

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav germánských studií

Bakalářská práce

Jana Michalíková, obor Dánská studia-Religionistika

název práce:

Ásgarð, Miðgarð a Útgarð: Vzájemné vztahy a jejich interpretace
(Ásgarð, Miðgarð and Útgarð: Mutual Relationships and Their Interpretation)

Praha 2011

vedoucí práce: PhDr. Jiří Starý, Ph.D.

Děkuji PhDr. Jiřímu Starému, Ph.D. za trpělivé vedení, za mnoho cenných rad a za čas strávený na konzultacích. Obzvláště děkuji za jazykovou pomoc a za nesmírnou ochotu při poskytování materiálů.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 20.5. 2011

Jana Michalíková

Anotace

Práce usiluje o systematizaci staroseverských kosmografických představ. Zabývá se dvěma kosmologickými prostorovými koncepty – horizontálním a vertikálním. Nejprve zkoumá každý z těchto konceptů zvlášť, uvádí jejich strukturalistické interpretace i pozdější kritiky těchto interpretací. Dále zkoumá, zda jsou oba z prostorových modelů skutečně doložitelné v primární literatuře a zda jejich podoba skutečně odpovídá modelům, s kterými pracovali strukturalisté. Na základě kritického přístupu k pramenům vymezuje nový model vertikality. Těžištěm práce pak je zkoumání vzájemného vztahu obou prostorových konceptů, vymezení kontextů, na které se v primární literatuře každý z těchto konceptů váže, a analýza jejich funkce.

Annotation

This paper attempts to systematize Old Norse cosmographical notions. It deals with two spacial cosmological concepts – the vertical and the horizontal one. At first, it examines each of these concepts separately, it introduces their structuralist interpretations as well as later critiques of these interpretations. Further on, it examines whether both of these spacial concepts are really sustainable in primary literature and whether their form really corresponds with structuralist models. On basis of critical approach to sources it defines a new model of verticality. The major focus of the paper is to analyze mutual relationship of these two spacial cosmological concepts, to specify contexts in which they usually appear in the primary sources and to examine their function.

Klíčová slova

Staroseverská mytologie, kosmografie, horizontální osa, vertikální osa

Key words:

Old Norse mythology, cosmography, horizontal axis, vertical axis

Obsah

1. Úvod	9
2. Literární prameny ke studiu staroseverského náboženství a jejich datace	13
3. Horizontální osa: strukturální interpretace a jejich kritika	15
3.1 Strukturalistický model horizontality	15
3.2 Strukturální analýzy horizontálního modelu	16
3.3 Kritika strukturalistických interpretací	17
3.4 Shrnutí	19
4. Vertikální osa: strukturální interpretace a jejich kritika	20
4.1 Strukturalistický model vertikality	20
4.2 Strukturální analýzy vertikálního modelu	20
4.2.1 Binární opozice „smrt-nesmrtelnost“	21
4.2.2 Binární opozice „mužské-ženské“	22
4.2.3 Binární opozice „kosmos-chaos“ „kultura-příroda“	23
4.3 Shrnutí	25
5. Vertikální a horizontální osa jako vzájemné transformace	26
5.1 Vertikalita a horizontalita jako vzájemně převoditelné mytické subsystémy	26
5.2. Ztotožnitelnost opozic Ásgarð-Útgarð a Ásgarð-Hel	27
5.3 Shrnutí	29
6. Schjødtova kritika strukturalistického modelu vertikality	30
6.1 Historické interpretace vertikality	30
6.2 Schjødttův kosmologický model	31
6.3 Schjødtovo pojetí horizontální a vertikální osy	32
6.4 Implikace Schjødtova pojetí horizontální a vertikální osy	34
6.5 Shrnutí	35
7. Můj model vertikality	36
7.1 Moje kritika strukturalistického modelu vertikality	36
7.2 Kritika Schjødtova modelu	38
7.3 Redefinice podoby vertikality	41
7.4 Shrnutí	43
8. Časové konotace prostorových modelů	44
8.1 Cyklické chápání času na starém Severu	44

8.2 Vertikalita a horizontalita jakožto vyjádření lineárního a cyklického času	45
8.2.1 Kosmogonický subsystém	45
8.2.2 Eschatologický subsystém.....	46
8.3 Podobnost vertikálně-eschatologického modelu s křesťanskou kosmologií	48
8.4 Linearita času v původních představách starých Seveřanů.....	49
8.5 Shrnutí.....	51
9. Závěr	52
Použitá literatura	54

Seznam zkratek

Bdr = Baldrovy sny

Bjhit = Björn Arngeirsson *hítðælakappi*

Eg = Egil Skallagrímsson

Eyv = Eyvind Finnsson

GizG = Báseň na Gizura Gulbrárskalda

Gri = Píseň o Grímnim

Gylf = Gylfiho oblouzení

Hál = Výčet Háleygjovců

Háv = Výroky Vysokého

HH ii. = Druhá píseň o Helgim, vítězi nad Hundingem

Hrbl = Píseň o Hárbarðovi

Krm = Předsmrtná píseň Ragnara Lodbróka

Lv = Příležitostná strofa

Refr = Hofgarða-Ref Gestsson

Skáld = Jazyk básnický

Snorri = Snorri Sturluson

St = Ztráta synů

Þrk = Píseň o Þrymovi

Vafþr = Píseň o Vafþrúdnim

Vsp = Vědmína píseň

Poznámka

Pro přepis staroseverských názvů do češtiny a pro jejich skloňování jsem použila ortografický úzus vypracovaný Jiřím Starým a jeho žáky. Pro přepis staroseverských znaků (þ, ð, e, æ, ø, œ, o, ó) byly použity znaky původní. V singuláru nominativu byly odstraněny koncovky a ponechány přehlásky v kořeni. V nepřímých pádech singuláru, v plurálu nominativu, v nepřímých pádech plurálu a při odvozování byla přidána česká koncovka ke staroseverskému tvaru singuláru nominativu, od něhož byla odtržena nominativní koncovka. V případě, že existuje česká či počestěná forma slova, bylo užito této formy (např. Valhalla). U slov a jmen, v nichž došlo k dloužení, byly použity mladší tvary (např. Álfové). U počestěných skupin mytických bytostí byla použita malá písmena (např. skřeti). U skupin mytických bytostí se staroseverským názvem byla použita písmena velká (např. Norny).

Pro zachování jednotné formy jsem podle výše uvedeného úzu upravila i přepis staroseverských názvů v citacích.

V odkazech na *Starší Eddu* a na *Eddu* Snorriho Sturlusona uvádím číslování strof a kapitol českých překladů. Pouze v případech, kde přímo cituji originál a kde se číslování neshoduje, uvádím číslování českého překladu i číslování originálu.

1. Úvod

Kosmografické představy starých Seveřanů jsou často považovány za zmatené, nekonzistentní a navzájem si protirečící. Hlavní příčinou této situace je fakt, že existují dva základní kosmografické koncepty – horizontální a vertikální. Tyto dva koncepty nejen že nejsou na první pohled vždy logicky zcela slučitelné, přestože v představách starých Seveřanů zřejmě koexistovaly zcela nerušeně vedle sebe, ale ani každý jednotlivý koncept sám o sobě nenabývá vždy zcela jasných obrysů.

Obraz horizontálního uspořádání kosmu nejjasněji vyvstává z tohoto úryvku *Gylfiho oblouzení* Snorriho Sturlusona:

Zvenčí je (země) do kruhu a kolem ní se rozkládá hluboké moře. Kraje při pobřeží dali do obývání obřím rodům. Uvnitř země pak postavili kolem celého světa na ochranu před obry val. K jeho stavbě použili řas obra Ymiho a hradiště nazvali Miðgarð. (...) [P]otom si zbudovali uprostřed světa hrad, který se zve Ásgarð. My jej nazýváme Trója. Tam se bohové a jejich rody usídlili.¹

Ásgarð je zde identifikován Trójou. Dále v *Gylfiho oblouzení* čteme, že Ásgarð je „nejlépe postavený a nejlepší dům na zemi.“² Hovoří se tedy o něm jednoznačně jako o pozemském místě. Získáváme tak obraz světa jako jakýchsi tří soustředných kruhů – Ásgarðu, sídla bohů, v samém středu, Miðgarðu, sídla lidí, v mezikruží a Útgarðu, světě obrů, na kruhu vnějším. Tento horizontální model kosmu tvoří pozadí většiny eddických příběhů, jejichž hlavní zápletkou bývá boj mezi Ásy, obyvateli Ásgarðu, a Þursy, obyvateli Útgarðu.

Na druhou stranu jinde Snorri hovoří o Óðinově síni Valaskjálf, která se nachází v nebi, a o trůnu Hliðskjáfl, který této síni dominuje, a z nějž Óðin vidí celý svět, a dále o duze, mostu Bifröst, který bohové vybudovali mezi nebem, svým sídlem, a zemí. Z těchto poznámek získáváme představu Ásgarðu umístěného na nebesích, na vrcholu vertikální osy, na jejímž druhém konci leží Hel, říše mrtvých.

Náznaky vertikálního uspořádání světa nalezneme i jinde. Ve *Vědmině písni* se hovoří o existenci devíti světů.³ Ze samotné této skladby sice nevyplývá nic o jejich vzájemné poloze, nacházíme však i další texty, v nichž různé nadpřirozené bytosti zmiňují, že skrze těchto devět světů cestovali, přičemž jejich výpovědi se zdají svědčit o jistém vertikálním uspořádání.

¹ Snorri, *Gylf* viii.

² Snorri, *Gylf* xiv.

³ *Vsp* 2,5.

[P]ravdu jen pravím,
neboť jsem všemi světy prošel,
devíti světy
až dolu k Niflhelu,
kam odcházejí mrtví muži.⁴

Rovněž Snorri hovoří o Hel, vládkyni říše mrtvých, jako o panovnici nad devíti světy, přičemž přinejmenším jeden z nich, Niflheim, se nachází pod samotnou říší Hel. Dále Snorri zmiňuje, že „jižně nad tímto naším nebem je ještě druhé, které se jmenuje Andlang a ještě nad ním pak třetí, jež sluje Víðbláin“⁵, a poukazuje tak na vertikální uspořádání nebes.

Také v některých písních *Starší Eddy* a ve skaldské poezii nalezneme zmínky, které nasvědčují tomu, že sídlo bohů se nacházelo nahoře. Z eddické poezie je to mimo jiné *Druhá píseň o Helgim, vítězi nad Hundingem*, v níž se hovoří o nebeském mostu, který je třeba překonat na cestě do Valhally.⁶

Ze skaldské poezie je to pak především *Ztráta synů* Egila Skallagrímssona.

Vzpomínám,	jak přítel Gautů
zdvíhl vzhůru,	v zemi bohů
rodiny peň	ze mne rostlý,
ratolest mé	choti rodu. ⁷

Za konstituční prvek vertikálního modelu kosmu je tradičně považován světový strom, jasan Yggdrasil, který se nachází ve středu světa a který je často pokládán za jeho osu spojující nebe, zemi a podsvětí. Podle této představy se Ásgarð nachází v jeho koruně stejně jako Valhalla, blažené království udatných padlých válečníků. Prostřední část jasanu kolem jeho kmene je prostředím lidským, zatímco u jeho kořenů nalezneme Hel, neradostnou říši mrtvých pro ostatní zesnulé.

Jak je vidět, hlavním bodem, v němž si oba kosmologické koncepty protirečí, je umístění sídla bohů. Přestože pro naši logiku je nepřípustné, aby se jedno a totéž sídlo bohů nacházelo jak na zemi, tak v nebi, obě tyto představy existují paralelně, ne-li v hlavách starých Seveřanů, tak přinejmenším v pramenech o nich vypovídajících.

⁴ *Vafþr* 43.

⁵ Snorri, *Gylf* xvii.

⁶ *HH* ii. 49.

⁷ Eg, *St* 21, překlad J. Starého.

Ani pro samotného Snorriho logická neslučitelnost nepředstavuje žádný problém a i v rámci jedné kapitoly často přeskakuje z jednoho konceptu do druhého. Jako jakýsi pokus o jejich smíření můžeme vnímat pasáž, v níž Snorri hovoří o poloze jednotlivých říší vůči světovému stromu Yggdrasilu.

Ve *Starší Eddě*, konkrétně v *Písni o Grímnim*, je situace popsána takto:

Tři kořeny vyhání
třemi směry
jasan Yggdrasil:
Hel sídlí pod prvním,
pod druhým obří,
pod třetím lidské pokolení.⁸

Tento popis bychom přiřadili nejspíše k horizontální představě o uspořádání kosmu, přestože zcela neodpovídá soustřednému postavení Miðgarðu a Útgarðu (v horizontálním uspořádání je ostatně běžné, že území Þursů se nachází na sever popř. na východ od světa lidí, což také zcela nekoresponduje s představou Útgarðu obklopujícího Miðgarð ze všech stran jako jakýsi prstenec).

Snorri líčí uspořádání světa takto:

„Tři kořeny drží strom zpříma a rozkládají se do daleka. Jeden je u Ásů, druhý u Hrímpursů, kde kdysi zela hlubina Ginnungagap. Třetí leží nad Niflheimem a pod ním je studně Hvergelmi a had Níðhogg kořen zdola ohlodává.“⁹

Jelikož v rámci horizontálního uspořádání kosmu jsou Miðgarð a Ásgarð často pojímány jako topograficky nerozlišitelné a kvalitativně spadající do téže kategorie, nemělo by být překvapením, jestliže Snorri pod jeden z kořenů místo Miðgarðu umísťuje Ásgarð. Místo říše Hel se v jeho popisu objevuje Niflheim, který je ovšem s Hel často ztotožňován. V zásadě se ale jedná o tentýž horizontální model kosmu.

Snorri se ovšem zároveň pokouší uvést tento model do souladu s představou uspořádání vertikálního, a proto v zápětí dodává, že jeden z kořenů, ten, který leží u Ásů, se nachází v nebi. Vzniká tak situace nepřírozená a pravděpodobně nepůvodní, svědčící o vědomé snaze sjednotit oba koncepty.

⁸ *Gri* 31.

⁹ Snorri, *Gylf* xv.

Tento případ je však naprostou výjimkou. Ta je dána zřejmě časovým odstupem, který Snorri od látky jím zpracovávané měl, a také odstupem, který Snorri zřejmě získal vlivem křesťanského vzdělání. Ve většině případů vertikální a horizontální koncept koexistují vedle sebe, aniž by byly vnímány jako rozporuplné, nedochází k jejich konfrontaci ani ke snaze o vzájemné smíření.

Oba koncepty jsou samy o sobě velmi zajímavým tématem skýtajícím mnoho prostoru k interpretaci a, jak v této práci ukážu, mnozí badatelé se této výzvy také chopili.¹⁰ V této práci poslouží interpretace jednotlivých os především jako výchozí bod pro analýzu vzájemného vztahu horizontálního a vertikálního konceptu, pro zkoumání kontextů, v kterých se jednotlivé prostorové koncepty vyskytují a pro zkoumání jejich funkce.

V části týkající se horizontálního uspořádání kosmu stručně shrnu strukturalistické pokusy o uchopení dichotomie Ásgarð/Miðgarð–Útgarð a jejich kritiky. V části týkající se vertikálního uspořádání kosmu analogicky nejprve shrnu jeho strukturalistické interpretace a jejich dílčí kritiky týkající se platnosti jednotlivých binárních opozic. Poté bude diskutována obhajitelnost vertikálního modelu, s kterým strukturalističtí badatelé pracují, jako takového. Na základě kritického přístupu k pramenům bude diskutována a konstruována pravděpodobná podoba vertikality ve staroseverském myšlení, její role a funkce. Podobně budou zkoumány i časové konotace jednotlivých prostorových modelů kosmu.

Cílem práce je tedy vnést pořádek do staroseverských kosmologických a kosmografických představ, diskuze podoby a obhajitelnosti jednotlivých kosmických modelů, jejich slučitelnosti a jejich funkce.

¹⁰ Interpretace horizontálního konceptu jsou velmi dobře zpracovány v článku *Hranice světů: Staroseverský Midgard a Útgard ve strukturalistických a poststrukturalistických interpretacích* Jiřího Starého a Jana Kozáka (Jiří Starý, Jan Kozák, „Hranice světů: Staroseverský Midgard a Útgard ve strukturalistických a poststrukturalistických interpretacích“; *Religio* 1; 2010; 31-58). V této práci budou proto zmíněny co nejstručněji. Větší důraz bude kladen na rozbor konceptu vertikálního.

2. Literární prameny ke studiu staroseverského náboženství a jejich datace

Studium staroseverského náboženství je stejně jako studium jakéhokoli náboženství preliterárních kultur komplikováno absencí dobových literárních dokladů. Staří Seveřané sice měli runovou abecedu, používali ji však velmi omezeně při rytí poměrně krátkých nápisů do kamenů, kovů a dřeva. Runová abeceda nebyla používána pro komplexnější záznam mytických látek, a pokud ano, pak se tyto záznamy nedochovaly.

Mytické látky byly ve větším rozsahu zapsány až latinkou, a to na Islandu ve 12. a zejména ve 13. století.¹¹ Roku 1000 bylo přitom na Islandu oficiálně přijato křesťanství, které na zapisovanou látku mohlo mít nemalý vliv. K veškerým těmto písemným záznamům staroseverských mytologických látek je proto třeba přistupovat kriticky.

Nejkomplexnější a nejsystematičtější obraz staroseverské mytologie podává Snorri Sturluson ve své *Eddě*. Právě tady je ale třeba být nejopatrnější. Snorri sepsal toto dílo okolo roku 1220. Vzhledem k tomu, že v době vzniku Snorriho *Eddy* už bylo křesťanství na Islandu více než dvě stě let oficiální ideologií, a vzhledem k tomu, že Snorri měl křesťanské vzdělání, mohly křesťanské představy proniknout do jeho podání pohanské mytologie.¹² Snorriho *Eddu* tedy nelze považovat za zcela spolehlivý zdroj staroseverských představ. Pro získání jejich přesnější podoby je třeba se obrátit i k dalším pramenům. Jsou jimi především písně *Starší Eddy*, z nichž také Snorri pravděpodobně do velké míry čerpal, a skaldská poezie.

Datace eddických písní je i přes četné pokusy stále nevyřešeným problémem. Zapsány byly s největší pravděpodobností koncem 12. nebo počátkem 13. století, tedy rovněž až po oficiální konverzi Islandu ke křesťanství. Otázkou ovšem je, kdy vznikla orální podoba písní. Pro takové dohady existuje jen velmi málo objektivních kritérií. Předpokládá se nicméně, že většina písní vznikla na přelomu 9. a 10. století. Nakolik se tyto původní ústní verze podobaly verzím, jež se nám zachovaly, není možno určit. Jejich podoba se však v době jejich ústního tradování jistě proměňovala, což je jasně patrné ze skutečnosti, že jednotlivé básně obsahují jak starší, tak zjevně novější vrstvy.¹³

Přestože tedy eddické písně představují staroseverské představy v „původnější“ podobě než v jaké je ukazuje Snorriho *Edda*, nelze vzhledem k době jejich zápisu zcela

¹¹ E. O. G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North*, New York: Holt, Rinehart and Winston 1964, s.2.

¹² Helena Kadečková, „Snorri Sturluson, jeho doba a dílo“ in: Snorri Sturluson, *Edda...*, s.19-20.

¹³ Helena Kadečková, *Dějiny staroseverských literatur I., Středověk*, Karolinum: Praha 1997, s.30-31.

vyloučit křesťanský vliv. U některých písní, jako je např. *Vědmina píseň*, se o takovém vlivu již téměř nepochybuje.¹⁴

V podobné situaci se ocitáme i tehdy, čerpáme-li informace ze ság. Ságy sice většinou popisují životy Islandců žijících v 10. a na počátku 11. století, první z nich byly nicméně zapsány až koncem 12. století, většina z nich pak ve století 13. Doba vzniku orální podoby ság není známa. Je tedy možné, že ságy byly ovlivněny např. křesťanskými legendami.¹⁵

Nejméně problematická je beze sporu datace skaldské poezie. Autoři básní jsou většinou známí, stejně jako přibližná doba jejich života. Většinu děl lze tedy na tomto základě poměrně přesně datovat. Období skaldské poezie trvá přibližně od 9. do 13. století.¹⁶

Míra, do jaké se mohla podoba jednotlivých typů děl proměňovat v době jejich orálního tradování, se mění v závislosti na pevnosti jejich formy. Skaldská poezie, která podléhá nesmírně složitým metrickým pravidlům, se pravděpodobně měnila nejméně, a je tudíž nejspolehlivějším pramenem. Metra eddických písní jsou o něco méně komplikovaná a méně formálně svazující, eddické písně se tedy mohly proměňovat ve větší míře. Největší prostor autorské invenci konkrétních vypravěčů poskytovaly ságy a jejich volná prozaická forma. Ságy jsou tedy v tomto ohledu nejméně spolehlivým zdrojem.

Absence dobových literárních pramenů a nemožnost přesné datace vzniku orální podoby eddických písní a ság komplikují veškeré studium staroseverských mytologických představ. S problémem nespolehlivosti literárních dokladů se budu mnohokrát potýkat i v této práci.

¹⁴ Viz např. Pétur Péturson; „Völuspá and the tree of life, A product of a culture in a liminal stage“, in Anders Andrén – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere [eds.], *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes and Interactions*, Lund: Nordic Academic Press 2006.

¹⁵ E. O. G. Turville-Petre, *Myth and Religion...*, s.19.

¹⁶ *Ibid.*, s.16.

3. Horizontální osa: strukturální interpretace a jejich kritika

3.1 Strukturalistický model horizontality

Jak již bylo řečeno, horizontální podoba staroseverského mytického světa je utvářena třemi soustřednými kruhy. Ve středu leží Ásgarð (složenina slov *áss-* „bůh“ a *garðr-* „hradba“, „ohrazený prostor“, později také „dvorec“, „statek“¹⁷), sídlo bohů. Kolem něj se rozprostírá Miðgarð (*mið-* „uprostřed“, „mezi“¹⁸), svět lidí, který je obklopen Útgarðem (*út-* „vně“, „mimo“¹⁹), sídlem Ľursů. Mezi Útgarðem a Miðgarðem se nachází hradba zbudovaná z řas primordiálního obra Ymiho. Takový model, jehož jasný a přímý popis získáme ve Snorriho *Eddě*²⁰, ale který je rovněž potvrzen řadou zmínek ve *Starší Eddě*²¹, byl nepochybně akceptován téměř všemi badateli v oblasti staroseverského náboženství. Výjimkou nejsou ani strukturalisté.

V jejich pojetí jsou od sebe ovšem Ásgarð a Miðgarð topograficky neodlišitelné a stojí společně na jedné straně opozice vůči Útgarðu. Přesné hranice mezi Ásgarðem a Miðgarðem jsou skutečně těžko vysledovatelné. A to jak na úrovni čistě prostorové (o jejich podobě nebo jejich vytyčování, narozdíl od hranic mezi Miðgarðem a Útgarðem, neexistují v pramenech žádné konkrétní informace), tak na rovině abstraktněji chápané jakožto rozdílu mezi lidmi a bohy. Tento rozdíl je často chápán jako minimální. Božské vlastnosti se zdají být pouhým kvantitativním vystupňováním vlastností lidských, nikoli něčím kvalitativně zcela odlišným. Lidé sdílí s bohy při ragnarøku stejný osud a při boji chaosu proti řádu reprezentují tutéž kategorii.²² Miðgarð a Ásgarð v mytologických příbězích většinou figurují alternativně.²³ Strukturalistické analýzy horizontálního uspořádání kosmu tedy stojí na snaze o postžení distinktivního rysu základní kosmické opozice Ásové (lidé)-Ľurové.

¹⁷ Per Vikstrand, „Asgarðr, Miðgarðr and Útgarðr: A Linguistic Approach to a Classical Problem“, in: Anders Andren – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere [eds.], *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes and Interactions*, Lund: Nordic Academic Press 2006, 354-357: s.354.

¹⁸ Ibid. s.355.

¹⁹ Ibid. s.355.

²⁰ Snorri, *Gylf* xiii.

²¹ Např. *Grí* 41.

²² Jens Petr Schjødt, „Horizontale und vertikale Achsen in der vorchristlichen skandinavischen Kosmologie“, in: Tore Ahlback [ed.], *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1990, 35-57: s.44.

²³ Eleazar Meletinskij, „Scandinavian Mythology as a System I“, *Journal of Symbolic Anthropology* 1, 1973, 43-57: s.47.

3.2 Strukturální analýzy horizontálního modelu

Opozice Miðgarð/Ásgarð-Útgarð (pro zjednodušení dále jen Miðgarð-Útgarð) je spojována s řadou binárních opozic. Rané pokusy interpretovat ji jako protiklad dobra a zla nebyly příliš úspěšné a byly kritizovány již samotnými strukturalisty. Takto abstraktní etické kategorie nebyly starým Seveřanům se vši pravděpodobností známy a včítat je do jejich kosmologických struktur je tedy anachronické.

Norský lingvista Einar Haugen přichází na konci šedesátých let s relativnější dichotomií přátelské–nepřátelské. Protiklad mezi ěursy a bohy nestojí na jejich bytostné radikální odlišnosti a protikladnosti, která je v pramenech těžko doložitelná, neboť i přes věčné boje vykazují Ásové a ěurové velké množství podobností, ale na subjektivní kategorii jejich vzájemných vztahů.²⁴

Ruský strukturalista Eleazar Meletinskij spojuje s protikladem Miðgarð-Útgarð hned několik binárních opozic, konkrétně známé-neznámé, uspořádané-neuspořádané, kultura-příroda, blízké-vzdálené a centrum-periferie.²⁵

Dánská antropoložka Kirsten Hastrup v návaznosti na ruského medievalistu Árona Jakovleviče Gureviče²⁶ ukazuje, jak makrokosmický model Miðgarð-Útgarð koresponduje s mikrokosmickým uspořádáním dvorců. Demonstruje tak funkčnost binárních opozic, které spojují makrokosmické uspořádání s každodenní žitou realitou starého Seveřana.

Staroseverský dvorec, *garðr*, byl obklopen kamenným valem. Prostor uvnitř tohoto valu byl označován výrazy *innangarðs* či *innangarða*, prostor vně valu jako *útangarðs* či *útangarða*. Samotný komplex budov se dělil na vlastní obytná stavení (*innihús*) a ostatní hospodářské budovy (*útihús*).²⁷ Všechny tyto termíny upomínají na výraz Útgarð. Výraz Miðgarð, popř. jiné názvy obsahující formant *mið-* (Miðhús, Miðá, Miðberg) se pak často vyskytují přímo jako jméno pro konkrétní dvorec. Odkazuje se tím na jeho středové umístění, umístění v centru, aniž by toto nutně korespondovalo s jeho geografickou polohou.²⁸ Tyto skutečnosti odrážejí náhled na svět, a to i na svět každodennosti, skrze opozici uvnitř-vně, centrum-periferie.

²⁴ Einar Haugen, „The Mythical Structure of the Ancient Scandinavians: Some Thoughts on Reading Dumezil“, in: Evelyn Scherabon Firchow et al. [eds.], *Studies by Einar Haugen: Presented on the Occasion of his 65th Birthday, April 19, 1971*, The Hague – Paris: Mouton 1972, 550-563: s.558. (Poprvé vyšlo zde: Einar Haugen, „The Mythical Structure of the Ancient Scandinavians: Some Thoughts on Reading Dumezil“, in: *To Honor Roman Jakobson: Essays on the Occasion of his 70th Birthday II*, The Hague: Mouton 1967, 855-868.)

²⁵ E. Meletinskij, „Scandinavian Mythology...“, s.47.

²⁶ Áron Jakovlevič Gurevič, „Space and Time in the *Weltmodell* of the Old Scandinavian Peoples“, *Mediaeval Scandinavia* 2, 1969, 42-53.

²⁷ Kirsten Hastrup, „Cosmology and Society in Medieval Iceland: A Social Anthropological Perspective on World-View“, *Ethnologia Scandinavica* 11, 1981, 63-78: s.65.

²⁸ Á. J. Gurevič, „Space and Time...“, s. 44.

Protiklad *innangarðs-útangarðs* navíc odpovídá protikladu *Miðgarð-Útgarð* i funkčně. Prostor uvnitř valu je domácím prostředím, v němž se pohybují pouze důvěrně známé osoby, od nichž nehrozí žádné nebezpečí. Prostor vně valu je obydlen příslušníky ostatních rodů a cizinci (souhrnně označováni jako *útangarðsmenn*), na něž není možné se spolehnout, kteří jsou nevyzpytatelní a znamenají přinejmenším potenciální nebezpečí. Stejně je tomu i ve vztahu *Miðgarð-Útgarð*. Jakkoli mohou být vztahy mezi *Þursy* a lidmi (potažmo bohy) příležitostně plodné a přínosné pro obě skupiny, *Þursové* nikdy nepozbývají svého potenciálně nepřátelského a ničivého charakteru.²⁹

Horizontální model centra a periferie (nebo soustředných kruhů) sloužil jako potvrzení opozice mezi „námi“, osidlujícími centrum a „těmi druhými“ osidlujícími periferie světa na mnoha úrovních reality. Pokud vykročíme z konceptu prostoru jako takového, nacházíme v tomto kosmologickém modelu obecný model pro chápání opozice mezi jistotou „známého“ a nebezpečím „cizího“ nebo „neznámého“.³⁰

Opozice vyjádřená vztahem *Miðgarð-Útgarð* tedy artikuluje základní staroseverský světonázor, základní opozici, skrze niž je svět nahlížen na řadě mikro- i makrokosmických úrovních.

3.3 Kritika strukturalistických interpretací

Mezi nejvýznamnější kritiky strukturalistických interpretací horizontálního uspořádání kosmu patří Margaret Cluniesová Rossová, Gro Steislandová a Agneta Neyová. Všechny tři spojuje názor, že binární optika je příliš zjednodušující a složité staroseverské kosmologické představy zkresluje.

Cluniesová Rossová upozorňuje na existenci tzv. „střední skupiny“, nacházející se kdesi na půli cesty mezi členy binární opozice *Ásové-Þursové*. Tato střední skupina je reprezentována především bohy z rodu *Vanů*. Ti jsou sice spojenci *Ásů*, jejich místo v pantheonu je ale nižší, a není jim proto dovoleno ženit se s ženami *Ásů*. Stejně tak jim jsou zapovězeny incestní svazky. *Vanové* proto hledají své ženy mezi obyvatelkami *Útgarðu*, a stojí tak kdesi na pomezí kategorií *Ásů* a *Þursů*. Kromě *Vanů* se ve staroseverské mytologii vyskytuje řada démonických bytostí, stojících zcela mimo *Miðgarð* i *Útgarð*, pro něž

²⁹ J. Starý, J. Kozák, „Hranice světů...“, s.41.

³⁰ K. Hastrup, „Cosmology and Society...“, s.65.

strukturalisté ve svém systému nemají místo. Patří mezi ně např. Álfové a skřeti, had Miðgarðsorm, vlk Fenri, vládkyně podsvětí Hel a další.³¹

Gro Steislandová zase zpochybňuje vztah Ásgarðu s Útgarðem jakožto opozici. Ukazuje, že styky mezi nimi nemají vždy povahu konfliktu a že přinášejí řadu pozitivních kulturních výdobytků.

Bohové potřebovali obry, jejich znalosti, jejich schopnosti a jejich mocné předměty, stejně jako obři toužili po předmětech náležících bohům. Bohové a obři spolu neustále interagovali, vyměňovali si předměty, slavili spolu kultické hostiny.³²

Útgarð nebyl prost veškerého posvátna, jak je tomu u periferií v křesťanské kosmogonii. Naopak, vnější sféra byla nabitá silou a energií – ale byla to jiná síla než ta božská. Bohatství bylo třeba čerpat z rukou obrů, přetvořit ho a přenést ho do sféry bohů a lidí.³³

Právě překračování hranic je podle Gro Steislandové klíčem k řádu světa. Životní energie a potencialita života se generuje právě na hranici Miðgarðu s Útgarðem při setkávání Þursů a bohů. Útgarð zdaleka není jen zdrojem ohrožení, ale rovněž prostorem plným tvořivých potencií a sil. Útgarð tak není opozicí kosmického řádu, ale komponentou, která jej spoluvytváří.

Agneta Neyová rozvíjí a kombinuje obě předešlé teorie. Souhlasí se Steislandovou v tom, že Útgarð nelze chápat jako prostor jednoznačně chaotický. Útgarð je stejně jako Ásgarð řízen „jistým druhem sociální kontroly“³⁴ (funguje na principu rodin, pokrevních vztahů, přísah ap.). Skutečnými reprezentanty chaosu je pak skupina nadpřirozených bytostí, o kterých mluvila Cluniesová Rossová, jako např. had Miðgarðsorm, vlk Fenri, drak Fáfni ad. Ti jsou charakterizováni třemi hlavními znaky: zrozením z jednoho rodiče (*one-parent family*), zrádností a absencí prostředků komunikace.³⁵

Z kosmografického hlediska se tyto bestiální chaotické bytosti nacházejí v prostoru, který Neyová označuje Útgarðem. Útgarð se nachází na hranici Miðgarðu s Útgarðem a je to právě on, nikoli Útgarð, co reprezentuje skutečný chaos, hrozbu a nebezpečí.

³¹ Margaret Clunies Ross, *Prolonged Echoes. Old Norse Myths in Medieval Northern Society I: The Myths*, Odense: Odense University Press 1994, odkaz dle: J. Starý, J. Kozák, „Hranice světů...“, s.41.

³² Gro Steinsland, „The Late Iron Age Worldview and the Concept of ‚Utmark‘“, in: Ingunn Holm – Sonja Innele – Ingvild Oye [eds.], „Utmark“: *The Outfield as Industry and Ideology in the Iron Age and the Middle Ages*, Bergen: University of Bergen 2005, 137-146: s.143.

³³ Ibid., s.145.

³⁴ Agneta Ney, „The edges of the Old Norse world-view, A bestiary concept?“ in: Anders Andrén – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere [eds.], *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes and Interactions*, Lund: Nordic Academic Press 2006, 63-67, s.64.

³⁵ Ibid., s.66.

3.4 Shrnutí

Horizontální model kosmu je dobře doložitelný ve *Starší* i *Snorriho Eddě*. Sestává ze tří soustředných kruhů: Ásgarðu, Miðgarðu a Útgarðu. Pro potřeby strukturalistů byly Ásgarð a Miðgarð asimilovány a tvořily společně opozici vůči Útgarðu. Tato dichotomie pak byla spojována s řadou binárních opozic, konkrétně s opozicemi známé-neznámé, uspořádané-neuspořádané, kultura-příroda, blízké-vzdálené a centrum-periferie. Útgarð je v takových interpretacích chápán jako zcela negativní fenomén, životu nebezpečný chaos.

Poststrukturalistické badatelky nicméně považují strukturalistický model za příliš zjednodušující a zkreslující. Zpochybňují fakt, zda je vůbec možné chápat vztah Miðgarð-Útgarð jako binární opozici. Útgarð je chápán spíše jako jakýsi komplementární řád plný pozitivních potencialit. Chaosem je prvotní, nerozdělený stav, který v nynějším světě přetrvává na hranici Miðgarðu a Útgarðu, na hranici, kterou osidluje řada bestiálních bytostí, pro něž strukturalistické analýzy nemají místo.

Strukturalistické i poststrukturalistické analýzy se nicméně shodují v neschopnosti vymezit kontrast mezi Miðgarðem a Ásgarðem, což ukazuje na jejich parciálnost a nutnost doplnit je o analýzu modelu vertikálního.

4. Vertikální osa: strukturální interpretace a jejich kritika

4.1 Strukturalistický model vertikality

Jako konstituční prvek vertikálního modelu kosmu je ve většině strukturalistických analýz chápán světový strom, jasan Yggdrasil. Ten se nachází se ve středu světa a většinou badatelů je chápán jako jeho osa tvořící spojnicí mezi podsvětím, světem lidí a bohy v jeho koruně. V jistém smyslu tak tvoří trichotomické vertikální rozdělení kosmu. S tím koresponduje i zoomorfnní symbolika s ním spojená

V koruně stromu sídlí orel, který odsud přehlíží svět, dole v kořenech stromu sídlí had Níðhogg, ohlodává je a strom neustále ohrožuje, podobně jako jeleni, kteří spásají větve v jeho prostřední části. Mezi korunou a kořeny, mezi hadem a orlem, běhá veverka Ratatosk a přenáší informace mezi těmito dvěma, představuje tedy jistého prostředníka mezi světy.³⁶

V kořenech stromu se kromě temné a neblahé říše mrtvých Hel nachází také Urđino zřídlo, u nějž sídlí tři ženské bytosti – Norny, které určují osud lidí.³⁷ Tolik se o Yggdrasilu dovídáme ze *Starší Eddy*. V koruně stromu se nachází božské sídlo Ásgarð a dále Vallhala – blažené sídlo padlých bojovníků, kterému vládne samotný Óðin. O umístění sídla bohů v koruně světového stromu (nikoli však o jeho umístění obecně vzato „nahore“) se nicméně dozvídáme jenom od Snorriho.

4.2 Strukturální analýzy vertikálního modelu

Stejně jako horizontální osa, byla i vertikální osa podrobena mnoha strukturalistickým rozborům. Tak jako horizontální členění kosmu, je i to vertikální trichotomní. Možnosti nahlížet horizontální model optikou binárních opozic bylo dosaženo na úkor asimilace Miðgarðu s Útgarðem. Na vertikální ose k takovéto trvalé asimilaci dvou jeho částí nedochází. Opozici až na výjimky (opozice smrt-nesmrtelnost) tvoří vztah mezi dolní a horní částí osy.

Vertikální kosmický model je spojován s několika základními opozicemi. Jsou jimi vedle zřejmé opozice nahoře-dole i opozice smrt-nesmrtelnost (život-smrt), mužské-ženské, kosmos-chaos.

³⁶ *Gri* 32-33.

³⁷ *Vsp* 19-20.

4.2.1 Binární opozice „smrt-nesmrtelnost“

Téma smrti je s vertikální osou obecně často spojováno, neboť říše mrtvých na ní mají výsadní umístění (narozdíl od horizontálního modelu, kde buď nefigurují, nebo figurují pouze sekundárně ve více méně okrajových zmínkách). Horní říše mrtvých, Vallhala, je Ódinovou blaženou říší, kam přicházejí chrabří bojovníci padlí na bitevních polích a vyvolení Valkýrami. Ve Valhalle trénují na poslední bitvu Ásů proti Ľursům a chtónickým silám při ragnaröku. Einherjové, obyvatelé Valhally, mezi sebou cvičně bojují, přičemž v těchto bojích není možné zemřít. Po zbytek času hodují. Pojídají maso z kance Sæhrímniho, kterého každý den uvaří a který je každý večer přesto znovu celý. Pijí medovinu proudící z nikdy nevysychajících struků kozy Heiðrún. Všechno toto jsou symboly věčného života a věčné obnovy.³⁸

Oproti tomu zemřelí, kteří nepadli hrdinskou smrtí, přicházejí do temného podzemního království démonické bytosti Hel, která je ve *Snorriho Eddě* líčena takto:

Její síň se nazývá Ledovlhká, miska na jídlo Lačnost, nuž Hlad, otrok Šoural, děvečka Malátná, práh, přes nějž se vchází, Třasovisko, postel Lůžko chorých a závěs u lůžka Prosvítající neštěstí. Je napolovic černá a napolovic má barvu pleti, takže je snadno k poznání. Zarputile hledí k zemi.³⁹

Hel je místo věčného utrpení, strádání, nemoci a umírání, temným místem skutečné a definitivní smrti stojícím v opozici k Valhalle, slunečnému místu věčného života a hojnosti. Podle Eleazara Meletinského tak Valhalla a Hel tvoří opozici smrt-nesmrtelnost.⁴⁰

Hrdinská smrt v boji je jediný způsob, jímž je možné dostat se do Valhally. Válka je tak v Meletinského teorii chápána jako mediátor mezi životem a smrtí. Představa hrdinské smrti jako cesty k nesmrtelnosti dobře koresponduje s žitou realitou starých Severanů, v níž se velmi dbalo na pověst, kterou po sobě mrtvý zanechal, na činy, které mu měly zajistit věčné jméno. Tato hrdinská pověst byla považována za jednu z největších životních hodnot vůbec, jak je mj. patrné z *Výroků Vysokého*.

Zajde majetek,
zemřou přátelé,
ty sám též zemřeš.
Jen toho pověst potrvá věčně,

³⁸ Snorri, *Gylf* xxxviii-xli.

³⁹ Snorri, *Gylf* xxxiv.

⁴⁰ E. Meletinskij, „Scandinavian Mythology...“, s.50.

kdo si ji zaživa zasloužil.

Zajde majetek,
zemrou přátelé,
ty sám též zemřeš.
Vím jedno jen,
co věčně trvá:
o mrtvém soud mužů.⁴¹

Meletinského opozice smrt-nesmrtelnost odpovídá vztahu nahoře (koruna stromu)-dole (kořeny stromu). Kirsten Hastrupová tuto myšlenku dále rozvádí tím, že do úvah zapojuje i prostřední část vertikální osy, tedy svět lidí. Ten reprezentuje život v protikladu ke smrti, spojené s dolní částí osy, a zároveň smrtelnost oproti nesmrtelnosti spojené s horní částí osy. Získáváme tak tři binární opozice vztahující se k otázce života a smrti. Jsou jimi opozice smrt (Hel)–nesmrtelnost (Valhalla), smrt (Hel)–život (Miðgarð) a smrtelnost (Miðgarð)–nesmrtelnost (Valhalla).⁴²

4.2.2 Binární opozice „mužské-ženské“

Hel a Valhalla jsou ve vzájemné opozici i na základě odlišnosti pohlaví jejich vládců. Valhalle vládne Óðin. Podsvětní říši Hel vládne ženská bytost, která nese stejné jméno jako její království. V kořenech stromu podle *Starší Eddy* sídlí také další ženské bytosti – Norny, strůjkyně osudu.⁴³ Ženský princip tak bývá ve strukturálních analýzách tradičně spojován s dolní částí stromu, s chtónickou sférou, s tmou a smrtí, oproti mužskému principu spojovanému s oblastí nahoře, s korunou stromu.⁴⁴

Gro Steislandová shledává strukturalistické interpretace příliš zjednodušujícími a neodpovídajícími skutečnosti. Staroseverský obraz světa a sil v něm je podle ní tak rozmanitý, že se ještě nikomu nepovedlo vyvinout jeho jednoduchý a přitom plně uspokojivý model.

„Ani polarita mezi mužským, umístěným nahoře, a ženským, umístěným dole, neodpovídá tomu, co se o mužských a ženských silách dovídáme z pramenů. Osobně nerozumím

⁴¹ *Háv* 76-77.

⁴² K. Hastrup, „Cosmology and Society...“, s.67.

⁴³ *Vsp* 19-20.

⁴⁴ Viz např. E. Meletinskij, „Scandinavian Mythology...“, s.50. Nebo K. Hastrup, „Cosmology and Society...“, s.67.

tomu, proč by ženské mocnosti měly být spjaty s podsvětím. To, že mytologie umísťuje Norny pod kořeny světového stromu neznamená, že síly osudu patří do sféry smrti.“⁴⁵

Nenabízí však žádnou alternativní teorii. Na základě kritického přístupu k dataci pramenů zpochybňuje vertikální model jako takový a dospívá k závěru, že je „dosti problematické včíst jakýkoliv hlubší významový kód do vertikální osy.“⁴⁶

Pravdou je, že rozdělení na mužské nahoře a ženské dole v rámci strukturalistického modelu vertikality, je problematizované řadou mytických bytostí, které takové distribuci neodpovídají. Např. obr Mími sídlí v dolní části stromu, Valkýry jsou spojovány s Valhallou atp. Podle Snorriho se navíc Urđino zřídlo i s Nornami nachází pod stejným kořenem jako Ásgarð,⁴⁷ tedy pod kořenem, který je v nebi. Místo Noren je tedy nahoře, nikoli dole. Je to přitom především právě Snorri, o něž se celý vertikální model, s Yggdrasilem jako základní osou, opírá. Celá opozice mužského a ženského je pak skutečně postavena pouze na protikladu Óðin-Hel a je otázkou, zda je tento základ pro takovou opozici dostačující.

4.2.3 Binární opozice „kosmos-chaos“ „kultura-příroda“

Další opozicí vyjádřenou ve vertikálním modelu kosmu je podle Meletinského opozice kosmos-chaos.⁴⁸ Podle Meletinského antagonismus bohů a ěursů na horizontální ose jistým způsobem odpovídá antagonismu bohů a chtónických sil. Polaritu bohové-ěursové spojuje pak s opozicí kultura-příroda, zatímco polaritu na vertikální ose dává do souvislosti s opozicí kosmos-chaos. Tato distribuce binárních opozic je zpochybněna dánským religionistou Jensem Peterem Schjødtem.⁴⁹

Schjødtt nejprve upozorňuje na skutečnost, že opozice kosmos-chaos, kultura-příroda se k sobě v jistém smyslu vztahují jako makrokosmos a mikrokosmos. Obě opozice sdílejí mnohé charakteristiky, z nichž nejpodstatnější je ta, že kultura povstává z přírody stejně jako kosmos z chaosu, přičemž každá kultura samu sebe identifikuje s kosmem. Proto je těžké mezi těmito dvěma dvojicemi binárních opozic jasně rozlišovat. Chceme-li tedy s oběmi opozicemi pracovat, musíme se pokusit o jejich přesnější rozlišení.

Kategorie chaosu má podle Schjødta mnohem negativnější konotace než kategorie přírody. Obě kategorie podle něj obsahují řadu potenciálních sil, v případě chaosu jsou však

⁴⁵ G. Steinsland, „The Late Iron Age Worldview...“, s.141.

⁴⁶ Ibid. s.142

⁴⁷ Snorri, *Gylf* xv.

⁴⁸ E. Meletinskij, „Scandinavian Mythology...“, s.50.

⁴⁹ J. P. Schjødtt, „Horizontale und vertikale Achsen...“, s.50-54.

tyto síly čistě destruktivní, zatímco v případě přírody mohou být využity i ve prospěch kultury. Přejít od chaosu k řádu je většinou doprovázen bojem, zatímco přetvoření přírody v kulturu může probíhat i mírovým způsobem. Přírodu tak Schjødtt označuje jako „jiný řád“ (*andere Ordnung*), oproti chaosu, který označuje za naprostou „neuspořádanost, neřád“ (*Unordnung*).

Na základě tohoto vymezení pojmů Schjødtt ukazuje, že obě binární opozice, kosmos-chaos a kultura-příroda, se k jednotlivým osám vztahují právě obráceně, než jak je distribuuje Meletinskij. Při stvoření světa je přechod od chaosu ke kosmu jasně spojen se zabitím obra Ymiho, stejně tak po celou dobu trvání světa, a konečně i při ragnaröku je konfrontace bohů s Þursy charakterizována bojem. Jsou to právě Þurové, kdo podle Schjødta neustále ohrožuje světový řád a proti komu je třeba se neustále bránit.

Rod obrů by velký byl,
všichni kdyby žili:
lidé by zhynuli
na této zemi.⁵⁰

V dolní části vertikální osy je pak naopak možno spatřit řadu fenoménů, jejichž význam lze chápat velmi pozitivně. Mimo jiné je to řemeslná dovednost skřetů, kteří jsou spojeni se zemí, či moudrost obra Mímiho. Pro vertikálitu by tedy v tomto smyslu byla v protikladu s Meletinského tvrzením plausibilní právě opozice kultura-příroda.

Schjødttova interpretace je poněkud zjednodušující v tom směru, že zcela pomíjí plodné styky mezi Þursy a bohy, na které upozorňuje mj. Gro Steislandová (viz kapitola *Horizontální osa: strukturální interpretace a jejich kritika*) a vnímá jejich vzájemné vztahy přehnaně negativně, jestliže tvrdí, že potenciální síly Útgarðu jsou výlučně destruktivního charakteru. Negativní chtónické síly na vertikální ose, jako je například had Níðhogg, ohlodávající kořeny Yggdrasilu, naopak zcela pomíjí. Pravdou nicméně zůstává, že k přímé konfrontaci mezi Þursy a bohy dochází častěji, než k přímé a vysloveně nepřátelské konfrontaci mezi bohy a podsvětím. Proti Þursům je, i přes občasné plodné styky, třeba aktivně vystupovat, zatímco chtónické síly řád světa de facto bezprostředně neohrožují. Přinejmenším ne způsobem, který by u bohů vzbuzoval pocit nutnosti se aktivně bránit. Draci, typická chtónická stvoření, jsou zpravidla soupeřem lidských, nikoliv božských hrdinů

⁵⁰ *Hrbl* 23.

(především Sigurða Fáfnisbániho). Zdá se tedy, že k bojům na vertikální ose dochází hlavně mezi chtónickými silami a Miðgarðem, nikoliv Ásgarðem.

Schjødtova interpretace je tedy sice značně jednostranná, avšak alespoň tak vyvažuje jednostrannost interpretace Eleazara Meletiského a upozorňuje, že distribuce opozic kosmos-chaos a kultura-příroda je méně samozřejmá, než Meletinskij postuluje.

4.3 Shrnutí

Vertikální osa je ve strukturalistických analýzách spojována s těmito binárními opozicemi: smrt-nesmrtelnost (život-smrt), mužské-ženské, kosmos-chaos či kultura-příroda. Obecně se však zdá, že na vertikální model kosmu se strukturální analýzy uplatňují obtížněji než na model horizontální.

Polarita struktur horizontálního modelu vyplývá už ze způsobu, jakým vznikl, a je neustále potvrzována příběhy antagonismu, které se na jeho pozadí odehrávají. Vertikální osa pozadí pro mnoho příběhů netvoří. Jednotlivé její části jsou vylíčeny spíše staticky a odděleně než ve vzájemné interakci a vztahování se. K jisté interakci mezi jednotlivými částmi vertikální osy dochází (např. stavba nebeského mostu Bifrøst mezi Miðgarðem a Ásgarðem⁵¹ či svržení Hel do podsvětí⁵²). Tyto události jsou nicméně pouze letmo zmiňovány, jejich podrobnějšího popisu se nedočkáme. Vyvodit z nich charakteristiku vzájemných vztahů mezi jednotlivými částmi osy je proto téměř nemožné.

Strukturu mezi jednotlivými prvky je tudíž těžší vysledovat, definovat a opřít o pádné argumenty. Zřejmě proto bylo strukturální analýze vertikálního modelu věnováno méně pozornosti, a i tam, kde k tomu došlo, vystávají struktury méně zřetelně než na modelu horizontálním.

⁵¹ Snorri, *Gylf* xiii.

⁵² Snorri, *Gylf* xxxiv.

5. Vertikální a horizontální osa jako vzájemné transformace

5.1 Vertikalita a horizontalita jako vzájemně převoditelné mytické subsystémy

Jednou z možných interpretací vztahu mezi jednotlivými osami je ta, že spolu korespondují „sérií identifikací, které jsou v podstatě transformacemi“⁵³, že se jedná o „dva prostorové subsystémy, jejichž obsah může být konvertován z jednoho do druhého“⁵⁴, jak tvrdil Eleazar Meletinskij. Pro Meletinského je mytologie jistým metasystémem, jež v sobě zahrnuje mnohé subsystémy, které na různých rovinách reprezentují tutéž základní mytologickou informaci. Dochází tak k redundanci mytické informace. Různé mýty na pozadí jednotlivých subsystémů vyjadřují totéž, ale různými prostředky. Snažíme-li se všechny podsystémy (které ovšem každý sám o sobě vyjadřují tutéž mytickou informaci, tentýž mýtém) pojmout jako jeden celek, což je jedním z prostředků organizace a systematizace mytologie, vyvstane nutně řada kontradikcí.⁵⁵ Horizontální a vertikální model kosmu jsou právě takovými dvěma subsystémy vyjadřujícími tytéž principy rozdílným způsobem na pozadí odlišného rámce.

Meletinskij uvádí řadu prvků vyskytujících se na obou osách a pokouší se je ukázat jako vzájemné transformace.

„Hlavním svorníkem spojujícím oba modely je ztotožnění „severu“, a také východu, s tím, co je dole (umístění říše mrtvých a chtónických démonických sil obecně). Vodní element na horizontální ose (moře) figuruje zásadně jako negativní veličina a na horizontální ose jako veličina pozitivní (prameny). Jormungand⁵⁶ je do jisté míry ekvivalentem Niðhogga, který ohlodává kořeny kosmického stromu. Na vertikálním modelu nevystupuje jako šamanský prostředník mezi Ásy, obry a skřety Loki, ale je to Óðin, kdo vykonává šamanskou funkci. Rozvinuté popisy nebeského světa bohů a nebeské „šťastné“ říše mrtvých sice nacházíme pouze na vertikální ose, na druhou stranu je na ní ale prakticky nepřítomna opozice mezi bohy a obry a boje mezi nimi. Opozice vůči obrům do jisté míry odpovídá opozici vůči říši mrtvých a chtónickým silám.“⁵⁷

Základním prvkem korelace horizontálního a vertikálního modelu kosmu je tedy identifikace *severu*, potažmo *východu* a toho, co se nachází *dole*. Jens Peter Schjødt se nicméně domnívá, že takové jednoznačné ztotožnění provést nelze. Je totiž založeno na

⁵³ E. Meletinskij, „Scandinavian Mythology...“, s.50.

⁵⁴ J. P. Schjødt, „Horizontale und vertikale Achsen...“, s. 39.

⁵⁵ E. Meletinskij, „Scandinavian Mythology...“, s.43-44.

⁵⁶ Neboli Miðgarðsorm, jeden z netvorů zplozený Lokim a Þursiní, mořský had obepínající celý svět, který při ragnaröku bude hlavním protivníkem boha Þóra.

⁵⁷ E. Meletinskij, „Scandinavian Mythology...“, s.50

předpokladu, že říše mrtvých se ve vertikálním modelu kosmu nachází na severu. Tato skutečnost však není podle Schjødta dostatečně doložena v pramenech. Většina dohadů o tom, že se říše Hel nacházela na severu, pochází ze zmínky ve Vědmině písni.

Síň stát zřela
od slunce daleko
na mrtvých břehu
s branami k severu.⁵⁸

Z tohoto úryvku ovšem nevyplývá, že by se samotná říše Hel nacházela na severu, nýbrž pouze to, že zmiňovaná síň leží v severní části podsvětní říše a že její dveře vedou na sever. Tato skutečnost pak koresponduje s faktem, že chtěl-li se někdo dostat do říše mrtvých, musel jet nejprve na sever a poté dolů,⁵⁹ nicméně to neznamená, že samotná říše mrtvých se v rámci horizontálních představ nacházela na severu.⁶⁰ Podle takové interpretace nemá říše mrtvých v horizontálním modelu vůbec žádné místo. *Sever* a *východ* jsou tu charakterizovány především jako místa, kde se zdržují Ľursové a kam za nimi Þór přichází bojovat. Otázka pak tedy stojí, je-li opozice mezi bohy a Ľursy vyjádřením téhož jako opozice mezi bohy a chtónickými silami.

5.2. Ztotožnitelnost opozic Ásgarð-Útgarð a Ásgarð-Hel

Eleazar Meletinskij konstatuje, že opozice Ásgarð-Útgarð a Ásgarð-Hel si „do jisté míry“ odpovídají, aniž by však toto tvrzení podrobil jakékoli další analýze. Takový závěr přitom zdaleka není samozřejmý. V předchozí kapitole již bylo řečeno, že oba vztahy mají společné to, že i přes skutečnost, že jsou chápány jako opozice, přinášejí i řadu pozitivních fenoménů a kulturních výdobytků. Jens Peter Schjødt nicméně považuje vztah mezi Ľursy a bohy za daleko více nepřátelský než ten mezi bohy a obyvateli podsvětí.⁶¹ Antagonismus mezi bohy a Ľursy začal už při stvoření kosmu, pokračoval po celou dobu jeho trvání a vyvrcholil ragnarokem. Takto silně artikulované a trvalé nepřátelství podle něj na vertikální ose nenalezneme.

Podle Schjødta neexistuje mezi chtónickými bytostmi mnoho stvoření jasně démonického a nepřátelského charakteru. Výjimkou je samotná Hel, při jejímž popisu byl ale Snorri již možná ovlivněn křesťanstvím a křesťanskými představami o pekle. Původní

⁵⁸ *Vsp* 37,1-4.

⁵⁹ Snorri, *Gylf* xlix.

⁶⁰ J. P. Schjødt, „Horizontale und vertikale Achsen...“, s. 47.

⁶¹ *Ibid.*, s.49.

představa říše mrtvých se přitom podle Schjødta podobala spíše říši Hádově, tedy místu o poznání méně démonického charakteru. Chtónické síly jsou ve svém vztahu k bohům pasivnější než Þursové, k přímým konfrontacím v podstatě nedochází. Tento vztah lze celkově označit za statictější. Všechna taková rozlišení jsou však poněkud nejasná a málo průkazná. Záleží v podstatě na tom, na kterou z charakteristik jednotlivých modelů zrovna klademe důraz.

H. A. Molenaar zkoumá možnost ztotožnění Útgarðu s Helem ve zcela jiném kontextu,⁶² jeho analýza může nicméně vnést do celé situace trochu světla. Molenaar zkoumá, jakým způsobem probíhá výměna mezi Helem, Ásgarðem a Útgarðem, konkrétně jakým způsobem je mezi těmito kategoriemi distribuován život.

Na základě příběhu Baldrovy smrti, v němž bůh Baldr odchází do říše Hel a jeho návrat není možný⁶³, Molenaar vyvozuje, že mezi Helem a Ásgarðem je život distribuován jen jedním směrem a to z Ásgarðu do Helu.

Distribuci života mezi Ásgarðem a Útgarðem zkoumá Molenaar v souvislosti se sňatky mezi Þursy a bohy. Svatba je chápána jako opak války. Sňatek mezi členy dvou znepřátelených rodů znamená konec vzájemného válčení. Svatba je opakem zabíjení a je neodmyslitelně spjata s přinášením nového života. Provdání dívky tedy znamená přinést nový život. Sňatek mezi Þursem a Ásyní není možný (viz např. Þjazi a Idunn⁶⁴, Þrym a Freya⁶⁵, Freya a Þurs, který postavil hradbu kolem Ásgarðu⁶⁶), zatímco sňatky mezi Ásy a Þursiněmi možné jsou (viz např. Njorð a Skaði⁶⁷, Frey a Gerð⁶⁸). Distribuce života tedy v tomto případě probíhá opět jednostranně, a to z Útgarðu do Ásgarðu.⁶⁹

Hel i Útgarð mají tedy ve vztahu k Ásgarðu zdánlivě zcela opačnou roli. Jejich ztotožnění je přesto možné. Dosáhneme jej tím, že to, co předchází životu, identifikujeme s tím, co přichází po životě.⁷⁰ Takový model odpovídá situaci, kdy je život vnímán jako cyklický. V kapitole *Časové konotace jednotlivých modelů* si ukážeme, že staří Seveřané chápali čas a život jak cyklicky, tak lineárně, a to v závislosti na různých úrovních abstrakce.

⁶² H. A. Molenaar, „Concentric dualism as transition between a lineal and cyclic representation of life and death in Scandinavian mythology“, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 138, 1982, 29-53.

⁶³ Snorri, *Gylf* xlix.

⁶⁴ Snorri, *Skáld* ii.

⁶⁵ Þrk.

⁶⁶ Snorri, *Gylf* xlii.

⁶⁷ Snorri, *Gylf* xxiii.

⁶⁸ Snorri, *Gylf* xxxvii.

⁶⁹ H. A. Molenaar, „Concentric dualism...“, s.42-46.

⁷⁰ *Ibid.*, s.46.

Velkou oklikou je tak dosaženo stejného, a to poněkud nejednoznačného, výsledku, jaký postuloval Meletinskij. Vztahy Ásgarð-Útgarð a Ásgarð-Hel si odpovídají „*do jisté míry*“. Na jisté úrovni abstrakce lze jejich ztotožnění provést, na jiné úrovni abstrakce ztotožnění provést nelze.

5.3 Shrnutí

Meletinského přínos spočívá především v jeho pojetí mytologie jako složitého metasystému dělicího se na další subsystémy, které nelze sestavit do zcela logického obrazu bez kontradikcí. Takové pojetí dobře odpovídá existenci dvou kosmologických modelů ve staroseverské mytologii, jejichž rozporuplnost nebyla starými Seveřany reflektována, neboť se situačně vždy pohybovali v jednom nebo druhém ze subsystémů, ale nikdy ne v obou zároveň.

Jeho myšlenka vzájemné převoditelnosti os je podnětná a není sporu o tom, že mezi oběma osami existuje řada identifikací. Zcela jistě však tímto způsobem nelze konvertovat všechny prvky. Vztahy Ásgarð-Hel a Ásgarð-Útgarð si částečně odpovídají a nesou tedy, řečeno Meletinského terminologií, jistou stejnou „mytickou informaci“. Zároveň však tyto vztahy nelze zcela ztotožnit a je tedy jasné, že každá z nich také vypovídá ještě o něčem jiném, nese odlišnou „mytickou informaci“. Každá z os pravděpodobně nese informaci, která je odpovědí na odlišnou otázku, na odlišnou životní situaci, informaci, která odpovídá jinému životnímu kontextu. O jaké kontexty se jedná, se pokusím objasnit v dalších kapitolách.

6. Schjødtova kritika strukturalistického modelu vertikality

6.1 Historické interpretace vertikality

Než se pustím do dalšího rozboru toho, jakou roli vertikality ve staroseverském myšlení hrála a v jakých se objevuje kontextech, pokusím se nejprve precizněji zrekonstruovat její podobu. Až doposud jsem v této práci pracovala s takovým modelem vertikality, s jakým pracuje většina strukturalistických badatelů. Takový model je většinou předkládán jako nezpochybnitelný axiom, a není proto již dále diskutován. Při bližším prozkoumání primární literatury je ale patrné, že podoba tohoto modelu není vůbec samozřejmá, ba naopak, že je při kritickém přístupu k pramenům prakticky nedoložitelná.

Nejvýraznější kritice podrobil strukturalistický model vertikality Jens Peter Schjødt. Jeho kritika v jistém smyslu navazuje na interpretace, které existenci dvou kosmických os ve staroseverské mytologii vysvětlují historicky. Tedy tak, že lidé si Ásgarð představovali nejprve na zemi a až později jej umístili na nebesa. Stoupencem takového názoru je mj. i Jan de Vries.

Nebesa jsou místem, na němž sídlí bohové, přinejmenším podle pozdějších představ. Sídlo bohů, Ásgarð, se dále nenacházelo na zemi, v blízkosti světa lidí, nýbrž bylo přesunuto na nebesa. Jména jako Himinbjörg a Breiðablik dostala teprve v tomto okamžiku svému významu a Hliðskjálf, původně vysoká věž pozemského paláce, se stala nebeským místem, z něž bohové shlíží na celou zemi. Přeskupení představ dokazuje nejnaléhavěji příklad Valhally, původně podzemní síně, v níž se shromažďovali padlí bojovníci, která byla posléze, skrze spojení s bohem smrti Óðinem, rovněž umístěna na nebesa.⁷¹

Také E. O. G. Turville-Petre uvádí, že je pravděpodobné, že druhou část jména *Valholl* netvořilo slovo *holl* (síně), ale slovo *hallr* (skalá) a že tedy souviselo s představou padlých bojovníků žijících po smrti ve skalách.⁷² Ellis Davidson upozorňuje na to, že popis Valhally v písni o Grímnim evokuje popis hrobu.⁷³ Je tedy pravděpodobné, že Valhalla se podle původních představ nacházela dole a že se, stejně jako představa Hel, i představa Valhally vyvinula v souvislosti se zvykem pohřbívání mrtvých do země. Až později pak vznikla představa, že se Valhalla nachází nahoře v nebi.

⁷¹ Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte II*, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1957. s.377.

⁷² E. O. G. Turville-Petre, *Myth and Religion...*, s.55.

⁷³ H. R. Ellis Davidson, *Gods and Myths on Northern Europe*, Harmondsworth: Penguin Books 1990, s.153.

K tomu, zda je některá z lokalizací samotného sídla bohů starší než ta druhá, neexistuje mnoho dokladů a pro tuto práci to koneckonců není příliš důležité. Jsou-li obě umístění považována za původní součást staroseverského myšlení, ať už starší či novější, nevylučují se historické interpretace s interpretacemi strukturalistickými. Skutečnost, že jeden z modelů se možná vyvinul později, sama o sobě nebrání ani strukturalistickému chápání obou os jako dvou na sebe převoditelných kódů.

6.2 Schjødttův kosmologický model

Zásadnější změny v chápání vertikality přináší námitka, kterou vznáší Jens Peter Schjødtt. Stejně jako ostatní autoři historických interpretací chápe i Schjødtt vertikality jako představu pozdější. Důležité ovšem je, že představa umístění sídla bohů na nebi se podle něj nejen vyvíjí později, ale není navíc staroseverskému myšlení vůbec vlastní. Jedná se o nepůvodní křesťanský vliv.⁷⁴

Podle Schjødta vnáší veškerý zmatek do staroseverských kosmologických představ až Snorri, v jehož podání se na Ásgarð chvílemi odkazuje jako na místo pozemské a chvílemi jako na místo nebeské. Příčinou toho je kolísání mezi původními staroseverskými představami a křesťanskou kosmologií. Snorri Sturluson napsal svou Eddu až ve 13. století, tedy dvě stě let po oficiální konverzi Islandu ke křesťanství. Snorri sám byl křesťanským učencem a křesťanské vlivy v jeho díle jsou zcela nepopíratelnou skutečností. Schjødtt připouští, že, jak tvrdil Dumézil, se ve Snorriho *Eddě* mohou vyskytovat i původní staroseverské mytické látky, které neznáme z žádných jiných pramenů. Pochybuje však, že by tomu tak mohlo být v tak podstatném bodě jako je umístění sídla bohů. Umístění sídla bohů na nebesa je tak podle Schjødta jasný plod Snorriho vlastních křesťanských představ.

Z ostatních pramenů pak podle Schjødta vyplývá obraz zcela jednoznačný a uspořádaný. Jedná se v podstatě o koncentricky uspořádané kruhy, o Ásgarð jakožto pozemské místo, Miðgarð a Útgarð, jak je známe z horizontální osy a o pod nimi umístěnou podsvětí říši Hel. Nebe je v tomto pojetí prázdné, jedná se o pouhý prostor transportu a to nejen pro bohy při jejich cestách z Ásgarðu do Útgarðu, ale i pro jiné bytosti, jako je had Níðhogg či lidé s magickými schopnostmi.⁷⁵

⁷⁴ J. P. Schjødtt, „Horizontale und vertikale Achsen...“, s.40-45.

⁷⁵ Ibid., s.45.

6.3 Schjødtovo pojetí horizontální a vertikální osy

Schjødt ovšem na základě tohoto kosmického modelu, zbaveného kosmografických kontradikcí, nepřestává pracovat s pojmy *vertikalita* a *horizontalita*. Horizontální osa zůstává v jeho pojetí prakticky nezměněna. Vertikalita se omezuje na vztah Hel-Miðgarð, který je, stejně jako na ose horizontální, topograficky více méně neodlišitelný od Ásgarðu.

K charakteristikám takto definovaných os se Schjødt dostává skrze analýzu způsobu, jakým se vztahují k bohům Óðinovi a Þórovi. Poukazuje na zajímavou skutečnost, totiž že mýty, v nichž Óðin nebo Þór vystupují, se odehrávají každý na své ose.⁷⁶ Óðin je v mýtech většinou spojen s pohybem po ose vertikální (např. mýtus o získání medoviny básnictví;⁷⁷ mýtus o původu run, které Óðin získává během své sebeoběti na jasanu Yggdrasil pohledem dolů;⁷⁸ v *Písni o Hárbarðovi* se Þór Óðina ptá, odkud pocházejí jeho výsměšná slova, Óðin odpovídá, že je získal v podsvětí⁷⁹ ad.), zatímco Þór se zpravidla pohybuje na ose horizontální (cesty do Útgarðu – zejm. cesta k Útgarðskému Lokimu⁸⁰ či četné cesty na východ za účelem pobíjení Þursů⁸¹).

Rozdíly mezi těmito dvěma bohy a jejich role v rámci kosmologie jistým způsobem odpovídají rozdílům mezi jednotlivými osami a jejich pomocí je tak možno blíže specifikovat kontexty, ke kterým se každá z os váže.

Þór je především bohem boje a války, Óðin je bohem magie a také bohem smrti. Óðin je také často označován za boha války, ale jeho způsob boje je zcela jiný než způsob Þórovův. Þórovou zbraní je jeho kladivo a fyzická síla. Óðinovou hlavní zbraní je strategie popř. magie. Jeho síla je intelektuálního, psychického charakteru. Prvním z protikladů mezi Óðinem a Þórem je tedy protiklad fyzického a psychického. Tomuto odpovídá i to, co se z mytologie dozvídáme o apetitu obou bohů. Zatímco pro Þóra je charakteristická jeho nezkrotná chuť

⁷⁶ Jens Peter Schjødt, „Kosmologimodeller og mytekredse“, in: Anders Andrén– Kristina Jennbert - Catharina Raudvere [eds.], *Ordnung mot kaos – studier av nordisk förkristen kosmologi*, Lund: Nordic Academic Press 2004, 123-133.

⁷⁷ Mýtus o tom, jak Ásové získali medovinu básnictví, existuje ve dvou verzích. v jedné z nich Óðin medovinu získává za svou sebeoběť, při níž se na devět dní dobrovolně pověsí na jasanu Yggdrasil (Háv 140). v druhé verzi Óðin medovinu ukradne Þursům. Eleazar Meletinskij spojuje první verzi s osou vertikální a druhou s osou horizontální. Podle Schjødta se ale obě verze odehrávají na ose vertikální. v druhé verzi totiž Óðin přichází k obru Gunnlóðovi střezícímu medovinu uvnitř hory. Vejít do hory znamená podle Schjødta totéž jako sestoupit do podzemí. Pohyb dolu je v mýtu dále akcentován tím, že Óðin se k medovině dostává v podobě hada, typicky chtónického stvoření, a posléze odlétá zpět do Ásgarðu v podobě orla, stvoření typicky nebeského charakteru. Že se jedná o pohyb po vertikální ose vyplývá jasně z *Háv* 107,4-6: „því at Óðrerir/er nú upp kominn/á alda vés jaðar“. („Nápoj básníků jsem/nahoru vynes/do bytu věčných bohů.“) a dále z *Eyv*, *Hál* 2,1-4, kde je o medovině básnictví řečeno: „Hinn es Surts/ór sǫkkdǫlum/farmognuðr/fljúgandi bar.“ („V letu ji přinesl/ Mocný jezdec/ ze Surtových/ propastných hlubin.“, překlad J. Starého)

⁷⁸ *Háv* 139,3-5: „[N]ýsta ek niðr,/nam ek upp rúnar,/æpandi nam.“ („[D]íval jsem se dolů/runy jsem zhlédl/s nárkem je zvedl.“)

⁷⁹ *Hrbl* 43-45.

⁸⁰ Snorri, *Gylf* xlv.

⁸¹ Např. *Hrbl* 23,1-2; 29,1.

k jídlu, jak se dozvídáme např. v *Písni o Þrymvi*,⁸² v *Gylfiho oblouzení* se dozvídáme, že Óðin nejí a živí se pouze alkoholem⁸³. Þór je symbolem síly a tělesnosti, Óðin je spojován s intelektem, magií a numinóznem.

Þórova pozice v boji je vždy jasně daná. Þór bojuje vždy na jedné straně, je ochráncem Ásgarðu a Miðgarðu proti Þursům. Brání stávající stav kosmu, který je považován za dobrý a hodný zachování. Þór tedy bojuje na kosmické úrovni, a to na straně řádu v zájmu všech lidí i bohů. Z pohledu starých Seveřanů je Þór tím, kdo bojuje s *námi*, na *naší* straně proti destruktivním silám ohrožujícím nás zvenčí.

Óðin, až na jedinou výjimku, kterou představuje soumrak bohů, se bojů na kosmické úrovni neúčastní. Objevuje se v bojích, v nichž mezi sebou bojují lidé navzájem, a stranu, na níž bude stát, si vybírá zcela nahodile a nevyzpytatelně. Schjødt označuje Óðina za „morálně indiferentního“ (ačkoliv si je vědom, že aplikovat morální kategorie na staroseverskou realitu je dosti ošemetné).⁸⁴ Óðin pomáhá svým chráněncům a vzápětí je zrazuje zcela nečekaně a nezávisle na tom, je-li „spravedlnost“ na jejich straně nebo ne. Óðina v tomto ohledu z lidské pozice nelze chápat jako jednoznačného ochránce řádu. Óðinova přízeň člověku je v rámci bojů velice vrtkavá. Óðin může být člověku prospěšný a nápomocný, stejně tak ale pro něj může být i naprosto zkázonosný.

Óðin nicméně hraje v mytologii ještě další roli. Ta spočívá především v realizaci potencií dlících v chtónické sféře. Na svých cestách po vertikální ose získává moudrost, magické schopnosti a praktiky (např. runy,⁸⁵ medovinu básnictví⁸⁶ ad.). Jedná se opět především o věci nehmotného charakteru, duševní a duchovní schopnosti.

Na základě této analýzy definuje Schjødt problematiku týkající se jednotlivých os následujícím způsobem: Horizontální osa je bytostným vyjádřením opozice „my a oni“, která nabývá až „etického“ zabarvení. Pomocí horizontální osy je artikulován problém hrozby přicházející zvenčí. Tato hrozba je jednoznačně negativní a destruktivní a je třeba se proti ní fyzicky bránit, aby byl zachován dosavadní *status quo*, obecně považovaný za dobrý.

Pomocí vertikální osy je oproti tomu artikulovaná skutečnost, že ve vztahu k „nám“ existuje ještě cosi jiného, co pro nás může být nebezpečné, pokud nevíme, jak s takovou pomocí správně zacházet, ale také nám při správné manipulaci může přinést užitek. Jedná se o zcela jiný druh jinakosti než v předchozím případě. Není jednoznačně destruktivní, ale

⁸² *Þrk* 24-25.

⁸³ Snorri, *Gylf* xxxviii.

⁸⁴ J. P. Schjødt, „Kosmologimodeller...“ s. 128.

⁸⁵ *Háv* 139,3-5.

⁸⁶ *Háv* 107,4-6.

může být i potenciálně pozitivní. Nejde o hrozbu zvenčí, ale o potenciální hrozbu v rámci samotné společnosti jakou je magie apod., ale také o pozitivní elementy, které mohou společnosti přinést řadu výhod. Tento druh jinakosti je „eticky indiferentní“ (nebo lépe řečeno nejednoznačně vymezená vůči kategoriím pozitivně chápaného řádu a negativně pojímaného chaosu).

Horizontální osa je artikulací fyzické konfrontace, vertikální osa vyjádřením intelektuální syntézy. Dvě osy ve staroseverském náboženství jsou tak podle Schjødta vyjádřením dvou různých způsobů vztahování se k jinakosti.⁸⁷

6.4 Implikace Schjødta pojetí horizontální a vertikální osy

Za povšimnutí stojí, že charakteristiky pojící se s vertikální osou, mohou jistým způsobem vysvětlovat fakt, že odkazů na ni se ve staroseverské mytologii vyskytuje o mnoho méně než odkazů na osu horizontální. Výše již bylo řečeno, že horizontální osa je spojená s fyzikem a tělesností, zatímco vertikální osa souvisí s magií, numinóznem a s duchovními a duševními věcmi obecně. Je tedy logické, že (přinejmenším archeologická) vysledovatelnost na mikrokosmické úrovni je obtížnější, než vysledovatelnost osy horizontální. Reality pojící se s vertikální osou byla součástí každodennosti, ale na subtilnější duchovní úrovni.

Zdá se také, že skrze horizontální osu byly artikulovány problémy celé společnosti. Na horizontální úrovni se společnost jako celek vymezuje proti vnějšímu nebezpečí, jedná se o obecně sdílenou zkušenost hrozby zvenčí a o snahu udržet stávající společenský řád. Zkušenost artikulovaná skrze osu vertikální je naopak podstatně individuálnějšího charakteru. Symbolizuje nebezpečí v rámci samotné společnosti, tato vnitřní hrozba přitom pro každého jedince může znamenat něco jiného, odlišní jedinci si navzájem mohou být hrozbou.

Proto je obtížnější zachytit toto nebezpečí na obecné, všemi sdílené úrovni. Aby takové vyjádření bylo možné, je třeba se uchýlit k velké abstrakci. Skrze fragmentárnost vyjádření vertikální osy v mytologii je ponechán prostor pro dosažení individuální zkušenosti do kosmického rámce.

Vertikalita je v mytologii vyjádřena pouze náznakově a fragmentárně, tak, aby se mohla stát vyjádřením různých konfliktních každodenních realit rozdílných individuů a přitom je zastřešila společnou „ideologií“. Je konstruována tak, aby byla schopna pojmut do sebe rozdílné obsahy, které by se za normálních okolností vylučovaly, pojmut do sebe potenciální

⁸⁷ J. P. Schjødt, „Kosmologimodeller... s.131-132.

konflikty a využít energii jimi generovanou k posílení společného ideálu, který zastřešuje celou společnost a umožňuje její fungování.

6.5 Shrnutí

Podle Jense Petera Schjødta je strukturalistický model vertikality pomýlený především v tom, že umísťuje sídlo bohů do koruny světového stromu Yggdrasilu, tedy nahoru. Takové umístění je podle Schjødta nedoložitelné kdekoliv jinde, než ve *Snorriho Eddě*. To je ovšem dílo velice pozdní a jednoznačně ovlivněné křesťanstvím. Umístění Ásgarðu, potažmo Valhally, nahoře tedy není součástí původní staroseverských představ, ale jde o pouhý odraz křesťanství ve *Snorriho Eddě*.

Schjødt tedy redefinuje podobu vertikální osy. V jeho pojetí spojuje tato osa pouze dvě kosmické roviny - podsvětí říši Hel a další chtónické síly s Miðgarðem a Ásgarðem, které se nacházejí na téže úrovni a jsou topograficky neodlišitelné. Vertikální a horizontální osa jsou vyjádřením dvou rozdílných způsobů vztahování se k jinakosti. Na horizontální ose je artikulován problém vnější hrozby, spojený s fyzickou konfrontací, na vertikální ose pak problém potenciality, která může být destruktivní i plodná, v rámci samotné společnosti, a to spíše na úrovni intelektuální a magické. Taková charakteristika jednotlivých os pak může jistým způsobem vysvětlovat, proč jsou v pramenné literatuře odkazy k horizontální ose konkrétnější a lépe uchopitelné, než odkazy k ose vertikální a zároveň i snazší vysledovatelnost horizontální osy na mikrokosmické úrovni.

7. Můj model vertikality

7.1 Moje kritika strukturalistického modelu vertikality

Konstituční prvek vertikality, s kterou pracují strukturalističtí badatelé, tvoří jasan Yggdrasil, u jehož kořenů leží říše Hel, v jeho prostřední části u kmene se nachází Miðgarð a v koruně pak sídlo bohů a Valhalla. Útgarð je z takového modelu zcela vyloučen, nachází se pouze na ose horizontální.

Tento model je pravděpodobně výsledkem snahy dostat představě kosmického stromu, jak ji postuluje Mircea Eliade, tedy jako *axis mundi* svého druhu, spojující tři vertikálně uspořádané kosmické úrovně, podsvětí, nebe a zemi. Eliadeho výklad je však příliš povšechný a jeho tendence příliš zobecňující, než aby mohly sloužit jako základ pro rekonstrukci staroseverské reality.

Pokusíme-li se výše postulovaný model dohledat v pramenech, neuspějeme. Nejjasnější líčení uspořádání světa vůči Yggdrasilu nalezneme v *Písni o Grímnim*. Tam se dozvídáme, že pod jedním kořenem jasanu se nachází říše Hel, pod druhým Þursové a pod třetím lidé.⁸⁸ Není nutné se domnívat, že všechny tři říše se tedy nacházejí v podzemí, rozhodně ale tento obraz nesvědčí o tom, že by se zde jednalo o více vertikálních úrovní.

Poněkud „vertikálnější“ uspořádání kosmu vyplývá ze Snorriho líčení. Ten pod jeden kořen Yggdrasilu umísťuje podsvětí, pod druhý říši Þursů a pod třetí kořen, který se nachází v nebi, říši bohů.⁸⁹ Tato představa kořene sahajícího do nebe je však poněkud násilná a s největší pravděpodobností nepůvodní. Anders Andrén ji spojuje s představou vzhůru nohama převráceného kosmického stromu, která byla poměrně běžná mj. na Sibiři či u Sámů, a snaží se tak ukázat její původnost.⁹⁰ Tento argument ale nepůsobí příliš přesvědčivě. V případě Snorriho Yggdrasilu se zřetelně jedná o něco zcela jiného než o převrácený kosmický strom.

Za povšimnutí stojí i skutečnost, že jak v *Písni o Grímnim*, tak ve Snorriho *Eddě* je ve spojení s Yggdrasilem líčen i Útgarð, aniž by bylo jakkoli naznačeno jeho periferní umístění vůči stromu. Útgarð má v kosmickém modelu kolem Yggdrasilu stejně důležité postavení jako Hel či Miðgarð.

⁸⁸ *Grí* 31.

⁸⁹ Snorri, *Gylf* xv.

⁹⁰ Anders Andrén, „I skuggan av Yggdrasil“, in: Anders Andrén– Kristina Jennbert - Catharina Raudvere [eds.], *Ordning mot kaos – studier av nordisk förkristen kosmologi*, Lund: Nordic Academic Press 2004, 389-430: s.395.

Jisté je, že Yggdrasil byl symbolem, který propojoval různé oblasti kosmické reality, které pravděpodobně byly chápány jako velice vzdálené a od sebe oddělené, a tudíž bylo třeba zdůrazňovat jejich jednotu v rámci kosmického modelu. Neexistuje však důvod, proč bychom tyto kosmické úrovně měli vůči Yggdrasilu umístit tak, jak to učinili strukturalisté, tedy do různých vertikálních rovin.

Cílem této analýzy rozhodně není popřít existenci vertikality ve staroseverské kosmologii. Zmínka o tom, že říše Hel se nacházela dole je možno dohledat mnoho, stejně jako existují místa (jak ukáží dále), na nichž je sídlo bohů chápáno jako nahoře umístěné. Chtěla jsem pouze ukázat, že role Yggdrasilu ve vertikálním modelu, jakkoliv kosmický strom vertikality evokuje a s největší pravděpodobností s ní souvisí, není tak jasná a samozřejmá, jak byla až doposud většinou badatelů chápána.

I Snoriho potřeba umístit jeden z kořenů do nebe ostatně může svědčit o tom, že jistý koncept vertikality na starém Severu existoval a že právě tento koncept se Snorri snaží uvést v soulad s představou kosmického stromu. Koncept vertikality u Snoriho přitom nutně nemusel znamenat pouhý křesťanský vliv, jak tvrdí Jens Peter Schjødt⁹¹ či Gro Steinslandová⁹² (jakkoliv tuto hypotézu není možné zcela vyvrátit). Mohl být stejně dobře původní staroseverskou představou, která ovšem byla součástí jiného mytického subsystému než představa kosmického stromu. Snorri, který měl od mytické látky, kterou zpracovával, historický odstup, se ji velmi pravděpodobně snažil do jisté míry systematizovat. Systematizace, jak ukázal Meletinskij, spočívá z velké části ve „slučování“ těchto subsystémů. Z takové situace ovšem vyvstává řada kontradikcí. Kořen umístěný v nebi je pravděpodobně snahou jednu z takových kontradikcí usmířit.

Vertikální uspořádání kosmu, v němž se Hel nachází dole a Ásgarð nahoře, je tedy součástí jiného mytického subsystému, než uspořádání kosmu vůči světovému stromu. Yggdrasil tedy nemůže sloužit jako referenční osa, podle níž určujeme pozici prvku v rámci vertikálního modelu. Konkrétněji vyjádřeno, chceme-li určit, jestli se nějaký prvek nachází „dole“, musíme v pramenech sledovat, zda se k němu skutečně odkazuje tímto směrem. Samotný fakt, že se tento prvek nachází v kořenech Yggdrasilu nevyovídá o tom, zda byl skutečně chápán jako dole umístěný.

⁹¹ J. P. Schjødt, „Horizontale und vertikale Achsen...“, s.40-45.

⁹² Gro Steinsland, „The Late Iron Age Worldview ...“, s.142.

7.2 Kritika Schjødtova modelu

Přijmout Schjødttův model kosmu je velice lákavé, neboť uspořádává celou staroseverskou mytickou realitu do poměrně jednoduchého a konzistentního obrazu. Než tak ale učiníme, je třeba ověřit v pramenech jeho oprávněnost. Lze vertikální osu skutečně omezit na směr dolů? Je to skutečně pouze Snorri, kdo umisťuje sídlo bohů nahoru?

Podíváme-li se pozorně do ostatních pramenů, shledáme, že i zde se nacházejí zmínky, které odkazující k horní části vertikální osy. I ve *Starší Eddě* se nacházejí místa, která nasvědčují tomu, že horní část vertikální osy nebyla prázdná. Příkladem je čtyřicátá devátá sloka *Druhé písně o Helgim, vítězi nad Hundingem*, v níž mrtvý Helgi sděluje Sigrúně, že se ještě před rozbřeskem musí vrátit do Valhally.

Však čas je, bych rychle
po rudé stezce
plavému oři dal
vzduchem pádit.
Přejet musím
nebeský most,
dříve než kohout
knížata vzbudí.⁹³

Tato Helgiho cesta do Valhally přes nebeský most (*vindhjálms brú* - most přílby větru, tedy most nebeské klenby) a po červánkách (*roðnar brautir* – rudé stezky) bývá tradičně chápána jako důkaz toho, že se Valhalla, potažmo Ásgarð, nachází kdesi nahoře, na nebi. Pro Schjødta ale takový popis cesty není důkazem existence nebeského království, nýbrž jen dalším dokladem toho, že nebe je prostorem transportu mezi jednotlivými světy. Podle Schjødta tedy Helgi po nebeském mostě a červánkách cestuje ze země zpět na zem. Takové vysvětlení se v tomto případě, stejně jako v řadě dalších případů, skutečně zdá logicky uspokojivé.

Otázkou zůstává, proč se do Ásgarðu, jestliže byl skutečně pozemským místem, cestovalo vzduchem. Nebyla-li potřeba cestování vzduchem způsobená samotnou pozicí Ásgarðu vůči ostatním částem světa, lze tuto skutečnost tlumočit metaforicky. Ásgarð byl místem naprosto odlišným, místem příslušícím zcela jiné sféře reality, takže nebylo možné dostat se do něj ani z něj běžným způsobem.

⁹³ *HH ii. 49.*

Ani takové chápání Ásgarðu není příliš dobře slučitelné s jeho pojetím jakožto pozemského místa, které je jen obtížně odlišitelné nebo dokonce zcela neodlišitelné od lidského Miðgarðu. Pohybujeme-li se na metaforické úrovni, pak je létání symbolem cesty do jiné reality. Takováto zcela odlišná realita pak bývá často metaforicky vyjadřována spíše vertikálou než pouhým umístěním na střed. Posvátnost proudící ze středu směrem k periférii klesá postupně, přechod od posvátného k profánnímu je postupný. Posvátnost je v tomto případě jakási kvalita, jejíž intenzita se směrem ke středu stupňuje. Pro vyjádření bytostné jinakosti, která není jen vystupňováním určité kvality, ale je kvalitou zcela odlišnou, se lépe hodí umístění vertikální, v němž je tato jinakost prezentována jako něco vzdáleného a běžným způsobem nedosažitelného.

Jedná se samozřejmě o úvahy příliš abstraktní na to, aby se na nich dala postavit ucelená hypotéza. Stojí nicméně za povšimnutí, že samotný fakt, že cesta z Ásgarðu vedla vzduchem, ať už se Ásgarð nacházel kdekoliv, vypovídá něco o jeho povaze. A tato výpověď svědčí o opaku toho, co se o staroseverském náboženství obvykle tvrdí a co tvrdí i samotný Schjødtt, totiž, že mezi lidmi a bohy neexistuje bytostný rozdíl, že „rozdíl mezi lidmi a bohy je spíše kvantitativní než kvalitativní povahy.“⁹⁴

Další literární zmínku svědčící o vertikalitě staroseverského kosmického najdeme v básni *Ztráta synů* skalda Egila Skallagrímssona. Lyrický subjekt v ní vzpomíná na to, jak si Óðin vzal jeho mrtvého syna *vzhůru* do sídla bohů (*upp of hóf í Goðheim*).⁹⁵ Život Egila Skallagrímssona bývá datován přibližně mezi lety 910-990. Tento doklad je tedy cenný také v tom, že se jedná o báseň celkem přesně datovatelnou, a to do doby poměrně rané, kdy se dá předpokládat relativně malý vliv křesťanství, v porovnání s doklady staršími, datovanými do období po roce tisíc, tedy po oficiální konverzi Islandu ke křesťanství.

Schjødtt tuto zmínku o vertikalitě ve Skallagrímssonově básni komentuje tím, že „směr nahoru mohl také označovat sídlo bohů umístěné nad světem lidí, aniž by se tím myslela přímo nebesa. Takové udání směru může stejně tak odkazovat ke středu světa, který se ve vztahu k moři musí nacházet nahoře.“⁹⁶ Pravdou je, že Egil Skallagrímsson nemluví přímo o tom, že by se sídlo bohů nacházelo na nebesích, můžeme ale jen těžko popřít, že jasně odkazuje k vertikálnímu uspořádání kosmu, v němž se sídlo bohů nachází směrem nahoru od světa lidí, na horní části vertikální osy, ať již toto „nahore“ znamená cokoliv.

⁹⁴ J. P. Schjødtt, „Horizontale und vertikale Achsen...“, s.44.

⁹⁵ Eg, *St* 21, 2-3.

⁹⁶ J. P. Schjødtt, „Horizontale und vertikale Achsen...“, s.46.

Některé kenningy se nicméně zdají odkazovat k bohům, a to především k Óðinovi, jako k bytostem sídlícím na nebesích. Například Björn Arneirsson (nar. 960, datum úmrtí neznámé) má pro Valkýru kenning „přilbou krytá hadů nadloktí Ilm vládce sídla dne“ („*hjalmfaldin armleggjar orma Ilmr dagbæjar hilmi*“),⁹⁷ z něž vyplývá, že Óðin je „vládce sídla dne“ („*dagbæjar hilmir*“), tedy vládce nebes.

Skald Hofgarða-Ref Gestsson, žijící v 11. století, má v *Básni na Gizura Gulbrárskalda* pro Óðina následující kenning: „přední vládce padlých, uvyklý vládě nad síněmi cest zpěněných koní vln“ („*framr Val-Gautr, tamr valdi hrannvala fannar brautar salar*“).⁹⁸ Koně vln jsou kenningem pro loď, jedná se tedy o síně moře, tj. nebesa.

Velice průkazná je také 29. sloka *Předsmrtné písně Ragnara Lodbróka*, pocházející z dvanáctého století.

*Fýsumk hins at hætta, heim bjóða mér dísir,
þær's frá Herjans hollu hefr Óðinn mér senda.*

Vzhůru mne to táhne, domů zvou mne Dísy,
které ze svých síní ke mně Óðin vyslal.⁹⁹

Vidíme tedy, že to není pouze Snorri, kdo umisťuje sídlo bohů nahoru, popř. přímo na nebesa a vnáší tak do staroseverské mytologie zmatek. V rozličných pramenech najdeme řadu zmínek odkazujících k těmto konceptům. Ani tyto zmínky ale bohužel nejsou zcela spolehlivým důkazem toho, že koncept vertikality není křesťanským vlivem infiltrovaným, ať už vědomě či nevědomě, do literatury pohanské.

Kvůli pozdnímu zápisu veškeré staroseverské látky neexistují pravděpodobně žádné literární doklady o pohanském období na Severu, které by zcela unikly křesťanskému vlivu nebo přinejmenším ty, jejichž „pohanskou ryzost“ by bylo možné dokázat. I samotná *Starší Edda*, obecně považována za nejspolehlivější zdroj staroseverských představ, byla zapsána až koncem 12. století. Ačkoliv se předpokládá, že řada z písní vznikla už koncem 9. a 10. století, neexistuje o tom žádný přímý důkaz, a i pokud tomu tak skutečně bylo, původní skladby se mohly podstatně lišit od jejich konečné písemné podoby.

Stejně tak skaldská poezie mohla být křesťanstvím ovlivněna, zejména přihlídneme-li k tomu, že výše uvedené příklady pochází buď z doby po roce tisíc nebo poměrně těsně před ním, kdy už křesťanský vliv značně sílil. Na druhou stranu však islandské kenningy, aby byly

⁹⁷ Bjhit, *Lv* 22,5-8, překlad J. Starého.

⁹⁸ Refr, *GizG* 3, překlad J. Starého

⁹⁹ *Krm* 27-29, překlad J. Starého.

srozumitelné, nutně odkazovaly k obecně známým a sdíleným představám. Jakkoli tedy představa Óðina jakožto boha sídlícího na nebesích mohla vzniknout až pod vlivem křesťanství, je zřejmé, že nešlo pouze o výjimečnou představu konkrétních jedinců, ale o představu značně rozšířenou a obecně akceptovanou.

Vertikální osa, a to nejen směrem dolů, ale i směrem nahoru, ve staroseverském myšlení jistě existovala. Minimálně v pozdějších představách starých Seveřanů nalezneme vertikální osu spojující Hel, Miðgarð a Ásgarð, jakkoliv se nedá vyloučit (ovšem ani prokázat) její křesťanský původ. I pokud tento vliv připustíme, jedná se zcela jistě o vliv masivnější, než jaký předpokládal Schjødtt. Můžeme říct, že vertikálnost byla nepopíratelnou inherentní součástí staroseverských kosmografických představ, ačkoliv není možné dokázat, že tomu tak bylo od samého počátku. Vertikálnost mohla do staroseverské mytologie proniknout skrze křesťanství, ovšem i pokud tomu tak bylo, na půdě staroseverské mytologie se emancipovala a rozšířila, stala se jeho součástí. V novém kontextu získala nové konotace a významy, které nelze redukovat na konotace a významy, jaké se na ni vážou v křesťanství.

7.3 Redefinice podoby vertikality

Podoba vertikální osy byla podle všeho o poznání subtilnější, než jak ji chápala většina strukturalistických badatelů. Ti se zřejmě opírali především o *Eddu* Snorriho Sturlusona, jehož popis kosmické reality je s velkou pravděpodobností zkreslen, ať už vlivem Snorriho křesťanského vzdělání nebo tím, že se Snorri snažil svou látku násilně systematizovat. Stejně tak ale nelze souhlasit s názorem Jense Petera Schjødta, který popírá, že by oblast „nahore“ byla čímkoliv jiným než prostorem pro transport.

Vertikální osa, a to směřující nahoru i dolů, je ve staroseverské literatuře přítomna, avšak spíše implicitně, v pouhých zmínkách. Při bližším prozkoumání zjistíme, že se omezuje na velice úzký kontext. Směrem nahoru je odkazováno především k Valhale,¹⁰⁰ popř. k samotnému sídlu bohů, avšak to vždy v souvislosti se smrtí.¹⁰¹ Jako bůh nebes, bůh sídlící nahore, je pak označován především Óðin, který je, kromě jiného, bohem smrti.

Zavrhneme-li Yggdrasil jako referenční osu, podle níž lze usuzovat na pozici jednotlivých prvků v rámci vertikálního systému, zjistíme, že kontext, v kterém se hovoří o směru dolů, je rovněž značně omezen. Směr dolů je v zásadě implikován pouze v souvislosti s říší mrtvých. Ve skladbě *Baldrovy sny* se Óðin po Baldrově smrti vydává *dolů* do říše mrtvých

¹⁰⁰ *HH* ii. 49.

¹⁰¹ *Eg*, *St* 21; *Krm* 2.

(„*niðr þaðan Niflheliar til*“) ¹⁰². V *Písni o Vafþrúðnim* hovoří Vafþrúðni o tom, že prošel devíti světy „až dolů k Niflheimu (*fyr niflhel neðan*), kam odcházejí mrtví muži.“ ¹⁰³. V *Gylfího oblouzení* je řečeno, že „[c]esta do Helu vede dolů a k severu (*en niðr ok norðr liggr helvegr*).“ ¹⁰⁴

Dalším případem, v němž je zmiňován směr dolů, je pasáž z *Výroků vysokého*, líčící Óðinovu sebeobět – devítidenní oběšení na jasanu Yggdrasil.

[N]ýsta ek niðr,
nam ek upp rúnar,
æpandi nam,
fell ek aptr þaðan.

[D]íval jsem se dolů
runy jsem zhlédl,
s nářkem je zvedl
pak padl jsem k zemi. ¹⁰⁵

I tuto pasáž lze ovšem velice snadno interpretovat jako symbolickou smrt. Představa o čerpání posvátného vědění ze záhrobí byla o starých Seveřanů značně rozšířena. Existenci představy podsvětí jako zdroje magických znalostí a moudrosti potvrzuje doložitelný rituál „sezení na mohyle“ (*sitja á haugi*), kdy živí lidé přenocovali na mohyle, aby od mrtvých čerpali magickou inspiraci a vědění. ¹⁰⁶ Dá se tedy mluvit o tom, že i v tomto případě je horizontální osa úzce spojena se smrtí.

Držíme-li se tedy pramenů a sledujeme-li skutečně, jak jsou distribuovány pojmy „nahore“ a „dole“, pak vidíme, že vertikální osa se váže pouze na velice úzké a specifické kontexty a propojuje v zásadě jen Hel s Valhallou (potažmo Ásgarðem v kontextech souvisejících se smrtí). Řada bytostí a sil, které byly strukturalistickými badateli (ale také Jensem Peterem Schjødtem) chápány jako dole umístěné (např. Mími, Norny atd.), jsou z takto pojatého modelu vertikality vyloučeny. Jejich pozice v kořenech světového stromu není pádným dokladem toho, že dobově skutečně byly chápány jako dole umístěné. V kořenech Yggdrasilu se podle *Písně o Grímnim* nachází i samotný Miðgarð, a není proto nejmenší důvod se domnívat, že vše, co se nacházelo v kořenech stromu, nutně leželo „pod“ Miðgarðem.

¹⁰² *Bdr* 2,5-6.

¹⁰³ *Vafþr* 43,7-8.

¹⁰⁴ Snorri, *Gylf* xlix (v originále Snorri, *Gylf* xlviii).

¹⁰⁵ *Háv* 139,3-6.

¹⁰⁶ Jan Kozák jr., *Sága o Hervaře/ Komentář*, Praha: Herrmann a synové 2009, s.131.

I takto předefinovanou vertikálnítu jde i nadále spojovat s některými binárními opozicemi, které do ní včetli strukturalisté. Opozice smrt-nesmrtelnost vyjádřena vztahem Hel-Valhalla je nejen zachována, ale naopak vystupuje do popředí. Stejně je tomu s opozicí ženské-mužské. Z dolní části nově a úzce vymezeného modelu vertikality jsou v podstatě vyloučeny jakékoli jiné mytické bytosti než Hel, v horní části je pak pozice Óðina naprosto dominantní. Binární opozice mužské-ženské je tedy v tomto kontextu zcela plausibilní. Chápání podsvětí jako zdroje posvátného vědění pak nasvědčuje spíše platnosti opozice kultura-příroda, kterou postuloval Jens Peter Schjødt, než platnosti opozice kosmos-chaos, kterou s vertikálnítu spojuje Eleazar Meletinskij.

Také propojení horizontály s Þórem a vertikály s Óðinem a většina závěrů, které jsou z tohoto propojení vyvozeny, zůstává dále platná i po předefinování vertikality. Vertikální osa, stejně jako Óðin sám, úzce souvisí se smrtí a jejich vzájemné propojení tak naopak vyvstává v ještě jasnějších obrysech. Představy horizontální osy jako prostoru fyzické konfrontace s hrozbou přicházející zvenčí a představy vertikály jako osy spojené s magií a s otázkami subtilnější spíše psychické povahy neztrácejí nic na své přesvědčivosti.

7.4 Shrnutí

Ukázala jsem, že strukturalistické pojetí vertikality orientované podle jasanu Yggdrasilu, stejně jako Schjødtovo odmítnutí existence horní části vertikální osy (tj. umístění Valhally, popř. Ásgarðu nahoře), neodpovídá tomu, co o vertikalitě ve staroseverských představách vypovídají prameny.

Vertikální osa ve staroseverských představách skutečně existovala, avšak vázala se jen na velice úzký významový kontext a zahrnovala méně fenoménů, než jí přisuzovali strukturalisté. Slovem „dole“ bylo téměř výhradně odkazováno k říši Hel, zatímco výraz „nahore“ byl spjat s Valhallou, popř. s Ásgarðem či Óðinem, vždy však v souvislosti se smrtí.

I tento nový, úžeji vymezený model vertikality, si nicméně udržuje řadu charakteristik, které svým odlišným vertikálním modelům přisuzovali strukturalisté i Jens Peter Schjødt.

8. Časové konotace prostorových modelů

8.1 Cyklické chápání času na starém Severu

Staří Seveřané jsou z klasické perspektivy Eliadova *Mýtu o věčném návratu*,¹⁰⁷ stejně jako ostatní „archaické národy“, tradičně spojováni s cyklickým chápáním času. Áron Jakovlevič Gurevič poukazuje na cyklické chápání času na starém Severu na základě jeho neodmyslitelné spjatosti s přírodními cykly. Ukazuje, že měsíce jsou pojmenovány podle počasí, které je pro ně typické nebo podle jejich vztahu k zemědělskému cyklu.¹⁰⁸ Stejně tak bylo např. slovo *tíð* (dánský ekvivalent *tíd-*, „čas“) označením pro roční období a neneslo onen poněkud abstraktní význam, který mu přikládáme dnes. Slovo *ár* (dánský ekvivalent *år* – „rok“) znamenalo sklizeň a tudíž rovněž implicitně obsahovalo periodicitu.¹⁰⁹

Přírodní cykly podle Gureviče zásadně determinovaly strukturu lidského vědomí. Na bázi každodenní zkušenosti nedochází v přírodě k žádnému vývoji a představa věčného návratu týchž fenoménů se pak nutně projevuje i v duchovním životě. Gurevič líčí staroseverské vnímání času a dějinnosti v typicky eliadovské perspektivě naprosté ahistoričnosti a věčného opakování původních archetypálních činů.

„Lidé nemohli překonat tyranii rytmického střídání jevů v přírodě. Nikoliv změna, ale opakování přírody bylo rozhodujícím momentem pro jejich představy a chování. Pouze události a činy, které byly pravidelně opakovány, pro ně měly význam. Jedinečné nemělo žádnou hodnotu, neboť nebylo posvěcené tradicí. (...) Archaická mysl je „ahistorická“. (...) Novému v tomto systému představ není přikládán žádný význam. Usiluje se pouze o opakování, pouze o to, co vede zpět k „počátku času“. Takový vztah k času může být považována za „bezčasý“. Neexistuje jasné rozlišení mezi minulostí a současností, neboť minulost je znovu a znovu ožívována a opakována. (...) Tato mytická minulost není pouze minulostí, ale rovněž trvá navždy.“¹¹⁰

V takové perspektivě se tedy staroseverské pojetí času jeví jako čistě cyklické, mysl tehdejšího člověka jako naprosto ahistorická, zcela vylučující trvalé změny a linearitu času.

¹⁰⁷ Mircea Eliade, *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*, Praha: Oikoymenh 2009.

¹⁰⁸ Á. J. Gurevič, „Space and Time...“, s.47.

¹⁰⁹ Ibid., s.48.

¹¹⁰ Ibid., s.49-50.

8.2 Vertikalita a horizontalita jakožto vyjádření lineárního a cyklického času

Tato tradiční interpretace staroseverského chápání času jako čistě cyklického je v šedesátých letech zpochybněna Eleazarem Meletinským. Ten spojuje horizontální a vertikální osu, jakožto subsystemy prostorového modelu kosmu, se dvěma subsystemy časovými. Označuje je jako subsystem kosmogonický, spojený s vertikální představou kosmu a eschatologický, spojený s osou vertikální.¹¹¹ Tyto dva časoprostorové systémy pak odpovídají dvěma rozdílným pojetím plynutí času – času reverzibilnímu, cyklickému a času ireverzibilnímu, lineárnímu. Předpokládá, že stejně jako prostorové subsystemy, platily i ty časové oba zároveň a nebyly vnímány kontradiktivně.

Z tohoto pojetí vyplývá, že staří Severané nechápali čas výhradně cyklicky, ale že v jistých kontextech si dobře uvědomovali i jeho linearitu.

8.2.1 Kosmogonický subsystem

Staroseverský kosmos se formuje z počáteční prázdnoty, z bezedné propasti Ginnungagap. V té se spojil led ze zamrzlých řek preexistujícího mrazivého světa Niflheimu na severu a ohnivě jiskry z preexistujících jasného a horkého světa Múspellu. Tímto spojením vzniká první primordiální bytost, obr Ymi. Z potu v jeho podpaží se pak rodí muž a žena a zakládají rod Hrímpursů. Spolu s Ymim, spojením mrazivého a horkého principu, povstává i kráva Auðumla, jejímž mlékem se Ymi živí. Tato kráva olizuje ojíňené slané kameny a právě olíznutím kamenu vzniká další bytost, Búri, jehož vnukem je Óðin, a který je tedy zakladatelem božského rodu.

Búriho potomci zabijí obra Ymiho a z jednotlivých částí jeho těla vytvářejí organizovaný svět, tvoří kosmos z primordiálního chaosu. Mimo jiné je z Ymiho řas vybudován Miðgarð a tím je položen základ horizontálnímu kosmu, koncentrické struktury Ásgarð-Miðgarð-Útgarð.¹¹²

Vzniká kosmos založený na antagonismu mezi bohy (potažmo lidmi) a Púrsy. Boje mezi nimi jsou na denním pořádku, ale ani jedna ze stran nikdy definitivně nevíteží, síly zůstávají více méně vyrovnané, obecná kosmická situace se nemění, ale vytrvává a cyklicky se obnovuje. „Důraz je evidentně kladen na neměnnost světa, což je vyjádřeno vratností výměn mezi opačnými kategoriemi.“¹¹³

¹¹¹ E. Meletinskij, „Scandinavian Mythology...“, s.46.

¹¹² Snorri, *Gylfiv-x*.

¹¹³ K. Hastrup, „Cosmology and Society...“, s.68.

Důraz na princip trvání je nejzřetelněji viditelný na symbolu jablek mládí, která střeží bohyně Idunn a která chrání Ásy před stárnutím.¹¹⁴ Vratnost výměn mezi kategoriemi je jasně vysledovatelná na většině eddických mytických příběhů. Jako příklad může posloužit příběh o únosu bohyně Idunn obrem Þjazim, v němž je bohyně kvůli Lokiho pletichám unesena do Jötunheimu, ale poté lstí opět získána zpět.¹¹⁵ Dalším příkladem je *Píseň o Þrymvi*, v níž Loki přislíbí obru Þrymvi bohyni Freyu za ženu, aby získal zpět Þórovo kladivo. K takovému manželství, které by bylo jasným nabouráním kosmické rovnováhy, ovšem nemůže dojít a je mu opět zabráněno lstí. Þór se převleče za Freyu a Þryma při svatební hostině zabije.¹¹⁶ Kategorie tedy zůstávají nenarušeny.

Jak vidíme, stvoření světa z těla primordiálního obra Ymiho i následné trvání kosmu je spojeno s antagonismem Ásgarð-Útgarð, tedy s horizontální osou. Kosmologický čas, charakteristický svou cykličností a reverzibilitou, je vyjádřen na horizontální ose.

8.2.2 Eschatologický subsystém

Hlavním prvkem propojujícím eschatologický časový subsystém s vertikálou je pro Meletinkého jasan Yggdrasil. Zatímco při líčení vzniku světa se o tomto důležitém kosmologickém prvku vůbec nedovídáme, v souvislosti s ragnarokem nalezneme mnoho zmínek, které ke světovému stromu odkazují.

„Kosmický strom hraje důležitou roli v eschatologických scénách, ale je do značné míře absentní v kosmogonii. Koncept světového stromu je variantou ke koncepci organizace světa z tělesných částí antropomorfní bytosti.“¹¹⁷

Jasan Yggdrasil je stromem osudu, v němž je koncentrovaný osud celého světa. V kořenech stromu, u studny osudu, Urðina zřídla, sídlí Norny, tři ženské bytosti, které střeží jeho osud, určují osud lidský a jsou spjaty s osudem světa obecně.¹¹⁸ Osud hraje ve skandinávské mytologii nepostradatelnou roli, je jedním ze základních principů světového řádu a je neodmyslitelně spjat se životem, jak mj. vyplývá z popisu stvoření prvních lidí ve *Vědmině písni*.

¹¹⁴ Snorri, *Gylf* xxvi.

¹¹⁵ Snorri, *Skáld* ii.

¹¹⁶ *Þrk*.

¹¹⁷ E. Meletinskij, „Scandinavian Mythology...“, s.56.

¹¹⁸ *Vsp* 19-20.

Na zemi našli nemohoucí
Aska a Emblu
bez osudu.
Neměli dech
ni ducha, ni vůli
hlas, ni teplo
v nehybném těle.¹¹⁹

Absence osudu znamená absenci života. Zároveň je však osud vždy osudem, který se naplňuje a dověšuje, osudem spjatým s konečnou existencí, osudem spějícím ke svému konci. Máme tedy co dočinění s časem ireverzibilním a lineárním, s časem eschatologickým.

Zatímco horizontální model světa je líčen ve své trvalosti, v souvislosti se světovým stromem nacházíme četné obrazy pomíjivosti a zkázy. Jako příklad může posloužit sedmnáctá sloka *Písně o Grímnim*.

Jasan Yggdrasil
zlý osud snáší,
trpčí než lidé tuší:
jelen korunu kouše,
kořeny Níðhogg hlodá
a ze strany trup trouchniví.¹²⁰

Také ve *Vědmině písni* je Yggdrasil zmiňován v souvislosti s ragnarokem a zánikem světa.

Starý jasan,
slavný Yggdrasil,
chvěje se v kořenech,
vlk pouta trhá.¹²¹

O lineárnosti představy času spjatého s vertikálním modelem kosmu, tak jak ho vnímali strukturalisté, zřejmě svědčí i jména Noren – Urð, Verðandi a Skuld. Překlad těchto jmen je sporný a u různých badatelů se může lišit. Turville–Petre je překládá jako osud či smrt (Urð), přítomnost (Verðandi) a budoucnost (Skuld).¹²²

¹¹⁹ *Vsp* 17.

¹²⁰ *Gri* 35.

¹²¹ *Vsp* 46.

¹²² E. O. G. Turville-Petre, *Myth and Religion...*, s.279-280.

Důležité je, že propojenost vertikálního modelu s lineárním časem lze udržet i v případě, kdy pracujeme s úžeji vymezeným modelem vertikality, jak byl definován v předchozí kapitole, z něž je jasan Yggdrasil zcela vypuštěn. V takovém případě je linearita času vyjádřena ireverzibilitou výměn mezi jednotlivými kategoriemi. Klasickým případem je Baldrova smrt a jeho odchod z Ásgarðu do říše Hel.¹²³ Tato událost je nezvratná a i přes četné snahy bohů není možné navrátit kosmos do původního rovnovážného stavu.

8.3 Podobnost vertikálně-eschatologického modelu s křesťanskou kosmologií

Meletinského teorii o propojenosti vertikální osy s lineárním časem a osy horizontální s cyklickým časem přijala řada badatelů za svou. Dále s ní pracovali, rozvíjeli ji a docházeli na jejím základě k novým poznatkům.

Příkladem je Kirsten Hastrupová, která upozorňuje na podobnost vertikálně-eschatologického modelu kosmu s křesťanskou kosmologií.¹²⁴ Její základní prostorová orientace je rovněž vertikální, základní opozice člověk-Bůh je opozicí nebe-země a její časové orientace je jasně eschatologická. Je akcentovaná pomíjivost člověka a konec světa je prorokován jako poslední nezvratná událost světových dějin.

Když v 10. století přichází křesťanství do Skandinávie, využívá podle Hastrupové podobnosti vertikálně-eschatologického staroseverského modelu a křesťanské kosmologie, zachovává jej jako celek a pouze jeho jednotlivé prvky nahrazuje prvky křesťanskými.

Zdá se, že předkřesťanský vertikální model byl převzat novým křesťanským modelem. Óðin a Þór byli nahrazeni všemohoucím Bohem a Ježíšem Kristem. Nebeský příbytek pohanských bohů byl nahrazen křesťanským nebem atd. Obecně řečeno (a řečeno pravděpodobně poměrně ahistoricky) byla to záležitost naplnění staré formy, která již byla pravděpodobně více méně prázdná, novým obsahem.¹²⁵

Původní vertikální model dostal tedy s příchodem křesťanství nový význam, zatímco horizontální model zůstává ve své podstatě nedotknut a existuje nerušeně vedle konceptu křesťanského, tak jako již dříve byl jedním ze dvou paralelních konceptů. To vysvětluje historickou skutečnost, že v době, kdy pohanské božstvo z hlav Severanů již mizí, Þursové, Álfové, skřeti a další mytické bytosti, patřící do horizontálního kosmického modelu, v nich

¹²³ Snorri, *Gylf* xlix.

¹²⁴ K. Hastrup, „Cosmology and Society...“, s.68.

¹²⁵ *Ibid.*, s.69.

ještě dlouho přetrvávají. Přestože od 11. století již nenalzáme explicitní zmínky o Miðgarðu a Útgarðu, myšlení v kategoriích „známého“ a „cizího“, charakteristické pro horizontální model kosmu, je podle Harstrupové vysledovatelné v lidových pověstech až do 18. či 19. století.¹²⁶

Jens Peter Schjødt pokládá nápadnou podobnost pohanského a křesťanského vertikálního modelu za jeden z důkazů toho, že tento vertikální model se do staroseverské mytologie dostává právě až pod vlivem křesťanství. Cyklický koncept času považuje pro staroseverské myšlení natolik základní, všeprostopující a samozřejmý, že odmítá možnost, že by staroseverská mytologie cítila potřebu vnímat a vyjadřovat reverzibilitu a ireverzibilitu jako binární opozici.¹²⁷ Linearita času je podle něj ve staroseverském myšlení naprosto sekundární, jedná se pouze o jakýsi nutný „vedlejší produkt“ cykličnosti. Do kontrastu k Yggdrasilu vyjadřujícímu lineární čas staví eliadovskou symboliku kosmického stromu, v níž strom představuje „živoucí Kosmos, jenž se neustále obrozuje“¹²⁸, tedy jakési ztělesnění cykličnosti.

Schjødt tedy odmítá, že by linearita času měla v původních staroseverských představách své místo a vrací se tak v podstatě k eliadovskému chápání staroseverského pojetí času jako čistě cyklického. Podle Eliadeho přichází koncept lineárního času až s židovsko-křesťanskou tradicí a jejich eschatologickou valorizací dějin a posvěcením dějin jakožto projevu božské vůle.¹²⁹ Z takové perspektivy se jakákoliv linearita ve staroseverských představách skutečně jeví jako křesťanský vliv.

8.4 Linearita času v původních představách starých Seveřanů

Jak si však v rámci myšlení bytostně cyklického, jak o něm hovoří Gurevič a Schjødt, vysvětlit tak výrazně eschatologický koncept, jakým je ragnarøk? Staroseverské náboženství nemá jen svou mytickou minulost, o jejíž věčné opakování se snaží, má i zcela konkrétní a stejně podstatnou mytickou budoucnost, ke které se neodvratně blíží. Není to však linearita židovsko-křesťanské povahy, směřující ke smysluplnému naplnění dějin, je to čas směřující ke kosmické katastrofě. Staří Seveřané dějinnost neposvěcují, to ale neznamená, že ji nevnímají.

Ostatně i na pozadí samotného eliadovského konceptu věčného návratu stojí myšlení méně cyklické, než by se na první pohled mohlo zdát. Historický čas je vnímán negativně,

¹²⁶ Ibid., s.69.

¹²⁷ J. P. Schjødt, „Horizontale und vertikale Achsen...“, s. 54.

¹²⁸ Mircea Eliade, *Pojednání o dějinách náboženství*, Praha: Argo 2004, s.269.

¹²⁹ M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu...*, s.70.

jako neexistence a vzdalování se od původní ontologie a proto jsou vyvíjeny snahy jej anulovat pravidelným znovuzpřítomňováním mytického počátku. Je vnímám negativně, je ale nicméně *vnímán*.

Ragnarøk je dějinností, kterou se v konečném stádiu nepovede anulovat opakováním. V posledku se tedy nejedná o koncept, který by byl s archaickým myšlením tak, jak ho vykládají Eliade a Gurevič, principiálně neslučitelný a není tedy třeba se domnívat, že linearita času je představou, která se v hlavách starých Seveřanů nutně objevuje až pod vlivem křesťanství.

Pravdou nicméně je, že linearita času v každodenním životě starých Seveřanů pravděpodobně nacházela menšího vyjádření než jeho cykličnost. Podobně je tomu i s prostorovými konotacemi spojenými s jednotlivými kosmologickými koncepty. O promítnutí makrokosmických představ o horizontálním uspořádání kosmu do každodenní žité reality existuje mnoho přesvědčivých dokladů, zatímco o podobném vyjádření vertikální osy na mikrokosmické úrovni nenajdeme doklady téměř žádné. Některé badatele tato skutečnost utvrzuje v jejich přesvědčení o nepůvodnosti vertikálně-eschatologického kosmického modelu v rámci skandinávské mytologie. Takový závěr ale není nutný.

Místo toho se můžeme podívat, co tato skutečnost o jednotlivých kosmických konceptech vypovídá. Horizontálně-kosmický model skutečně koresponduje s každodenní žitou realitou a na mnoha rovinách se s ní navzájem zrcadlí. Vertikálně-eschatologický model není ale od reality zcela odtržen, nesouvisí však s realitou všedního dne, ale s tím, co každodennosti tvoří jakýsi rámeček. V rámci každodenní zemědělské zkušenosti a zkušeností s pozorováním přírodních cyklů, střídáním dne a noci počínaje a ročním cyklem konče, se staroseverskému člověku čas vyjevuje ve své cykličnosti.

Z obecnější perspektivy vlastního života je to však lineární cesta od narození ke smrti. Linearita času se člověku vyjevuje skrze jeho vlastní smrtelnost. To, že otázka smrtelnosti nebyla starému Seveřanovi lhostejná a že se jí zabýval, můžeme pozorovat na skutečnosti, jaká důležitost byla přikládána tomu, aby se jí člověk „vyhnul“, aby si zajistil věčné jméno, hrdinskou pověst, která ho přežije, a v jistém smyslu mu zajistí věčný život. Že tato představa nápadným způsobem odpovídá mytologickému obrazu věčného života ve Valhalle, který si člověk zaslouží svou hrdinskou smrtí, je již zmíněno v kapitole *Vertikální osa: strukturální interpretace a jejich kritika*.

H. A. Molenaar upozorňuje na to, že popisy Helu ve Snorriho *Eddě* evokují obraz hrobu a že představa podzemní říše mrtvých nejspíše úzce souvisí se zvykem pohřbívání do

země.¹³⁰ Vertikální kosmický model se tedy, zdá se, vyrovnává s otázkou lidské smrti (jak bylo ukázáno již v minulé kapitole), která sice možná není otázkou života každodenního, zato je, a byla jistě i pro obyvatele starého Severu, otázkou životní, otázkou nesmírného významu.

Nedá se tedy říct, že by vertikálně-eschatologický model kosmu s realitou starých Seveřanů vůbec neinteragoval. Jako by ale nereagoval na otázky a problémy všedního dne, ale na otázky obecnější a metafyzičtější povahy. Ty na tehdejšího člověka samozřejmě nedoléhaly s takovou bezprostřední intenzitou jako každodenní starost o potravu či obava z nepřátel, proto byl význam vertikální-eschatologického modelu v rámci staroseverské mytologie poněkud upozaděn.

8.5 Shrnutí

Staroseverské pojetí času bylo tradičně chápáno jako zcela odvislé od pozorování přírodních cyklů a tudíž jako čistě cyklické. Od šedesátých let se objevují názory, že staří Seveřané byli do jisté míry schopni chápat i časovou linearitu. Ta je spojována s vertikální kosmickou osou, zatímco cykličnost času je vyjádřena skrze osu horizontální.

Zatímco na horizontální ose je kosmos vyobrazen ve své neměnnosti skrze reverzibilitu změn, horizontální osa je často spojena s eschatologií a tedy s časem spějícím ke svému konci. Propojenost vertikální osy s lineárním časem a smrtí obecně svědčí o skutečnosti, že skrze vertikální osu byla artikulován problém lidské smrtelnosti.

¹³⁰ H. A. Molenaar, „Concentric dualism...“, s.31.

9. Závěr

Ve staroseverském myšlení existují dva základní mytologické subsystémy, vertikální a horizontální, které jsou oba doložitelné v pramenné literatuře, a to nejen ve *Snorriho Eddě*, ale také ve *Starší Eddě*, a zejména ve skaldské poezii. Tyto dva subsystémy nejsou zcela logicky slučitelné (problematické je zvláště umístění sídla bohů v jejich rámci). Rozporuplnost těchto subsystémů však nebyla starými Seveřany reflektována, neboť se situačně vždy pohybovali v jednom nebo druhém z nich, ale nikdy v obou zároveň. Jednotlivé osy z části vyjadřují tytéž mytické informace a jsou na sebe tedy částečně převoditelné. Zároveň se ale každá z os váže na jiné kontexty a artikuluje jiné problémy.

Jednotlivé subsystémy byly strukturalisty interpretovány jako vyjádření rozdílných binárních opozic. Horizontální subsystém zejména jako vyjádření opozic známé-neznámé, uspořádané-neuspořádané, kultura-příroda, blízké-vzdálené a centrum-periferie; vertikální subsystém pak jako vyjádření opozic smrt-nesmrtelnost (život-smrt), mužské-ženské, kosmos-chaos. Takové přísně binární interpretace byly nicméně později značně kritizovány pro přílišné zjednodušování a zkreslení tak složitého systému, jakým staroseverská mytologie bezesporu je, a pro svou neschopnost zahrnout řadu fenoménů do své struktury.

Při bližším zkoumání zjistíme, že horizontální osa je spojena s cyklickým chápáním času a myšlenkou udržitelné kosmické rovnováhy. Artikuluje zejména problémy společnosti jako celku (jakkoliv je postižitelná na mnoho makro - i mikrokosmických úrovních), nutnost zachování současného řádu a tedy potřebu neustálé obrany proti silám ohrožujícím tento řád z venku. Vyjadřuje problém vnější hrozby a je spojena především s fyzickou konfrontací.

Vertikální osa je spojena s lineárním chápáním času a úzce se váže na kontext smrti. Linearitu času si staří Seveřané zřejmě uvědomovali především právě skrze vlastní smrtelnost (v protikladu k opakování přírodních cyklů). Vertikální osa má tedy poněkud „individuálnější“ charakter, vypořádává se s otázkou pomíjivosti věcí a smrtelnosti jedince. Neartikuluje problém hrozby z venčí, nýbrž poukazuje na existenci určitých potencialit v rámci samotné společnosti, které mohou být zhoubné i prospěšné. Je spojena spíše s jevy subtilnějšího, intelektuálního a duchovního charakteru jako je magie, (básnické) umění a existenciální problémy jedince.

Každá z os měla tedy ve staroseverské mytologii své místo a plnila odlišnou roli. Kosmologické představy starých Seveřanů mohou být považovány za zmatené a navzájem si

protiřečící, avšak pouze ze striktního pohledu výrokové logiky. Nahlíženo optikou logiky mýtu, v rámci mytického myšlení tvoří staroseverská mytologie naopak neobyčejně funkční a propracovaný systém, který umožňuje artikulaci problémů společnosti i jedince a jejich „osmyslnění“ zařazením do kosmického rámce.

Použitá literatura

Primární literatura:

Edda; přeložil Ladislav Heger; Praha: Argo 2004.

Finnur Jónsson [ed.], *Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning*, København: Gyldendal – Oslo: Nordisk Forlag, 1912 – 1915.

Neckel, Gustav [ed.], *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*, Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung 1914.

Snorri Sturluson, *Edda a sága o Ynglinzích*, přeložila Helena Kadečková, Praha: Argo 2003.

Snorri Sturluson, *Edda*, Finnur Jónsson [ed.], København: G.E.C. Gad 1900.

Sekundární literatura:

Andrén, Anders; „I skuggan av Yggdrasil“, in: Anders Andrén– Kristina Jennbert - Catharina Raudvere [eds.], *Ordning mot kaos – studier av nordisk förkristen kosmologi*, Lund: Nordic Academic Press 2004.

Davidson, H. R. Ellis, *Gods and Myths on Northern Europe*, Harmondsworth: Penguin Books 1990.

Eliade, Mircea, *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*, Praha: Oikoymenth 2009.

Eliade, Mircea, *Pojednání o dějinách náboženství*, Praha: Argo 2004.

Gurevič, Áron Jakovlevič, „Space and Time in the *Weltmodell* of the Old Scandinavian Peoples“, *Mediaeval Scandinavia* 2, 1969, 42-53.

Hastrup, Kirsten, „Cosmology and Society in Medieval Iceland: A Social Anthropological Perspective on World-View“, *Ethnologia Scandinavica* 11, 1981, 63-78.

Haugen, Einar, „The Mythical Structure of the Ancient Scandinavians: Some Thoughts on Reading Dumézil“, in: Evely Scherabon Firchow et al. [eds.], *Studies by Einar Haugen: Presented on the Occasion of his 65th Birthday, April 19; 1971*, The Hague – Paris: Mouton 1972, 550-563.

Kadečková, Helena, *Dějiny staroseverských literatur I.*, Středověk, Karolinum: Praha 1997.

Kozák, Jan, *Sága o Hervaře/ Komentář*, Praha: Herrmann a synové 2009.

Meletinskij, Eleazar, „Scandinavian Mythology as a System I“, *Journal of Symbolic Anthropology* 1, 1973, 43-57.

Molenaar, H. A., „Concentric dualism as transition between a lineal and cyclic representation of life and death in Scandinavian mythology“, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 138, 1982, 29-53.

Ney, Agneta, „The edges of the Old Norse world-view. A bestiary concept?“, in: Anders Andrén – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere [eds.], *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes and Interactions*, Lund: Nordic Academic Press 2006, 63-67.

Ney, Agneta, „The Edge of Water in Old Norse Myth and Reality“, in: John McKinnell – David Ashurst – Donald Kick [eds.]; *The Fantastic in Old Norse / Icelandic Literature: Sagas and the British Isles II*, Durham: Centre for Medieval and Renaissance Studies 2006, 727-733.

Pétur, Péturson; „Völuspá and the tree of life, A product of a culture in a liminal stage“, in: Anders Andrén – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere [eds.], *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes and Interactions*, Lund: Nordic Academic Press 2006, 313-319.

Schjødt, Jens Petr, „Horizontale und vertikale Achsen in der vorchristlichen skandinavischen Kosmologie“, in: Tore Ahlback [ed.], *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1990, 35-57.

Schjødt, Jens Peter, „Kosmologimodeller og mytekredse“, in: Anders Andréén– Kristina Jennbert - Catharina Raudvere [eds.], *Ordning mot kaos – studier av nordisk förkristen kosmologi*, Lund: Nordic Academic Press 2004, 123-133.

Simek, Rudolf; *Dictionary of Northern Mythology*; Woodbridge: Brewer 1993.

Steinsland, Gro, „The Late Iron Age Worldview and the Concept of ‚Utmark‘“, in: Ingunn Holm – Sonja Innselet – Ingvild Oye [eds.], *„Utmark“: The Outfield as Industry and Ideology in the Iron Age and the Middle Ages*, Bergen: University of Bergen 2005, 137-146.

Starý, Jiří, Jan Kozák, „Hranice světů: Staroseverský Midgard a Útgard ve strukturalistických a poststrukturalistických interpretacích“, *Religio* 1, 2010, 31-58.

Turville-Petre, E. O. G., *Myth and Religion of the North*, New York: Holt, Rinehart and Winston 1964.

Vikstrand, Per, „Asgarðr, Miðgarðr and Útgardr: A Linguistic Approach to a Classical Problem“, in: Anders Andren –Kristina Jennbert – Catharina Raudvere [eds.], *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes and Interactions*, Lund: Nordic Academic Press 2006; 354-357.

Vries, Jan de, *Altgermanische Religionsgeschichte II*, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1957.