grettis saga*, st. 133.

³³² Arent, *The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets, Beowulf, and Grettis saga*, st. 134.

³³³ Viz Obrazová příloha, obr. 2.

³³⁴ Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri qui supersunt*, III, XXXI, 9, 5, cit. dle: Arent, *The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets, Beowulf, and Grettis saga*, st. 133.

údivu souhlasil. Hott, který byl beze zbraně požádal krále o meč Gullinhjalti, se kterým mrtvolu obludy bez obtíží probodl. Král nebyl hlupák, tudíž řekl Bǫdvarovi to, co považoval za pravdu a dodal, že udělal dobře, když učinil z Hotta hrdinu, ačkoli se nikomu nezdálo, že ten je předurčen k velkým činům. Nakonec změnili mladíkovi jméno, aby bylo v souladu s jeho činem: nyní se jmenoval Hjalti.³³⁵

Je možné, že tento příběh je ozvukem praktikovaného rituálu iniciační zkoušky,³³⁶ neboť použití „atrapy“ skutečného soka v podobných případech jako byl tento, je známo i z příběhů dalších indoevropských kultur,³³⁷ a také proto, že nám dokládá jeden z dalších aspektů tohoto přechodového rituálu. Potom, co se z mladíka stane hrdina, změní se mu symbolicky jméno. V mnoha nativních společnostech mladý člověk dostává své vlastní jméno až při iniciaci.³³⁸

Uvedli jsme tedy změnu jména a popsali iniciační zkoušku jakožto zabití nepřítele, ulovení medvěda, či jak výše zmíněný příběh uvádí, mýtického monstra. Zaměřme se však ještě na údajnou poslední formu vstupu do dospělosti, iniciaci v podobě tance.

Tacitus jeden z germánských zvyků zařadil do kapitoly popisující zábavu,³³⁹ ovšem zůstává otázkou, zda se pod níže zmíněným zvykem neskrýval jeden z přechodových či přímo iniciačních rituálů.³⁴⁰

Je to podívaná, stejná při všech slavnostních shromážděních, při které nazí mladíci tančí mezi meči a mezi nastavenými oštěpy.³⁴¹ Tento tanec je chápán jako umění a dělají jej pro potěšení diváků.³⁴²

Podobné tance, ve kterých hrají svoji úlohu zbraně, známe také z Anglie.³⁴³ Například jeden z motivů³⁴⁴ na helmě ze Sutton Hoo,³⁴⁵ zobrazuje dvě mužské postavy mladšího vzhledu, které v jedné ruce každá drží dvě kopí a druhou rukou spolu kříží meče, ne však v duchu souboje. Na hlavách mají přílby s rohy, které jsou zakončeny ptačími hlavami. Pohyb jejich nohou naznačuje tanec. Na jednom z bronzových plátů z Torslundy je zobrazena tančící postava se

³³⁵ *Sága o Hrólfu Krakim*, cit. dle: Dumézil, *Gods of the Ancient Northmen*, st. 70.

³³⁶ Dumézil, *Gods of the Ancient Northmen*, st. 70.

³³⁷ Tamtéž, st. 70.

³³⁸ Sokol, *Člověk a náboženství*, st. 29.

³³⁹ Tacitus, *Germánie* XXIV.

³⁴⁰ Sunquist, *Rituale*, st. 35.

³⁴¹ Někteří badatelé tvrdí, že mohlo jít původně o tanec k uctění boha války; viz: Tacitus, *Germánie*, st. 427.

³⁴² Tacitus, *Germánie* XXIV.

³⁴³ Sunquist, *Rituale*, st. 35.

³⁴⁴ Viz Obrazová příloha, obr. 3.

³⁴⁵ Viz Obrazová příloha, obr. 4.

stejným náčiním jako postavy ze Sutton Hoo, vedle které stojí postava ve vlčí masce, držící meč a něco, co připomíná kopí. Ačkoli Tacitus popsal „mečový tanec“ jako formu společenské zábavy, jiní se domnívají ve shodě se scénami na výše zmíněných artefaktech, že šlo o iniciační obřad.³⁴⁶ Z Torslundy pochází více artefaktů se zobrazením takových postav ve vlčí masce, či vlčí kůži a i Otto Höffler se domníval, že tyto obrazce představují iniciační rituál, který obsahuje tanec.³⁴⁷ V primitivních společnostech je tanec často jakýmsi zprostředkovatelem mezi světem lidským a světem numinózních sil, či dokonce mezi světem živých a světem mrtvých.³⁴⁸

Tanec dokázal dostat člověka do extáze a do extáze zuřivosti se v boji dostávali berserkové.³⁴⁹ Právě těmi se nyní budeme zabývat v souvislosti s iniciací. Pokud se ještě vrátíme k výše zmíněné starogermánské a anglosaské družině, její obdobou ve Skandinávii nemusí být jen vikingové z Jómsburgu, ale mohou jí být právě berserkové. Byli to Ódinovi válečníci, kteří údajně nosili medvědí, či vlčí kůže a neublížil jim oheň ani železo.³⁵⁰ Právě ti někdy sloužili v devátém století norským králům jako osobní garda.³⁵¹ Například v *Sáze o Haraldu Krásnovlasém*, se dozvídáme o tom, jak berserkové zaujímali místo na královské válečné lodi.³⁵² Navíc spojitost mezi berserky a královskou gardou je zřejmá, ačkoli se to na první pohled možná nezdá. Totiž berserkové jsou Ódinovi válečníci, kteří zažívají bojovou extatickou zuřivost,³⁵³ kterou je Ódin, jakožto chaotická a často iracionální postava, obdařuje a Ódin sám je ve Skandinávii mimo jiné bohem a archetypem králů. Domníváme se, že berserkem se člověk také musel nějakým způsobem stát, nemluvě o norských bersercích v králově osobní gardě, jako byl například obávaný berserk Tore,³⁵⁴ a kteří se do této osobní stráže jistě nedostali zcela automaticky. Určitě museli buď složit jistou zkoušku, či přísahu, nebo byli donuceni projít určitou iniciací. Dumézil se domnívá, že sebezporanění kopím, čin, který sám na sobě vykonal Ódin,³⁵⁵ když hledal moudrost, mohlo být iniciační ceremonií pro

³⁴⁶ Arent, *The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets, Beowulf, and Grettis saga*, st. 138.

³⁴⁷ Tamtéž, st. 138.

³⁴⁸ Arent, *The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets, Beowulf, and Grettis saga*, st. 139.

³⁴⁹ Tamtéž, st. 139.

³⁵⁰ Snorri, *Sága o Ynglinzích VI*.

³⁵¹ Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe*, st. 67.

³⁵² Snorri, *Sága o Haraldu Krásnovlasém XVIII*.

³⁵³ Snorri, *Sága o Ynglinzích VI*.

³⁵⁴ Snorri, *Sága o Haraldu Krásnovlasém XVIII*.

³⁵⁵ *Výroky Vysokéhoho 138*.

členy takového spolku. Snad slibovalo nesmrtelnost za služby bohu války, kterého berserkové uctívali a kterému věnovali své životy.³⁵⁶

Shrnutí

Rituál vstupu do dospělosti máme doložen u starověkých kontinentálních Germánů, kde spočíval v předání zbraní mladíkovi, a tudíž lze předpokládat, že pro muže byl vstup do dospělosti synonymem pro vstup do řad válečníků. Domníváme se, že tento přechodový rituál mohl v některých případech souviset také se vstupem mladých mužů do družin, jaké se u kontinentálních Germánů pravděpodobně vyvinuly ze starodávných mužských válečnických společností. Spolky bojovníků, v jejichž čele stáli vůdcové, však přežily také u Anglosasů a dokonce i u Seveřanů, což dokládá například sága o vikinzích z Jómsburgské pevnosti. Bez ohledu na to, zda se z muže stal člen vůdce či královi družiny, nebo zda se z něho stal pouze běžný válečník, vstup do tohoto stavu byl často podmíněn iniciační zkouškou, která u kontinentálních Germánů spočívala v zabití nepřítele, nebo ulovení divokého zvířete. Pro to, jak přesně vypadaly případné iniciační zkoušky u Seveřanů, nemáme jasné doklady, nicméně i v Norsku existovaly královské družiny a královské gardy, ve kterých někdy sloužily také berserkové, obávaní Ódinovi bojovníci, kteří do nich snad mohli vstoupit po iniciaci, která mohla spočívat v sebeoranění kopím, jež je charakteristické pro sebeobět' jejich boha Ódina.³⁵⁷

³⁵⁶ Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe*, st. 67.

³⁵⁷ *Výroky Vysokého* 138.

Zásnuby a svatba

Dalším přechodovým rituálem Germánů není nic jiného než svatba, kterou lze ostatně považovat za antropologickou kulturní konstantu. Podle Tacita přináší při sňatku věno manžel manželce.³⁵⁸ Na to dohlízejí rodiče a příbuzní nevěsty, kteří posuzují ženichovi dary, jimiž jsou dobytek, kůň, štít, oštěp a meč. Výměnou za to dostane muž nevěstu, která mu zase daruje jinou zbraň a právě ty Germáni považují za nejpevnější pouto, za posvátné tajemství, a o nich Tacitus dokonce napsal, že jsou to jejich božstva ochraňující manželství.³⁵⁹

“Musí přijmout dary a odevzdat je svým synům neporušené, aby je od nich přijaly snachy, a ty pak aby je zas odevzdaly vnukům“.³⁶⁰

Také víme, že u kontinentálních Germánů patřil ke svatbě nastrojený kůň a spřežení volů.³⁶¹ Dá se předpokládat, že takto vyzdobená zvířata vezla na svatbu nevěstu, či ženicha.

Podle Tacitova svědectví byla svatba kontinentálních Germánů z velké části založena na výměně darů a na jejich předání dalším pokolením. Dalo by se i říci, že svatba byla jakousi obchodní smlouvou mezi dvěma rodinami.³⁶² To nás vede k oprávněné domněnce, že v Germánii nebyla svatba příliš citovou záležitostí.

V případě Seveřanů máme ke svatbě již o něco bohatší prameny, než je tomu u starověkých Germánů. Ani zde nebyla svatba záležitostí lásky; lépe řečeno záležitostí lásky ze strany ženy.³⁶³ Manželství zde bylo také založeno z velké části na výměně mezi dvěma rodinami.³⁶⁴ Tím samozřejmě nechceme vyloučit, že láska, ať už v jakékoli podobě a dříve či později, nemohla mít v manželství své místo, ale rozhodně na ni nemůžeme pohlížet jako na hlavní důvod ke sňatku. Musíme si totiž uvědomit, že ve skandinávské společnosti pohanské doby byly podmínky pro sňatek a sexuální život vůbec, velmi odlišné od těch v naší současné společnosti. Například, dívka byla součástí a majetkem rodiny a její reputace ovlivňovala čest

³⁵⁸ Tacitus, *Germánie* XVIII.

³⁵⁹ Tamtéž XVIII.

³⁶⁰ Tamtéž XVIII.

³⁶¹ Tamtéž XVIII.

³⁶² Foote, Wilson, *The Viking Achievement*, st. 112.

³⁶³ Ne ve všech případech tomu však muselo takto být.

³⁶⁴ Jochens, *Marriage and divorce*, st. 409.

všech jejích příbuzných.³⁶⁵ Dívka, která se za éry severského pohanství dopustila předmanželského styku, byla trestána a manželky, které se dopustily nevěry, mohly být i zabity.³⁶⁶ Z toho plyne, že v předkřesťanské Skandinávii byl ženám věnován pouze nepatrný prostor k tomu, aby mohly vyjádřit ke sňatku své vlastní stanovisko.³⁶⁷ Rozhodnutí otce bylo považováno vždy za právoplatné a to i v případě, že šlo o donucování.³⁶⁸ Vidíme tedy, že manželství u Seveřanů podléhalo mužské kontrole.

Co se týče provdání dívky, musel jako první vyvíjet iniciativu buď přímo budoucí ženich, anebo alespoň ženichův otec, který ho zastupoval. Otec nevěsty nemohl začít jako první pro svoji dceru vyjednávat sňatek, a musel čekat, až udělá první krok některý z nápadníků.³⁶⁹ Navíc, jak jsme zmínili, reputace budoucí nevěsty reprezentovala i čest celé rodiny, tudíž otec dívky by jistě chápal jako ponížení, pokud by měl dceru sám jako první nabízet ke sňatku; to by jistě cti rodiny nijak neprospělo.

Sňatek se skládal ze dvou kroků: ze zasnoubení a svatby samotné.³⁷⁰ Zásnuby byly v podstatě smlouvou mezi dvěma muži, při níž ženich, nebo jeho právoplatný zástupce, slíbil, že zaplatí rodičům budoucí manželky sumu, známou jako „cena za nevěstu“, aby si ženu získal.³⁷¹ Věno pak muž předal až na svatbě.³⁷² Pokud můžeme věřit v tomto ohledu ságám, existovaly i jiné možnosti, jak dívku získat. Když Styr zvažuje, zda dá Hallimu, který je chudý, svoji dceru za ženu, nabízí mu, že se mohou domluvit tak, jak se to dělalo v dávných dobách. Tudíž Styr musí vykonat záslužný čin, aby si nevěstu vysloužil.³⁷³ Otázkou zůstává, jak často k takovým případům ve skutečnosti docházelo.

Zásnuby byly ceremonií, během které si legitimní opatrovník dívky a nápadník, nebo jeho zástupce, potřásl před svědky rukou na důkaz ujednání svatby; samotná budoucí nevěsta zde roli nehrála.³⁷⁴ Otec poté dceři oznámil, za koho se provdá a datum svatby se stanovovalo nejčastěji na další rok.³⁷⁵ To dokládá například *Sága o lidech z Eyru*, kde se popisuje, kterak Styr nakonec zasnoubil svou dceru se Snorrim a datum svatby samotné bylo stanoveno na

³⁶⁵ Foote, Wilson, *The Viking Achievement*, st. 111.

³⁶⁶ Foote, Wilson, *The Viking Achievement*, st. 112.

³⁶⁷ Jochens, *Marriage and divorce*, st. 409.

³⁶⁸ Tamtéž, st. 409.

³⁶⁹ Jochens, *Marriage and divorce*, st. 408.

³⁷⁰ Tamtéž, st. 408.

³⁷¹ Jochens, *Marriage and divorce*, st. 408 – 409.

³⁷² Jochens, *Marriage and divorce*, st. 409.

³⁷³ *Sága o lidech z Eyru* XXVIII.

³⁷⁴ Foote, Wilson, *The Viking Achievement*, st. 113.

³⁷⁵ Jochens, *Marriage and divorce*, st. 409.

podzim příštího roku.³⁷⁶ Poté, co otec dívky a nápadník učinili tuto dohodu, došlo k zaplacení *mundu*, neboli sumy, kterou zaplatil budoucí ženich proto, aby svatba mohla být právoplatná a aby jejich potomci mohli být považováni za legitimní.³⁷⁷

Svatba samotná poté probíhala v nevěstině, či v manželově domácnosti. Předpokládá se, že zde existoval specifický rituál, zvláště v tom případě, kdy nevěsta jela na svatbu do domu manžela. Muž jel nejprve pro nevěstu, kterou v doprovodu procesí z domu jejího otce odvezl. Tento přechodový rituál se nazýval *heimanfylgja*.³⁷⁸ Samo procesí symbolizovalo její odchod ze starého domova a příchod do domova nového.³⁷⁹ Staroseverský název, který by přesně odpovídal našemu slovu „manželství“ postrádáme, ovšem používalo se zde slovo *brúðkaup*, které znamená „koupě nevěsty“, jak jsme výše viděli.³⁸⁰ Toto slovo se ve Skandinávii a na Islandu obecně používalo pro svatbu, tedy samotnou ceremonii bez předchozích zasnub.³⁸¹ V souvislosti se svatbou existovalo také slovo *brúðlaup*, které snad znamenalo doslova něco jako „běžící nevěsta“ a nejspíše souviselo se zmíněným rituálním procesím.³⁸² Jiný výklad, který se také opírá o překlad „běžící nevěsta“, nebo „běh nevěsty“, poukazuje na to, že snad šlo o přechodový rituál v podobě tance.³⁸³

Samotná svatební slavnost začala tím, co nám dochovaly islandské a norské zákony: jakmile před svědky muž žádá ženu, aby si ho vzala, a ona odpoví ano, je sňatek považován za právoplatný.³⁸⁴ Slavnost se pak skládala z různých veselí a trvala několik dní.³⁸⁵ Svatba měla formu hostiny a přesto, že podle některých badatelů se konala v domě nevěsty, jak jsme výše mohli vidět, nic nebránilo tomu, aby se pořádala i v domě ženicha.³⁸⁶ Hostina byla jakýmsi vyvrcholením svatby, což ovšem neznamenal, že ihned poté, co novomanželé ulehli na lože, byl konec oslavy. Ta totiž často trvala celý týden a v některých případech dokonce i dva týdny. Za časů pohanství vypadala svatební slavnost tak, že se hodně pilo, jedlo, prováděly se

³⁷⁶ *Sága o lídech z Eyru* XXVIII.

³⁷⁷ Foote, Wilson, *The Viking Achievement*, st. 113.

³⁷⁸ Tamtéž, st. 113.

³⁷⁹ Foote, Wilson, *The Viking Achievement*, st. 114.

³⁸⁰ Jochens, *Marriage and divorce*, st. 408.

³⁸¹ Tamtéž, st. 408.

³⁸² Foote, Wilson, *The Viking Achievement*, st. 114.

³⁸³ Sundquist, *Rituale*, st. 36.

³⁸⁴ Jochens, *Marriage and divorce*, st. 409.

³⁸⁵ Tamtéž, st. 409.

³⁸⁶ Foote, Wilson, *The Viking Achievement*, st. 114.

úlitby a konaly se náboženské ceremonie spojené se svatbou, které měly patrně odvrátit od manželů negativní síly a podpořit plodnost páru.³⁸⁷

Domníváme se, že svatba u starých Germánů se konala nejčastěji v pátek. Důvod je ten, že pátek byl zasvěcen bohyni Frigg a že právě tento den byl v Německu dlouho považován za šťastný pro sňatek.³⁸⁸ Z toho vyplývá, že právě Frigg, jakožto bohyni, která představovala archetyp manželky a matky, se přinášely v takové dny oběti. Známý popis Adama Brémského pro změnu líčí, kterak se v Uppsale obětuje Frikkovi, když se slaví svatba.³⁸⁹ Na rozdíl od funkcí bohyně Frigg, byl Friikko, tedy Frey, patronem úrody, plodnosti a dárcem rozkoše.

Že se při svatbě u Seveřanů žehnilo, naznačuje *Píseň o Trymovi*, kde se tvrdí, že ve chvíli, kdy má dojít k samotnému svatebnímu obřadu, Trym poručí přinést kladivo, kterým budou žehnat nevěstě.³⁹⁰

Tu pravil Trym,
tursů vládce:
„Přineste Mjöllni,
posvěťte nevěstu,
položte v klín
kladivo děvě,
spojte nás oba
Váriným slibem!“³⁹¹

Výše zmíněná strofa nám ukazuje, že se má při svatbě, která je i zde popsána jako společná slavnost s bohatým pohoštěním pro přítomné,³⁹² položit kladivo nevěstě do klína a tím se provede požehnání. Znovu zde připomínám, že někteří badatelé viděli v Tórově kladivu také falický symbol.³⁹³ V severské tradici může použití kladiva jakožto nástroje na žehnání mít kořeny až v době bronzové. Z té pocházejí skandinávské skalní rytiny, na nichž jsou zobrazeny postavy, ohánějící se zbraní, jež vypadá jako sekýra nebo kladivo a na jedné rytině jedna velká postava zvedá takový nástroj nad dvěma menšími figurami, které stojí u sebe jako

³⁸⁷ Tamtéž, st. 114.

³⁸⁸ Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe*, st. 112.

³⁸⁹ Adam Brémský, *Činy biskupů hamburského kostela*, kniha IV, XXVII.

³⁹⁰ Viz *Příchod jara*.

³⁹¹ *Píseň o Trymovi* 30.

³⁹² Sunquist, *Rituale*, st. 36.

³⁹³ Viz *Příchod jara*.

dvojice.³⁹⁴ Nutno říci, že některé z postav mávající zbraní jsou považovány za boha Tóra, zatímco postavy ityfalické jsou považovány za Freye.³⁹⁵ Mohlo by tedy teoreticky jít o jistý druh svatebních rituálů, ale přibližná doba zapsání *Písně o Trymovi* a tyto skalní rytiny dělí tak velká časová propast, že zde skutečně musíme slovo „teoreticky“ zdůraznit.³⁹⁶

Vraťme se však ke zmíněné strofě z *Písně o Trymovi*. Uvidíme, že Seveřané u svatby vzývali i jiné, méně známé božstvo. Tím byla Vár, bohyně slibu. Patřila nejspíše k nižším božstvům, neboť se o ní z literárních pramenů téměř nic nedozvídáme. Podle Snorriho je to devátá Ásynje, která naslouchá přísahám lidí a soukromým úmluvám, které spolu uzavírají ženy a muži.³⁹⁷ Takové úmluvy se tedy nazývají jejím jménem a bohyně trestá ty, kteří slib zradí.³⁹⁸ Mýty se nám o ní však nedochovaly, pokud ovšem vůbec nějaké existovaly. Existuje domněnka, podle které jméno bohyně Vár a jména dalších, z pramenů doložených bohyň menšího významu, mohou být jen místními variantami jmen bohyň známějších.³⁹⁹

Podle zákona bylo nutné, aby alespoň šest svědků na vlastní oči vidělo, jak spolu svatební pár ulehá, což byl zvyk, v němž se posléze pokračovala i v časech křesťanství, neboť i tehdy se měla zdůrazňovat plodivá stránka manželství.⁴⁰⁰ To nás přivádí k dalším domněnkám a faktům, které souvisejí se svatební nocí. Manžel byl povinen přidat ke věnu sumu, které se říkalo například „poplatek za nevěstin závoj“ a očekávalo se, že ji nevěstě dá ráno po svatební noci.⁴⁰¹ Takovýto „jitřní dar“ dal po svatební noci své ženě například i král Chilperich I.⁴⁰²

Z rozmezí pátého století a počátku doby vikinské se dochovala série drobných postaviček zobrazených na zlatých foliích, které představují muže a ženu, jak stojí proti sobě, na některých destičkách se objímají, zatímco na jiných jsou zobrazeni s větvičkou z listnatého stromu, nebo s obilným klasem, který je mezi nimi.⁴⁰³ Tyto obrázky, které jsou známé jako *goldgubber*, pochází z Norska, Švédska a také z Dánska a některé se našly také v Trondheimu, na místě, o kterém se usuzuje, že zde stál pohanský chrám.⁴⁰⁴ Někteří tvrdí, že

³⁹⁴ Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe*, st. 80.

³⁹⁵ Dumézil, *Gods of the Ancient Northmen*, st. 18.

³⁹⁶ Tamtéž, st. 18.

³⁹⁷ Snorri, *Gylfiho oblouzení* XXXV.

³⁹⁸ Tamtéž XXXV.

³⁹⁹ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 189.

⁴⁰⁰ Jochens, *Marriage and divorce*, st. 409.

⁴⁰¹ Foote, Wilson, *The Viking Achievement*, st. 113.

⁴⁰² Sunquist, *Rituale*, st. 36.

⁴⁰³ Davidson, *Roles of the Northern Goddess*, str. 84 - 85.

⁴⁰⁴ Tamtéž, str. 84 - 85.

tyto destičky představují hierogamii, tedy posvátnou svatbu.⁴⁰⁵ Možná, jak soudil Magnus Olsen, zobrazují setkání Freye a Gerdy, které je jakožto posvátná svatba někdy prezentováno.⁴⁰⁶ Ovšem o tom, zda to tak mohlo být, se vedou diskuze, neboť existují i jiné interpretace.⁴⁰⁷ Grieg naznačuje, že je mohla v den své svatby, jakožto amulet, mít u sebe nevěsta a že se o svatební noci mohly dávat na lože.⁴⁰⁸

Můžeme se také domnívat, že svatební obřad, či svatební hostinu doprovázely písně. Ačkoli o tom, jak probíhala svatba u kontinentálních Germánů, víme opravdu jen málo, v nejstarším líčení germánské svatby, které pochází z pátého století, se dozvídáme, že se na ní zpívali „barbarské svatební písně“.⁴⁰⁹ Při svatbách se u Germánů zpívalo prý i sborově, snad za vedení předzpěváka.⁴¹⁰ Adam Brémský zapsal, že zpěvy, které se v Uppsale zpívají při tamějších slavnostech, jsou prý velmi nemravné a je lépe o nich pomlčet,⁴¹¹ a víme také, že zde lidé při svatbách velebili boha Freye. Není tedy vyloučeno, že mezi četnými písněmi se zpívali i písně svatební, opěvující plodnost. Již jsme si výše uvedli, že ceremonie spojené se svatbou měly patrně odvrátit negativní vlivy a podpořit plodnost a je pravděpodobné, že pokud se to odehrávalo formou písní, křesťanský autor považoval takové písně za pohoršující, či hříšné. Máme tedy doloženu existenci germánských svatebních písní. Ačkoli je pravděpodobné, že svatbu u kontinentálních Germánů doprovázela také hudba,⁴¹² nemáme pro to jasné doklady. Ty ostatně nemáme ani v případě svateb Seveřanů. V *Sáze o Bósim*, se sice tvrdí, jak dobrodruh Bósi hrál na harfu melodie při svatební slavnosti, která se konala na dvoře krále Gudmunda,⁴¹³ ale toto dílo patří mezi pozdní ságy, které jsou dosti nespolehlivými prameny.

Shrnutí

Zásnuby představovaly obřad, který byl ve své podstatě založen na výměně mezi ženichem a otcem budoucí nevěsty. Byly tedy jakousi domluvou, s jejíž pomocí se ujednal samotný sňatek. V případě, že byl otec pevně rozhodnut, za koho dceru provdá a před svědky si

⁴⁰⁵ Davidson, *Roles of the Northern Goddess*, st. 84.

⁴⁰⁶ Viz *Příchod jara*.

⁴⁰⁷ Davidson, *Roles of the Northern Goddess*, st. 85.

⁴⁰⁸ Tamtéž, st. 85.

⁴⁰⁹ Schlette, *Germáni*, st. 236.

⁴¹⁰ Schlette, *Germáni*, st. 228.

⁴¹¹ Adam Brémský, *Činy biskupů hamburského kostela*, Kniha IV, XXVII.

⁴¹² Hudební nástroje Germánů: in: Schlette, *Germáni*, str. 228-231.

⁴¹³ Bergsagel, *Music and musical instruments*, st. 420.

s nápadníkem na důkaz ujednání sňatku potřásl rukou, nehrál dívčin názor na jejího budoucího manžela už žádnou roli. Samotná svatba se konala zhruba jeden rok po zasnubách. Představovala rituál, při kterém byl snad vzýván dárcce rozkoše a plodnosti Frey, Ódinova manželka, bohyně Frigg, nebo bohyně Vár. Dvojice byla oddána a důležitou součástí svatby byla velká hostina, kterou doprovázely písně, a které se zúčastnily rodiny a příbuzenstvo ženicha i nevěsty.

Pohřeb a představa o posmrtném životě

Pokud o nějakém z germánských rituálů můžeme říci, že k němu máme poměrně kvalitní a četné archeologické artefakty, potom je jím v podstatě pouze pohřební ritus. Právě ten nám může přiblížit představy dávného člověka, které se týkaly života po smrti.⁴¹⁴ Slovo „přiblížit“ je tu naprosto na místě, neboť nemůže být řeč o tom, že bychom na základě těchto archeologických nálezů, mohli neomylně učinit rekonstrukci představ o posmrtném životě. Ovšem právě hypotézy o představách týkajících se posmrtného života, spolu s dochovaným popisem pohřbu, budou tvořit podstatu této kapitoly, neboť jejím cílem není podat obšírný přehled o starogermánských a skandinávských pohřebištích, nebo ukázat, pro kterou lokalitu byl jaký typ pohřbu nejtypičtější. Nic z toho by neplnilo účel našeho bádání. Místo toho se pokusíme charakterizovat pohřební rituál jako takový a hlavně popsat představy o posmrtném životě, tudíž hrobová výbava nám poslouží jakožto pomoc při bádání, nikoli jako hlavní předmět zájmu.

Pokud bychom však chtěli celou situaci shrnout, můžeme s jistotou říci, že veškeré archeologické nálezy neposkytují ucelený obraz a archeologové se zde setkávají s nepřehlednou situací.⁴¹⁵ Lze říci, že ve Skandinávii neexistovala ustálená pravidla, co se týče pohřbívání.⁴¹⁶ Ta ovšem neexistovala ani dříve ve starověké Germánii, kde nacházíme jak kostrové, tak žárové hroby a kde se například pohřební výbava, stejně jako ve Skandinávii, často měnila podle nejrůznějších okolností a podle toho, jak se měnily zvyky ve společnosti jednotlivých kmenů.⁴¹⁷

Vůbec první svědectví o pohřbívání u starých Germánů zaznamenal Tacitus, který tvrdí, že pohřby jsou bez okázalosti a dbá se jen na to, aby mrtvolý významných mužů byly spalovány dřevem určitých stromů. Na hranici každému prý dají pouze zbraň a v některých případech je s pánem spálen i jeho kůň. Hrob pokryjí drnem, neboť pracnými a vysokými pomníky se pohrdá. Slzy a nářek netrvají příliš dlouho, zato zármutek a bolest Germány opouští poměrně pozdě.⁴¹⁸

⁴¹⁴ Schlette, *Germáni*, st. 195.

⁴¹⁵ Brøndsted, *Vikingové: Sága tří staletí*, st. 221.

⁴¹⁶ Brøndsted, *Vikingové: Sága tří staletí*, st. 223.

⁴¹⁷ Schlette, *Germáni*, st. 195.

⁴¹⁸ Tacitus, *Germánie XXVII*.

Tacitus však nejspíše čerpal z velice omezeného vzorku a tento poznatek zřejmě získal z prostředí západní Germánie, kde byly v té době takové pohřby obvyklé.⁴¹⁹ Jinak totiž již z této doby máme i kostrové knížecí hroby, které měly bohatší hrobovou výbavu.⁴²⁰

Starším způsobem germánského pohřbu je spalování⁴²¹, neboť pohřeb těla uložením do země se dostává do popředí až později. U kontinentálních Germánů je kostrový pohřeb nejčastější v Povolí, kde se pravděpodobně začal praktikovat v prvním století před naším letopočtem.⁴²²

Tato změna byla nejspíše způsobena vlivem z římského nebo z keltského prostředí a nastala možná proto, že germánská šlechta ráda přijímala cizí obyčeje, pokud se takto mohla odlišit od běžného obyvatelstva.⁴²³ Některé kostrové hroby jsou skromné, jiné poukazují na velkolepý pohřeb. Co se totiž týče příslušníků vysoké šlechty, zhruba v polovině pátého století máme již skutečně velkolepé hroby.⁴²⁴ Pohřební komory jsou někdy tak velké, že přesahují prostory nezbytné pro uložení těla. Vydřevěná hrobová komora alamanské šlechtičny z Güttingenu byla dlouhá necelé čtyři metry, francké hroby měly délku až pět metrů a bývaly rozděleny do několika prostor.⁴²⁵ V jedné komoře například ležel mrtvý a své věci jako přilbu, sekyru či roh, měl v odděleném prostoru.⁴²⁶

Ačkoli si můžeme být jisti tím, že starověcí Germáni věřili v život po smrti, o tom jak si ho představovali, nevíme nic. Je pravděpodobné, že stejně jako ostatní národy a etnika si i dávní kontinentální Germáni představovali, že mrtvý putuje do jiného světa, ale na rozdíl od posmrtných představ středověkých Skandinávců vůbec nevíme, jaký svět to pro dávné Germány mohl být.⁴²⁷

Popišme si nyní některé z pohřebních zvyků starověkých Germánů. Jedním z nich je ukládání ptačích ostatků k mrtvému. V mohyle u Álestrupu jižně od Borremose, která pochází z předřímské doby železné, se spolu se spálenými kostmi mladého člověka našly také spálené kosti z křídel nejméně šesti kavek, dvou havranů či vran a pár vraních nohou.⁴²⁸ Však i z pátého století máme pár hroby, ve kterých byl mrtvý zasypán ptačími pery.⁴²⁹ Ačkoli Peter

⁴¹⁹ Schlette, *Germáni*, st. 197.

⁴²⁰ Schlette, *Germáni*, st. 196.

⁴²¹ Todd, *Germáni*, st. 76.

⁴²² Tamtéž, st. 76.

⁴²³ Schlette, *Germáni*, st. 197.

⁴²⁴ Schlette, *Germáni*, st. 199.

⁴²⁵ Schlette, *Germáni*, str. 200-201.

⁴²⁶ Tamtéž, str. 200-201.

⁴²⁷ Severské představy o posmrtném životě viz níže.

⁴²⁸ Glob, *Lidé z bažin*, str. 117-118.

⁴²⁹ Schlette, *Germáni*, st. 200.

Glob tvrdí, že tato křídla měla nést zesnulého do země mrtvých, je třeba uvést, že jde o pouhou hypotézu, protože představu vydedukovanou z archeologického nálezu lze považovat za adekvátní, jen pokud lze najít také korespondující fakta v literatuře.⁴³⁰

Na začátku našeho letopočtu vzniká v Jutsku nejspíše hmotněji zabarvená představa o posmrtném životě. Zde sedláci ve svých hrobech leželi u stolu a měli bohatě prostřeno. Vyskytuje se zde jedna zajímavost týkající se pokrmů.⁴³¹ Zásobu v některých z jejich hrobů totiž tvořily následující pokrmy: maso prasat či jehňat, kuřat a ryb. Možná, že šlo pouze o to, aby měl zesnulý ve svém hrobě bohatý a pestrý jídelníček. Je však teoreticky možné, že se v tom ukrýval hlubší význam, neboť jsou tu zastoupeny druhy zvířat, které reprezentují savce, ptáky a ryby; jinými slovy zemi, vodu a vzduch.⁴³²

Nacházíme i další záležitosti, které nám mohou osvětlit, jak staří Germáni smýšleli o pohřbu samém. Dochovaly se totiž prázdné hroby, takzvané *kenotafy*, do kterých se ukládala hliněná urna, ovšem bez popela.⁴³³ To naznačuje, že takové hroby se pravděpodobně zřizovaly pro bojovníky nebo mořeplavce, kteří byli pohřešováni, anebo zahynuli v dalekých zemích.⁴³⁴ V hrobových jamách se někdy nachází pouze kúlová jamka a jako ony prázdné nádoby na popel, i toto zřejmě byly jakési symbolické hroby lidí, kteří zemřeli někde daleko, což může souviset s langobardským vztyčováním kúlů s dřevěnými holubicemi, které hleděli k cizím krajům, kde dotyčného potkala smrt.⁴³⁵ Dokazuje to tedy, že tam, kde tělo chybělo, uskutečňovali starověcí Germáni pohřeb symbolický.

Jak jsme výše uvedli, Germáni⁴³⁶ rádi přejímali mravy cizích kultur, jako například mravy Keltů či Římanů. Další z přejatých zvyků starých Germánů je ten, který nejspíše převzali od Řeků a Sarmatů. Šlo o vkládání zlaté mince do úst zemřelého.⁴³⁷ Podle některých badatelů to dokazuje, že za poslední cestu, ať vedla kamkoli, se muselo zaplatit a že tito mrtví platili podobně, jako platili obyvatelé středomoří převozníku Cháronovi, který je vezl přes řeku Styx.⁴³⁸ V pozměněné podobě se zvyk dochoval v Jutsku, kde rybáři nosí tuto minci pro

⁴³⁰ Starý, *Duše ve starogermánském náboženství?*, str. 118-119.

⁴³¹ Glob, *Lidé z bažin*, str. 118.

⁴³² Země, voda, vzduch a oheň jsou čtyři živly; jakési čtyři prazáklady světa.

⁴³³ Schlette, *Germáni*, st. 196.

⁴³⁴ Tamtéž, st. 196.

⁴³⁵ Schlette, *Germáni*, st. 200.

⁴³⁶ Obzvláště jejich šlechta.

⁴³⁷ Schlette, *Germáni*, st. 199.

⁴³⁸ Glob, *Lidé z bažin*, st. 119.

převozníka v podobě zlatého kroužku v uchu, aby při případném ztroskotání měli jistou odměnu pro toho, který je má odvést do světa mrtvých.⁴³⁹

Dalším zvykem bylo pohřbívání muže spolu s koněm, které zmiňoval již Tacitus. Mrtvého šlechtice musel na poslední cestě doprovázet i jeho kůň, který nejčastěji měl svoji speciální hrobovou komoru a spolu s koněm nechali do hrobu šlechtici dát i jeho oblíbená zvířata, tedy nejčastěji psy a ptáky.⁴⁴⁰ Schlette tvrdí, že Germáni tento zvyk zřejmě přejali od vládnoucí vrstvy východních kočovníků,⁴⁴¹ což je ale vzhledem k Tacitovu svědectví nemyslitelné. Tento zvyk se ovšem mezi Germány rozšířil zejména v pátém století,⁴⁴² a proto není vyloučeno, že se rozšířil právě pod vlivem pohřebního ritu vládnoucí vrstvy východních nomádů.⁴⁴³ Kontakty mezi kontinentálními Germány a východními kočovníky jsou ostatně doloženy. Například Vizigóti a Frankové spolu s Huny v roce 451 bojovali společně proti Římanům.⁴⁴⁴

Obecně si o pohřbu jako takovém můžeme říci, že čím honosnější a bohatší byl, tím byl vyšší status a bohatství pohřbívaného a naopak. I bohatství a milodary jsou nezanedbatelnou součástí hrobové výbavy urozených jedinců. O tom, jak mohl vypadat takový pohřeb šlechtice či krále, vypovídá líčení pohřebního obřadu v eposu *Béowulf*. Geatové pro Beówulfa navrhli velikou dřevěnou hranici. Tam také položili štíty a přilbice a poté rmoutící se lidé položili na hranici Beówulfa a vše zapálili. Když vše shořelo, Geatové začali kupit na mysu protáhlý a širý pahorek, aby ho lidé, připlouvající ke břehu, viděli již z moře. V tuto mohyly pak nakladli náramky, spony a drahocenné předměty.⁴⁴⁵ Kolem mohyly pak prý kroužilo na koních dvanáct reků vznešeného rodu, kteří litovali smrti Beówulfa a vzdávali mu hold za jeho vládu, smělost a odvahu.⁴⁴⁶

Je jasné, že osobnosti jako byl Beówulf, měly pohřby bohaté a velkolepé. O tom svědčí i jeden velice obšírný popis pohřbu urozeného muže, který se uskutečnil roku 922, a o kterém napsal své svědectví arabský velvyslanec Ahmad ibn Fadlán. Tento pohřeb se odehrál na

⁴³⁹ Tamtéž, st. 119.

⁴⁴⁰ Schlette, *Germáni*, st. 200.

⁴⁴¹ Tamtéž, st. 200.

⁴⁴² Tamtéž, st. 200.

⁴⁴³ Mimochodem existuje i kulturní praktika, kterou muži i ženy z kmene Ostrogótů přejali od Hunů v době stěhování národů. Šlo o vytvarování hlavy do specifické podoby, se kterým se začínalo již v raném dětství; in: Görman, *Influences from the Huns*, str. 279-280.

⁴⁴⁴ Görman, *Influences from the Huns*, st. 278.

⁴⁴⁵ *Béowulf*, 3137 – 3163.

⁴⁴⁶ *Béowulf*, 3169 – 3174.

břehu řeky Volhy v dnešním Rusku, avšak je jisté, že jeho aktéry nebyli předkové dnešních Rusů, nýbrž švédští vikingové.⁴⁴⁷ Podle svědectví ibn Fadlána šlo totiž o obchodníky, a jak víme, švédští vikingové se často plavili do oblastí dnešní Ukrajiny a Ruska, kde se jim říkalo Varjagové. Spis, ve kterém je líčen pohřeb vikinského předáka, je velmi bohatý na informace. Dalo by se říci, že ve srovnání s jinými literárními popisy pohřbů, jako je líčení pohřbu v básni *Béowulf*, nebo Tacitovo poměrně stručné vyličení pohřebních zvyků, je doslova nabytý detaily. Proto mi dovoluje převyprávět zde z příběhu pouze to podstatné pro naše bádání.

Když první z jejich velkých mužů zemřel, uložili jej do hrobu. Tam zůstal deset dní. Když u nich zemře bohatý muž, tak jeho majetek rozdělí na tři části. První část připadne jeho rodině,⁴⁴⁸ druhá je určena k obstarání šatstva pro mrtvého a za třetí část přichystají alkoholický nápoj,⁴⁴⁹ který se pije v den, kdy je mrtvý spálen. Když zemře předák, vypadá to následovně: Jeho rodina se zeptá otroků a služebníků, kdo z nich chce zemřít spolu s ním. Ten, kdo se přihlásí, to již nemůže vzít zpět. Většinou jde o otrokyni. Ta otrokyně, která chce zemřít spolu se svým pánem, je svěřena do opatrování dvěma dalším otrokyním. Než zemře, každého dne pije a zpívá, jako by žila v předtuše nastávajícího štěstí. Když pak mají být oba spáleni, vytáhne se na břeh předákova loď, a k ní se nanosí spousty dřeva. Přinese se také lavice s příkrývkami a poduškami z hedvábí, které rozestře na lavici stařena, kterou nazývají „Andělem smrti“. Poté vezmou mrtvého a svléknou ho z šatů, v nichž zemřel. Obují mu boty, obléknou košili se zlatými knoflíky a na hlavu dostane čapku ze sobolí kožešiny. Pak jej přinesou do stanu, který předtím postavili na lodi a položí jej na příkrývky. Poté přinesou alkohol, ovoce a vonné rostliny a rozloží je kolem jeho těla. Následně donesou chléb, maso a cibuli a položí je před něho. Poté přinesou psa, přerážnou jej napůl a dají ho do lodi. Vedle předáka položí jeho zbraně a také dva koně, respektive jejich části, neboť koně předtím meči rozsekaly na kusy. To samé učiní se dvěma krávy a posléze přistoupí s kohoutem a slepicí, zabijí je a opět hodí do lodi. Otrokyně, která si přála být zabita, vstupovala do jednoho stanu za druhým a majitel každého stanu s ní souložil a říkal: „Pověz svému pánovi, že jsem tak učinil z lásky k němu.“ Otrokyně šla posléze k lodi a vložila chodidla do dlaní mužů, kteří ji třikrát vysoko zvedli. Když ji zvedli poprvé, řekla: „Pohleďte, vidím svého otce a svou

⁴⁴⁷ Brøndsted, *Vikingové: Sága tří staletí*, st. 231.

⁴⁴⁸ Část majetku tedy připadne pozůstalým a popis dále líčí, že další část majetku je určena na přípravu alkoholického nápoje, který se pije v den spálení mrtvého. Srovnej s *drekka erfi*, viz *Hostina a přípítek*.

⁴⁴⁹ V originále *nabid*, který je podle Brøndsteda druhem severského piva.

matku“. Podruhé řekla: „Pohleďte, vidím všechny své mrtvé příbuzné sedět v kruhu“ a potřetí pravila: „Pohleďte, vidím svého pána v ráji a ráj je krásný a zelený. Spolu s ním tam jsou muži a mladíci. Pán mne volá, nechte mě jít k němu.“ Poté ji podali slepici, ona jí uřízla hlavu a hodila jí na palubu lodi. Na to ji odvedli k lodi, kde si sňala náramky a nákotníky. Podali jí číši alkoholu, nad kterou zpívala a poté ji vyprázdnila. Tím se prý loučila se svými přítelkyněmi. Poté jí podali ještě jednu číši a ona zpěv dlouho protahovala. Posléze otrokyně společně se střenou, přezdívanou Anděl smrti, vešla do stanu a následovalo je ještě šest mužů, kteří tam s dívkou souložili. Otrokyni poté položili vedle jejího mrtvého pána, kde ji stařena probodla dýkou, zatímco ji muži škrtili smyčkou. Následně přišel nahý nejbližší příbuzný mrtvého, vzal pochodeň, a zapálil dřevo u lodi. Lidé přicházeli s kusy zapáleného dřeva a oheň se zanedlouho zmocnil celé lodi, kterou plameny zakrátko pohltily se vším, co na ni bylo.

Poté mi jeden z přítomných řekl, že Arabové jsou pošetilí, neboť své milované po smrti házejí do hrobů, kde je pohltil země a larvy. „My je naopak spálíme, takže vstoupí v témže okamžiku do ráje“, dodal ten muž.

Na místě kde loď shořela, postavili jakési zaoblené návrší. Uprostřed vztyčili veliký kus březového dřeva, na který napsali jméno mrtvého. Poté se zástup rozešel.⁴⁵⁰

Brøndsted tvrdí, že ibn Fadlán se ve své zprávě přidržel skutečnosti a nedopustil se přehánění.⁴⁵¹ Jelikož tedy snad můžeme ibn Fadlánovi z velké části věřit, zkusme si říct více o některých faktech z jeho popisu.

Dozvídáme se o zvířatech, která zemřela společně s pánem. Pes, kterého zabili a hodili na palubu lodi, mohl být pánovým oblíbeným zvířetem. Možná měl pána po smrti chránit a doprovázet, tak jako tomu bylo za jejich života. Stejně jako v tomto případě, i v Germánii bývali muži pohřbeni se psem. Zabit byl při této příležitosti také kohout. Toto zvíře bylo spojováno se světem mrtvých, s říší bohyně Hel. Ve *Starší Eddě* se píše o dvou kohoutech, kteří kokrhají na znamení blížícího se Ragnaröku:

Zlatý hřebenáč
zpíval Ásům.
Ten budí reky,

⁴⁵⁰ Ibn Fadlánův popis pohřbu in: Brøndsted, *Vikingové: Sága tří staletí*, str. 231-233.

⁴⁵¹ Brøndsted, *Vikingové: Sága tří staletí*, st. 233.

vládce vojsk.
Jiný zpívá
pod zemí dole,
temný kohout
v komnatách Hel.⁴⁵²

Skutečnost, že v případě ibn Fadlánova popisu máme údajně před sebou doklad zvyku zvaného *satí*, není na první pohled vůbec nepravděpodobná myšlenka a navíc, *satí* je ve Skandinávii doloženo nejen archeologicky, ale i literárně.⁴⁵³ Například příběh jarla Valgauta popisuje, jak jarl před odjezdem nařizuje manželce, aby ta, v případě, že se doslechne o jeho zabití, vybuodovala velkou hranici, na níž spálí jejich společný majetek a poté na ni sama vstoupila.⁴⁵⁴ Ve *Snorriho Eddě* se líčí, že Baldr byl na lodi spálen se svým koněm v plném postroji a že když ještě předtím viděla jeho žena Nanna, jak Baldrovu mrtvolu vynesli na loď, prý ji puklo hořem srdce a zemřela, tudíž i ji položili vedle Baldra a loď zapálili.⁴⁵⁵ Takto nám to líčí Snorri v mýtickém příběhu. Otázkou ale je, zda příběh o Nanně, která umírá žalem a je poslána s Baldrem spálena, není už pouze romantickou verzí a ozvukem barbarského zvyku *satí*. Hlavní účel *satí* je zřejmý: pán se neměl vypravit na poslední cestu sám. Stejný je i hlavní účel spálení dívky spolu se svým pánem, které popsal ibn Fadlán. Zajímavé však je, že v tomto případě dívka po smrti pána dobrovolně souhlasí s tím, že se na poslední cestu vydá spolu s ním. V případě pohřbu u řeky Volhy se právě nyní rozpadá onen důkaz o klasickém *satí*. Pro něj je totiž charakteristické toto pravidlo: skutečnost, že manželka nebo družka má zemřít se svým mužem, je při *satí* předkládána jako automatická.⁴⁵⁶ Z toho plyne, že o klasické *satí* v ibn Fadlánově popisu rozhodně nejde. Zde je naopak zdůrazněna dobrovolnost rozhodnutí. Vyjma této dobrovolnosti rozhodnutí navíc u *satí* musí zemřít pouze manželka. Zde se však klade otázka, „kdo doprovodí pána na poslední cestě“ otrokyním a dokonce i otrokům.⁴⁵⁷ V případě „doprovodu“ pána nebo také paní, se důraz kladený na dobrovolnost zemřít klade i v *Kratší písni o Sigurdovi*. Když se Brynhild probodne mečem, aby poté na poslední cestě doprovodila Sigurda, vyzývá otroky a otrokyně, aby se spolu s nimi nechali

⁴⁵² *Vědmína věštba* 42.

⁴⁵³ Starý, *Otrok a pán*, st. 763.

⁴⁵⁴ Tamtéž, st. 763.

⁴⁵⁵ Snorri, *Gylfiho oblouzení* XLIX.

⁴⁵⁶ Starý, *Otrok a pán*, st. 763.

⁴⁵⁷ Tamtéž, st. 763.

spálit na pohřební hranici.⁴⁵⁸ Ti však nejdříve mlčí a poté řeknou, že mrtvých už bylo dost a oni chtějí žít.⁴⁵⁹ Na to Brynhild řekla, že nikoho ke společné poslední cestě nechce nutit,⁴⁶⁰ ale zároveň varuje, že pokud se rozhodnou žít, tak s nimi jednoho dne shoří méně drahocenných věcí a prstenů,⁴⁶¹ tedy jinými slovy, že oni sami tak honosný a velkolepý pohřeb mít nikdy nebudou. Lze se domnívat, že pro otrokyni z ibn Fadlánova popisu mohla skutečnost, že doprovází na poslední cestě svého pána, představovat jistou čest a výše zmíněné Brynhildino varování otroků z *Kratší písně o Sigurdovi*, by pro to mohlo být dokladem. Totiž otrokyně či otrok sešli v těchto případech z tohoto světa podobným způsobem, jakým z něj odcházeli jen vysoce postavené osobnosti. Byli pohřbeni velkolepým způsobem po boku vážené a mocné osoby. Způsobem, kterým by sami při svém postavení nikdy pohřbeni být nemohly.

Další věcí, kterou je třeba zmínit, pokud mluvíme o ibn Fadlánově popisu, je zcela oprávněná domněnka, že některé z prvků výše vylíčeného pohřbu nejsou skandinávského původu. Je jisté, že šlo o pohřeb Seveřana a ne vládce kmene *Rus*. Ovšem otázkou je, které prvky jsou zde původní a které mohly Skandinávci převzít od místního slovanského obyvatelstva. Například popisovaná stavba mohyly, nebo spálení vládce v lodi jsou typické pro Seveřany. Naproti tomu zmíněné souložení otrokyně s muži po pánově smrti, nebo zabití dívky, které rituálně vykoná stařena zvaná Anděl smrti, patří mezi záležitosti, které mohly být převzaty od nativního slovanského obyvatelstva.⁴⁶²

Výše jsme zmínili Baldrův pohřeb žehem. Zdá se, že i v pohřebním rituálu mohlo hrát roli Tórovo kladivo, neboť když byla zapálena Baldrova pohřební hranice, Tór ji posvětil právě svým kladivem.⁴⁶³ To naznačuje, že i při pohřbech se někdy mohlo mrtvému žehnat kladivem. Ibn Fadlán se též zmiňoval o tom, že pozůstalí v den spálení mrtvého pijí alkohol. Můžeme tvrdit, že hostiny byly běžnou součástí pohřbu. Jejich existenci dokládá *Sága o lidech z Eyru*. Píše se v ní o Tórodovi, který společně s ostatními muži zahynul na moři, avšak jejich mrtvoly se nenašly a oni se poté zjevovali živým. Když zpráva o smrti oněch mužů přišla do Fródá, uspořádali Kjartan a Turíd pohřební hostinu a pozvali na ni všechny sousedy. Pítí bylo

⁴⁵⁸ *Kratší píseň o Sigurdovi* 47-49.

⁴⁵⁹ *Kratší píseň o Sigurdovi* 50.

⁴⁶⁰ *Kratší píseň o Sigurdovi* 51.

⁴⁶¹ *Kratší píseň o Sigurdovi* 52.

⁴⁶² U stařeny zvané „Anděl smrti“ nejenže nenalzáme paralelu ve světě Skandinávců, ale i samotné její označení (*malak al-mawt*) je termín použitý ibn Fadlánem, pocházející z arabského světa a rozhodně takto ženu neoznačovali ve svých jazycích ani Seveřané, popřípadě ani Slované, pokud ji tedy ve svých mateřštinách vůbec nějak speciálně označovali.

⁴⁶³ Snorri, *Gylfiho oblouzení* XLIX.

mnoho, protože už měli přichystáno pivo na vánoce.⁴⁶⁴ Říká se zde také, že slavnost trvala více dní. Na Islandu tedy rozhodně nešlo o jediný večer a zde, stejně jako u Skandinávců, lze předpokládat, že hostina byla poněkud delší.⁴⁶⁵ Ibn Fadlán se zmiňuje o tom, že tělo bylo uloženo do hrobu a až za deset dnů muže přenesli na loď, kterou spálili. Mezi tím chystali oblečení pro mrtvého, otrokyně se připravovala na svoji poslední cestu a lze předpokládat, že se také po tyto dny pilo na smuteční hostině.

Výše jsme zmínili, že v hrobových jamách kontinentálních Germánů se někdy nachází pouze jamka, která zde zbyla po kůlu a že právě to byly s největší pravděpodobností symbolické hroby těch, kteří zemřeli někde daleko. Ibn Fadlán líčí, že lidé uprostřed zaobleného návrší vztyčili veliký kus březového dřeva, na nějž napsali jméno mrtvého. Další variantou takovýchto památníků bylo vztyčování málo opracovaných kamenů, na kterých byly runové nápisy, a které se od čtvrtého století vztyčovaly v severogermánských zemích, většinou jakožto pomníky mrtvým.⁴⁶⁶ Na takovýchto vzpomínkových runových kamenech se dochovalo velké množství nápisů, které obsahují jméno boha Tóra, kterého lidé nejspíše považovali za ochránce těchto pomníků, jejichž runové nápisy měly mrtvého připomínat. Některé z těchto nápisů obsahují sloveso *vígja*, které znamená posvětit.⁴⁶⁷ Nápis na kameni nalezeném v Glavendrupu z Fyn vyrytý okolo let 900-925 obsahuje slova „*Necht' Tór posvěti tyto runy*“ a nápis na kameni z Virringu v Dánsku vyrytý okolo desátého století říká: „*Necht' Tór posvěti tento památník*“.⁴⁶⁸ Tórova ochrana památníků je také vzývána obrazem kladiva vyrytým do kamene. Tudiž aby Tór chránil tyto vzpomínkové kameny, vzývali jeho ochranu někteří pomocí vytesaných run a obrazů.⁴⁶⁹ Jiní ovšem umisťovali do hrobů miniaturní amulety v podobě kladiva, které jsou často opatřeny otvorem a mohla se tedy nosit na krku.⁴⁷⁰ Nálezy těchto kladívek jsou nejčastěji datovány od konce desátého do počátku jedenáctého století, a mnoho se jich našlo v Dánsku, jižním Norsku a jihovýchodním Švédsku.⁴⁷¹

Povězme si nyní o tom, jak Skandinávci chápali duši a to nejen v kontextu posmrtného života. Poté totiž budeme moci lépe pochopit, proč spálenému mrtvému z výše zmíněného popisu

⁴⁶⁴ *Sága o lidech z Eyru* LIV.

⁴⁶⁵ Stejně jako svatební hostina, které trvala týden či déle, viz *Zásnuby a svatba*.

⁴⁶⁶ Schlette, *Germáni*, st. 202.

⁴⁶⁷ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 82

⁴⁶⁸ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, str. 82-83.

⁴⁶⁹ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 83.

⁴⁷⁰ Tamtéž, st. 83.

⁴⁷¹ Tamtéž, st. 83.

pohřbu, byla postavena mohyla, přesto že ten měl v představách soukmenovců vstoupit do „ráje“. Do dnešních dnů se dochovalo slovní spojení, podle kterého v hrobě „odpočívá“ člověk. Tento slovní obrat však pochází z dávných časů a přežil až do naší doby.⁴⁷² Fustel de Coulanges tvrdí, že už v nejstarších představách Řeků duše nepřechází do jiného světa, který by byl od toho našeho naprosto oddělený, ale právě naopak: duše žije i nadále pod zemí a dokonce se věřilo, že duše zůstává v tomto druhém životě spojena s tělem, se kterým se rodí a se kterým je také uzavřena do hrobu.⁴⁷³ Lidé tenkrát v Řecku tak silně věřili, že bytost bude dál žít a snášet radosti i neštěstí, že se jí při pohřbu přál šťastný život v podzemí.⁴⁷⁴ V Řecku máme tedy potvrzené, že hrob byl obydlím mrtvého, jehož podstatu tvoří nadále duše společně s tělem. Stejná, či velice podobná situace existuje ovšem také u středověkých pohanských Skandinávců, u kterých je posmrtná jednota duše a těla potvrzená a kteří zcela jistě neznali rozlišení na duši a tělo.⁴⁷⁵ Mrtvý je pro ně nedělitelnou entitou a tělo bez duše a duše bez těla pro ně neexistuje.⁴⁷⁶ U Seveřanů všechny výrazy pro duši postihují člověka jako nedělitelnou jednotu psychické a fyzické stránky člověka.⁴⁷⁷ Tato představa se ještě navíc zrcadlí v některých písních *Starší Eddy*. Hrdina Svipdag doslova budí svoji mrtvou matku Gróu, jež je pochována v mohyle, aby mu dala pomocí kouzelných písní ochranu před dlouhou a nebezpečnou cestou.⁴⁷⁸ Gróu tedy nejspíše musíme chápat jako hmotnou postavu, která v mohyle nejspíše skutečně „odpočívá“. Seveřané jistě neznali naše dnešní pojetí těla a duše také proto, že je typické zejména pro křesťanství.⁴⁷⁹ Nemůže nás tedy překvapit, že u pohanských Skandinávců nenacházíme nic, co by se naprosto krylo s naším pojmem duše.⁴⁸⁰ Vysvětlili jsme si tedy staroseverské představy o nejen posmrtné jednotě duše a těla a nyní si můžeme říci, proč je mrtvému zapotřebí udělat pozemské útočiště i přesto, že se již přesunul

⁴⁷² De Coulanges, *Antická obec*, st. 14.

⁴⁷³ De Coulanges, *Antická obec*, str. 13 -14.

⁴⁷⁴ De Coulanges, *Antická obec*, st. 14.

⁴⁷⁵ Zdá se tedy, že zde jde o stejnou představu, která existovala kdysi ve starověkém Řecku. Toto srovnání se může vzhledem k rozdílům mezi těmito dvěma kulturami jevit jako přehnané, ovšem připomínám, že šlo o kultury s předkřesťanským náboženstvím, které pojí indoevropský původ.

⁴⁷⁶ Starý, *Duše ve starogermánském náboženství?*, st. 119.

⁴⁷⁷ Starý, *Duše ve starogermánském náboženství?*, st. 143.

⁴⁷⁸ *Gróiny kouzelné písně 1 – 2.*

⁴⁷⁹ Starý, *Duše ve starogermánském náboženství?*, st. 120.

⁴⁸⁰ Tamtéž, st. 120.

do „ráje“⁴⁸¹, nebo do Valhally.⁴⁸² Mrtvý pobývá na více místech současně, jako je tomu v případě ibn Fadlánova popisu, kde mrtvý vstupuje do „ráje“, ovšem přesto mu postaví pohřební mohyly. Je možné, že v představách Seveřanů se mrtvý neustále přesunoval z jednoho místa na druhé.⁴⁸³ Když byl hrdina Helgi po své smrti přenesen do mohyly, pravil v ní, že musí se svou družinou vyrazit, hnát plavé koně po cestách ptáků a přejet po nebeském mostě,⁴⁸⁴ kterým je zde jistě míněn Bifröst, duhový most spojující svět lidí se světem⁴⁸⁵ bohů. Kam přesně putoval po smrti muž, spálený na břehu Volhy spolu s onou zabitou dívkou, nechám otevřené. Obecně se mělo za to, že odvážní muži, kteří padli v boji, šli do Valhally, Ódinova paláce válečníků. Jakmile se však začneme ptát, jaké představy existovaly o posmrtném životě mužů, kteří nezemřeli jako bojovníci, co bylo po smrti s dětmi, nebo kam po smrti putovaly ženy, dostaneme se tím k poměrně složité problematice, která by si vyžádala obšírné bádání a i tak bychom nejspíše nedostali konkrétní odpovědi. Popíšme si však nyní jeden pohřeb očividně vážené ženy a na konci kapitoly si zkusme stručně uvést, kam po smrti mohly putovat různé kategorie lidí.

V norském Osebergu je velká pohřební mohyla a pohřeb s ní související se datuje do poloviny devátého století.⁴⁸⁶ Jde o pohřeb, při kterém se loď s těly nespálila, ale byla uložena do mohyly, kde byla připoutána silným provazem k velikému kameni.⁴⁸⁷ Při pohřbu byla na loď umístěna hromada velkých kamenů, které loď zatlačily hlouběji do půdy a poničily některé z předmětů, které byly na lodi umístěny.⁴⁸⁸ Šlo o pohřeb dvou žen. Jedné z nich mohlo být přibližně od padesáti do šedesáti let, druhé potom mezi dvaceti a třiceti lety.⁴⁸⁹ Je možné, že jedna byla královna a druhá její služka, která byla zabita, aby královnu doprovázela na poslední cestě.⁴⁹⁰ Těla byla uložena v pohřební komoře a ženy byly před pochováním kompletně oblečeny, ležely v postelích a stejně jako předák spálený na břehu Volhy, i ony

⁴⁸¹ Domnívám se, že slovo „ráj“ vzniklo z překladu ibn Fadlánova tlumočnicka. Navíc, kdyby onen muž řekl ibn Fadlánovi, nebo jeho tlumočnickovi, že mrtvý jde do Valhally, pokud tam tedy podle jejich představ šel, zřejmě by Arabové bez dalšího výkladu stejně nevěděli, co si pod Valhallou mají představit.

⁴⁸² Brøndsted, *Vikingové: Sága tří staletí*, st. 234.

⁴⁸³ Starý, *Duše ve starogermánském náboženství?*, st. 119.

⁴⁸⁴ Tamtéž, st. 119.

⁴⁸⁵ Ve kterém se nachází Valhalla, Ódinova síň padlých bojovníků.

⁴⁸⁶ Christensen, *Oseberg*, st. 457.

⁴⁸⁷ Brøndsted, *Vikingové: Sága tří staletí*, st. 224.

⁴⁸⁸ Christensen, *Oseberg*, st. 457.

⁴⁸⁹ Tamtéž, st. 457.

⁴⁹⁰ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 272.

měly kožené boty.⁴⁹¹ V pohřební mohyle se našly kosti alespoň třinácti koní.⁴⁹²

Osebergské naleziště je rozhodně tím nejbohatším z doby vikinské a díky dobře zachovalým artefaktům, které po staletí uchovala zem, máme možnost nahlédnout do tehdejšího světa umění a materiální kultury. Tyto předměty nám poskytují rozsáhlé svědectví o umělecké zručnosti řezbářů.⁴⁹³ Našlo se zde mnoho krásných, zejména vyřezávaných, předmětů a zdá se, že mnohé z nich měly kultické využití.⁴⁹⁴

Největším z nich je samotná loď⁴⁹⁵, která je hlavním pramenem pro poznání vikinských lodí jako takových a je také bohatým dokladem pro znalosti o skandinávském umění této doby.⁴⁹⁶

Do osebergské mohyly byly uloženy čtvery sáně, přičemž troje z nich byly zdobené řezbami. Nebudeme však podrobně vyjmenovávat veškeré artefakty, které se v mohyle našly a zaměříme se nyní pouze na jejich dva typy: na tapiserie a na sloupy se zvířecími hlavami, neboť to jsou nálezy, které měly nepochybně náboženský význam.⁴⁹⁷

Tapiserie z vlněné látky, respektive jejich fragmenty, byly uloženy v dřevěné pohřební komoře.⁴⁹⁸ Kromě zobrazení koňů, svastiky, postavy v rohaté helmě a vozů, což má celé pravděpodobně představovat rituální pohřební průvod, zobrazují postavu oblečenou snad do kančí kůže. Je to nejspíše žena, která drží buben a na sobě má kůži kance, jež je u její hlavy zakončena snad celou kančí maskou.⁴⁹⁹ Stejně tak tapiserie ukazují další postavu, tentokrát s ptačí hlavou a zdá se, že i s celým ptačím tělem.⁵⁰⁰ Koně na tapiseriích mohou být ti, kteří byli zabiti a pohřbeni spolu s ženami. K jakému účelu však mohly sloužit ony masky, nevíme. Kromě toho, že by mohly dokládat použití masek při rituálních příležitostech,⁵⁰¹ bychom mohli tvrdit, že maskovaná postava v kančí kůži, která takto pravděpodobně jde v pohřebním průvodu, snad představuje určitou spojitost s Freyou, nebo jejím bratrem Freye, se kterými byl kanec spojován. Freya nejezdila pouze ve voze taženém kočkami, ale také na kanci, což dokládá *Píseň o Hyndle*, kde Freya vyzývá Hyndlu, aby osedlala svého vlka a ten se hnal

⁴⁹¹ Christensen, *Oseberg*, st. 457.

⁴⁹² Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 272.

⁴⁹³ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 248.

⁴⁹⁴ Christensen, *Oseberg*, st. 457.

⁴⁹⁵ Viz Obrazová příloha, obr. 5.

⁴⁹⁶ Christensen, *Oseberg*, st. 457.

⁴⁹⁷ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 248.

⁴⁹⁸ Christensen, *Oseberg*, st. 457.

⁴⁹⁹ Ewing, *Gods and worshippers in the Viking and Germanic world*, st. 36.

⁵⁰⁰ Ewing, *Gods and worshippers in the Viking and Germanic world*, st. 38.

⁵⁰¹ Srovnej s přilbami či maskami z Gallehusu, viz *Hostina a přípitek*.

spolu s jejím kancem.⁵⁰²

V Osebergu se našlo také jakýchsi pět stojanů se zvířecími hlavami, které jsou bohatě zdobené.⁵⁰³ Podle některých badatelů měly i ony jistě náboženský význam.⁵⁰⁴ Dá se tvrdit, že takové sloupy se zvířecími hlavami měly chránit mrtvé před zlými duchy.⁵⁰⁵ Některé z nich vypadají jako draci nebo psy, ale s jistotou se to určit nedá.⁵⁰⁶ Je známa také podobná hlava, kterou bychom snad již mohly identifikovat jako dračí, která byla nalezena v mohyle u řeky Scheldt, a datuje se do doby stěhování národů.⁵⁰⁷ Dvě z nich ale nápadně připomínají stylizované kočičí hlavy. A to je další věc, která může být spojena s bohyní Freyou. Jak jsme výše zmínili, kočky jsou Freyina zvířata, která táhnou její vůz, což dokládá *Snorriho Edda*.⁵⁰⁸ Neví se, zda Skandinávci skutečně věřili představám o posmrtném životě, které nám dochovaly mýty.⁵⁰⁹ Přesto právě na mýty se musíme v těchto případech spoléhat, neboť skutečných dokladů skandinávských představ o posmrtném životě je pramálo, a situaci navíc znesnadňují některé strofy *Výroků Vysokého*, podle kterých každý zemře a jedině, co potrvá, je pověst mrtvého.⁵¹⁰ Podle mytologických příběhů stateční muži, kteří padli v boji, jdou do Valhally, Ódinovi síně padlých.⁵¹¹ Podle toho, co nám dochovala *Starší Edda*, se Freya dělila s Ódinem o polovinu padlých, kteří šli k ní do Fólkvangu.⁵¹² Ženská postava v kančí kůži z tapisérie a dřevěné sloupky se zvířecími hlavami, podobnými hlavám kočičím, by mohly naznačovat, že žena pohřbená v osebergské mohyle, měla po smrti putovat k bohyni Freye. Je to však pouhá hypotéza, neboť prameny se nikde nezmiňují o tom, že by Freya přijímala zesnulé ženy. Bohyní, která přijímala ženy, je podle Snorriho Gefjun. Musíme však zmínit, že je to panenská bohyně, které po smrti slouží ženy, jež zemřely jako panny.⁵¹³ Pod pohanskými panenskými Seveřankami si však můžeme představit zejména mladé neprovdané dívky. Co si však po smrti v představách Skandinávců měly počít manželky a matky; ženy, které pannami nebyly? Měly snad putovat do temné a nehostinné říše bohyně Hel pouze proto, že se

⁵⁰² *Píseň o Hyndle* 5.

⁵⁰³ Christensen, *Oseberg*, st. 457.

⁵⁰⁴ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 248.

⁵⁰⁵ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, in: *Obrazová příloha, komentář k obr. 8-11*.

⁵⁰⁶ Viz *Obrazová příloha, obr. 6*.

⁵⁰⁷ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, in: *Obrazová příloha, komentář k obr. 20*.

⁵⁰⁸ Snorri, *Gylfiho oblouzení XLIX*.

⁵⁰⁹ Brøndsted, *Vikingové: Sága tří staletí*, st. 223.

⁵¹⁰ *Výroky Vysokého* 76.

⁵¹¹ *Druhá píseň o Helgim, vítězi nad Hundingem*, pros. 38.

⁵¹² *Píseň o Grímnim XIV*.

⁵¹³ Snorri, *Gylfiho oblouzení XXXV*.

nenarodili jako muži, kteří byli odhodláni bojovat a jednoho dne v boji také zemřít? Podle Johannese Brøndsteda si v kulturách s polyteistickým náboženstvím jedinec obvykle volí některé z božstev, do jehož rukou pak poručí své záležitosti a k němuž odchází po smrti.⁵¹⁴ Brøndsted se domnívá, že to tak mohlo být i u Seveřanů, neboť jak sám tvrdí, co by si poté počali ti, kteří nepatřili do žádné z kategorií, pro které mýty mají místa posmrtného života?

Shrnutí

Jak u Germánů kontinentálních, tak u Seveřanů neexistoval jednotný pohřební ritus. Obě etnika znala jak ukládání těla do hrobu, tak spalování a obě pamatovala na své mrtvé, kteří zemřeli někde v dalekých zemích. Kontinentální Germáni dělali v takových případech *kenotafy*, Skandinávci zase vztyčovaly kameny s runovými nápisy, které sloužily jako památníky mrtvým, a nad kterými měl často bdít bůh Tór. Pro obě etnika bylo typické, že dávaly do hrobů milodary a také, ať už šlo o uložení těla do země či o jeho zpopelnění, že společně s lidmi pohřbívali jejich zvířata, nejčastěji psy a koně. Ve Skandinávii bývali spolu s pánem spáleni také otroci a otrokyně. Pro ty byla v těchto případech příznačná svoboda volby, zda budou nadále žít, anebo zda doprovodí svého pána na poslední cestě. Naproti tomu zde existovalo satí, zvyk spočívající v tom, že manželka, nikoli otrokyně, měla přímo nařizeno vstoupit na hranici ke svému muži.

Problematické jsou ovšem představy o posmrtném životě. U kontinentálních Germánů spadá vše do kategorie hypotéz, a ačkoli se nám ze severské mytologie dochovaly informace o několika místech, na která odcházejí zemřelí, nakolik se tyto informace skutečně shodují s tím, čemu pohanští Skandinávci a Islandřané věřili doopravdy, nám není známo.

⁵¹⁴ Brøndsted, *Vikingové: Sága tří staletí*, st. 223.

Závěr

Christianizace byla jevem, který postupně prostoupil celou Evropu a poté, co křesťanství přijali kontinentální Germáni, se toto náboženství rozšířilo do celé Skandinávie a také na Island. Křesťanství tedy nahradilo náboženství pohanských Germánů a až na některé jeho prvky, které přežily v lidových tradicích,⁵¹⁵ bylo toto staré náboženství potlačeno. Jakousi výjimku po christianizaci představoval Island, kde po uznání křesťanství jakožto hlavního náboženství, bylo zakázáno uctívat stará božstva, ovšem pouze veřejně; v soukromí to bylo ještě po dlouhou dobu tolerováno.⁵¹⁶ Navíc odkládat děti a konzumovat koňské maso⁵¹⁷ zde bylo i nadále povoleno praktikovat a to i veřejně.⁵¹⁸ Přes ono potlačení severského pohanství se střípky z jeho tradice nikdy úplně nevytratily a čekaly na to, až se jednoho dne opět stanou předmětem zájmu.

Novodobý zájem o toto náboženství má své kořeny v devatenáctém století, kdy někteří lidé začínali nalézat v těchto dávných tradicích inspiraci, i když šlo zatím pouze o malý počet jedinců.⁵¹⁹ Pro první polovinu dvacátého století je již charakteristický zájem o Ódinismus a o runy, které byly v této době, stejně jako většina věcí souvisejících s původním germánským náboženstvím, zatíženy politickými idejemi. Později se objevuje další vlna zájmu o severské pohanství.⁵²⁰ Zde jsou již ideje a symboly germánského pohanství ve velké míře osvobozeny od všech politických tendencí. V Anglii vzniká společnost *Odinic rite*,⁵²¹ ovšem na Islandu ještě dříve církev *Ásatrúarfélagid*, v čele se svým zakladatelem Sveinbjörnem Beinteinssonem, která je první oficiálně schválenou náboženskou organizací, jež sdružuje vyznavače starých severských božstev.

Tento nástin vývoje germánského novopohanství jsem zde zmínil zejména proto, že přes všechny rozdíly má původní germánské náboženství bezpochyby jedno společné s jeho neopohanskou verzí. Pro náboženský život dnešních vyznavačů germánských božstev jsou největším okamžikem právě výroční slavnosti, jako je například slavnost *Jól*, které se

⁵¹⁵ Viz níže.

⁵¹⁶ Kadečková, *Dějiny Islandu*, st. 56.

⁵¹⁷ Obojí je charakteristické pro předkřesťanské Seveřany.

⁵¹⁸ *Sága o Grettim*, st. 254.

⁵¹⁹ Rudgley, *Vzkříšení pohanství*, st. 149

⁵²⁰ Rudgley, *Vzkříšení pohanství*, st. 231 - 232.

⁵²¹ Rudgley, *Vzkříšení pohanství*, st. 231.

neopohané snaží více či méně slavit podle toho, jak se nám o nich dochovaly záznamy. To samé se dá říci o obětech spojených s výročními slavnostmi starých Seveřanů. I pro ty byly takovéto slavnosti jakýmsi středobodem jejich náboženství. V případě náboženského rituálu je společná účast komunity hlavní složkou probíhajících událostí a také klíčovým prvkem při uvádění shromážděných ve spojení s posvátnými silami.⁵²² Navíc pokud jde o výroční rituál, ten vždy a pravidelně posvěcuje také určitý časový úsek.⁵²³

Nyní se ale nebudeme soustředit na novodobé pokusy o rekonstrukce starých tradic a rituálů, ale podíváme se na přežitky, které se dodnes zachovaly i v lidových tradicích⁵²⁴ a které mají své kořeny v původních náboženských představách Germánů.

Dobrým příkladem jsou Velikonoce, které symbolizují jaro a zejména s ním přicházející nový život. Příchod jara a nového života slavili po přelomu letopočtu i lidé v Jutsku a při této příležitosti obětovali otroky bohyni Nerthus. Slavili ho i švédští sedláci, kteří podle příběhu o Gunnaru Helmingovi vezli v jarním průvodu sochu Freye vesnicemi.⁵²⁵ V některých výrazech pro Velikonoce se dodnes odráží předkřesťanská minulost. Anglické slovo pro tyto svátky je *Easter*, německé potom *das Ostern*. Podle Bedy Ctihodného, bylo anglo-saské jméno pro duben *Eosturmonath*, což by se v tomto kontextu dalo přeložit jako „Měsíc Eostry“ a Eostra bylo údajně jméno ženského božstva, pravděpodobně oslavovaného při svátcích konaných v tomto měsíci.⁵²⁶

Velikonoce, jak je známe, mají dvojí tvář. Na jedné straně jde o svátky jara, na straně druhé je to svátek zmrtvýchvstání Ježíše Krista. V tomto případě lze předpokládat, že stejné, či velice podobné termíny pohanských a křesťanských slavností, musely usnadnit christianizaci střední a severní Evropy. Pohanští Germáni museli změnit způsob oslavy svých svátků, ovšem nemuseli alespoň nijak výrazně měnit jejich termíny.

Podobné to bylo také v Norsku se slavností *miðsvetrarblót*. Viděli jsme, že král Hákon Dobrý ji nařídil slavit o několik dní dříve, tedy ve stejný čas, kdy křesťané slavili narození Krista. I v dnešních Vánocích lze najít přežitky původních germánských tradic. Že se při skandinávském svátku *Jól* obětoval kanec, se tvrdí například v *Písni o Helgim, synu Hjörvardovu*.⁵²⁷ V případě takové zvířecí oběti se často pokračovalo v obětní hostině, při

⁵²² Murphy, *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, st. 186.

⁵²³ Murphy, *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, st. 191.

⁵²⁴ Na mysli mám dodnes přežívající lidové tradice v moderní společnosti střední a severní Evropy.

⁵²⁵ Viz *Příchod jara*.

⁵²⁶ Orchard, *Cassel's dictionary of norse myth and legend*, st. 100.

⁵²⁷ *Píseň o Helgim, synu Hjörvardovu*, pros. 30.

kteřé se obětované zvíře jedlo.⁵²⁸ Dodnes se v zemích severní Evropy, zejména pak ve Švédsku, servíruje jako tradiční vánoční pokrm vepřová šunka. V některých kulturách je oslava nového roku doprovázena očistami nebo půsty.⁵²⁹ V případě našich Vánoc se říká, že ten, kdo se na Štědrý den postí, uvidí zlaté prasátko. Tento zvyk může mít původ v germánském svátku *Jól*, kdy se obětoval kanec, a to zejména bohu Freyovi,⁵³⁰ jehož atributem byl kanec Gullinbursti se zlatými štětinami.⁵³¹ Také starogermánský bůh Wodan, který byl ve Skandinávii pod jménem Ódin bohem svátku *Jól*,⁵³² přežívá ve starci jménem *Weihnachtsmann*, který o Vánocích v Německu naděluje dárky.⁵³³

U výročních rituálů Germánů vše souviselo s pohanským náboženstvím, kdežto u jejich přechodových rituálů náboženství nehrálo hlavní roli. Na rozdíl od rituálů výročních, spojených s přírodními cykly, ze kterých přežily do dnešních dnů spíše jen jejich prvky, u přechodových rituálů se vlastně nezměnil jejich samotný smysl. Všechny přechodové rituály, kterými jsme se v této práci zabývali, se zachovaly v podobné či pozměněné podobě. Provedme tedy stručné srovnání přechodových rituálů starověkých Germánů a středověkých Skandinávců s přechodovými rituály v dnešní evropské moderní společnosti.

Na rozdíl od germánské a skandinávské minulosti, kdy samotný porod dítěte neměl příliš velký význam a kde bylo mnohem důležitější pojmenování nemluvněte související s ceremonií, kdy ho otec prohlásil za legitimního potomka, v dnešní moderní společnosti se porod významově v podstatě rovná přijetí potomka do společnosti. Takovéto smýšlení pochází až z židovské a křesťanské kultury.⁵³⁴ I odložení dítěte je podmíněno myšlenkami této kultury. Dítě lze odložit, ale jen pokud se najde někdo, kdo se o něho postará,⁵³⁵ zatímco u starých Seveřanů se dítě mohlo odložit do divočiny, kde bylo vystaveno jisté smrti.

I dnes existují určité rituály přijetí do dospělosti. Těmi mohou být například oslava osmnáctých narozenin, anebo složení maturitní zkoušky. Obecně se však dá tvrdit, že síla a důležitost takových rituálů v dnešní moderní společnosti velmi ochabla. Žádný ze dvou uvedených příkladů tohoto přechodového rituálu se významem nerovná onomu obřadnímu předání zbroje mladíkovi, tak jak ho popsal Tacitus. Pokud bychom měli v dnešní době najít

⁵²⁸ Viz *Hostina a přípitek*.

⁵²⁹ Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, st. 39.

⁵³⁰ Viz *Obětní slavnosti*.

⁵³¹ Snorri, *Jazyk básnický* XLIII.

⁵³² Viz *Obětní slavnosti*.

⁵³³ Schlette, *Germáni*, st. 214.

⁵³⁴ Sokol, *Člověk a náboženství*, st. 29.

⁵³⁵ Dnes samozřejmě již existují instituce a služby, které odložení nemluvněte matce usnadňují.

určitou paralelu s tímto germánským rituálem, v úvahu by připadal židovský zasvěcovací obřad Bar micva, kde je již třináctiletý chlapec uveden do dospělosti,⁵³⁶ a který probíhá skutečně předepsaným a ceremoniálním způsobem.

V případě zasnub a svatby lze říci, že z původních obřadů přetrvalo snad pouze samotné oddání a svatební hostina, která však trvá zpravidla jeden den, zatímco u starých Seveřanů trvala týden či déle. Zásnuby v podstatě neexistují, ženich si svobodně volí nevěstu a oproti zákonům Seveřanů také nevěsta ženicha. Rituál dnes již nemá charakter výměny či obchodu mezi dvěma rodinami, ačkoli ten se v evropské historii udržel velice dlouho.

Co se týče pohřbu, dodnes existují zvyky, které se zachovaly z pohanských dob, jako je kladení květin k mrtvému anebo pohřební hostina. Germáni a Seveřané měli však také pohřební zvyky, které se těm dnešním nepodobají vůbec. Je to dávání milodarů⁵³⁷ do hrobu, a další zvyky, které bychom mi považovali za nepřijatelné.

Za zmínku stojí, že stateční bojovníci, kteří padli v boji, šli podle skandinávské mytologie k Ódinovi do Valhally, nebo také do Fólkvangu k bohyni Freye.⁵³⁸ Není nezajímavé, že se dodnes často vzpomíná na padlé vojáky, kteří chránili svoji zemi. Ačkoli je myšlenka na Ódinovu síň padlých dávno zapomenuta, představa posmrtné slávy se dochovala dodnes. Smrt odvážného, který padl v boji, není odměněna posmrtným životem ve Valhalle, ale úctou národa a dokonce i respektem nepřátel.⁵³⁹ Ti všichni si budou pamatovat, jak dotyčný žil a jak zemřel a jeho příběh se bude vyprávět tak, jako životní příběhy mnoha severských hrdinů.⁵⁴⁰

Výše jsem zmínil, že u přechodových rituálů náboženství nehrálo hlavní roli, nicméně náboženské prvky v nich tenkrát samozřejmě přítomny byly. U starých Germánů šlo o prvky pohanské, kdežto v naší kultuře přechodové rituály zpravidla doprovází na jedné straně křesťanské prvky, a na druhé straně jsou zde ateisté, jejichž přechodové rituály lze nazvat svátečními.⁵⁴¹ Náboženský charakter ale postrádají.

Podle Arnolda van Gennepa má každý přechodový rituál tři fáze a to fáze *odluky*, *pomezí* a *přijetí*.⁵⁴² Při přechodových rituálech týkajících se životního cyklu se první fáze vyznačuje rituály, jež symbolizují oddělení jedince od své skupiny. Druhá, pomezí, znamená, že

⁵³⁶ Murphy, *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, st. 186.

⁵³⁷ Jediné, co se dodnes dochovalo z kdysi bohaté hrobové výbavy, jsou květiny kladené mrtvému, in: Schlette, *Germáni*, st. 202.

⁵³⁸ Viz *Pohřeb a představa o posmrtném životě*.

⁵³⁹ Turville – Petre, *Myth and Religion of the North*, st. 274.

⁵⁴⁰ Tamtéž, st. 274.

⁵⁴¹ Tak jako ostatně všechny výroční i přechodové rituály.

⁵⁴² Van Gennep, *Přechodové rituály*, st. 19.

jedinec není ani to ani ono, nýbrž se nachází v jakémisi zvláštním stadiu a chystá se na vstup do nové životní etapy a třetí fáze představuje začlenění jednotlivce zpět do společnosti již v jeho novém změněném stavu.⁵⁴³ Toto zjištění Arnolda van Gennepa nemůžeme však obecně vztáhnout na přechodové rituály starých Germánů, neboť natolik podrobně, abychom tak mohli učinit, jejich rituály neznáme.

Tři výše uvedené fáze rituálů dle Gennepa nejsou však v každém rituálu rozvinuty stejně⁵⁴⁴ a pro každou z nich je charakteristická specifická rituální aktivita.⁵⁴⁵ *Odlučovací* obřad bývá více rozvinut například v pohřebním rituálu, *pomezní* rituály mívají největší význam například při těhotenství, zasnubách nebo iniciaci a rituály *přijetí* jsou více rozvinuté například při svatebních obřadech.⁵⁴⁶

Ačkoli proto u Germánů obecně nemáme jasné doklady, je velmi pravděpodobné, že i oni, stejně jako další kultury, měli u různých přechodových rituálů různě rozvinuty typy rituálních aktivit. Pokud se podíváme na pohřební rituál jako takový, skutečnost, že někdo blízký zemřel, je v podstatě také forma odloučení jedince od společnosti. Z toho je zřejmé, že odlučovací rituální aktivita bude při pohřbu, jak píše Van Gennep, nejrozvinutější. Můžeme tedy předpokládat, že i u Germánů a Seveřanů, byly různě rozvinuté rituální akty *odlučovací*, *pomezní* i *přijímací*.

⁵⁴³ Bowie, *Antropologie náboženství*, st. 158.

⁵⁴⁴ Bowie, *Antropologie náboženství*, st. 159.

⁵⁴⁵ Bowie, *Antropologie náboženství*, st. 158.

⁵⁴⁶ Van Gennep, *Přechodové rituály*, st. 19.

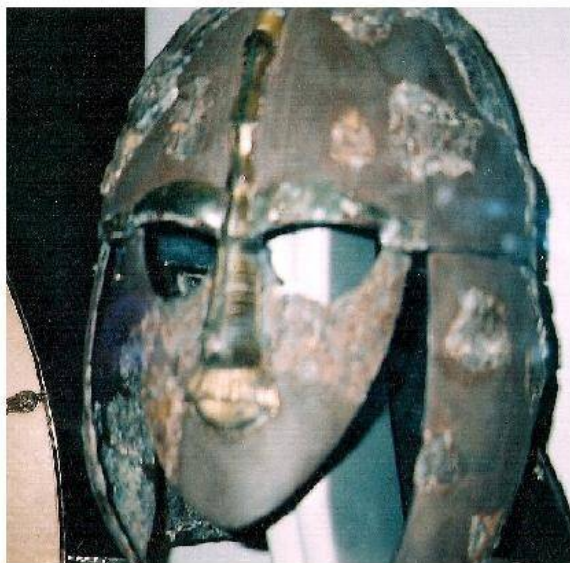
Obrazová příloha



1. Skalní rytiny z Bohuslänu. Vlevo dole jsou vidět postavy se sekeromlaty. Archiv autora.



2. Vlevo: Mladík poutající zvíře; nejspíše medvěda; patrně součást iniciační zkoušky. Přejato z: Polomé, Edgar C. (ed.): *Old Norse Literature and Mythology*, University of Texas Press, Austin; London, 1969.
3. Vpravo: Muži s meči, kopími a nejspíše rituálními přilbami, patrně při tanci. Motiv pocházející z přilby ze Sutton Hoo. Přejato z: Polomé, Edgar C. (ed.): *Old Norse Literature and Mythology*, University of Texas Press, Austin; London, 1969.



4. Vlevo: Přilba ze Sutton Hoo, British Museum. Archiv autora.

5. Vpravo: Slavná pohřební loď z Osebergu, Viking Ship Museum – Bygdøy. Archiv autora.



6. Vyřezávaná zvířecí hlava nalezená v Osebergu, Viking Ship Museum – Bygdøy. Archiv autora.

Bibliografie

Pramenná literatura:

Adam Brémský, *Činy biskupů hamburského kostela: Velká kronika evropského Severu*, Libuše Hrabová (překl.), Argo, Praha, 2009.

Čermák, Jan (překl.), *Béowulf*, Torst, Praha, 2003.

Děttmar z Merseburku: *Kronika*, Bořek Neškudla (překl.), Argo, Praha, 2008.

Heger, Ladislav (překl.), Kadečková, Helena (ed.), *Gróiny kouzelné písně*, in: *Edda*, Argo, Praha, 2004.

Heger, Ladislav (překl.), Kadečková, Helena (ed.), *Kratší píseň o Sigurdovi*, in: *Edda*, Argo, Praha, 2004.

Heger, Ladislav (překl.), Kadečková, Helena (ed.), *Lokiho pře*, in: *Edda*, Argo, Praha, 2004.

Heger, Ladislav (překl.), Kadečková, Helena (ed.), *Oddrúnin nářek*, in: *Edda*, Argo, Praha, 2004.

Heger, Ladislav (překl.), Kadečková, Helena (ed.), *Píseň o Grímnim*, in: *Edda*, Argo, Praha, 2004.

Heger, Ladislav (překl.), Kadečková, Helena (ed.), *Píseň o Helgim, synu Hjórvardovu*, in: *Edda*, Argo, Praha, 2004.

Heger, Ladislav (překl.), Kadečková, Helena (ed.), *Píseň o Hyndle*, in: *Edda*, Argo, Praha, 2004.

Heger, Ladislav (překl.), Kadečková, Helena (ed.), *Píseň o Reginovi*, in: *Edda*, Argo, Praha, 2004.

Heger, Ladislav (překl.), Kadečková, Helena (ed.), *Píseň o Rígovi*, in: *Edda*, Argo, Praha, 2004.

Heger, Ladislav (překl.), Kadečková, Helena (ed.), *Píseň o Sigrdrífě*, in: *Edda*, Argo, Praha, 2004.

Heger, Ladislav (překl.), Kadečková, Helena (ed.), *Píseň o Trymovi*, in: *Edda*, Argo, Praha, 2004.

Heger, Ladislav (překl.), Kadečková, Helena (ed.), *První Píseň o Helgim, vítězi nad Hundingem*, in: *Edda*, Argo, Praha, 2004.

- Heger, Ladislav (překl.), Kadečková, Helena (ed.), *Skírniho cesta*, in: *Edda*, Argo, Praha, 2004.
- Heger, Ladislav (překl.), Kadečková, Helena (ed.), *Vědmina věštba*, in: *Edda*, Argo, Praha, 2004.
- Heger, Ladislav (překl.), Kadečková, Helena (ed.), *Výroky Vysokého*, in: *Edda*, Argo, Praha, 2004.
- Heger, Ladislav (překl.), *Sága o Grettim*, Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha, 1957.
- Sága o lidech z Eyru*, in: Heger, Ladislav (překl., ed.), *Staroislandské ságy*, Státní nakladatelství krásné literatury a umění, Praha, 1965.
- Sturluson, Snorri, *The History of Hacon the Good*, in: Sturluson, Snorre, *Heimskringla – or the lives of the Norse kings*, Monsen, E. (ed., transl.), Smith, A. H. (transl.), Appleton and company, New York, 1932.
- Sturluson, Snorri, *The History of Harald Hairfair*, in: Sturluson, Snorre, *Heimskringla – or the lives of the Norse kings*, Monsen, E. (ed., transl.), Smith, A. H. (transl.), Appleton and company, New York, 1932.
- Sturluson, Snorri, *The History of Olav Kyrre (or the Peaceful)*, in: Sturluson, Snorre, *Heimskringla – or the lives of the Norse kings*, Monsen, E. (ed., transl.), Smith, A. H. (transl.), Appleton and company, New York, 1932.
- Sturluson, Snorri: *Gylfiho oblouzení*, in: Kadečková, Helena (překl.), *Edda a Sága o Ynglinzích*, Argo, Praha, 2006.
- Sturluson, Snorri: *Jazyk básnický*, in: Kadečková, Helena (překl.), *Edda a Sága o Ynglinzích*, Argo, Praha, 2006.
- Sturluson, Snorri: *Sága o Ynglinzích*, in: Kadečková, Helena (překl.), *Edda a Sága o Ynglinzích*, Argo, Praha, 2006.
- Tacitus, P. C., *Germánie*, in: Tacitus, P. C., *Z dějin císařského Říma*, Minařík, A. (překl.), Hartmann, A. (překl.), Bahník V. (překl.), Nakladatelství Svoboda, Praha, 1976.
- Zatočil, Leopold (překl.), *Sága o Volsunzích*, Státní pedagogické nakladatelství, Praha, 1960.

Sekundární literatura:

- Adalsteinsson, Hnefill Jón, *A Piece of Horse Liver; Myth, Ritual and Folklore in Old Icelandic Sources*, Háskólaútgáfan, Reykjavík, 1998.
- Arent, A. Margaret: *The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets, Beowulf, and Grettis saga*, in: *Old Norse Literature and Mythology*, University of Texas Press, Austin; London: Polomé, Edgar C. (ed.), 1969, str. 130-199.
- Bergsagel, John, *Music and musical instruments*, in: *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, Garland, New York: Pulsiano, Phillip (ed.), 1993, str. 420-423.
- Bowie, Fionna, *Antropologie náboženství*, Portál, Praha, 2008.
- Brøndsted, Johannes, *Vikingové – Sága tří staletí*, Orbis, Praha, 1967.
- Čermák, Jan (překl.), *Béowulf*, Torst, Praha, 2003.
- Davidson, Hilda Ellis, *Gods and Myth of Northern Europe*, Penguin Books, Middlesex, 1964.
- Davidson, Hilda Ellis, *Myths and symbols of pagan Europe*, Syracuse University Press, New York, 1988.
- Davidson, Hilda Ellis, *Roles of the northern Goddess*, Routledge, London; New York, 1998.
- De Coulanges, Fustel, *Antická obec*, Vydavatelství Pastelka, Praha, 1998.
- Dumézil, Georges, *Gods of ancient Northmen*, University of California Press, Berkeley; Los Angeles; London, 1977.
- Durkheim, Émile, *Elementární formy náboženského života*, OIKOYMENH, Praha, 2002.
- Eliade, Mircea, *Mýtus o věčném návratu*, ISE, Praha, 1993.
- Evans, D. A. H., *Hávamál*, in: *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, Garland, New York: Pulsiano, Phillip (ed.), 1993, st. 272.
- Ewing, Thor, *Gods and Worshippers in the Viking and Germanic World*, Tempus, Stroud, 2008.
- Foote, Peter G., Wilson, David M., *The Viking Achievement: The society and culture of early medieval Scandinavia*, Sidgwick and Jackson, London, 1970.
- Glob, Peter V, *Lidé z bažin*, Odeon, Praha, 1972.
- Görman, Marianne, *Influences from the Huns on Scandinavian Sacrificial Customs during 300-500 AD*, in: *The Problem of Ritual*, Ahlbäck, Tore (ed.), The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1991, Åbo, str. 275-298.

- Heger, Ladislav (překl.), Kadečková, Helena (ed.), *Edda*, Praha, Argo, 2004.
- Heger, Ladislav (překl.), *Sága o Grettim*, Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha, 1957.
- Christensen, Arne Emil, *Oseberg*, in: *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, Garland, New York: Pulsiano, Phillip (ed.), 1993, str. 457 – 459.
- Jacobsen, Grethe, *Pregnancy and Childbirth*, in: *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, Garland, New York: Pulsiano, Phillip (ed.), 1993, st. 516.
- Jochens, Jenny, *Marriage and divorce* in: *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, Garland, New York: Pulsiano, Phillip (ed.), 1993, str. 408 – 410.
- Kadečková, Helena, *Dějiny Islandu*, Lidové Noviny, Praha, 2001.
- Kadečková, Helena, *Staroislandské povídky*, Dauphin, Praha, 1999.
- Lindow, John, *Norse mythology: a guide to the gods, heroes, rituals and beliefs*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Murphy, Robert F., *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Sociologické nakladatelství, Praha, 2006.
- Nilsson, Martin P., *Greek folk religion*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1981.
- Orchard, Andy, *Cassel's dictionary of norse myth and legend*, Cassell, London, 2002.
- Page, R. I., *Runes*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1987.
- Pospíšil, Leopold, *Systémy víry: Náboženství a magie*, in: *ČESKÝ LID: Etnologický časopis*, Etnologický ústav AV ČR, (1993), str. 388 – 410.
- Rudgley, Richard, *Vzkříšení pohanství*, Mladá fronta, Praha, 2008.
- Schlette, Friedrich, *Germáni*, Orbis, Praha, 1977.
- Sokol, Jan, *Člověk a náboženství*, Portál, Praha, 2004.
- Starý, Jiří, *Duše ve starogermánském náboženství?*, in: *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, DharmaGaia, Praha: Radek Chlup (ed.), 2007, str. 117-146.
- Starý, Jiří, *Otrok a pán*, in: *Archeologické rozhledy* 57; 4 (2005), str. 750-786.
- Sturlason, Snorre, *Heimskringla – or the lives of the Norse kings*, Monsen, E. (ed., transl.), Smith, A. H. (transl.), Appleton and company, New York, 1932.
- Sundquist, O., *Rituale*, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd. 25., Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1997, str. 32-47.

Tacitus, P. C., *Germánie*, in: Tacitus, P. C., *Z dějin císařského Říma*, Minařík, A. (překl.), Hartmann, A. (překl.), Bahník V. (překl.), Nakladatelství Svoboda, Praha, 1976.

Todd, Malcolm, *Germáni*, Lidové noviny, Praha, 1999.

Tolley, Clive, *Volsa Þátr: Pagan Lore or Christian Lie?*, in: *Analecta Septentrionalia, Beiträge zur nordgermanischen Kultur-und Literaturgeschichte*, Berlin; New York, Walter de Gruyter, 2009, str. 680-700.

Turville-Petre, E. O. G., *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*, Greenwood Press, Westport; Connecticut, 1975.

Van Gennep, Arnold, *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*, Lidové noviny, Praha, 1997.

Rituály pohanských Germánů

Jakub Fryje

Definování a rozdělení rituálů.....	5
Výroční rituály	8
Příchod jara	8
Severské výroční slavnosti a obětní hostina.....	16
Blót	16
Problém určení termínu obětních slavností.....	17
Obětní slavnosti.....	19
Hostina a přípitek	28
Přechodové rituály.....	33
Porod a uznání novorozence jakožto potomka.....	33
Přijetí mezi dospělé a mezi válečníky	37
Zásnuby a svatba	45
Pohřeb a představa o posmrtném životě.....	52
Závěr.....	66
Obrazová příloha	71
Bibliografie.....	74