

Šimeček, David

**Magie v islandských pověstech o kraftaskáldech v kontextu staroseverské tradice**

*Religio*. 2015, vol. 23, iss. 2, pp. [123]-148

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/135111>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

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

# *Magie v islandských pověstech o kraftaskáldech v kontextu staroseverské tradice*

DAVID ŠIMEČEK

Islandský folklor sdílí řadu podobností s lidovou slovesností ostatních severských, nebo i jiných evropských, národů. Obsahuje však také některé specificky islandské žánry. Takovým je i jedna skupina lidových pověstí (isl. *þjóðsögur*), totiž příběhy o takzvaných kraftaskáldech neboli básnících moci, které vypravují o magické síle vyčteného básnického slova. Tento folklorní žánr se zatím nedočkal větší pozornosti badatelů. Jako prakticky jediný se jím hlouběji zabýval Bo Almqvist, o jehož dvě studie se tento článek opírá.<sup>1</sup> Výjimečnost těchto příběhů spočívá zejména ve specifickém pojetí magie, jež i za hranicemi Skandinávie nachází jen nemnoho paralel. Záměrem článku je seznámit čtenáře s koncepcí magie v kraftaskáldských pověstech a zhodnotit, nakolik ji lze zasadit do širšího kontextu severské magické tradice, neboli zodpovědět otázku, vyskytují-li se ve staroseverské literatuře případy magie odpovídající kraftaskáldskému pojetí, zvláště pak takové, které by mohly vrhnout světlo na vývoj tohoto žánru. Nejprve se však seznámíme se samotnými pověstmi o kraftaskáldech.

## **Tradice severského básnictví a „básníci moci“**

Severská poetická tradice má staré kořeny. První poetické úryvky máme doloženy v runovém písmu ještě z doby předvikinské.<sup>2</sup> Staroseverská poezie se obvykle dělí na eddickou a skaldskou. Eddická poezie, do níž patří zejména mytologické a hrdinské písně *Starší Eddy*, vychází z ústní lidové slovesnosti a její autory ani dobu a okolnosti jejího vzniku neznáme. Skaldské básně jsou naproti tomu díly básníků neboli skaldů, jejichž jména jsou nám většinou známa. Jsou proto relativně přesně datovatelné

1 Bo Almqvist, „Um ákvæðaskáld“, *Skírnir* 135, 1961, 72-98; Bo Almqvist, *Norrön nid-diktning I: Nid mot furstar*, Uppsala: Almqvist & Wiksell 1965, zejm. 15-38.

2 Např. runový nápis ze Strømu (N KJ50; číslování runových nápisů je uváděno dle *Scandinavian Runic-text Database*) nejspíše z 5. století, viz Elmer H. Antonsen, *Runes and Germanic Linguistics*, Berlin – New York: Mouton de Gruyter 2002, 161.

a v mnohých případech máme i nějaké další informace o životě skaldů a okolnostech vzniku básní. Období skaldské poezie počíná dobou vikinskou (začátek 9. století) a končí 14. stoletím. Skaldové byli dvorští básníci, jejichž úkolem bylo oslavovat krále a aristokraty a zvětšovat jejich skutky ve verších. Panovníci si jich velmi cenili a náležitě je za jejich díla odměňovali.

Proto nás možná překvapí, když se ve staroislandském zákoníku *Šedá husa*, zapsaném po roce 1117, dočteme, že „člověk nemá o jiném skládat nic potupného ani pochvalného“.<sup>3</sup> Důvod, proč islandský zákon zakazoval skládání básní jak potupných, tak i pochvalných, je možná ten, že hranice mezi potupou a chválou může být velmi tenká. Souvisí to s jiným staroseverským právním pojmem, *yki*, tedy „přehánění“, který je v jiném rukopisu *Šedé husy* popsán následovně: „Přehánění je, když někdo řekne o jiném člověku či jeho majetku něco, co nemůže být, a činí tak, aby jej potupil.“<sup>4</sup> Trestem za takového přehánění bylo vyhnanství. Nepřiměřené vychvalování, které se nemohlo zakládat na pravdě, mohlo tedy být také považováno za potupu a jistě záleželo i na konkrétní interpretaci. Ošemetnost spojená s interpretací poezie je naznačena i další zmínkou v zákoníku *Šedá husa* v kapitole o slovních výrocích a urážkách: „Každé slovo se vykládá tak, jak je řečeno, a nikoli podle básnického jazyka.“<sup>5</sup> Tomuto ustanovení se nelze divit, vezmeme-li v úvahu obrovskou formální složitost skaldského jazyka. Ten nejenže využívá velkou část specifické, často archaické, slovní zásoby, která je próze cizí, ale především se hemží hádankovitými básnickými opisy, *kenningsy*, jejichž interpretace je alespoň mezi dnešními badateli ne vždy jednoznačná. Znalost skaldské poezie a umění její interpretace však mohla být i ve staroseverském období záležitostí elitní, vyhrazenou pouze družinám kolem jarlů a králů.<sup>6</sup> Proto na ni mohlo být obecně nahlíženo s nedůvěrou až s bázní, podobně jako na magii. V zákoníku se poměrně detailně rozebírá, jaké tresty se ukládají za jaké druhy básní a výroků.<sup>7</sup> Tyto zmínky dokazují, že ve staroseverské době slovo,

3 Vilhjálmur Finsen (ed.), *Grágás: Islændernes lovbog i fristatens tid* II, Kjøbenhavn: Brødrene Berlings bogtrykkeri 1852, 183.

4 Vilhjálmur Finsen (ed.), *Grágás, efter det amamagnæanske haandskrift nr. 334 fol., Staðarhólsbók*, Kjøbenhavn: Gyldendal 1879, 392.

5 V. Finsen (ed.), *Grágás: Islændernes lovbog i fristatens tid* II..., 181.

6 Viz Jan Kozák, *Sága o Hervaře: Komentář*, Praha: Herrmann & synové 2009, 30.

7 V. Finsen (ed.), *Grágás: Islændernes lovbog i fristatens tid* II..., 181-185. O tom, že satira byla jednou z důležitých básnických poloh staroseverských skaldů, svědčí i etymologie anglického slova *scold*, „nadávat, spílat“, které je převzato ze staroseverského *skáld* a původně znamenalo „osoba nemravného jazyka“ („scold (n.)“ [online], in: *Online Etymology Dictionary*, <<http://www.etymonline.com/index.php?term=scold>>, [19. 8. 2015]).

zejména to básnické, disponovalo už samo o sobě velkým potenciálem, aniž by muselo být spojováno s magií.

Příběhy kraftaskáldů pocházejí až z pozdější doby, kdy žánr staroseverského skaldského básnictví byl již minulostí. Samotné slovo *kraftaskáld* (do latiny překládané *poeta potens*, „mocný básník“) je doloženo teprve roku 1818.<sup>8</sup> Jako synonymum je v pověstech často používáno *ákvæðaskáld*, tedy „básník zařikávač“ (*ákvæði* znamená „zařikadlo“). Z 19. století také pochází většina těchto pověstí, ojediněle byly některé zaznamenány i ve století dvacátém a první dva případy jsou známy z 16. století. Celkem Almqvist shromáždil na dvě stovky jmenovitě doložených kraftaskáldů a několik desítek, u nichž není uvedeno jméno. Jako kraftaskáldi jsou doloženy různé osoby bez ohledu na sociální postavení, původ či pohlaví. Mnoho kraftaskáldů pocházelo z kněžských řad, mimo jiné například významná postava islandské literatury, Hallgrímur Pétursson (1614- 1674).

Pověsti o kraftaskáldech mají obvykle formu krátkých narativů, jejichž pojivem je kraftaskáldská poezie (strofy jsou v pověstech často přímo citovány, někdy však pouze zmíněny). Kraftaskáldi své verše používali k řadě rozmanitých účelů, například k ovlivňování počasí, zajištění úspěchu při rybolovu, zažehnání sopečné erupce, jako ochranu před svými nepřáteli i jako smrtící zbraň, nebo proto, aby jen dali průchod svému hněvu.

Zásadní vlastností kraftaskáldské magie je, že je svázána s konkrétním časem, místem a situací, každá strofa působí jen jednou a je pevně spjata také se svým autorem.<sup>9</sup> Velkou roli v básnění kraftaskáldů hraje jakési momentální duševní rozpoložení. Jejich strofy vznikají často ve chvílích vzrušení, v záchvatu zuřivosti, zlosti či jiného silného duševního vypětí.<sup>10</sup> Můžeme to ilustrovat na příběhu o knězi Magnúsovi ze severního Islandu, o kterém se vypráví, že se jednou v noci vracel na koni domů a tu ho obklopila zvláštní hustá mlha a puch, jaký ještě nikdy nezažil. Kůň zpomalil a nakonec se zcela zastavil a nechtěl jít dál.

Tu se kněz naplnil mocným pohnutím ducha a hněvu a přednesl strofu:

Nechť sestoupí moc z nebeských výšin  
a zvětší sílu básně tak,  
jakoby si razil cestu  
ocelově ostrý proud z Ježíšových žil.

8 B. Almqvist, *Nid mot furstar...*, 199.

9 B. Almqvist, *Um ákvæðaskáld...*, 74.

10 *Ibid.*, 75.

Tuto strofu přednesl s tak velkou mocí a pohnutím ducha, že najednou se tmavý oblak mlhy roztrhnul jako mrak, do nějž narazí prudký vítr ...<sup>11</sup>

Kraftaskáldi bývali typicky svérázné, excentrické, temperamentní a popudlivé osobnosti. Často jsou charakterizováni jako *bænheitur* či *andheitur*, tedy „modlíci se tak vroucně, že modlitba dojde naplnění“, *andrikur*, tedy „mocný duchem, inspirovaný“, nebo se vyznačují jinou mimořádnou duševní vlastností. Odlišnost kraftaskáldů se mnohdy manifestuje i fyzickým způsobem. Například Guðmundur Bergþórsson byl od dětství mrzák. V příběhu o něm je jeho znetvoření vysvětleno takto: „Když mu byly čtyři roky, pohádala se jeho matka s jinou ženou a Guðmundur zrovna stál mezi nimi; od té doby na jedné straně už vůbec nerostl, jen hlava dorostla do plné velikosti.“<sup>12</sup> Nebo slavná básnířka moci zvaná Látra-Björg (1716-1784) je charakterizována těmito slovy: „Björg Einarsdóttir, jež byla většinou nazývána Látra-Björg, byla žena drsná a nehezká na pohled. Byla popudlivá a samotářská, ale vynikala v pohotovém skládání veršů, jak její strofy jasně ukazují.“<sup>13</sup>

Schopnost básnické improvizace, přisuzovaná Látra-Björze, je další často uváděná charakteristika kraftaskáldů. O mnohém básníkovi moci se praví, že byl *hagorður* nebo *hagmæltur* čili „schopný improvizovat verše“. Tato charakteristika je vlastně nutný předpoklad pro úspěšné provozování kraftaskáldské magie, která, jak již bylo řečeno, obvykle vzniká jako bezprostřední reakce na nějaký podnět, navozující silné duševní hnutí. Jestliže kraftaskáldská poezie byla improvizací a skládána *ad hoc*, neznamená to, že nesledovala určité vzorce, jak podotýká Almqvist.<sup>14</sup> Právě používání různých stereotypních, opakujících se obrátů a rýmů podle Almqvista umožňovalo pohotovou improvizaci. Hovoříme-li tedy o improvizaci, máme na mysli improvizaci v intencích dané tradice.

Není jistě překvapivé, že strofy básníků moci se nikdy nepředávaly coby magické vědění. Kraftaskáldské pověsti byly tradovány pro svou zábavní hodnotu.<sup>15</sup> Tím se magie kraftaskáldů odlišuje od magických formulí, které se mohou se stejným výsledkem používat opakovaně. Ty jsou v islandském prostředí dochovány v podobě magických knih, souborů

11 „*Pá fyllist prestur megnrar andagiftar og reiði og segir: ,Komi og auki kvæðamegn / kraftur af himnahæðum, / sem stálhárbeittur standi í gegn / straumur úr Jesú æðum. Pessa vísu fram ber hann af svo miklum krafti og andagift að allt í einu sundraðist hinn dimmi þokumökkur sem ský fyrir hvössum vind. ...“* Jón Árnason (ed.), *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri* III, Reykjavík: Þjóðsaga 1955, 475-476. (Překlady kraftaskáldské poezie jsou vlastní a doslovné.)

12 *Ibid.*, 472.

13 Ólafur Davíðsson (ed.), *Íslenzkar þjóðsögur* II, Reykjavík: Þjóðsaga 1978, 133.

14 B. Almqvist, *Norrön niddikning...*, 19.

15 *Ibid.*, 16.

zaklínadel, pocházejících z 16.-20. století,<sup>16</sup> čímž se jejich období překrývá s příběhy o kraftaskáldech. S těmi se kryje částečně i tématicky. Ve sbírkách zaklínadel najdeme například ochranné prostředky proti draugům (*draugur*), nemrtvým, ať už se jedná o verbální formule, modlitby či magické („runové“) vzorce, které má člověk nosit na těle.<sup>17</sup> Střetnutí s draugy či *sendingami* (nadpřirozené bytosti ovládané svým tvůrcem, podobné draugům) jsou pak také námětem mnoha kraftaskáldských příběhů. Draugy bylo tedy možno zneškodnit jak magickými formulemi, tak improvizovanou magií kraftaskáldů. Lze se však domnívat, že navzdory takovému překrytí nebyly tyto dva druhy magie ve vzájemné konkurenci. Jak již bylo naznačeno, kraftaskáldem nemohl být každý. Tato schopnost záležela do velké míry na určitých osobních vlastnostech a schopnostech. Naproti tomu magické formule podobné předpoklady nevyžadují. Můžeme tedy usuzovat, že užití magie kraftaskáldů a magických formulí bylo mezi lidmi distribuováno komplementárně.

Na druhou stranu je pravda, že ačkoli kraftaskáldi většinou své schopnosti využívali sami pro sebe, občas posloužili i ostatním lidem. Existují příběhy, kde je kraftaskáld někým požádán či najímán za určitým konkrétním cílem, například přivolat příznivý vítr, utišit bouři, usměrnit nevladatelné ovce<sup>18</sup> nebo i někoho zabít. O tom se vypravuje například v jednom příběhu o nejmenovaném kraftaskáldovi, který velmi holdoval pálení. Jednou si pro ni přišel ke kupci, k němuž obvykle chodíval, a kupec mu řekl, že mu ji dá, když zaklínáním zabije muže, který mu činí nejvíc potíží. Skáld se kupce zeptal, jak se ten muž jmenuje, ale kupec odpověděl, že to je jedno, ať už je to kdokoli. Kraftaskáld tedy přednesl strofu a padl na místě mrtev, neboť tím mužem byl on sám.<sup>19</sup> Přestože kraftaskáldi mohli příležitostně plnit přání jiných lidí, je nepochybné, že magické formule, zachované ve sbírkách zaklínadel, zaujímaly v životě tehdejších Islandců své nenahraditelné místo. Tomu nasvědčuje i fakt, že oba druhy magie přežily vedle sebe až do 20. století.

Ve strofách kraftaskáldů velmi často nalezneme invokace, které se nejčastěji vztahují ke Kristu, Bohu, ale také k dáblu (*djöfull*, *andskoti*, *fjandi*,

16 Natan Lindqvist (ed.), *En isländsk svartkonstbok från 1500 talet*, Uppsala: Appelberg 1921. Vydání dvou mladších rukopisů (kolem r. 1800): Magnús Rafnsson (ed.), *Tvær galdraskræður: Two Icelandic Books of Magic*, Hólmavík: Strandagaldur ses 2008. Kouzelné knihy ve Skandinávii jsou však zmiňovány již v pramenech z 13. století, viz Stephen Mitchell, „Magic as Acquired Art and the Ethnographic Value of the Sagas“, in: Margaret Clunies Ross (ed.), *Old Norse Myths, Literature and Society*, Viborg: University Press of Southern Denmark 2003, 132-152: 134.

17 M. Rafnsson (ed.), *Tvær galdraskræður...*, 196-201, 254-255.

18 Ó. Davíðsson (ed.), *Íslenzkar þjóðsögur...*, 128, 135-136.

19 J. Árnason (ed.), *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri* III..., 482.

*kölski*), což nečiní žádné potíže ani kraftaskáldům z řad pastorů.<sup>20</sup> Častá jsou opisná pojmenování, například „ten nevinný, jenž zemřel na kříži“ (*sá hinn saklausí sem á krossi dó*), „ten, který velí nebeskému vojsku“ (*sá sem ræður himnaher*), „neposkvrněný beránek“ (*lamb hið flekklaus*), „ten, který koná velký čin a vytrpěl smrt na tvrdém kříži“ (*sá sem drýgir dáð og deyð á hörðum krossi leið*), případně vystupuje v depersonifikované podobě jako ve výše uvedené strofě kněze Magnúse („moc z nebeských výšin“, *kraftur af himnahæðum*).

V některých případech je doložena schopnost kraftaskáldů novou strofou zvrátit to, co prve na jiné přivolali (metoda někdy nazývaná *bragarbót*, „zlepšení básně“<sup>21</sup>). K tomu je mohla vést lítost (například když v náhlém rozhořčení své zařikání přehnali) nebo také přímlyvy druhých, jak se praví v příběhu o pastoru Pálu Jónssonovi (1779-1846). Ten byl jednou na nějaké pitce a přednesl strofu (aniž je zmíněn důvod, co ho k tomu vedlo):<sup>22</sup>

Vyslyš, čerte, moji řeč,  
zatímco piju z této číše,  
Šimona, Gíslího, Gríma a Pála  
spolkni až po opasek.

Říká se, že se jmenovaným mužům zatmělo před očima a Páll hned pronesl tuto strofu, aby účinek zvrátil:

Vyslyš, Kriste, moji řeč,  
zatímco nasávám z této číše,  
Šimonu, Gíslimu, Grímovi a Pálovi  
zachovej život i duši.<sup>23</sup>

Načež se všem čtyřem mužům okamžitě ulevilo. Původní a „nápravná“ strofa jsou si velmi podobné. Kromě formulace samotného účinku se zde však liší právě invokace – pro nápravu je třeba místo čerta se obrátit na Ježíše. V některých jiných případech „nápravných“ strof je však oslovována vyšší moc dokonce tatáž a liší se pouze formulace účinku.

20 Almqvist uvádí, že existují i kraftaskáldské strofy s invokacemi pohanských božstev (B. Almqvist, *Norrön niddiktning...*, 206), nicméně žádnou necituje, a ani v dostupném materiálu se mi nepodařilo takovou strofu najít.

21 B. Almqvist, *Um ákvæðaskáld...*, 94.

22 Jak poznamenává Almqvist, mnozí kraftaskáldi byli velcí pijáci a alkohol podporoval jak jejich schopnost skládat básně, tak jejich vznětlivost a sebevědomí, a tím pádem i schopnost sugesce (B. Almqvist, *Um ákvæðaskáld...*, 84).

23 „Heyrðu kölski mitt á mál / með[an] ég drekk af þessa skál, / Símon, Gísli, Grím og Pál / gleyptu niðri vambarál. Pá er sagt að þessum hérnefndu mönnum hafi sortnað fyrir augum og hafi Páll þá samstundis orkt þessa vísu á móti: Heyrðu Kristur mitt á mál / meðan ég sýp af þessa skál, / Símon, Gísli, Grím og Pál / geymdu bæði á lífi og sál.“ J. Árnason (ed.), *Íslenzkar þjóðsögur...*, 480.

Naproti tomu jsou strofy, kde invocace chybí, jako například v příběhu o jednom pastoru a jeho farníku Brandovi. Brandur je s pastorem rozváděn a v noci na něj pošle vyvolanou *sendingu*, aby ho zabila. Pastor se vzbudí a chce si přinést nočník, ale ten nelze odtrhnout od podlahy. Tu začne přednášet strofy a poslední strofou obrátí bytost zpět na Branda:

Jestli se hned neobrátiš nazpět,  
nejhanebnější z temných bytostí,  
roztrhám tě na kousičky  
mocnou látkou básně.<sup>24</sup>

Brandur byl pak nalezen mrtev a zle zřízen. Je tedy zřejmé, že invocace vyšších sil nebyla nezbytnou podmínkou, aby báseň zapůsobila.<sup>25</sup> Lze tedy říci, že magická síla tkví ve slovech samotných, respektive v prudkém hnutí ducha ve chvíli, kdy je báseň pronášena, a je tedy kraftaskáldovi do jisté míry vrozená. To ilustruje i pověst o Hákonu Hákonarsonovi z ostrova Brokey (z. 1866), který, nevědom si svých schopností, otevřel truhlu, od které mu chyběl klíč, když bezděčně přednesl následující strofu:

Ďáble, přijď a otevři zámek,  
pomoz mi pěkně, jak tě prosím.  
Dám ti jeden svůj prst na noze  
a navždy budu tvým služebníkem.<sup>26</sup>

V příběhu se praví, že „mu ani nepřišlo na mysl, že by jeho modlitby byly tak vroucné (*andheitur*), že by to došlo naplnění, ale strofa tak zapůsobila, že se truhla náhle otevřela. Hákon se zalekl, vyběhl ven a celý den se stranil lidí“. Tento muž tedy ani nevěděl o tom, že je kraftaskáldem, a vlastně náhodou objevil tuto svou schopnost, která v něm do té doby dřímala.<sup>27</sup>

Magii kraftaskáldů můžeme tedy z hlediska jejího provedení charakterizovat především dvěma aspekty. Zaprvé je *čistě verbální* a zadruhé je *improvizační*, neboli není ritualizovaná. Protože naším záměrem je zasadit kraftaskáldskou magii do staroseverského kontextu, pokusíme se nyní na

24 „*Ef þú snýr ekki aftur brátt, í örgust myrkra hræða, í skal ég rífa þig rétt í smátt í með römu efni kvæða.*“ *Ibid.*, 478.

25 Stejně tak nebyla kritériem ani umělecká kvalita poezie. O sedláku Þorsteinovi z Varmavatnhól se praví, že „ačkoli Þorsteinn byl mizerný básník, neznamenalo to, že by nebyl kraftaskáldem“ (O. Davíðsson [ed.], *Íslenzkar þjóðsögur...*, 128). Viz B. Almqvist, *Um ákvæðaskáld...*, 76.

26 „*Djöfúll, komdu og dragðu upp skrá, í dugðu vel að minni bón. Í Eg skal gefa þér af mér tá / og ævinlega vera þinn þjón.*“ O. Davíðsson (ed.), *Íslenzkar þjóðsögur...*, 130.

27 Srov. motiv „nechtěných“ kleteb např. v pohádce *Sedmero krkavců* nebo Erbenově básni *Svatební košile*.



staroseverskou magii pohlédnout právě skrze tyto dva aspekty. Kombinací obou nám vystávají celkem čtyři potenciální kategorie magie:

1. verbální improvizací,
2. neverbální neimprovizací,
3. verbální neimprovizací,
4. neverbální improvizací.

Zde je třeba objasnit, co myslíme označeními „verbální“ a „neverbální“ magie. S. J. Tambiah ve svém popisu rituálů uvádí termín „poměr slov k úkonům“ (*the ratio of words to actions*) a říká: „[P]oměr slov k úkonům může variovat mezi rituály v rámci téže společnosti (nebo i mezi různými společnostmi). Na jednom kraji stojí rituály prováděné pouze slovy a na druhém kraji případy, kde převažují úkony, ačkoli přítomnost slov nemusí být vyloučena. Většina rituálů spadá mezi tyto dva extrémy, ačkoli podíl slov a úkonů v nich může vykazovat výrazné rozdíly.“<sup>28</sup>

Ačkoli se Tambiah ve svém článku zabývá rituály, termín „poměr slov k úkonům“ můžeme aplikovat i na magii kraftaskáldů, která, jak již bylo řečeno, ritualizovaná není. Jestliže tedy magie kraftaskáldů má poměr slov k úkonům 1:0 (je čistě verbální), termínem „neverbální“ budeme označovat všechny ostatní případy, tzn. magii, pro jejíž provedení je třeba nějakých fyzických, neverbálních úkonů (ať už jsou doprovázeny slovy nebo ne).

Co se týče označení „improvizační“ magie, máme zde na mysli magické působení, které není ritualizované, tedy které se neodehrává podle přesně stanoveného, tradičního postupu a které je v dané podobě použito pouze jednou.

Rozdělení do zmíněných čtyř kategorií nám umožní lépe postřehnout staroseverské paralely kraftaskáldské magie či naopak proti ní vymezit typy více či méně protikladné. Jiné kategorizace se pro tento účel příliš nehodí, protože improvizací magii často ignorují či nijak zvlášť nespécifikují.<sup>29</sup> V následující části se podíváme na doložení jednotlivých kategorií

28 Stanley J. Tambiah, „The Magical Power of Words“, *Man* (n. s.) 3/2, 1968, 175-208: 175-176.

29 Jedna z nedávných prací o staroseverské magii, zejména *seiðu*, Neil S. Price, *The Viking Way: Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*, Uppsala: Department of Archeology and Ancient History 2002, zmiňuje na s. 65 těchto šest kategorií magie: *seiðr*, *galdr*, *gandr*, *útisetá*, „Óðinovská magie“ a „obecný, šum na pozadí“ populární magie vyskytující se v literatuře, často nepropracovaný či naprosto neartikulovaný na praktické rovině“. Prvních pět kategorií se zabývá magií rituální, neimprovizovanou, a poslední je spíše zbytkovou kategorií pro vše ostatní. Ačkoli je bezpochyby pravda, že mnoho zmínek o magii ve staroseverské literatuře je vskutku takového druhu, my se pokusíme z tohoto „šumu“ vybrat doklady relevantní pro naše téma.

ve staroseverských pramenech. Uváděné příklady nejsou vyčerpávající, byly voleny s úmyslem poukázat na nejtypičtější rysy dané kategorie.

### Magie neverbální neimprovizační

Magie prováděná jako ritualizovaný soubor úkonů (případně doprovázený ještě verbální složkou) odpovídá patrně nejobecnější představě o magii. Znalost těchto rituálů se předává tradicí, často jako ezoterické vědění.

O magii pojímané tímto způsobem svědčí některé z nejběžnějších staroseverských slov pro magii. Slovo *ffjql-kyngi* má obecný význam „magie“ a doslova znamená „znalost o mnoha věcech“. Druhá část kompozita je odvozená od slovesa *kunna*, jehož význam je jednak „vědět, rozumět, umět, znát nazpaměť“, ale také „mít vhléd do dávných zvyků a moudrosti“, „příhodně se chovat“.<sup>30</sup> Tentýž kořen najdeme v dalších staroseverských slovech vztahujících se k magii: osoby zabývající se magií jsou často charakterizovány jako *ffjql-kunnigr* či *marg-kunnigr*, doslova „znalý mnoha věcí“. Jiné termíny pro magii byly *forn-fræði* (adj. *forn-fróðr*), doslova „dávná moudrost“, *fyrnska* či *forneskja* (odvozené od téhož kořene *forn* „dávný“), které zároveň znamenají „dávná (pohanská) doba“. Tyto termíny naznačují, že magie byla s věděním a tradovanou znalostí úzce asociovaná, což jistě není překvapivé. Předávání magické tradice a učení se magii máme ostatně v islandských i skandinávských pramenech hojně doloženo.<sup>31</sup>

Patrně nejcharakterističtější doklad tohoto typu magie pochází ze *Ságy o Eiríku Rudém* (IV), vztahující se k Þorbjörze zvané *lítillvölva* („malá vědma“). Ta je popisována jako potulná žena, která navštěvovala dvorce a věštila lidem budoucnost. Jedna taková příležitost je v sáze poměrně podrobně vylíčena. Je zde zmíněn druh magie zvané *seiðr*, k jejímuž provedení bylo Þorbjörze zapotřebí ženy znalé kouzelné písně. Přihlásila se jedna křesťanka, která podle vlastních slov nebyla znalá magie (*ffjqlkunnig*), ani nebyla „moudrá žena“ (*vísendakona*), ale kouzelnou píseň se prý naučila od své pěstounky. Samotný text kouzelné písně však v sáze bohu-

30 Catharina Raudvere, „The Power of the Spoken Word as Literary Motif and Ritual Practice in Old Norse Literature“, *Viking and Medieval Scandinavia* 1, 2005, 179-202: 188.

31 V 15. kapitole *Ságy o Lidech z Eyru* (*Staroislandské ságy*, přel. Ladislav Heger, Praha: Garamond<sup>2</sup>2015, 63) se Gunnlaugr učí u čarodějky Geirriðr. Skald Þorleifr Jarlsskáld se zase čarodějnictví naučil od svého strýce a otce („Příběh o Þorleifu Ásgeirssonovi“, přel. David Šimeček, *Plav* 5/9, 2009, 15-19: 15-16). Viz dále S. Mitchell, „Magic as Acquired Art...“. V tomto článku autor zmiňuje distinkci mezi osobami s vrozenou magickou mocí (*witch*) a těmi, kteří si magické umění osvojili učením (*sorcerer*). Tato distinkce v našem případě odpovídá také rozdílu mezi kraftaskáldy a zde diskutovaným konceptem *ffjqlkyngi*.

žel zaznamenán není. Kromě toho se také zmiňuje, že před započítím věšebné seance bylo vědmě „opatřeno vše, co potřebovala k provedení kouzla“ a byla usazena na jakési speciální pódium (*seiðhjallr*). Z vědmína vybavení se uvádí hůl a „pás a na něm velký kožený váček s věcmi, které potřebovala ke svým kouzlům“.<sup>32</sup> Je tedy zřejmé, že *seiðr*<sup>33</sup> se skládal jak ze složky verbální, tak i neverbální a tyto vědomosti byly předávány z generace na generaci (do jisté míry patrně nezávisle na sobě).

Jiný případ magie, který odpovídá této kategorii, nalezneme v dvanácté kapitole *Ságy o Njálovi*. Zde se vypravuje o Þjóstólfovi a jeho společníku, čaroději Svanovi, který jej zachránil před pronásledováním tím, že na jeho protivníky seslal mlhu, a to tak, že si nejprve omotal kozlí kůži kolem hlavy, načež vyřkl zaklínání:

Ať padne mlha, ať přijdou děsy  
a divy ať stihnou, kdo po tobě slídí.<sup>34</sup>

Nato Þjóstólfovy pronásledovatele zahalila mlha a tma, ztratili koně a zabloudili. O verbální části tohoto zaklínadla nelze s naprostou jistotou říci, jedná-li se o magickou formuli či příležitostnou improvizaci, ale sama o sobě se podobá strofám kraftaskáldů a poměrně konkrétní odkaz na danou situaci v samotném textu zaklínadla („kdo po tobě slídí“) nasvědčuje, že jsou tyto verše improvizované.<sup>35</sup> Se zaklínadlem je však spojena i neverbální složka – omotání kůže kolem hlavy – k níž existují jasné paralely na jiných místech ve staroseverské literatuře, a tudíž se patrně jedná o magickou techniku neimprovizační.<sup>36</sup>

Kromě výše uvedených dokladů máme i případy, kde verbální složka zcela chybí. Tím je například zaklínadlo zvané *huliðshjálmr*, tedy „přílba skrytu“, způsobující neviditelnost. Označení „přílba“ nelze brát doslovně (podobně jako u jiného zaklínadla zvaného *ægishjálmr*, „přílba děsu“), protože bylo používáno také například pro zneviditelnění lodí.<sup>37</sup> Z několi-

32 *Staroislandské ságy*..., 28.

33 Označení *seiðr* je v pramenech užíváno dvojím způsobem: jednak jako označení určitého druhu magie, jednak v širším smyslu jako obecné slovo pro magii, podobně jako *ffjólkyngi*, viz N. S. Price, *The Viking Way*..., 66. Zde termín používáme v jeho užším smyslu.

34 „*Verði þoka ok verði skrípi ok undr qllum þeim, er eptir þér sækja.*“ Finnur Jónsson (ed.), *Brennu-Njálssaga*, Halle a. S.: Max Niemeyer 1908, 31.

35 Almqvist však verše považuje za tradiční kouzelnou formuli, viz B. Almqvist, *Norrön niddiktning*..., 27.

36 Např. *Harðar saga XXV*: Þórleifr Jónsson (ed.), *Harðar saga ok hólmerja*, Reykjavík: Sigurður Kristjánsson 1908, 55. *Sága o lidech z Eyru XX*: Hugo Gering (ed.), *Eyrbyggja saga*, Halle a. S.: Max Niemeyer 1897, 70.

37 *Gull-Þóris saga XVII*: Kristian Kålund (ed.), *Gull-Þóris saga*, København: S. L. Møller 1898, 37.

ka doložených výskytů se nejzajímavější nachází v *Sáze o pobratimech* (X), kde se líčí, jak čarodějka Gríma svému otroku nasadí *huliðshjálmr* „rychlými pohyby rukou nad jeho hlavou“.<sup>38</sup>

V kategorii neverbální neimprovizační magie jsme si představili různé typy magie: jednak posledně zmíněný typ, který je zcela oproštěn od slov a založen na naučené znalosti provádění daných úkonů. Ten tvoří naprostý protipól magie kraftaskáldské. Zadruhé příklad *seiðu* z příběhu o vědmě Þorbjörze, který se skládá ze složky verbální i neverbální, z nichž obě dvě představují prokazatelně neimprovizační formu magie. Zatřetí zajímavé zaklínadlo čaroděje Svana, jež může být spojením improvizace magické strofy s neimprovizační magickou technikou. Tento případ stojí magii kraftaskáldů relativně nejbliže. Ovšem přítomnost (ritualizovaného) fyzického úkonu naznačuje, že magická síla není aktivována pouhými slovy.

### Magie neverbální improvizace

Tato kategorie má poměrně málo spolehlivě prokazatelných dokladů. Ačkoli, jak jsme právě viděli, se v literatuře vyskytují magické praktiky prováděné bez pomoci slov, nelze jednoznačně dokázat, že se jedná o improvizaci a nikoli o techniku ritualizovanou. Tam, kde máme explicitně zmíněn název zaklínadla, jako v případě *huliðshjálmu*, je vliv tradice nesporný. V jiných případech taková zmínka chybí, což ovšem nemusí nutně znamenat, že se jedná o improvizaci magii.

Vezměme například následující případ ze *Ságy o Gíslim* (XVIII), kde se Auðbjörg mstí za svého syna, který v hádce se sousedem nedostal příležitost pomstít se za utržené zranění:

Ovázala mu ránu a nebyla s jeho cestou příliš spokojena. V noci nemohla stařena usnout a bylo jí velmi tíživě. Venku bylo mrazivo, bezvětří a jasno. Několikrát obešla dům proti směru slunce, čichala do všech stran a nasávala do nosních dírek.<sup>39</sup>

Nato se rozpoutá vánice, potom se oteplí a ze stráně nad sousedovým statkem se vzniklou povodní uvolní půda a zasype statek, jehož obyvatelé zahynou. Popis vzniklé situace se do určité míry podobá kraftaskáldským příběhům. Zvláště stupňující se neklid stařeny, který je nakonec jakoby uvolněn vyvolanou bouří, upomíná na silné duševní hnutí často líčené v příbězích kraftaskáldů. Lze-li toto Auðbjöržino jednání považovat za improvizaci magii, je však sporné. V *Sáze o lidech z Vatnsdalur* (XXXVI)

38 Konrad Gíslason (ed.), *Fóstbraeðra saga*, Kjöbenhavn: Berlingske bogtrykkeri 1852, 33 („brá hqndum yfir hqfuð honum“).

39 Björn K. Þórólfsson – Guðni Jónsson (eds.), *Vestfirðinga sqgur*, (Íslenzk fornrit 6), Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag 1943, 59.

máme totiž doloženou poněkud podobnou metodu. Zde vystupuje žena zvaná Gróa, která proti směru slunce obejde dům a potom se slovy „děj se, co se má stát“ zamává kozí kůží nebo šátkem, v němž má zabalené zlato, na skálu nad dvorcem. Nato dvorec zasype lavina a pohřbí v něm všechny přítomné včetně samotné Gróy.<sup>40</sup> Nakolik však formální podobnost mezi oběma případy vylučuje improvizaci? Jak bylo řečeno výše, i strofy kraftaskáldů se skládají z řady opakujících se obrátů a podobných rýmů. Zůstává tedy otázkou, lze-li i na neverbální magické praktiky pohlížet jako na sérii různě kombinovatelných stereotypních úkonů, které jsou ve své celistvosti improvizací v intencích daného žánru.

Patrně nejednoznačnější doklady neverbální improvizací magie jsou magické účinky zraku.<sup>41</sup> Zde můžeme jmenovat zejména schopnost čarodějů a berserků otupovat zbraně pohledem. Například v *Sáze o Gunnlaugovi* bojuje Gunnlaug s berserkem, který disponuje touto schopností. Gunnlaug mu před soubojem ukáže svůj meč, který je tak otupen, ale potom mu zasadí ránu jiným mečem a soupeře zabije.<sup>42</sup>

Magie tohoto druhu se s magií verbální shoduje v tom ohledu, že se jedná o magii tak říkajíc smyslovou – uskutečňovanou prostřednictvím zraku, respektive jazyka. Tuto paralelu lze pozorovat na způsobu ochrany proti těmto druhům magie. Ta se uskutečňuje eliminací kontaktu se samotným magickým zdrojem – zakrytím čarodějových očí nasazením pytle na hlavu,<sup>43</sup> respektive vyvarováním se zaslechnutí čarodějových slov, jak se praví v *Sáze o Sigurðovi Mlčenlivém*:

Vilhjálmm se chtěl vyhnout vikingovým slovům, protože o něm mnoho slyšel a věděl, že jeho slova doprovází jakási zlá síla. Proto promluvil jako první ...<sup>44</sup>

Podobné způsoby ochrany proti působení moci slov se v příbězích kraftaskáldů kupodivu nevyskytují, ačkoli by se podobné jednání dalo v některých případech předpokládat. Je však možné, že takové příběhy se

40 Viz Hilda E. Davidson, „Hostile Magic in the Icelandic Sagas“, in: Venetia Newall (ed.), *The Witch Figure*, London – Boston: Routledge – Kegan Paul 1973, 20-41: 35-36.

41 Viz *ibid.*, 25-26.

42 *Gunnlaugs saga* VII: Peter G. Foote (ed.), *Gunnlaugs saga ormstungu*, London: Thomas Nelson and Sons 1957, 16-17.

43 *Sága o lídech z Eyru XX: Staroislandské ságy...*, 75. *Sága o lídech z Lososího údolí XXXVII: ibid.*, 281. Viz H. E. Davidson, „Hostile Magic...“, 25.

44 „Sága o Sigurðovi Mlčenlivém“, přel. Lucie Korecká, in: *Lživé ságy starého Severu*, Praha: Hermann & synové 2015, 193-274: 201. Hrdina Sigurð v eddické *Pisni o Fáfnim* zase skrývá před umírajícím drakem své jméno, aby se nevystavil nebezpečí, „neboť v dávných časech lidé věřili, že slovo umírajícího má velkou moc, jestliže svého nepřitele proklel jménem“ (Finnur Jónsson [ed.], *De gamle eddadigte*, København: Gads 1932, 239).

prostě jen nezachovaly. Jak již bylo řečeno, pověsti o kraftaskáldech se netradovaly jako soubor magického vědění či postup pro praktikování magie, nýbrž jako zábavné historky. Příběhy, kde k žádnému básnění nakonec nedošlo, mohly být pro svou nezázivnost jednoduše zapomenuty.

### Magie verbální neimprovizační

Tato kategorie zahrnuje především magické formule, tedy verbální zaklínadla, která lze se stejným zněním opakovaně používat. Takové formule jsou doloženy již z doby předvikinské, a to v runových nápisech. Zmíňme si jeden, u něžž je opakovaný charakter použití snadno prokazatelný.

Runový kámen ze Stentoftenu<sup>45</sup> (polovina 7. století) z jihošvédského Blekinge nese poetický text s kletbou, která má smrti stihnout toho, kdo „něco“ zlomí, zničí (ať už se jedná o kámen samotný nebo přísahu, která se k němu vázala). Zajímavé ovšem je, že na runovém kameni z Björketorpu<sup>46</sup> (druhá polovina 7. století) z téže oblasti, který se zdá být o něco mladší, se tato kletba opakuje prakticky v doslovném znění. Oba nápisy ještě s dalšími dvěma runovými kameny z Blekinge tvoří skupinu úzce provázaných runových nápisů, které jsou si blízké jak místem a datací, tak obsahem a pravděpodobně i svými tvůrci, kteří zřejmě patřili k jednomu rodu a byli blízkými příbuznými.<sup>47</sup> Fakt, že tentýž text je doložen na dvou místech, dosvědčuje, že se jedná o tradiční formuli, která vzhledem ke zmíněným okolnostem blekingkých nápisů mohla být součástí rodové tradice.<sup>48</sup>

Z doby vikinské a pozdější můžeme uvést rozšířenou formuli *pistill mistill kistill* („bodlák, jmelí, truhla“).<sup>49</sup> Tato formule plnila nejspíše funkci jakéhosi uzamčení či ochrany. Je doložena dvakrát na náhrobních kamenech a mohla zabraňovat, aby se mrtvý vrátil mezi živé v podobě drauga. Formule je poprvé doložena na runovém kameni z Gørlevu<sup>50</sup> (první polovina 9. století) a opakuje se, někdy s malými obměnami, v řadě středověkých runových nápisů.

V básních *Starší Eddy* lze najít dva poměrně obsáhlé soubory zaříkadel. První z nich je v závěrečné části *Výroků Vysokého* (strofy 146-163), tak-

45 DR 357.

46 DR 360 U.

47 Více o těchto kamenech viz např. Tineke Looijenga, *Texts and Contexts of the Oldest Runic Inscriptions*, Leiden: Brill 2003, 176-183, 186-189.

48 *Ibid.*, 188.

49 Viz Klaus Düwel – John McKinnell – Rudolf Simek, *Runes, Magic and Religion: A Sourcebook*, Wien: Fassbaender 2004, 134-140.

50 DR 239.

zvaný *Ljóðatal*, „Výčet (magických) písní“.<sup>51</sup> Ten představuje osmnáct zaříkadél pronášených archetypálním čarodějem a zaříkávačem, bohem Óðinem.<sup>52</sup> Tématicky se vztahují k nejrůznějším oblastem, řada z nich se váže k boji, ale jsou zahrnuta i kouzla léčivá, poskytující vědění nebo zaříkadlo pro získání náklonnosti žen. Jedná se však o pouhý popis, mnohdy navíc dosti vágní, jejich působení či okolností, za jakých se má zaříkadlo použít. Samotná magická formule chybí. *Ljóðatal* není „dokumentací kouzel, nýbrž básnickovou vizualizací významů mocných slov, písní neboli galdrů“.<sup>53</sup> O týchž zaříkadlech se zřejmě zmiňuje také Snorri Sturluson v *Sáze o Ynglinzích* (VII):<sup>54</sup> „Dále [Óðinn] uměl pouhým slovem uhasit oheň a utišíť moře a obrátit vítr libovolným směrem. ... Veškeré toto umění prováděl pomocí run a písní [*ljóð*] zvaných zaklínadla [*galdrar*]“.<sup>55</sup>

Podobný výčet zaklínadel obsahuje i eddická báseň *Grógaldr*, „Gróino kouzlo“ (strofy 6-14),<sup>56</sup> ve které mladý Svipdagr přichází ke hrobu své matky Gróy a žádá ji, aby mu přednesla „kouzelné píseň“ (*galdrá þú mér gal*), protože se chystá na nebezpečnou cestu, na niž ho poslala jeho macecha. Mrtvá Gróa vyzbrojí Svipdaga na cestu devaterem ochranných kouzel. I zde dominují obranná zaříkávaní a kouzla dodávající převahu nad nepřáteli v boji. Některá kouzla v obou výčtech se poměrně přesně shodují (zaříkání na zklidnění počasí a na osvobození z pout).

Navzdory určité vágnosti těchto souborů zaříkadél je celkový charakter jejich magie zřejmý. Odkazy na neverbální úkony se sice ojediněle vyskytují (užití run a zkrápění vodou v *Ljóðatalu*), ale výrazy *ljóð*, respektive *galdr*, které mají význam „kouzelná píseň, zaříkadlo“, nenechávají na pochybách, že se zde jedná v první řadě o verbální magii.

Forma výčtu – přednes devíti, respektive dvakrát devíti kouzelných písní, které pokrývají různé tématické oblasti – naznačuje, že se jedná o určitý ucelený soubor magického vědění, který má dotyčného připravit na různé situace, které ho mohou v životě potkat.<sup>57</sup> Oba výčty jsou pak uzavřeny strofou, ve které je poprán zdar tomu, kdo se nabytému vědění na-

51 Gustav Neckel (ed.), *Edda: Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern* I, Heidelberg: Carl Winter 1927, 40-43.

52 K Óðinovi viz v češtině Jan Kozák, „Óðinn a medovina básnictví: Dva aspekty inici-ačního procesu“, *Religio: Revue pro religionistiku* 18/2, 2010, 191-215.

53 Catharina Raudvere, „*Trolldómur* in Early Medieval Scandinavia“, in: Bengt Ankarloo – Stuart Clark (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe III: The Middle Ages*, London: The Athlone Press 2002, 73-172: 92.

54 Snorri Sturluson, *Edda a Sága o Ynglinzích*, přel. Helena Kadečková, Praha: Argo 2003, 152.

55 Srov. *Výroky Vysokého*, strofy 152 a 154: Gustav Neckel (ed.), *Edda...*, 41-42.

56 *Ibid.*, 299-301.

57 Číslo devět, které se v severské mytologii opakovaně vynořuje, implikuje celistvost, uzavřenost, srov. např. devět světů, devět Heimdallových matek, devět nocí Óðinovy sebeoběti na Yggdrasilu.

učil (stsev. *nema*), respektive si je zapamatoval (stsev. *muna*). Obdobný případ zasvěcení do magického vědění se nachází i v eddické básni *Píseň o Sigrdrífě*, kde se však jedná o runovou magii.<sup>58</sup> Jakousi pozdější paralelou těchto eddických souborů zaklínadel jsou již dříve zmíněné novověké sbírky kouzel. Ty však už plnily jiný účel – byly to manuály k praktikování magie. Používání magických formulí je doloženo i v ságové literatuře, jak jsme viděli už v případě Þorbjörgy *lítillvölvy* ze *Ságy o Eiríku Rudém*. Tam však byla magická píseň použita ve většebné seanci v kombinaci s jinými, neverbálními úkony. V *Sáze o pobratimech* máme doloženo i použití magické formule čistě verbální v podání již zmínované čarodějky Grímy, která před vyplutím lodi utiší nepříznivé počasí: „Gríma zůstala na břehu a rozvzpomněla se na dávné básně, které se naučila v dětství. V tu chvíli ustal protivítr, který předtím dlouho vanul.“<sup>59</sup> Ačkoli samotná formule zde není zaznamenána, není pochyb, že „dávné básně“ naučené v dětství představují právě takový typ magie.

Zde můžeme učinit porovnání s podobnou situací v pověsti o kraftaskáldu Þórðovi ze Strjúgu (z. 1601). Jednou obchodoval s dánskými kupci a ti ho ošidili. Þórður se dopálil a na jejich loď nejprve svou strofou přivolal bouří:

Kriste můj, ze své moci,  
slavný králi nebes,  
sešli na loď vítr,  
ať vše ztratí řád.

Někteří říkají, že toho Þórður potom litoval a přednesl strofu znovu takhle:

Kriste můj, ze své moci,  
králi nebes a zemí,  
sešli na loď vítr,  
ať se vše udobří.<sup>60</sup>

Bouře se však neztišila a Þórður pravil:

To se dalo čekat, protože jsem těm dánským psům nedokázal vyprosit dobré se stejně horkým duchem jako jsem jim vyprosil zlé.<sup>61</sup>

58 Nicméně i zde najdeme tématické shody s oběma výčty (například zklidnění počasí na moři).

59 *Fóstbræðra saga* X: K. Gíslason (ed.), *Fóstbræðra saga...*, 35.

60 „Kristur minn fyrir kraftinn þinn, / kóngur himins frægi / gefðu þann vind á græðishind / að gangi allt úr lagi. Sumir segja, að Þórður hafi þó iðrazt eftir og kveðið visuna aftur svona: Kristur minn fyrir kraftinn þinn, / kóngur himins og láða / gefðu þann vind á græðishind / að gott sé við að ráða.“ Jón Árnason (ed.), *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri* I, Reykjavík: Þjóðsaga 1954, 452. Viz B. Almqvist, *Um ákvæðaskáld...*, 75-76.

61 J. Árnason (ed.), *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri* I..., 452.



Gríma a Þórður zde názorně ilustrují rozdíl v pojetí magie tradiční, ritualizované, a magie improvizální, kraftaskáldské. Pro oba byla médiem magie báseň. Zatímco Gríma si však musela *vzpomenout* na básně, které se kdysi *naučila*, Þórðovi bylo k úspěchu zapotřebí *horkého ducha*, kterého se mu však napodruhé už nedostalo. Magie Grímy se opírá o *paměť* a svou moc čerpá z tradice, magie Þórða se opírá o aktuální prožitek dané situace a čerpá svou moc z *horkosti ducha*.<sup>62</sup>

### Magie verbální improvizální

Do této kategorie spadá konečně magie kraftaskáldů. Doložením tohoto druhu magie ve staroseverské literatuře se zabýval již Almqvist. Největší pozornost v této souvislosti věnoval *Příběhu o Þorleifu Jarlsskáldovi (Þorleifs þáttur jarlsskálds)*.<sup>63</sup> U něho se zastavíme nejdříve a pokusíme se zhodnotit, do jaké míry odpovídá magii kraftaskáldů, načež obrátíme pozornost ke dvěma jiným textům, kterými se Almqvist v souvislosti s kraftaskáldy nezabývá: Buslině kletbě ze *Ságy o Bósim a Herraudovi* a strofě ze *Ságy o Ketilu Hængovi*.<sup>64</sup>

*Příběh o Þorleifu Jarlsskáldovi* pochází nejspíše z doby okolo roku 1300. Podobně jako například žánr ság o dávnověku využívá nadpřirozených prvků a kombinuje řadu folklorních a literárních motivů. Příběh vypráví o konfliktu skalda Þorleifa s jarlem Hákonem. Þorleifr odmítl s Hákonem obchodovat, a ten mu za to spálil jeho loď a zabil jeho muže. Þorleifr nato odjel do Dánska a pobyl nějaký čas u krále Sveina, načež se rozhodl odjet do Norska za jarlem Hákonem, aby mu přednesl báseň, kterou o něm v Dánsku složil. Báseň mu přednese v přestrojení za potulného starce. Jarlovi se báseň nejprve líbí (doslova se říká, že se jarlovi „zdálo, že je chvála v každé strofě“), pak ho však přepadne jakýsi neklid a svrbění mezi stehny a nakonec se báseň jarlovi přestane líbit a začne mu připadat spíše jako pohana. Můžeme se domýšlet, že se zde hovoří o již zmíněném *ýki*, „přehánění“: že Þorleifr nejprve vskutku opěvoval jarlovy skutky, pozvolna chválu stupňoval, až kolísal na hranici mezi chválou a výsměchem a nakonec báseň přerostla do nemístného přehánění, a tím pádem se stala pohanou. Jarl nato vyzve Þorleifa, aby hleděl báseň zlepšit. Ten začne přednášet takzvané *mlžné strofy*, načež se v síni setmí a všechny železné předměty se

62 Ačkoli Þórður v obou strofách vzývá Krista, je patrné, že rozhodující je duševní rozpoložení básníka, nikoli vzývaná entita.

63 „Příběh o Þorleifu Ásgeirssonovi“, přel. David Šimeček, *Plav* 5/9, 2009, 15-19. Viz B. Almqvist, *Nid mot furstar...*, 186-205; B. Almqvist, *Um ákvæðaskáld...*, 91-94.

64 O *Buslině kletbě* se Almqvist sice zmiňuje, ale nevěnuje jí větší pozornost.

dají do pohybu a je zabito mnoho mužů. Jarl upadne do bezvědomí, a když se probere, zjistí, že mu odpadl vous a vlasy na jedné straně hlavy.

Ze samotné básně je v příběhu zachován pouze nepatrný zlomek. To, že Þorleifr potupnou báseň (*níð*) skutečně o jarlu Hákonovi složil, je dobře doloženo i v jiných pramenech.<sup>65</sup> Námět příběhu byl tedy v ústní tradici poměrně známý, ačkoli samotná báseň se nedochovala.

Podle Almqvista můžeme z tohoto příběhu vyvodit následující. Zaprvé je pravděpodobné, že autor slyšel o básních majících nadpřirozený účinek. Zadruté je tento účinek fyzický: svrbění, bezvědomí, odpadnutí vlasů a vousů. Podobné příznaky jsou známe i z některých příběhů o kraftaskáldech. První zaznamenaný případ kraftaskáldské poezie z 16. století dokonce zmiňuje, že skald na druhého přivolal lepru, jíž se toto líčení fyzických příznaků poněkud podobá. Zatřetí Almqvist z jarlových slov „hled, ať se to polepší“ (*lát þú um batna*) usuzuje, že autor příběhu znal metodu pro zvrácení účinku básně, která již byla zmíněna výše.<sup>66</sup> Tyto aspekty podle Almqvista naznačují, že v době napsání *Příběhu o Þorleifovi* již vypravování o básnících podobných kraftaskáldům mohla existovat.<sup>67</sup>

Na druhou stranu se podle mého názoru *Příběh o Þorleifovi* od kraftaskáldských příběhů odlišuje okolnostmi vzniku a přednesu básně. Po újmě, kterou Hákon Þorleifovi způsobil, odjede Þorleifr nejprve do Dánska, kde nějaký čas pobývá u krále Sveina a tam také složí báseň o Hákonovi. Poté se již s hotovou básní vypraví zpět do Norska za Hákonem. Od Þorleifovy ztráty do doby přednesu básně muselo tedy jistě uplynout minimálně pár týdnů. Tím se Þorleifova báseň poněkud vymyká improvizacímu přednesu kraftaskáldských strof. Za improvizaci ji lze považovat jen v tom smyslu, že se nejedná o tradovanou magickou formuli. Pro kouzelné básně kraftaskáldů je však charakteristické, že moment tvorby a moment přednesu je totožný.<sup>68</sup> Þorleifr v tomto případě nemusí být nijak zvlášť *hagmæltur*, tedy „schopný básnické improvizace“, která je tak důležitá pro kraftaskáldy. Jakkoli můžeme předpokládat, že ztráta majetku i mužů v Þorleifovi zanechala „horkého ducha“, jenž je pramenem kraftaskáldské magie, dostatečně dlouho, není podobné jednání pro kraftaskáldy typické.

65 Mimo jiné v básni *Drápa o Islandánech*, pocházející zhruba z doby kolem roku 1200. Tam se uvádí jen tolik, že Þorleif jarlovi složil „nehezku básně“ (strofa 18). Finnur Jónsson (ed.), *Den norsk-islandske skjaldedigting* B I, København: Rosenkilde og Bagger 1973, 543.

66 Jarlova slova však není třeba spojovat s touto kraftaskáldskou technikou, aby dávala smysl. Jarl zde může jednoduše chtít, aby se Þorleifr vrátil opět k chvále.

67 Viz B. Almqvist, *Um ákvæðaskáld...*, 94.

68 Jak ostatně sám Almqvist poznamenává (B. Almqvist, *Nid mot furstar...*, 206): „... jejich účinek [strof kraftaskáldů] je každopádně uskutečňován v prvé řadě skrze mystickou sílu, jíž je básník opanován v *momentě tvorby*“ (zvýraznění moje).

Další možnou kraftaskáldskou paralelou je Buslina kletba (*Buslubœn*, doslova „Buslina modlitba“) ze *Ságy o Bósim a Herrauðovi*. Sága pochází nejspíše ze 14. století a je dochována ve verzi starší (nejstarší rukopis z 15. století) a mladší (nejstarší rukopis z r. 1663).<sup>69</sup> Kletbu přednáší čarodějnice Busla králi Hringovi, který uvěznil jejího chráněnce Bósiho a svého syna Herrauða a chce je nechat pověsit. Busla se za ním vypraví s cílem oba muže zachránit.

Podle starší verze ságy se Buslina kletba skládá ze tří částí, přičemž z první je v sáze zachováno sedm strof a z dalších dvou jen po jedné strofě. Busla v nich na Hringa svolává nejhorší kletby od fyzických neduhů a nemocí, neštěstí na cestách, přes nezmary v milostném životě a sexuální úchylnost až po věčné zatracení a kataklyzmatický konec světa. Dochované strofy Busliny kletby kraftaskáldské básně svým charakterem připomínají a navíc nemůže být pochyb o jejich improvizacní formě, protože obsahují jak vlastní jména postav ságy, tak i opakované narážky na uvěznění Bósiho a Herrauða.<sup>70</sup> Narozdíl od většiny příběhů o kraftaskáldech však nic z Busliných kleteb nedojde naplnění, protože to je podmíněné tím, že král neučiní, jak Busla žádá. Krále ale samotné kletby dostatečně vystraší, takže oba vězně nakonec propustí.

Buslina kletba má paralelu v eddické básni *Píseň o Skírnim*, kde Skírnir žádá pro svého pána, boha Freye, o ruku Gerðy. Na její odmítání jí začne Skírnir hrozit mocnými kletbami, které se však rovněž nevyplní, neboť Gerða záhy na Skírniho žádost přistoupí. Zvláště výrazné podobnosti s několika verši *Písně o Skírnim* i dalšími eddickými básněmi sdílí takzvaná *Stará Syrpina píseň*, báseň vykazující vysokou kumulaci starých mytologických obrazů a jmen, ačkoli byla zapsána až v 19. století na Islandu, ve dvou variantách.<sup>71</sup> Podle *Ságy o Bósim a Herrauðovi* se poslední třetina Busliny kletby nazývala právě Syrpina píseň, avšak v samotné sáze je zmíněna jen její závěrečná strofa (ta se strofě v pozdější básni výrazně podobá). Kromě toho se o Syrpině písni v sáze praví, že „v ní je ukryto

69 Otto L. Jiriczek (ed.), *Die Bósa-Saga in zwei Fassungen nebst Proben aus den Bósa-Rímur*, Strassburg: Karl Trübner 1893. Česky „Buslina kletba“, přel. David Šimeček, in: *Eddica minora*, Praha: Hermann & synové 2011, 194-196, a „Mladší Buslina kletba“, přel. David Šimeček, in: *Eddica minora*, Praha: Hermann & synové 2011, 197-199.

70 Pozoruhodný je také původ jména Busla, jež podle Price (N. S. Price, *The Viking Way...*, 119) souvisí se slovesem *bysja* „tryskat, prýštit“ a koresponduje s představou „rozšiřující se myslí“, kterou dává do souvislosti s Óðinovou obětí sobě samému na stromě Yggdrasilu. Stejně tak by ale šla spojit s pohnutím myslí, které zažívají kraftaskáldi.

71 O. L. Jiriczek (ed.), *Die Bósa-Saga in zwei Fassungen...*, 141-144. Česky „Stará Syrpina píseň“, přel. David Šimeček, in: *Eddica minora*, Praha: Hermann & synové 2011, 200-202.

nejmocnější zařikávání a není dovoleno pronášet ji po setmění“. Tato informace poukazuje na určité rituální jednání, a může tak naznačovat, že Syrpina píseň je druhem magické formule. Tomu by mohl napovídat i obsah oně *Staré Syrpiny písně*, který je jaksi odosobněný (na rozdíl od počáteční části kletby zachycené v sáze) – neobsahuje žádná jména ze ságy ani narážky na zápletku. Rovněž fakt, že tato část kletby byla zapsána zvlášť, o několik století později, a její tradice a hodnota byla tedy na látce ságy nezávislá, nasvědčuje, že se jedná o verbální magii neimprovizovanou. Buslina kletba by v tom případě byla pozoruhodným spojením improvizované magické básně s tradiční kouzelnou formulí. Je možné, že Syrpina píseň sloužila jako jakési univerzální magické „dmychadlo“, které mělo zesílit a upevnit předchozí improvizované strofy složené pro konkrétní situaci.<sup>72</sup>

V souvislosti s kraftaskáldskou magií je však o něco zajímavější mladší verze ságy. Buslina kletba se zde v základních rysech shoduje se starší verzí. Pozoruhodný je ale závěr kletby, který je starší verzi nepodobný:

8.  
 Celý zetlíš,            pozbudeš zdraví,  
 boláků plný,            prolezlý červy,  
 tvé zraky se zkalí,            pozbudou zdraví,  
 maso z kostí            na zem spadne,  
 zůstaneš navždy            odpornou zrůdou.

9.  
 Budeš tak trpět            bez ustání;  
 po všechny věky            vázán tou kletbou,  
 kterou nikdy            nemůžeš zrušit.

Poté [Busla] pravila: „Chybí už jen závěr kletby. Jakmile jej zavážu, začnou se ti dít zlé věci.“ Král na tom byl nyní tak, že mohl sotva mluvit. Maso se mu začalo uvolňovat od kostí, takže se cítil skoro na umření.<sup>73</sup>

V porovnání se starší verzí je zde zřetelný rozdíl, že tentokrát nezůstane jen u slov a Buslina kletba se začne okamžitě naplňovat. Líčení fyzických neduhů poněkud připomíná účinky Þorleifovy básně na jarla Hákona a poměrně věrně popisuje příznaky lepry, která, jak již bylo zmíněno, figuruje i v prvním zaznamenaném kraftaskáldském příběhu z 16. století. Před jistou zkázu krále zachrání pouze to, že záhy přistoupí na Busliny podmín-

72 Tuto funkci výmluvně vyjadřuje první strofa: „Přemocnou sílu dám dávným slovům, Óðinovým vínem [tj. básní] určím tvůj osud; plně tě stihne, co dřív jsem počla – to Syrpinou písní ti přišiju k hlavě“ („Stará Syrpina píseň...“, 200). Závěr Syrpiny písně je pak v sáze doprovoben ještě výše zmíněnou runovou formulí *þistill mistill kistill*.

73 „Mladší Buslina kletba...“, 198-199.

ky. Po vypití nápoje, který mu Busla podá, se králi rychle začne vracet zdraví.

Vývoj Busliny kletby od starší k mladší verzi naznačuje konvergenci s tradicí kraftaskáldů a dokládá, že nejpozději v 17. století byla již tato tradice dostatečně populární na to, aby pronikla tam, kde pro ni byla připravena vhodná půda. Navíc je příznačné, že Buslina kletba se doslova nazývá „modlitba“. Formálně to vlastně je modlitba, v níž se Busla dovolává pomoci (velmi rozmanitých) vyšších mocností. Právě takovou formu mívá i mnoho strof kraftaskáldů (srovnej výše zmíněnou charakteristiku *bænheitur*, „modlící se tak vroucně, že modlitba dojde naplnění“).

Jako poslední z kategorie verbální improvizací magie stojí za zmínku několik strof ze *Ságy o Ketilu Haengovi* (V), pocházející z konce 13. století. Ketill zde bojuje v souboji s vikinským králem Framarem, který byl odmítnut Ketilovou dcerou Hrafnhild. Framarr je vroucí pohan a uctíváč Óðina, od nějž dostal do vínku nezranitelnost železem.<sup>74</sup> Ketill se dvakrát neúspěšně pokouší Framara zranit, ale meč od něj pokaždé odskočí, aniž by zanechal škrábnutí. Ketill poté ve třech strofách promlouvá ke svému meči jménem Dragvendill a pobízí jej, aby Framara zranil:

9.  
 Dragvendile,            dej žrát orlům,  
 kouzlem svázán            sotva zraníš;  
 stěží bych čekal,            že zklame v jedu  
 zkalené ostří,            ač Óðin je ztupil.

10.  
 Dragvendile,            proč jsi selhal  
 a nechceš seknout,            být nápřah byl mocný?  
 Prvně jsi zradil            na sněmu zbraní,<sup>75</sup>  
 oporou bývals            v bitvách vládců.

11. Framar:  
 Meč chvěje se starci,            stejně tak vousy,  
 viní své ostří –            strach ovládl otce;  
 meč jsi brousil            na reky mužné,  
 s odvahou ses však            ocitl v koncích.

12. Ketil:  
 Zbytečně štveš mne –            dříve mě zřídka  
 museli smělí            muži hnát k boji;  
 Dragvendile,            tni, nebo zlom se;  
 ztratí se štěstí,            když potřetí selžeš.

74 Toto Óðinovo zaklínadlo je zmíněno i v *Ljóðatalu* ve *Výrocích Vysokého* (149), odkud bylo podle Price převzato do 6. kapitoly *Ságy o Ynglinzích*. Viz N. S. Price, *The Viking Way*..., 355.

75 Sněm zbraní (*hjqrþing*): dosl. „sněm mečů“, tedy „boj“.

13.  
 Strach nemá otec, když Dragvendil slouží,  
 pochyby nemám, že potřetí raní.

Pak si otočil meč v ruce tak, aby sekal druhým ostřím. Framar stál klidně, když mu meč rozťal rameno a nezastavil se dříve než u kyčlí, a jeho trup se rozevřel. Tehdy Framar pronesl:

14.  
 Odvážný Hæng je – a Dragvendil ostrý,  
 jako nic setnul Óðina slovo;  
 selhala víra v Baldrova otce;  
 máš šťastnou ruku! Teď loučit se musím.<sup>76</sup>

Ketilovy strofy představují magickou poezii, neboť právě jejich působením se Ketilovi podaří zlomit kouzlo Framarovy nezranitelnosti.<sup>77</sup> Narozdíl od *Příběhu o Þorleifovi* je zde jasně patrné, že moment tvorby a moment přednesu je totožný. Je zajímavé, že sám Framar zde o meči říká, že „setnul Óðina slovo“, tedy jeho příslib, že Framarovi neublíží žádné železo. Nakonec jsou to vlastně Ketilovy verše, díky nimž Dragvendill setnul slovo Óðinovo. Na abstraktní rovině lze tedy konfrontaci Ketila s Framarem chápat jako souboj slova proti slovu, souboj Ketila s Óðinem – básníkem. Ketila lze navíc skutečně považovat za Óðinova nepřítele či alespoň odpůrce, jak vysvětluje ze slov, jež Ketill pronesl před soubojem.<sup>78</sup>

Pozoruhodnou paralelu Ketilova souboje nabízí jeden příběh vyprávěný o již zmíněném knězi Magnúsovi ze severního Islandu. Když se za nepohody vracel domů, zkřížil mu cestu draugur. Magnús se jej otázal, kdo jej poslal, a draugur odpověděl, že ho poslal Eirík z Jódísarstaðů, aby Magnús se zabil. Na to Magnús odvětil:

To se ještě ukáže, a je pravda, že s Eiríkem jsme se v básních často svářeli, ale doufám, že ten, který mi dosud dával sílu, abych se bránil zlu jeho [Eiríkových] básní, mě teď také posílí proti tobě, ty vyslanče zla.

76 „Ketil a Framar“, přel. Pavel Vondříčka, in: *Eddica minor*, Praha: Hermann & synové 2011, 90-93: 92.

77 Viz Alfred Lehmann, *Overtro og trolldom*, København: Thaning & Appel 1999, 124: „Jelikož tato výzva k meči skutečně vede k požadovanému výsledku, že meč zraní očarovaného Framara, je třeba Ketilovy strofy opravdu považovat za kouzelnou píseň, zaklínadlo, nemá-li být vyprávění zcela nepochopitelné.“

78 Framarův syn Þoðmóðr se před Ketilem zmínil, že jeho souboj s Framarem bude bezúspěšný, neboť Framarovi „Óðinn vítězství určil“: „Tu se Ketil rozzlobil, že Þoðmóðr zmínil Óðina, protože sám v Óðina nevěřil, a pronesl: Nikdy jsem Óðinu nenosil obět, / přec mi byl dán život dlouhý; / vím, že Framar v boji dřív padne / než moje hrdá hlava“ („Ketil a Framar“..., 90-91).

Potom Magnús s draugem fyzicky zápasil, ale draugur se vždy vysmekl z jeho sevření. Tak se stalo třikrát. Nakonec se kněz uchýlí k síle básně:

Nechť ten nevinný,  
jenž na kříži zemřel,  
rozpustí tvou zlou sílu  
jako sníh na slunci.

Nechť se otevřou prameny  
proudu žil  
neposkvrněného beránka,  
jenž musel vytrpět  
mučení a neduhy  
a utrpení  
pro svět –  
a zlého ďábla  
svázal, takže zlo teď přebývá  
v hrozném pekle.<sup>79</sup>

Teprve účinkem básně se draugova zlá síla ztratí a draugur zmizí. Draugur, vyslaný Eiríkem, který je podle Magnúsových slov bezpochyby také kraftaskáldem, zde odpovídá Framarovi, který vyzval Ketila k souboji. Stejně jako Framarr, zaštitěný Óðinem, je draugur ovládaný Eiríkem fyzickou silou nezranitelný. Dva, respektive tři pokusy přemoci soka čistě fyzicky jsou neúspěšné. Proto se Ketill i Magnús uchýlí k využití moci magie tkvící v poezii, která konečně zlomí sílu jejich nepřátel, jež však ve skutečnosti pochází z magického umění jejich pánů – Óðina, respektive Eiríka.

Rozdíl v příbězích Ketila a Magnúse spočívá v tom, jakým způsobem je zužitkovan potenciál magické strofy. Ketill jakožto válečník očaruje svůj meč Dragvendill a nechá jej, aby práci dokončil. Naproti tomu Magnús v souladu s žánrem kraftaskáldských příběhů vyřídí drauga pouze verbálně. Zde je opět možné dobře ilustrovat žánrový vývoj motivu (ačkoli konkrétní příběhy jsou v tomto případě rozdílné, kontinuita je zde typologická). Motiv, který už v *Sáze o Ketilu Hængovi* lze v podstatě považovat za typicky kraftaskáldský, je v příběhu o knězi Magnúsovi doveden do ryzí kraftaskáldské podoby, kde poslední slovo má již jen poezie samotná. Ačkoli je Ketilova verbální magie ve svých důsledcích a líčení méně okázalá než Þorleifova báseň o jarlu Hákonovi, je principiálně kraftaskáldské magii bližší.

79 „*Sá hinn saklausí / sem á krossi dó / hann láti þitt illskumagn / hjaðna sem snjó / fyrir þíta sólarinnar. // Opnist uppsprettur / æðastraums / lambs hins flekklausu / er liða hlaut / kvöl og krankdæmi / og kvellingar / víst fyrir veröld- / og vondan djöful / batt svo bölgistir / biturt víti.*“ J. Árnason (ed.), *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri* III..., 475.

Na závěr se zmiňme ještě o jednom nepřímém dokladu verbální magie, dochovaném v islandském zákoníku *Šedá husa*. V něm čteme definici čarodějnictví: „Čarodějnictví je, když člověk způsobí svými slovy nebo magií neduhu či smrt dobytku či lidem.“<sup>80</sup> Čarodějnictví je označováno pojmem *fordæs skapir*, což doslova znamená „zlo-činectví“ (tedy černá magie), a platil za něj trest vyhnanství. Je pozoruhodné, že se explicitně uvádí „slovy (*orþum*) nebo magií (*fiolkyngi*)“. Vzhledem k právní povaze tohoto textu můžeme usuzovat, že takováto formulace není náhodná. Máme zde tedy patrně vydělené dva koncepty spadající pod kategorii *fordæs skapir*. Zprv je zde *fjolkyngi*, jedno z nejběžnějších obecných slov pro magii, které však přesto, jak se zdá, nezahrnuje ublížení pouhými slovy. To je zde vydělené zvlášť. *Fjolkyngi* se zde tedy nejspíše vztahuje k magii, při níž hrála určitou roli neverbální složka, zatímco „slova“ by pak označovala magii čistě verbální. Tato definice čarodějnictví by mohla naznačovat existenci jistého typu kraftaskáldské magie již v první polovině 12. století. Jakkoli je taková interpretace lákavá, není samozřejmě nikterak jisté, že se zde mluví právě o magii improvizální. Stejně tak dobře může tato formulace cílit na magické formule, jejichž používání je, jak jsme viděli, doloženo již nejméně o pět set let dříve.

## Závěr

Na základě distinktivních rysů charakterizujících kraftaskáldskou magii jsme ve staroseverském materiálu našli její více či méně vzdálené paralely i případy magie zcela protikladné. Kategorií kraftaskáldům nejvíce vzdálenou je magie neverbální neimprovizační, jejímž typickým představitelem je *seiðr*. Ačkoli i v této kategorii najdeme případy, kdy je vedle neverbálních úkonů přítomna verbální složka, nehraje zde výlučnou roli, jako je tomu v magii kraftaskáldů.

Magické formule (magie verbální neimprovizační) sdílejí s pojetím magie kraftaskáldů svou verbálnost a najdeme mezi nimi i tématické shody (například zaklínadla k utišení počasí). Liší se však tím, že svou sílu čerpají z předávané tradice. Jsou tedy spjaty s pamětí a předávanou vědomostí, což platí i pro kategorii předchozí, jak ostatně ukazují i staroseverská slova pro magii *fjolkyngi* či *forneskja*.

Zajímavá je paralela kraftaskáldské magie na rovině neverbální (tedy magie neverbální improvizální). V této kategorii jsme se zmínili o dvou navzájem podobných případech ze *ság*, kde je zaklínadlem, které spočívá v obcházení domu proti směru slunce, vyvolán sesuv pudy. Otázku, zda se

80 V. Finsen (ed.), *Grágás: Islændernes lovbog i fristatens tid II...*, 23: „*Þat ero fordæs skapir, ef maþr gérir i orþvm sinvm eþa fiolkyngi sott eþa bana fe eþa mavnvm.*“



zde skutečně jedná o improvizачní techniku, by snad do jisté míry mohla pomoci zodpovědět případná komparativní data, která by dosvědčila existenci neverbálních magických praktik skládajících se z improvizací propojených prvků, které se v různých konfiguracích opakují. Kromě toho v této kategorii nacházíme paralelu v magickém působení zraku. To se od jiných případů neverbální magie odlišuje tím, že nevyžaduje ani žádné fyzické úkony, podobně jako magie kraftaskáldů. Je tedy, co se týče provedení, velmi úsporná. Jistě není náhoda, že improvizачní magie je především smyslová – magie zraku a řeči. Pro improvizaci je právě taková magie nejvhodnější, protože umožňuje rychlou reakci bez případných příprav a pomůcek, jaké vyžaduje například výše zmíněný *seiðr*.

Podle Almqvista je nejvýraznější staroseverský doklad magie podobající se básnění kraftaskáldů *Příběh o Þorleifu Jarlsskáldovi*. Ten je blízký příběhům kraftaskáldů zejména líčením magických účinků básně. Okolnosti jejího přednesu a pojetí magie však podle mého názoru příběhům kraftaskáldů příliš neodpovídají. Jedná se sice o magii autorskou, není to však v pravém slova smyslu magie improvizачní. Paralela ze *Ságy o Ketilu Haengovi* pochází přibližně z téže doby a je magii kraftaskáldů principiálně bližší. Buslina kletba ze *Ságy o Bósim a Herraudovi* (respektive z její mladší verze) pak i svými magickými účinky připomíná některé kraftaskáldské příběhy. Na Buslině kletbě jsme viděli, jak se látka pocházející z 14. století promění a nejspíše ve století 17. již zcela splývá s kraftaskáldskou tradicí. Buslina kletba tak představuje jeden ze spojovacích článků, který dokumentuje vývoj kraftaskáldského žánru.

Vzrůstající popularitu kraftaskáldské magie od 16./17. století dává Almqvist do souvislosti s míněním, že kraftaskáldi po reformaci (jež byla na Islandu dovršena v polovině 16. století) přebrali roli katolických světců jako vykonavatelů zázraků, neboť islandští čarodějové a zejména básníci moci často konají podobné činy, jaké byly dříve připisovány právě svatým.<sup>81</sup> Tento argument zní přesvědčivě, pohlédneme-li například na báseň *Strofy o Selkollu* od Einara Gilssona (14. století), která vypráví o Guðmundu Arasonovi (1161-1237), významném biskupovi, jenž se stal neoficiálním islandským svatým (oficiálně katolickou církví nikdy svatým uznán nebyl). Báseň pojednává o jeho střetnutí s trollyní zvanou Selkolla. Ta tak sužovala lidi, že ti se nakonec obrátili na biskupa Guðmunda. Při setkání se Selkollou Guðmundr „vyřkl požehnání plné slávy“ (*blessaði af fullri frægð*), načež se trollyně propadla do země.<sup>82</sup> Dále se pak v básni

81 Viz B. Almqvist, *Um ákvæðaskáld...*, 96.

82 *Selkollu-vísur* 11: Finnur Jónsson (ed.), *Den norsk-islandske skjaldedigtning* B II, København: Rosenkilde og Bagger 1973, 437.

o Guðmundovi mluví jako o „mistrovi písň“ (*sqngs meistari*),<sup>83</sup> který Selkollu zničil „svatými slovy“ (*með helgum orðum*). Podobnost s pověstmi o kraftaskáldech je tu skutečně natolik výrazná, že tyto příběhy o svatých a biskupech lze rovněž považovat za jeden z přechodných vývojových článků spojujících starší doklady magie kraftaskáldského typu ve staroseverské literatuře s poreformačním žánrem kraftaskáldských příběhů, a to tím spíše, že řada kraftaskáldů, jak již bylo řečeno, pocházela z řad pastorů.

Otázku, zda magie blízká magii kraftaskáldů existovala již v době vikinské či starší, tedy v předkřesťanské společnosti, nelze pro nedostatek dokladů s jistotou zodpovědět. Jak upozorňuje Almqvist, doklady o magii ve staroseverské literatuře nelze považovat za vyčerpávající a mnohé tradice v ní nemusely zanechat vůbec žádnou stopu.<sup>84</sup> Zde stojí za povšimnutí, že kraftaskáldská magie není přímo navázána na konkrétní náboženský rámec.<sup>85</sup> Kouzelné básně kraftaskáldů se mohou obracet jak k bytostem křesťanské mytologie, tak snad i k pohanským božstvům, anebo nemusí vyzývat žádnou vyšší moc. Prvořadé je bezprostřední spojení s básníkem a danou situací. Kraftaskáldská magie tedy mohla velmi dlouho existovat vedle měnících se náboženských tradic, aniž by byla povšimnuta.<sup>86</sup> V souvislosti s původem kraftaskáldské poezie Almqvist letmo zmiňuje možnost, že by tento fenomén mohl být částečně plodem keltské satirické tradice *áer*.<sup>87</sup> Studie o vztahu mezi těmito dvěma tradicemi, která však zatím bohužel neexistuje, by mohla vrhnout nové světlo na vývoj žánru kraftaskáldských příběhů.

83 Opis *sqngs meistari* poněkud připomíná výraz *galdrameistari*, kouzelník, doslova „mistr galdrů, magických zpěvů“.

84 B. Almqvist, *Nid mot furstar...*, 207.

85 Naproti tomu *seiðr* měl značné sepětí s Óðinem a bohyní Freyou a čarodějové jej praktikující mají dokonce svůj mytologický původ: *Hyndluljóð* 33, G. Neckel (ed.), *Edda...*, 289.

86 Tomu by byl jistě přispěl i fakt, že víra v moc slova, z níž kraftaskáldská magie vychází, je doložena v mnoha rozdílných kulturách, viz C. Raudvere, „*Trolldóm* in Early Medieval Scandinavia“..., 91: „Moc mluveného slova je zjevný příklad kulturní kontinuity. Ačkoli bylo pohanství církví důrazně odsuzováno, mnoho z jeho praktik bylo transformováno do náboženských projevů, které byly pro církev přijatelné. K nim patřila víra v modlitby a požehnání, která byla často doprovázena rituálním jednáním. V mnohem později zaznamenaném lidovém folkloru existovala víra, že vyřčená slova mají fyzický efekt.“

87 B. Almqvist, *Nid mot furstar...*, 16-17.



## SUMMARY

**Magic in Icelandic Folktales of Kraftaskálds in the Context of Old Norse Tradition**

The subject of this article is the conception of magic in a little known genre of Icelandic folktales about poets called kraftaskálds (“poets of power”) or ákvæðaskálds (“enchanter poets”) whose poetry was thought to have a magical effect. Such folktales are attested from the sixteenth to the twentieth centuries. Kraftaskálds use their poetry for many practical purposes like controlling weather, acquiring food, or even killing an enemy. They usually resort to magic in a greatly agitated state, often when offended or enraged. Their poetry sometimes contains invocations of various deities, but the real source of kraftaskáld magic seems to be their state of mind, the “hot spirit” (*heitur hugur*). Two aspects are particularly important for understanding kraftaskáld magic. Firstly, the sole medium of this magic is words. Secondly, the strophes are extemporized, which means they can be used only once; thus, we define the magic of the kraftaskálds as *verbal* and *extemporized*. On the basis of these two aspects, we propose four categories of magic (verbal extemporized, non-verbal non-extemporized, non-verbal extemporized and verbal non-extemporized) in order to compare the magic of the kraftaskálds with various types of magic attested in Old Norse material, pointing out its similarities and differences. The closest parallels are discussed in greater detail (particularly *Þorleifs þátr jarlaskálds*, *Buslubæn* from *Bósa saga ok Herrauðs* and strophes from *Ketils saga hængs*).

**Keywords:** magical poems; magic; kraftaskálds; Old Norse literature; Icelandic folklore.

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

DAVID ŠIMEČEK

arfea@seznam.cz