

Michalíková, Jana

Horizontalita a vertikálna ve staroseverských kosmologických představách

Religio. 2012, vol. 20, iss. 1, pp. [73]-92

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125401>

Access Date: 23. 02. 2024

Version: 20220831

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

Horizontalita a vertikálita ve staroseverských kosmologických představách

JANA MICHALÍKOVÁ

Kosmologické představy starých Severanů se mohou na první pohled jevit jako zmatené, nekonzistentní a navzájem si protiřečící. Hlavní příčinou této situace je fakt, že při snahách o rekonstrukci staroseverské kosmologie z dostupných literárních památek¹ vystavávají dva základní kosmologické koncepty – horizontální a vertikální. Tyto dva koncepty nejsou na první pohled logicky zcela slučitelné, přestože v představách starých Severanů zřejmě koexistovaly zcela nerušeně vedle sebe.

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.²

Získáváme tak obraz světa jako tří soustředných kruhů – Ásgarðu, sídla bohů, v samém středu, Miðgarðu, sídla lidí, v mezikruží a Útgarðu, světa

1 Tedy především ze *Starší Eddy*, souboru mytologických písní, jejichž písemná podoba pochází zřejmě z konce 12. a počátku 13. století, zatímco vznik orální podoby písní je odhadován na přelom 9. a 10. století; dále pak v *Eddě* Snorriho Sturlusona, sepsané okolo roku 1220, podávající nejkomplexnější a nejsystematičtější obraz staroseverské mytologie; ve skaldských básních, metricky nemírně komplikované poezii dvorních básníků staroseverských králů, poměrně přesně datovatelné do období od konce 8. do 13. století; a konečně ve staroseverských ságách, epických příbězích, jež vyprávějí nejčastěji o Islandánech žijících v 10. a na počátku 11. století, byly však sepsány převážně koncem 12. a v průběhu 13. století. Písemná podoba všech těchto pramenů (kromě rané skaldské poezie) vzniká tedy až po oficiální konverzi Islandu ke křesťanství (r. 1000). Z tohoto důvodu je v textech obtížné odlišit původní staroseverské představy a představy křesťanské. Situace je obzvlášť komplikovaná v případě *Eddy* Snorriho Sturlusona, významného křesťanského učence, jehož křesťanské vzdělání muselo mít na jeho dílo nemalý vliv. Jeho *Edda* je tedy nejkomplexnějším, na druhé straně však v jistém smyslu i nejméně spolehlivým, zdrojem staroseverských náboženských představ.

2 *Gylfiho oblouzení* viii, Helena Kadečková (trans.), *Snorri Sturluson, Edda a sága o Ynglingích*, Praha: Argo²2003, 45.

obřů, na kruhu vnějším. Tento horizontální model kosmu tvoří pozadí většiny eddických příběhů, jejichž hlavní zápletkou bývá boj mezi Ásy, obyvateli Ásgarðu, a Pursy, obyvateli Útgarðu.³

Přestože popis vertikálního modelu kosmu nikde nenalezneme v takto ucelené podobě, vyvstává jasně z řady zmínek. Snorri hovoří o síni Valaskjálf, patřící přednímu božstvu staroseverského pantheonu, bohu Óðinovi, která se nachází v nebi, a o trůnu Hliðskjálf, jenž 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. Rovněž samotná nebesa sestávají z několika vertikálně uspořádaných nebi.⁴

Názna vertikálního uspořádání světa nalezneme i ve *Starší Eddě*. V *Písni o Vafþrúðnim* se hovoří o existenci devíti vertikálně uspořádaných světů.⁵ V *Druhé písni o Helgim, vítězi nad Hundingem* 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, v níž je zesnulý syn vzat „vzhůru do příbytku bohů“.⁷

V tradičních interpretacích⁸ je konstitutivním prvkem vertikality světový strom, jasan Yggdrasil, který se nachází ve středu světa a tvoří 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.

Hlavním bodem, v němž si oba kosmologické koncepty protiřečí, 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 Severanů, tak přinejmenším v pramenech o nich vypovídajících.

Ani pro samotného Snorriho logická neslučitelnost nepředstavuje žádný problém a i v rámci jedné kapitoly často přeskakuje z jednoho konceptu do druhého. Jedinou výjimkou, v níž jsou oba kosmologické modely konfron-

3 Interpretaci horizontálního konceptu velmi dobře zpracovává Jiří Starý – Jan Kozák, „Hranice světů: Staroseverský Midgard a Útgard ve strukturalistických a poststrukturalistických interpretacích“, *Religio: Revue pro religionistiku* 18/1, 2010, 31-58.

4 *Gylfího obloužení* xvii, H. Kadečková (trans.), *Snorri...*, 55.

5 *Písni o Vafþrúðnim* 43, Ladislav Heger – Helena Kadečková (trans.), *Edda*, Praha: Argo 2004, 82.

6 *Druhá píseň o Helgim, vítězi nad Hundingem* 49, L. Heger – H. Kadečková (trans.), *Edda...*, 270.

7 Egil Skallagrímsson, *Sonatorek* 21, Finnur Jónsson (ed.), *Den Norsk-Islandske Skjal-dedigting B I*, København: Rosenkilde og Bagger 1973, 37.

8 Viz především Mircea Eliade, „Rostlinstvo, symboly a rituály obnovy“, in: id., *Pojednání o dějinách náboženství*, Praha: Argo 2004, 267-325, zvláště pak 297-298.

továny a která je jakýmsi pokusem o jejich smíření, je pasáž, v níž Snorri rozvíjí kosmologické představy známé z *Písně o Grímnim*. Podle nich se každá z říší lidí (říše lidí je ovšem na mnoha místech topograficky neodlišitelná od říše bohů a v některých kosmologických představách tyto dvě říše volně alternují), obrů a mrtvých nachází pod jedním kořenem světového stromu.⁹ Snorri tuto představu přejímá, ale ve snaze uvést ji v soulad s vertikálním uspořádáním kosmu dodává, že kořen, pod nímž leží Ásgard, se nachází v nebi.

Vzniká tak situace nepřírozená a pravděpodobně nepůvodní, daná zřejmě časovým odstupem, který Snorri od látky jím zpracovávané měl, a také odstupem, který zřejmě získal jakožto křesťanský učenec. Ve většině případů vertikální a horizontální koncept existují vedle sebe, aniž by byly vnímány jako rozporuplné, nedochází k jejich konfrontaci ani ke snaze o vzájemné smíření.

Tato studie si klade za cíl ukázat, že k takovéto koexistenci nedochází náhodně, že není pouhým výsledkem neschopnosti kritického myšlení a systematizace a že se rovněž nejedná o redundantní opakování téže mytické informace na různých rovinách. Článek chce, především skrze prozkoumání mytologických kontextů, na které se jednotlivé osy váží v literárních památkách, ukázat, že každá z os poskytuje rámec pro jiné problémy společnosti a jedince a že právě skrze komplikovaný a kontradiktorní kosmologický model mohl archaický člověk uchopit svůj stejně komplikovaný a v mnohém kontradiktorní svět každodennosti jako smysluplný. Článek chce ukázat, jakým způsobem staroseverský kosmologický model, právě díky své zdánlivé nelogičnosti, dokázal pojmout a zastřešit společným rámcem problémy společnosti a problémy jedince, které často mohly být ve vzájemném rozporu.

Vertikální a horizontální osa jako vzájemné transformace

Jednou z možných interpretací vztahu mezi jednotlivými osami je ta, že spolu korespondují „sérií identifikací, které jsou v podstatě transformacemi“,¹⁰ jinými slovy že se jedná o „dva prostorové subsystemy, jejichž obsah může být konvertován z jednoho do druhého“,¹¹ jak ve své studii „Skandinávská mytologie jako systém“ ze sedmdesátých let tvrdil ruský strukturalista Eleazar Meletinskij. Východiskem jeho studie je systém binárních opozic Clauda Lévi-Strausse. Mytologie je zde pojímána jako jistý metasystém, jenž v sobě zahrnuje mnohé subsystemy, které na růz-

9 *Píseň o Grímnim* 31, L. Heger – H. Kadečková (trans.), *Edda...*, 92.

10 Eleazar Meletinskij, „Scandinavian Mythology as a System I“, *Journal of Symbolic Anthropology* 1, 1973, 43-57: 50.

11 *Ibid.*, 50.

ných 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) pojmut jako jeden celek, což je jedním z prostředků organizace a systematizace mytologie, vyvstane nutně řada kontradikcí.¹² 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). ... Jormungand¹³ je do jisté míry ekvivalentem Niðhogga, který ohlodává kořeny kosmického stromu.¹⁴ Na vertikálním modelu nevystupuje jako šamanský prostředník mezi Ásy, obry a skřety Loki,¹⁵ 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.¹⁶

Základním prvkem korelace horizontálního a vertikálního modelu kosmu je zde tedy identifikace *severu*, potažmo *východu*, a toho, co se nachází *dole*. Dánský badatel Jens Peter Schjødt se nicméně ve své studii „Horizontální a vertikální osa v předkřesťanské skandinávské mytologii“, která vyšla na počátku devadesátých let, domnívá, že takové jednoznačné ztotožnění provést nelze. Je totiž založeno na 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
na mrtvých břehu

od slunce daleko
s branami k severu.¹⁷

12 *Ibid.*, 43-44.

13 Neboli Miðgarðsorm, jeden z netvorů zplozený Lokim a Þursyni, mořský had obepínající celý svět, který při Ragnaröku bude hlavním protivníkem boha Þóra.

14 Had či drah obtočený kolem kořenů světového stromu Yggdrasilu, který tyto kořeny pomalu ohlodává.

15 Loki je lživý bůh severského pantheonu, pochází z rodu Þursů, na základě krevní dohody uzavřené s Óðinem byl však přijat mezi Ásy. Jeho přízeň neustále téká mezi těmito dvěma rody a při konečné bitvě na konci věků stojí Loki proti Ásům.

16 E. Meletinskij, „Scandinavian Mythology as a System I...“, 50

17 *Vědmina píseň* 37,1-4, L. Heger – H. Kadečková (trans.), *Edda...*, 34.

Z tohoto úryvku ovšem nevyplývá, že by se samotná říše Hel nacházela na severu, nýbrž pouze to, že zmiňovaná síň leží v severní části podsvětí 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,¹⁸ nicméně to neznamená, že samotná říše mrtvých se v rámci horizontálních představ nacházela na severu.¹⁹ Podle takové interpretace nemá říše mrtvých v horizontálním modelu vůbec žádné místo. Sever a východ jsou tu charakterizovány především jako místa, kde se zdržují Þursové a kam s nimi Þór přichází bojovat. Otázka pak tedy zní, je-li opozice mezi bohy a Þursy vyjádřením téhož jako opozice mezi bohy a chtónickými silami.

Jens Peter Schjødtt považuje vztah mezi Þursy a bohy za daleko nepřátelštější než ten mezi bohy a obyvateli podsvětí.²⁰ Antagonismus mezi bohy a Þursy 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 Schjødtt 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 představa říše mrtvých se přitom podle Schjødtt 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 statičtější. Všechna taková rozlišení jsou však poněkud nejasná a málo průkazná.

Nizozemský badatel H. A. Molenaar zkoumá ve svém článku „Koncentrický dualismus jako přechod mezi lineární a cyklickou reprezentací života a smrti ve skandinávské mytologii“ možnost ztotožnění Útgarðu s říší Hel ve zcela jiném kontextu,²¹ jeho analýza může nicméně vnést do celé situace trochu světla. Molenaar pozoruje, jakým způsobem probíhá výměna mezi říší Hel, Ásgarðem a Útgarðem, konkrétně jakým způsobem je mezi těmito kategoriemi distribuován život.

18 *Gylfiho oblouzení* xlix, H. Kadečková (trans.), *Snorri...*, 88.

19 Jens Petr Schjødtt, „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: 47.

20 *Ibid.*, 49.

21 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.

Na základě příběhu o Baldrově²² smrti, v němž bůh Baldr umírá, odchází do říše Hel a jeho návrat není možný,²³ Molenaar vyvozuje, že mezi říší Hel a Ásgarðem je život distribuován jen jedním směrem, a to z Ásgarðu do říše Hel.

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 bohyní není možný (viz například Þjazi a Idunn,²⁴ Þrym a Freya,²⁵ Freya a Þurs, který postavil hradbu kolem Ásgarðu²⁶), zatímco sňatky mezi bohy a Þursyněmi možné jsou (viz například Njörðr a Skaði,²⁷ Frey a Gerð²⁸).²⁹ Distribuce života tedy v tomto případě probíhá opět jednostranně, a to z Útgarðu do Ásgarðu.³⁰

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.³¹ Takový model odpovídá situaci, kdy je život vnímán jako cyklický. Níže ukážeme, že staří Seveřané chápali čas a život jak cyklicky, tak lineárně, a to v závislosti na různých úrovních abstrakce.

Na jisté úrovni abstrakce tedy ztotožnění vztahů Ásgarð-Hel a Ásgarð-Útgarð provést lze, na jiné úrovni abstrakce toto ztotožnění provést nelze.

22 Laskavý a mírumilovný bůh staroseverské mytologie. Potom, co byla předpovězena Baldrova smrt, slíbily všechny stvořené věci bohyni Frigg, že jejímu synovi neublíží. Jediné jmelí bylo z tohoto slibu vyňato. Bohové se pak často bavili vrháním různých předmětů na Baldra, ty mu však nikdy neublížily. Lstivý Loki však jednou podstrčil Baldrovi slepému bratru Hǫdovi šíp ze jmelí. Ten Baldra zabil a on odešel do říše Hel. Jeho návrat byl možný pouze pod podmínkou, že jej vše živé i neživé bude oplakávat. Loki, v převlečení za starou ženu, to však odmítne a Baldrův návrat tak překazí.

23 *Gylfího oblouzení* xlix, H. Kadečková (trans.), *Snorri...*, 86-91.

24 *Jazyk básnický* ii, H. Kadečková (trans.), *Snorri...*, 102-103.

25 *Píseň o Þrymvi*, L. Heger – H. Kadečková (trans.), *Edda...*, 147-157.

26 *Gylfího oblouzení* xlii, H. Kadečková (trans.), *Snorri...*, 75-76.

27 *Gylfího oblouzení* xxiii, H. Kadečková (trans.), *Snorri...*, 76-79.

28 *Gylfího oblouzení* xxxvii, H. Kadečková (trans.), *Snorri...*, 71-72.

29 Molenaar ovšem nereflektuje skutečnost, že v případě sňatků boha a Þursyně se nejedná o bohy z rodu Ásů, nýbrž z rodu Vanů, které například australská badatelka Margaret Cluniesová Rossová klasifikuje jako „střední skupinu“, nacházející se kdesi na půli cesty mezi členy binární opozice Ásově-Þursově. Vanové jsou sice spojenci Ásů, jejich místo v pantheonu je ale nižší, a není jim proto dovoleno ženit se s Ásyněmi. Stejně tak jim jsou zapovězeny incestní svazky, a Vanové proto hledají své ženy mezi obyvatelkami Útgarðu. (Margaret Clunies Ross, *Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Medieval Northern Society* I: *The Myths*, Odense: Odense University Press 1994.)

30 H. A. Molenaar, „Concentric Dualism...“, 42-46.

31 *Ibid.*, 46.

Vztahy si částečně odpovídají a nesou tedy, řečeno Meletinského terminologií, jistou stejnou „mytickou informaci“. Zároveň však tímto způsobem nelze konvertovat všechny prvky jednotlivých os, a je tedy jasné, že každá z nich také vypovídá ještě o něčem jiném, nese odlišnou „mytickou informaci“, informaci, která je odpovědí na odlišnou otázku, na odlišnou životní situaci, informaci, která odpovídá jinému životnímu kontextu.

Schjødtova kritika tradičního modelu vertikality

Než však bude možné začít se těmito kontexty zabývat, je nutné podrobit obecně přijímanou podobu vertikality bližšímu zkoumání. Nejzávažnější námitku proti ní vznáší Jens Peter Schjødt. Podle něj je představa umístění sídla bohů na nebi zcela nepůvodním křesťanským vlivem, a není tedy na místě používat ji jako výchozí bod pro interpretace staroseverské kosmické reality.³²

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. Schjødt připouští, že 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.³³

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

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

33 *Ibid.*, 45.

K charakteristikám takto definovaných os se Schjødtt 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.³⁴ Óðin je v mýtech většinou spojen s pohybem po ose vertikální (například v mýtu o získání medoviny básnictví³⁵ či v mýtu o původu run, které Óðin získává během svého sebeobětování na jasanu Yggdrasilu pohledem dolů;³⁶ v *Písni o Hárbarðovi* se pak Þór Óðina ptá, odkud pocházejí jeho výsměšná slova, Óðin odpovídá, že je získal v podsvětí,³⁷ atd.), zatímco Þór se zpravidla pohybuje na ose horizontální (cesty do Útgarðu, zejména k Útgarðskému Lokimu,³⁸ či četné cesty na východ za účelem pobíjení Þursů³⁹).

Rozdíly mezi těmito dvěma bohy a jejich rolemi 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 sice také často označován za boha války, ale jeho způsob boje je zcela jiný než způsob Þórův. Þórovou zbraní je jeho kladivo

34 Jens Peter Schjødtt, „Kosmologimodeller og mytekredd“, in: Anders Andrén – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere (eds.), *Ordning mot kaos: Studier av nordisk förkristen kosmologi*, Lund: Nordic Academic Press 2004, 123-133.

35 Mýtus o tom, jak Ásové získali medovinu básnictví, existuje ve dvou verzích. V jedné z nich Óðin medovinu získává za své sebeobětování, při němž se na devět dní dobrovolně pověsí na jasanu Yggdrasilu (*Výroky Vysokého* 138, L. Heger – H. Kadečková [trans.], *Edda...*, 67). V druhé verzi Óðin medovinu ukradne Þursům. E. Meletinskij, „Scandinavian Mythology as a System I...“, 51, spojuje první verzi s osou vertikální a druhou s osou horizontální. Podle J. P. Schjødtt, „Kosmologimodeller...“, 129, se ale obě verze odehrávají na ose vertikální. V druhé verzi totiž Óðin přichází k Þursyni Gunnlōð střežící medovinu uvnitř hory. Vejít do hory znamená podle Schjødta totéž jako sestoupit do podzemí. Pohyb dolů je v mýtu dále akcentován tím, že Óðin se k medovině dostává v podobě hada, typicky chthonického 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 *Výroků Vysokého* 107,4-6 („Því at Óðrerir / er nú upp kominn / á alda vés jaðar“, tj. „Nápoj básníků jsem / nahoru vynes / do bytu věčných bohů“), a dále z básně Eyvinda Finssona *Výčet Háreygioců* 2,1-4 (F. Jonsson [ed.] *Den Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning B I...*, 60), kde je o medovině básnictví řečeno: „Hinn es Surt / ór sǫkkdǫlum / farmǫgnuðr / fljúgandi bar“ („V letu ji přinesl / Mocný jezdec / ze Surtových / propastných hlubin“, nepublikovaný překlad Jiřího Starého). Více viz Jan Kozák, „Óðin a medovina básnictví: Dva aspekty iniciačního procesu“, *Religio: Revue pro religionistiku* 18/2, 2010, 191-215.

36 *Výroky Vysokého* 139,3-5, L. Heger – H. Kadečková (trans.), *Edda...*, 67: „[N]ýsta ek niðr; / nam ek upp rúnar; / æpandi nam.“ („[D]íval jsem se dolů / runy jsem zhlédl / s nářkem je zvedl.“)

37 *Píseň o Hárbarðovi* 43-45, L. Heger – H. Kadečková (trans.), *Edda...*, 117.

38 *Gylfiho oblouzení* xlv, H. Kadečková (trans.), *Snorri...*, 80-81.

39 Např. *Píseň o Hárbarðovi* 23,1-2 a 29,1, L. Heger – H. Kadečková (trans.), *Edda...*, 114-115.

a fyzická síla. Óðinovou hlavní zbraní je strategie, popřípadě magie. Jeho síla je intelektuálního, psychického charakteru. Prvním z protikladů mezi Óðinem a Þórem je tedy protiklad fyzického a psychického. Tomuto odpovídají i údaje o apetitu obou bohů. Zatímco pro Þóra je charakteristická jeho nezkrtná chuť k jídlu, jak se dozvídáme například v *Písni o Prymovi*,⁴⁰ Óðin podle *Gylfiho oblouzení* nejí a živí se pouze vínem.⁴¹ Þór je symbolem síly a tělesnosti, Óðin je spojován s intelektem, magií a posvátnem.

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 nevyzpytatelně. Schjødtt označuje Óðina za „morálně indiferentního“.⁴² Óðin pomáhá svým chráněncům a vzápětí je zrazuje zcela nečekaně a nezávisle na tom, je-li „spravedlnost“ na jejich straně nebo ne. Óðin 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, umělecké schopnosti (skrže medovinu básnictví)⁴³ a přístup k runové magii.⁴⁴ Jedná se opět především o věci nehmotného charakteru, duševní a duchovní schopnosti.

Na základě této analýzy definuje Schjødtt 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 *status quo*, obecně považovaný za dobrý.

Pomocí vertikální osy je oproti tomu artikulována 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

40 *Píseň o Prymovi* 24-25, L. Heger – H. Kadečková (trans.), *Edda...*, 153.

41 *Gylfiho oblouzení* xxxviii, H. Kadečková (trans.), *Snorri...*, 72-73.

42 J. P. Schjødtt, „Kosmologimodeller...“, 128.

43 *Výroky Vysokého* 107,4-6, L. Heger – H. Kadečková (trans.), *Edda...*, 60.

44 *Výroky Vysokého* 139,3-5, L. Heger – H. Kadečková (trans.), *Edda...*, 67.

správné manipulaci může přinést užitek. Jedná se o zcela odlišný druh jinakosti než v předchozím případě. Není jednoznačně destruktivní, nýbrž může být i potenciálně pozitivní. Nejde o hrozbu zvenčí, ale o potenciální hrozbu v rámci samotné společnosti, která však může společnosti zároveň přinést řadu výhod (jako magie a podobně). Tento druh jinakost je „eticky indiferentní“ nebo lépe řečeno nejednoznačně vymezený 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.⁴⁵

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 fyzickým a tělesností, zatímco vertikální osa souvisí s magií, posvátnem a s duchovními a duševními věcmi obecně. Je tedy logické, že vysledovatelnost na mikrokosmické úrovni (přinejmenším archeologická) je obtížnější než vysledovatelnost osy horizontální. Skutečnosti pojící se s vertikální osou byly sice také součástí každodennosti, ale na subtilnější duchovní úrovni.

Horizontalita a vertikálnost jako prostor pro artikulaci problémů společnosti a jedince

Schjødtův rozbor typů konfliktů a vztahů vážících se na jednotlivé osy může posloužit jako užitečný výchozí bod pro další analýzu.

Jestliže je skrze horizontální osu, na základě její propojenosti s Pórem, artikulována opozice „my a oni“, problém hrozby přicházející zvenčí, proti níž je třeba se bránit, znamená to, že se jedná o 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 ovšem může znamenat pro každého jedince 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.

45 J. P. Schjødt, „Kosmologimodeller...“, 131-132.

Vertikalita je v mytologii vyjádřena pouze náznakově a fragmentárně, tak, aby se mohla stát vyjádřením různých konfliktních každodenních realit rozdílných individuí, 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 konflikty a využít energii jimi generovanou k posílení společného ideálu, který zastřešuje celou společnost a umožňuje její fungování.

Nový model vertikality

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 umísťuje 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 výše zmíněná 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 oří dal	vzduchem pádit.
Přejet musím	nebeský most,
dříve než kohout	knížata vzbudí. ⁴⁶

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,

46 *Druhá píseň o Helgim* 49, L. Heger – H. Kadečková (trans.), *Edda...*, 270.

místem příslušejícím zcela jiné sféře reality, takže nebylo možné dostat se do něj ani z něj běžným způsobem.

Ani takové chápání Ásgarðu však není příliš dobře sluchitelné 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 o úvahy příliš abstraktní, než 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“.⁴⁷

Další literární zmínku svědčící o vertikalitě staroseverského kosmického modelu 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 hófi Goðheim*).⁴⁸ Život Egila Skallagrímssona bývá datován přibližně mezi léta 910 a 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 mladšími, datovanými do období po roce tisíc, tedy po oficiální konverzi Islandu ke křesťanství.

Schjødtt tuto zmínku o vertikalitě v Egilově 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 nahore“.⁴⁹ 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

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

48 Egill Skallagrímsson, *Sonatorek* 21,2-3, F. Jónsson (ed.), *Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning B I...*, 37.

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

směrem nahoru od světa lidí, na horní části vertikální osy, ať již toto „na-
hoře“ znamená cokoliv.

Některé kenningy se nicméně zdají odkazovat k bohům, a to především k Óðinovi, jako k bytostem sídlícím na nebesích. Například Björn Argeirsson (nar. 960, datum úmrtí neznámé) má pro Valkýru kenning „přílbou krytá hadů nadloktí Ilm vládce sídla dne (*hjalmfaldin armleggjar orma Ilmr dagbæjar hilmir*)“⁵⁰, z něž vyplývá, že Óðin je „vládce sídla dne (*dagbæjar hilmir*)“⁵¹, tedy vládce nebes.

Skald Hofgarða-Ref Gestsson, žijící v 11. století, má v *Básni na Gizuru Gulbrárskalda* pro Óðina následující kenning: „přední vládce padlých, uvyklý vládě nad síněmi cest zpěněných koní vln (*framr Val-Gaurr; tamr valdi hrannvala fannar brautar salar*)“⁵¹. Koně vln jsou kenningem pro loď, jedná se tedy o síně moře, tj. nebesa.

Vidíme tedy, že to není pouze Snorri, kdo umisťuje sídlo bohů nahoru, popřípadě přímo na nebesa, a vnáší tak do staroseverské mytologie „zmatek“. V rozličných pramenech najdeme řadu zmínek odkazujících k témuž pojetí. 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 žádné literární doklady o pohanském období na Severu, které by zcela unikly křesťanskému vlivu, nebo přinejmenším ne takové, jejichž „pohanskou ryzost“ by bylo možné dokázat. I samotná *Starší Edda*, pravděpodobně nejspolehlivější zdroj staroseverských představ, byla zapsána až koncem 12. století. Ačkoliv se předpokládá, že orální podoba řady 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 přihlédneme-li k tomu, že výše uvedené příklady pochází z doby po roce tisíc nebo poměrně těsně před ním, kdy už křesťanský vliv značně sílil. Na druhou stranu však islandské kenningy, aby byly 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. Vertikalita mohla do staroseverské mytologie proniknout skrze křesťanství, ovšem i pokud tomu tak bylo, na půdě staroseverské mytolo-

50 Björn Argeirsson, *Lausavisur* 22,5-8, F. Jónsson (ed.), *Den Norsk-Islandske Skjalde- digtning B I...*, 282, nepublikovaný překlad Jiřího Starého.

51 Skald Hofgarða-Ref Gestsson, *Et digt om Gizurr Gullbrárskald*, F. Jónsson (ed.), *Den Norsk-Islandske Skjalde digtning B I...*, 295, nepublikovaný překlad Jiřího Starého.

gie 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.

Podoba vertikální osy byla podle všeho o poznání subtilnější, než jak ji chápala většina strukturalistických badatelů. Ti se podle všeho 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.

Vázanost vertikality na otázku smrti a smrtelnosti

Vertikální osa, a to směřující nahoru i dolů, je ve staroseverské literatuře přítomna, i když spíše implicitně, v pouhých zmínkách. Není přítomna nutně vázána na problematizovanou otázku umístění božských příbytků na nebi a může být studována i bez jednoznačného rozhodnutí této otázky. Při bližším prozkoumání zjistíme, že se omezuje na velice úzký kontext. Směrem nahoru je odkazováno především k Valhalle,⁵² popřípadě k samotnému sídlu bohů, to však vždy v souvislosti se smrtí.⁵³ Jako bůh nebes, bůh sídlící nahore, je pak označován především Óðin, který je, kromě jiného, bohem smrti.

Směr dolů je rovněž v zásadě implikován pouze v souvislosti s říší mrtvých. Ve skladbě *Baldrovny sny* se Óðin po Baldrově smrti vydává dolů do říše mrtvých (*niðr þaðan Niflheljar til*).⁵⁴ V *Písni o Vafþrúðnim* hovoří Vafþrúðni o tom, že prošel devíti světy „až dolů k Niflheimu (*fyr niflhel neðan*), kam odcházejí mrtví muži“.⁵⁵ V *Gylfího oblouzení* je řečeno, že „[c]esta do Helu vede dolů a k severu (*en niðr ok norðr liggr helvegr*)“.⁵⁶

Dalším případem, v němž je zmiňován směr dolů, je pasáž z *Výroku Vysokého*, líčící Óðinovo sebeobětování – devítidenní oběšení na jasanu Yggdrasilu:

[N]ýsta ek niðr,
nam ek upp rúnar; æpandi nam,
fjell ek aþtr þaðan.

52 *Druhá píseň o Helgim, vítězi nad Hundingem* 49, L. Heger – H. Kadečková (trans.), *Edda...*, 207.

53 Egill Skallagrímsson, *Sonatorek* 21, F. Jónsson (ed.), *Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning B I...*, 37.

54 *Baldrovny sny* 2,5-6, L. Heger – H. Kadečková (trans.), *Edda...*, 165.

55 *Píseň o Vafþrúðnim* 43,7-8, L. Heger – H. Kadečková (trans.), *Edda...*, 82.

56 *Gylfího oblouzení* xlix, H. Kadečková (trans.), *Snorri...*, 88.

[D]íval jsem se dolů
runy jsem zhlédl, s nářkem je zvedl
pak padl jsem k zemi.⁵⁷

I tuto pasáž lze ovšem velice snadno interpretovat jako symbolickou smrt. Představa o čerpání posvátného vědění ze záhrobní byla u starých Seveřanů značně rozšířena. Existenci představy podsvětí jako zdroje magických znalostí a moudrosti potvrzuje doložitelný rituál „sezení na mohyle“ (*sitja á haugi*), kdy lidé přenocovali na mohyle, aby od mrtvých čerpali magickou inspiraci a vědění.⁵⁸ Dá se tedy mluvit o tom, že i v tomto případě je vertikální 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).

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. Představa horizontální osy jako prostoru fyzické konfrontace s hrozbou přicházející zvenčí a představa vertikály jako osy spojené s magií a s otázkami subtilnější, spíše psychické povahy neztrácejí nic ze své přesvědčivosti.

Časové konotace prostorových modelů

Starí Seveřané jsou z perspektivy Eliadova *Mýtu o věčném návratu*,⁵⁹ stejně jako ostatní „archaické národy“, spojováni s cyklickým chápáním času. Podobně Áron Jakovlevič Gurevič poukazuje na cyklické chápání času na starém Severu na základě jeho neodmyslitelné spjatosti s přírodními cykly. Ty 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.⁶⁰

57 *Výroky Vysokého* 139,3-6, L. Heger – H. Kadečková (trans.), *Edda...*, 67.

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

59 Mircea Eliade, *Mýtus o věčném návratu: Archetypy a opakování*, Praha: Oikúmené 2009.

60 Áron Jakovlevič Gurevič, „Space and Time in the *Weltmodell* of the Old Scandinavian Peoples“, *Medieval Scandinavia* 2, 1969, 42-53: 48.

Tuto tradiční interpretaci v šedesátých letech zpochybňuje Eleazar Meletinskij. Ten spojuje horizontální a vertikální osu, jakožto subsystemy prostorového modelu kosmu, se dvěma subsystemy časovými. Označuje je jako subsystem kosmogonický, spojený s horizontální představou kosmu, a eschatologický, spojený s osou vertikální.⁶¹ 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 jako protikladné.

Horizontální model světa je, dle Meletinského, spjat s kosmologickým mýtem, podle něž kosmos vznikl z těla primordiálního obra Ymiho, zabitého Ásy.⁶² Právě z řas primordiálního obra je postavena hradba mezi Miðgarðem a Útgarðem, která tvoří základ kosmologické struktury tří soustředných kruhů. Kosmos, který vzniká, je kosmem založeným na antagonismu mezi bohy (potažmo lidmi) a Þursy. Boje mezi nimi jsou jeho základním rysem. Podstatné ovšem je, že ani jedna ze stran nikdy definitivně nevíťezí, 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.“⁶³

Důraz na princip trvání je nejzřetelněji viditelný na symbolu jablek mládí, která střeží bohyně Idunn a která chrání Ásy před stárnutím.⁶⁴ 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 Útgarðu, ale poté lstí znovu získána zpět.⁶⁵ Dalším příkladem je *Píseň o Þrymvi*, v níž Loki přislíbí obru Þrymvi za ženu bohyni Freyu, 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.⁶⁶ Kategorie tedy zůstávají nenarušeny. Skrze horizontální osu je tedy vyjádřen cyklický, reverzibilní čas.

Vertikální osa je s eschatologickým časovým subsystemem spojována především skrze jasan Yggdrasil. Yggdrasil, tvořící vertikální osu kosmu, je skutečně často zmiňován v souvislosti s rozličnými obrazy zkázy

61 E. Meletinskij, „Scandinavian Mythology as a System I...“, 46.

62 *Ibid.*, 55-56.

63 Kirsten Hastrup, „Cosmology and Society in Medieval Iceland: A Social Anthropological Perspective on World-View“, *Ethnologia Scandinavica* 11, 1981, 63-78: 68.

64 *Gylfiho oblouzení* xxvi, H. Kadečková (trans.), *Snorri...*, 63.

65 *Jazyk básnický* ii, H. Kadečková (trans.), *Snorri...*, 102-103.

66 *Píseň o Þrymvi*, L. Heger – H. Kadečková (trans.), *Edda...*, 147-157.

a s ragnarokem, prorokovaným koncem světa a zánikem bohů,⁶⁷ a je podle Meletinského variantou k představě kosmu tvořeného částmi antropomorfní bytosti.⁶⁸ Jasan Yggdrasil je stromem osudu, v němž je koncentrován osud celého světa. V kořenech stromu, u studny osudu, Urðina zřídla, sídlí Norny, tři ženské bytosti, které sřeží jeho osud, určují osud lidský a jsou spjaty s osudem světa obecně.⁶⁹ Absence osudu znamená ve staroseverské mytologii absenci života. Zároveň je však osud vždy osudem, který se naplňuje a dovršuje, osudem spjatým s konečnou existencí, osudem spjícím ke svému konci. Máme tedy co do činění s časem ireverzibilním a lineárním, s časem eschatologickým.

Lze však vyzorovat i jinou propojenost vertikálního modelu s lineárním časem. Je jí ireverzibilita výměn mezi jednotlivými kategoriemi. Klasickým případem je Baldrova smrt a jeho odchod z Ásgarðu do říše Hel.⁷⁰ Tato událost je nezvratná a i přes četné snahy bohů není možné navrátit kosmos do původního rovnovážného stavu.

Toto pojetí, v němž jsou staří Seveřané v různých kontextech schopni vnímat čas jak cyklicky, tak lineárně, se jeví jako logické. Jak by v rámci myšlení tak bytostně cyklického, jak o něm hovoří Gurevič a Eliade, bylo možné vysvětlit tak výrazně eschatologický koncept, jakým je prorokovaný zánik světa – ragnarok? 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 završení dějin, je to čas směřující ke kosmické katastrofě. Staří Seveřané dějinnost neposvěcují, to ale neznamená, že ji nevnímají.

Tato dvě odlišná vnímání času lze vysledovat i na makrokosmické rovině. Horizontálně-kosmologický model koresponduje s každodenní žitou realitou spojenou s přírodními a zemědělskými cykly. Vertikálně-eschatologický model nesouvisí s realitou všedního dne jako takovou, ale s tím, co každodennosti tvoří jakýsi rámec. V rámci každodenní zemědělské zkušenosti a zkušenosti s pozorováním přírodních cyklů, střídáním dne a noci počínaje a ročním cyklem konče, se staroseverskému člověku čas vyjevuje ve své cykličnosti. Z perspektivy vlastního života se však jedná o lineární cestu od narození ke smrti. Linearita času se člověku vyjevuje skrze jeho vlastní smrtelnost.

To, že otázka smrtelnosti nebyla starým Seveřanům lhostejná a že se jí zaobírali, můžeme pozorovat na skutečnosti, jaká důležitost byla přikládá-

67 Např. *Vědmina píseň* 46 a *Píseň o Grimmim* 35, L. Heger – H. Kadečková (trans.), *Edda...*, 36 a 93.

68 E. Meletinskij, „Scandinavian Mythology as a System I...“, 56.

69 *Vědmina píseň* 19-20, L. Heger – H. Kadečková (trans.), *Edda...*, 30.

70 *Gylfího oblouzení* xlix, H. Kadečková (trans.), *Snorri...*, 86-91.

na tomu, aby se jí člověk „vyhnul“, aby si zajistil věčné jméno, hrdinskou pověst, která ho přežije, a v jistém smyslu mu zaručí věčný život,⁷¹ tedy představě, která nápadným způsobem odpovídá mytologickému obrazu věčného života ve Valhalle, který si člověk zaslouží svou hrdinskou smrtí. H. A. Molenaar upozorňuje na to, že popisy říše Hel ve Snorriho *Eddě* evokují obraz hrobu a že představa podzemní říše mrtvých nejspíše úzce souvisí se zvykem pohřbívání do země.⁷²

Vertikální kosmický model se tedy zdá se, vyrovnává s otázkou lidské smrti, která sice možná není otázkou života každodenního, zato je, a byla jistě i pro obyvatele starého Severu, otázkou životní, otázkou nesmírného významu.

Závěr

Ve staroseverském myšlení existují dva základní mytologické subsystémy, horizontální a vertikální. Horizontální subsystém je tvořen třemi říšemi, říší bohů, lidí a Ľursů, uspořádanými v soustředných kruzích, z nichž říše bohů leží uprostřed. Vertikální subsystém je tvořen říší mrtvých Hel dole, v podzemí, lidskou říší uprostřed a sídlem bohů nahoře, na nebesích. Sídlu bohů se tak v rámci jednotlivých subsystémů nachází pokaždé na jiném místě. Různí badatelé vysvětlují tuto skutečnost různými způsoby.

Eleazar Meletinskij obě osy pojímá jako dva navzájem převoditelné subsystémy, mající charakter strukturální transformace prvků, zatímco Jens Peter Schjōdt se snaží smířit oba subsystémy v jednom jediném nekondiktorním modelu světa tím, že de facto omezuje horizontalitu pouze na směr dolů, odkazující k říši Hel, a to především tvrzením, že jediným pramenem odkazujícím k sídlu bohů na nebesích je Snorriho *Edda*, a následným zpochybněním důvěryhodnosti tohoto pramene. Tato studie ukazuje, že oba subsystémy, horizontální i vertikální, jsou doložitelné v pramenech, a to nejen ve Snorriho *Eddě*, ale také ve *Starší Eddě*, a zejména ve skaldské poezii. Vertikalitu, a to nejen dolů, ale i nahoru, je přitom možno zkoumat, aniž bychom jednoznačně rozhodli problematizovanou otázku umístění božského sídla na nebesích, tak, že budeme věnovat pozornost entitám, na něž se v pramenech odkazuje směrem nahoru, ať již toto nahoru znamená cokoliv.

Studie se dále snažila ukázat, že jednotlivé osy sice zčásti vyjadřují tytéž mytické informace, a jsou na sebe tedy částečně převoditelné, ale zá-

71 Např. *Výroky Vysokého* 76, L. Heger – H. Kadečková (trans.), *Edda...*, 54 („Zajde majetek, zemřou přátelé, / ty sám též zemřeš. / Jen toho pověst potrvá věčně, / kdo si ji zaživa zasloužil“), a *Výroky Vysokého* 77, *ibid.* („Zajde majetek, zemřou přátelé, / ty sám též zemřeš. / Vím jedno jen, co trvá věčně: / o mrtvém soud mužů“).

72 H. A. Molenaar, „Concentric Dualism...“, 31.

roveň se každá z os váže na jiné kontexty a artikuluje jiné problémy. Horizontální osa je spojena s cyklickým chápáním času a myšlenkou udržitelné kosmické rovnováhy. Artikuluje zejména problémy společnosti jako celku (jakkoliv je postižitelná na mnoha 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.

Mým hlavním cílem v této studii pak bylo ukázat, že vertikální osa, spojená s lineárním chápáním času, se úzce 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 protirečící, avšak pouze ze striktního pohledu výrokové logiky. Nahlíženo optikou logiky mýtu tvoří staroseverská mytologie naopak neobyčejně funkční a propracovaný systém, který umožňuje artikulaci problémů společnosti i jedince a jejich osmyslování zařazením do kosmického rámce.



SUMMARY

Horizontality and Verticality in Old-Norse Views on Cosmology

The aim of this article is to determine how two logically contradictory cosmological concepts, the vertical and the horizontal, could have co-existed in the Old Nordic mythological system and what their function was.

I first reject Eleazar Meletinskij's idea that the horizontal and vertical axes can be transformed into each other. I show that relationships expressed on each of the axes are not entirely identical, and therefore it is likely that they express different mythological information connected to different mythological contexts that have to be examined more closely.

In the second part of the article I raise objections against Jens Peter Schjødt's denial of verticality in the original Old-Norse cosmology. Jens Peter Schjødt claims that the idea of a realm of gods located in heaven originates only in Snorri's *Edda* and, having arisen because of Christian influence, was never a proper part of the Old-Norse world view. I introduce several examples from both *Poetic Edda* and scaldic poetry in order to show that the idea of gods located in heaven was quite widespread in Nordic mythology and cannot be reduced to an inconsiderable and marginal outcome of foreign influence.

In the last part of the article I present specific contexts and functions of each of the axes. The horizontal axis is connected with the concept of cyclic time and with the idea of sustainable cosmic balance. The horizontal axis articulates the problems of society as a whole, the necessity of maintaining a temporary cosmic order and, therefore, the necessity of maintaining a constant defence against the powers of chaos; it articulates the problem of external threat and is mainly connected with physical confrontation.

The vertical axis, on the other hand, is connected with the concept of linear time and appears mostly in the context of death. It articulates the problems of individuals rather than those of society and is connected with subtle phenomena of an intellectual and spiritual character such as magic, art and the existential problems of individuals.

Keywords: Old-Norse religion; Old-Norse mythology; cosmology; vertical axis; horizontal axis; world view.

Ústav filosofie a religionistiky
a Ústav germánských studií
Filozofická fakulta
Univerzita Karlova
nám. Jana Palacha 2
116 38 Praha
Czech Republic

JANA MICHALÍKOVÁ
ja.na.michalikova@seznam.cz