

Řád a moc

Vybrané texty ze sociologie náboženství

DUŠAN LUŽNÝ

Dvanáctý svazek ediční řady „Religionistika“ vydávané péčí Ústavu religionistiky FF MU v Brně.

Autor knihy je docentem Ústavu religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně. Jeho odborným zaměřením je sociologie náboženství, se zvláštním zřetelům k problematice nových náboženských hnutí a změn náboženského života v podmínkách globální kultury.

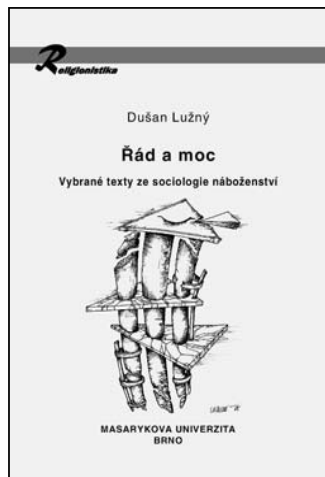
Kniha předkládá ukázky z děl významných autorů, jejichž ideje významnou měrou ovlivnily či dosud ovlivňují sociologické uvažování o náboženství. Základní tezí publikace je idea, že náboženství konstruuje univerzální řád, který svět obdařuje smyslem. Náboženství pak vznáší nárok na takové společenské a kulturní uspořádání, které tomuto univerzálnímu řádu odpovídá. Vybrané texty popisují nejen základní sociologickou perspektivu, ale také procesy konstruování univerzálního řádu světa, producenty a udržovatele této konstrukce. Kniha se též věnuje procesům, které dnes tento řád zpochybňují, a snahám, které se jej naopak snaží obnovit. Vybrané texty M. Webera, É. Durkheima, K. Marxe, P. Bergera, T. Luckmanna, C. Geertze, M. Juergensmeyera, M. Featherstona, R. Robertsona, G. Képela, M. Mendela a P. Barši jsou doplněny úvodní studií editora publikace.

- Masarykova univerzita v Brně
- Brno 2005
- 376 stran
- ISBN 80-210-3043-7

Doporučená cena: 145 Kč

Objednávky na adrese:

Ústav religionistiky FF MU, Arna Nováka 1, 602 00 Brno



Hranice světů: Staroseverský Midgard a Útgard ve strukturalistických a poststrukturalistických interpretacích

JIŘÍ STARÝ – JAN KOZÁK*

Svět staroseverské mytologie vykazuje už na první pohled určitý dualismus, dualismus konfliktu. V mýtech starých Seveřanů proti sobě zpravidla stojí bůh či skupina bohů a bytost či bytosti bohům nepřátelské. Takovým protivníkem bývá nejčastěji turs (*burs*), jindy skřet (*dvergr*), álf (*álfr*) či některá z démonických bytostí. Pozadím, na němž se všechny podobné konflikty odehrávají, je celkový kosmologický rozvrh starých Seveřanů. Na jedné straně stojí Ásgard, sídlo bohů, a Midgard, sídlo lidí, proti nim pak stojí Útgard, sídlo tursů a ostatních démonických bytostí. Tato studie si klade dva základní cíle: představit dva způsoby, jimiž se badatelé pokoušeli tuto mytickou dichotomii uchopit, a ukázat, že zmíněná hranice není právě jen hranicí mytickou, ale že s ní spojené představy poměrně výrazně zasahovaly i do každodenního života starého Seveřana.

Triáda Ásgard-Midgard-Útgard má paralelu ve významově identické triádě Godheim-Mannheim-Jötunheim a byla pro staré Seveřany základním strukturním prvkem mytického obrazu světa. Formujícím prvkem první triády je staroseverský termín *garðr*, jehož původní význam je „val“, „hradba“, „ohrazení“ a odtud přeneseně i „ohrazené místo“, „hradiště“, „hrad“. V druhé skupině hraje touž roli slovo *heimr*, jehož prvotní význam je „domov“, přeneseně ale i „svět“. Podívejme se nyní blíže na doklady a kontext výskytů těchto pojmů v pramenech.

Mýtus o počátcích

Všechny dochované staroseverské mytické prameny (*Starší i Snorriho Edda* a skaldská poezie)¹ se shodují na představě, že na počátku uvedeně-

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

1 Datace a lokalizace písní *Starší Eddy* je přes neustávající pokusy v tomto směru nevyřešeným a pravděpodobně i neřešitelným problémem (pro přehled viz Bjarne Fidjestøl,

ho rozdělení světa stál prvotní konflikt. Val mezi Midgardem a Útgardem vznikl z brv primordiálního tursa Ymiho, kterého bohové zabili a z částí jeho těla vytvořili svět. Snorri Sturluson uvádí: „Země ... je zevně kruhovitá a kolem ní se rozkládá hluboké moře. Kraje při pobřeží dali [bohové] do obývání rodům tursů. A zevnitř země vystavěli hradbu (*borg*) obepínající svět (*heimr*) a chránící ho proti nepřátelství tursů. Ke stavbě této hradby užili brv tursa Ymiho a toto hradiště (*borg*) nazvali Midgard.“²

Bezprostředně poté bohové vystavěli své vlastní sídlo – Ásgard. I ten popisuje Snorri jako hradiště (*borg*), které je umístěno uprostřed světa (*í miðjum heimi*).³ Z těchto kosmogonických pasáží tedy vyplývá jakási základní představa tří horizontálních soustředných sfér. V samém středu se nachází Ásgard obývaný bohy, kolem něj Midgard obývaný lidmi a za jeho hranicemi je Útgard obývaný tursy a jinými démonickými bytostmi.⁴

The Dating of Eddic Poetry: A Historical Survey and Methodological Investigation, København: C. A. Reitzel 1999). Dle badatelského *communis opinio* jsou nicméně v naší studii citované písně (snad s výjimkou *Písně o Trymvi*) dílem doby vikinské (pro poslení souvislý pokus o datování eddického korpusu viz Stefan Sonderegger, „Überlieferungsgeschichte der frühgermanischen und altnordischen Literatur“, in: Karl Langosch et al. (eds.), *Geschichte der Textüberlieferung* II, Zürich: Atlantis 1964, 703-761: 741-745). Jediný citovaný skaldský fragment, *Zlomek z básně na Tóra* od Tórbjörna Dísarskalda, pochází z Islandu 10. století. Islandské jsou i citované ságy s výjimkou *Ságy o lidech z Gotlandu*, pocházející ze stejnojmenného baltského ostrova. Všechny zmíněné ságy byly zapsány v průběhu 13. století. Nakolik se v průběhu zápisu a předchozího tradování pozměnila jejich orální podoba sahající do doby vikinské, je opět předmětem diskusí. Komplikované je i rukopisné podání *Knihy o záboru země*, jejíž první verze byla zapsána počátkem 12. století Ari Torgilssonem a Kolskeggem Ásbjarnarsonem, do moderní doby se však dochovala v pěti dosti odlišných verzích, zapsaných v průběhu 13. a 14. století. Norský *Zákoník sněmu v Gule* byl zapsán na přelomu 11. a 12. století, norský *Zákoník sněmu ve Frostě* v polovině 12. století, švédský *Starší vestmannalandský zákoník* v první polovině 13. století. Ve všech případech se jedná o zápis po dlouhá léta ústně předávaných tradičních zákoníků a datum jejich vzniku je prakticky neurčitelné. Islandský zákoník *Šedá husa* (*Grágás*) byl zapsán v letech 1117-1118 a v platnost vstoupil mezi lety 963 a 965, norské *Zemské právo Magnise Hákonarsona* bylo zapsáno 1274 a v platnost vstoupilo roku 1276.

2 *Gylfiho oblouzení* vii, Finnur Jónsson (ed.), *Snorri Sturluson, Edda*, København: G.E.C. Gad 1900, 15.

3 *Gylfiho oblouzení* viii, F. Jónsson (ed.), *Snorri Sturluson, Edda...*, 15-16.

4 Staroseverská mytická kosmologie je nicméně poněkud komplikovanější a má dvě základní dimenze, horizontální a vertikální. V následujících úvahách se budeme věnovat pouze rovině horizontální. Ke vztahu horizontální a vertikální roviny viz souhrnnou studii Jense Petra Schjødta, „Horizontale und vertikale Achsen in der vorchristlichen skandinavischen Kosmologie“, in: Tore Ahlbäck (ed.), *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1990, 35-57 (včetně citované literatury).

Midgard – Mannheim

Výraz Midgard je patrně nejdůležitějším a nejstarším členem celé triády. Množství jeho dokladů v ostatních germánských dialektech (tj. východogermánských a západogermánských) naznačuje, že byl součástí kosmologických představ už od dob pangermánských.⁵ Midgard nacházíme ve *Starší a Snorriho Eddě*, ve skaldské poezii i na runových nápisech. Označení Mannheim je naproti doloženo pouze v archaickém skaldském básnictví (v plurálu) a v antikvární pozdní skaldice a zdá se, že v době vikinské (vymezované zhruba lety 800-1060) již bylo na ústupu.

Formant *mið-* znamená „uprostřed“, „mezi“ a předpona *mann-* je odvozen od substantiva *maðr* („muž“, „člověk“), jedná se tedy o „střední dvorec“ a „svět lidí“. A právě vztah k lidem a charakter „domova“ vyjadřuje pojem nejsilněji. Snorri mluví o tom, že „Midgard byl dán k pobytu dětem lidí“,⁶ a eddická *Píseň o Grímnim* popisuje:

Z Ymiho masa	zem stvořena byla
a z jeho krve moře,	
z kostí skály,	stromy z vlasů
a nebesa z tursovy lebky.	
 Z jeho brv laskaví	stvořili bozi
svět synům lidí;	
z jeho mozku	mračna chmurná
byla stvořena všechna. ⁷	

Citovaná pasáž poukazuje i na druhý kontext představ, který je s Midgardem spojen: je prvním tvořitelským dílem bohů a jako takový je modelovým stvořením vůbec.⁸ Současně je ale Midgard předmětem neustálé božské ochrany. Jak jsme viděli, je Midgard sám hradbou, která chrání „před nepřátelstvím tursů“ (*fyrir ófriði jotna*), jako území však musí být

5 Gótský *midjungards*, staroanglicky *middangeard*, starosasky *middilgard* a starohornoněmecky *mittangart*, *mittigart*, *mittilgart*, *mittilagart* a *mittilagart* (viz Hans Kuhn, „Asgard, Midgard und Utgard“, in: id., *Kleine Schriften* IV, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1978, 295-302: 298; Per Vikstrand, „Ásgarðr, Miðgarðr and Útgardr: A Linguistic Approach to a Classical Problem“, in: Anders Andrén – Kristina Jennbert – Catharina Raudvere [eds.], *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes and Interactions*, Lund: Nordic Academic Press 2006, 354-357: 355-356).

6 *Gylfiho oblouzení* viii, F. Jónsson (ed.), *Snorri Sturluson, Edda...*, 15.

7 *Píseň o Grímnim* 40-41, Gustav Neckel (ed.), *Edda, Die Lieder des Codex Regius, nebst verwandten Denkmälern I: Text*, Heidelberg: Carl Winter 1927, 63.

8 Viz zejm. *Vědmína píseň* 4,1-4, G. Neckel (ed.), *Edda... I...*, 1.

nutně bráněn. Klíčovou roli hraje v tomto směru Tór, označovaný jako „Ochránce Midgardu“ (*Miðgarðs véurr*),⁹ a jeho kladivo Mjöllni:

[Promlouvá Tór:]	
Na východ jel jsem	pobíjel tursy
a zlovolné ženy,	jež po skalách kráčí;
byl by velký rod tursů,	všichni kdyby žili,
v Midgardu (<i>und Miðgarði</i>) nikdo	z lidí by nezbyl. ¹⁰

Užitý výraz *und Miðgarði* pak odkazuje k poslední konotaci, kterou s sebou jméno Midgard nese: je označením lidmi osídleného světa v jeho celistvosti. Už gótské *midjungards* slouží jako překlad biblického označení celku světa (*oikúmenē*) a užití obratu *und Miðgarði* ve skaldské poezii a na runových nápisech poukazuje k témuž.¹¹

Ásgard – Godheim

Formant *ás-* je odvozen od staroseverského *áss* („bůh“), zatímco *goð-* pochází od slova *goð* s významem „bohové“. Ásgard či Godheim je na prvním místě vnímán jako sídliště bohů. Zatímco výraz Godheim nacházíme pouze ve starším skaldském básnictví a komentující próze, výraz Ásgard je v tomto smyslu hojně doložen ve *Snorriho Eddě* a nalezneme jej i ve *Starší Eddě* a skaldské poezii. Ač nemá paralely v ostatních germánských dialektech, je toto slovo považováno za starou, autochthonní skandinávskou formaci.¹²

Co se týče konotací tohoto slova, vystupuje do popředí opět především jedna: i Ásgard je místo, které musí být bohy bráněno. Snorri se zmiňuje o tom, že valy Ásgardu jsou „tak důkladné, že za nimi budou [bohové] jisti a bezpečni před skalními a mrazivými tursy, i kdyby ti snad vnikli do Midgardu“.¹³ A ochranu Ásgardu velebí jako hlavní úkol bohů hymnické skaldské zlomky: „Tóre, s Ygga muži, tys mocně střežil Ásgard.“¹⁴ *Yggr*

9 Toto přijímí je Tórovi přisouzeno v eddické *Vědmině písni* 56,6 (G. Neckel [ed.], *Edda...* I..., 13), o jeho činnosti v tomto směru však hovoří množství dalších pramenů.

10 *Píseň o Hárbardovi* 23,1-8, G. Neckel (ed.), *Edda...* I..., 78.

11 H. Kuhn, „Ásgard...“, 298. Výraz *und Miðgarði*, dosl. „pod Midgardem“, zřejmě původně značil „pod ochranou Midgardu“, který tu byl ještě stále chápán jako bohy vztyčený val (*ibid.*, 297-298).

12 P. Vikstrand, „Ásgarðr...“, 354-356.

13 *Gylfiho oblouzení* xli, F. Jónsson (ed.), *Snorri Sturluson, Edda...*, 41-42.

14 Tórbjörn Dísarskald, *Zlomek z básně na Tóra* 1,1, Finnur Jónsson (ed.), *Den norsk-islandske skjaldedigting, Del B – Rettet tekst I: 800-1200*, København – Oslo: Gyldendal – Nordisk forlag 1912, 135.

(„Hrozivý“) je Ódinovo příjímí a „Yggovi muži“ jsou bozi. Hlavní role ale i v případě obrany Ásgardu připadá Tórovi a jeho kladivu:

Přestaň, Tóre,	s prázdnými slovy:
turové brzy	osídlí Ásgard,
nezískáš-li své	kladivo nazpět. ¹⁵

Vidíme tedy, že slovo Ásgard s sebou nese velmi podobné konotace jako Midgard a velká řada badatelů je také pojímá jako dvě části téhož celku, dobře uspořádaného a ochraňovaného božsko-lidského kosmu.

Útgard – Jötunheim

Formant *út-* znamená „vně“, „mimo“, a tak jako byl Midgard „dvorcem uprostřed“, je Útgard „vnějším dvorcem“ (či spíše „dvorci“, neboť dochované tvary slova se zdají odkazovat spíše k plurální než singulární formě). Slovo však nenalezneme v eddické ani skaldské poezii ani na runových nápisech. Jediným kontextem, v němž se slovo vyskytuje, je Snorriho příběh o Tórově výpravě k Útgardskému Lokimu, mytickému vládci tursů.¹⁶ Snorri tu nepopisuje Útgard jako oblast za hranicemi bohy kontrolovaného kosmu, ale jako zcela konkrétní pevnost (*borg*), jejímž vládcem je právě Útgardský Loki. Toto místní jméno má nicméně dle současných lingvistů původ v plurálním apellativu *útgarðar*, které prvotně označovalo vnější zdi vesnice či lidského osídlení, přeneseně pak oblast za těmito zdmi či „divoké, vzdálené a nebezpečné oblasti“.¹⁷ Ač tedy význam slova Útgard dobře zapadá do kosmologického schématu, má slovo zřejmě svůj původ v prostorové organizaci lidských sídel.¹⁸

15 *Píseň o Trymovi* 18,3-8, G. Neckel (ed.), *Edda...* I..., 109.

16 *Gylfiho oblouzení* xliv-xlv, F. Jónsson (ed.), *Snorri Sturluson, Edda...*, 45-52. Latini-zovanou formu jména Útgardského Lokiho (*Utgarthilocus*) nacházíme v *Činech Dánů* Saxona Grammatika (viii.15 § 2, 6, 8, 13, Jørgen Olrik – Hans Ræder [eds.], *Saxoniae Grammatici Gesta Danorum*, Copenhagen: Levin & Munkesgaard 1931, 244-246). Saxo popisuje Útgardského Lokiho jako odporného giganta spoutaného řetězy na dně podzemní síně, daleko za hranicemi obyvatelného světa, v nevládném kraji ponořeném do věčné tmy.

17 Viz zejména frázi *faera e-n við (um) útgarðar*, jež doslova značí „vyhnat někoho za hranice lidského osídlení“, její obvyklý význam však je „zničit“, „zpusť“, „zabít“ (P. Vikstrand, „Ásgarðr...“, 356). V podobném významu se (což nechává Vikstrand bez povšimnutí) objevuje u Saxona Grammatika (ix.4 § 32, J. Olrik – H. Ræder [eds.], *Saxoniae Grammatici Gesta Danorum...*, 260) latinizovaný výraz *Utgarthia*, srov. Hilda Roderick Ellis Davidson (com.) – Peter Fisher (trans.), *Saxo Grammaticus, History of the Danes II*, Cambridge: D. S. Brewer 1996, 158.

18 P. Vikstrand, „Ásgarðr...“, 356.

Kosmologickou oblast osídlenou tursy naproti tomu zcela jistě označuje slovo *Jötunheimr*, neboť formant *jötun-* je přímo odvozen od staroseverského *jötunn* („turs“). Slovo se hojně vyskytuje ve *Starší* i *Snorriho Eddě* a skaldské poezii a i ono se objevuje zpravidla v plurálu, což naznačuje, že Jötunheim byl chápán jako rozsáhlá necentralizovaná oblast, nekosmizovaná sféra obývaná bytostmi vymykajícími se nadvládě bohů i lidí.

Tomu odpovídá i kontext, v němž je slova obvykle užíváno. Útgard je především místem hroživým a zlověstným. Z Jötunheimu přichází obří stavitel, který s sebou chce odměnou za včasné dokončení hradeb Ásgardu odvést do Jötunheimu Freyju. Únosem Freyji a Sif vyhrožuje z Jötunheimu dorazivší turs Hrungni a tursu Tjazimu se s Lokiho pomocí podaří do Jötunheimu dočasně unést bohyni mládí Idun.¹⁹ Dalším příznačným motivem spojeným s Jötunheimem je šalba a klam. Nejlepším dokladem této skutečnosti je sám mýtus o Tórově výpravě k Útgardskému Lokimu a s ní spojené „mámení zraku“ (*sjónhverfing*), které působí, že se věci i živé bytosti jeví jinak, než ve skutečnosti jsou.

Další výrazná skupina dokladů slova Jötunheim se vyznačuje svým přímým napojením na eschatologii a mýtus soumraku bohů. Jsou to tři „ženy z Jötunheimu“ – s největší pravděpodobností Norny, vládkyně osudu – jejichž příchod ukončuje zlatý věk bohů a počíná dramatickou historii světa, ústící v jeho konečný zánik.²⁰ V Jötunheimu plodí tursyně Angrboda trojici mytických monster – hada Midgardsormu, vlka Fenriho a vládkyni mrtvých Hel – které stojí v závěrečné bitvě v čele armád zkázy a jimž padnou za oběť oba přední bohové, Ódin a Tór. Tak jako je Midgard spojen se vznikem světa a jeho stvořením, je Jötunheim spojován s jeho zánikem.

Jak vidíme, odpovídá obvyklému významu, spojovanému se slovem Útgard, spíše slovo Jötunheim, zatímco termín Útgard nese smysl odlišný. V zájmu zachování vědeckého úzu, v němž jsou obě slova užívána víceméně synonymně, jich tak ale budeme v následujícím užívat i my.

Strukturalistické analýzy

Protiklad Midgardu a Útgardu byl mnohokrát interpretován z pozic religionistických, filozofických, psychoanalytických, ba dokonce i ideologických. Nás však budou v dalším zajímat jen dvě skupiny výkladů – strukturalistické a poststrukturalistické.

19 *Gylfiho oblouzení* xli, F. Jónsson (ed.), *Snorri Sturluson, Edda...*, 42; *Jazyk básnický* i a xvii, *ibid.*, 69, 85.

20 *Gylfiho oblouzení* xliii, F. Jónsson (ed.), *Snorri Sturluson, Edda...*, 19; *Vědmina věštba* 8, G. Neckel (ed.), *Edda... I...*, 2.

Ponecháme-li stranou Dumézilův krajně osobní a svébytný přínos ke studiu staroseverského náboženství, je prvním důsledně strukturalistickým pokusem o výklad mýtu a náboženství Skandinávie studie „Mytická struktura starých Seveřanů“ z roku 1967, jejímž autorem byl slavný norský lingvista Einar Haugen.²¹ Je příznačné, že tato krátká stať poprvé vyšla jako součást sborníku k 70. narozeninám Romana Jakobsona a ve svém podtitulu se odvolává právě na Georgese Dumézila.²² Ale na rozdíl od Dumézila, jehož metodu jako ahistorickou kritizuje,²³ se Haugen pokouší o výklad staroseverského mýtu z rigidních Lévi-Straussových pozic:²⁴ staroseverské mytické univerzum je tu rozloženo na řadu hierarchicky strukturovaných binárních opozic, které vznikají vydělením jednoho členu opozice z druhého na základě distinktivního rysu (příznaku). Tak se kupříkladu z bezpříznakového panteonu bohů vyděluje příznakový božský rod Vanů na základě distinktivního rysu, jímž je v tomto případě plodnost. Opozice dvou takto vymezených božských rodů je ale znovu neutralizována prostřednictvím mediátora, jímž je v tomto případě Kvasi, mytická bytost vzniklá v rámci smírčího rituálu, jež oba rody prováděly po ukončení ničivé války, již proti sobě vedly.²⁵

Obdobně vypadá i Haugenův přístup k dichotomii Midgardu a Útgardu, potažmo jejich obyvatel, bohů a tursů. Haugen na prvním místě důsledně odmítá názor (ve starší literatuře dosti běžný), že obě rodiny bytostí jsou mytickými reprezentanty dobra a zla. Staroseverské myšlení obdobné abstraktní morální principy neznalo a Haugen po právu poukazuje na to, že obě skupiny obyvatel božského světa jsou si podobnější, než bychom si mohli myslet.²⁶ „Samotné termíny [tj. bohové a tursové] nemají jiný smysl než ten, že reprezentují základní filozofickou dichotomii.“²⁷ Protiklad-

21 Einar Haugen, „The Mythical Structure of the Ancient Scandinavians: Some Thoughts on Reading Dumézil“, in: *To Honor Roman Jakobson: Essays on the Occasion of his 70th Birthday* II, The Hague: Mouton 1967, 855-868. V dalším textu se odkazuje na následující vydání: „The Mythical Structure of the Ancient Scandinavians: Some Thoughts on Reading Dumézil“, 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.

22 Jako přímou inspiraci ke své stati Haugen myšlenky obou badatelů výslovně jmenuje v závěru své stati (E. Haugen, „The Mythical Structure...“, 563).

23 *Ibid.*, 552-553.

24 Viz *ibid.*, 551, 555.

25 *Ibid.*, 555.

26 Což je postřeh, k němuž poukázal na základě klasifikace epitet pro tursy již roku 1916 Finnur Jónsson (viz Finnur Jónsson, „Jötunn“, in: id., *Lexicon Poeticum Antiquae Linguae Septentrionalis: Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog*, København: Atlas 1966 [1. vyd. 1913-1916], 336).

27 E. Haugen, „The Mythical Structure...“, 557.

nost a permanentní válečný stav mezi bohy a tursy, jak ho popisují nespočetné mýty, ve skutečnosti nepramení z jejich radikálně odlišných vlastností, ale právě jen z jejich opozice, v jejímž základě leží jako distinktivní rys nepřátelství, s jehož pomocí jsou tursové vyděleni z nadřazené kategorie obyvatel mytického světa. Protiklad dobrého a zlého je tak u Haugena nahrazen protikladem přátelského a nepřátelského, namísto absolutního morálního protikladu se objevuje relativní dichotomie, která vzniká pohledem na svět ze subjektivní lidské pozice.²⁸ Právě proto může být opozice bohů a tursů neutralizována skrze mediátora, jímž je Loki, svým původem i eschatologickou funkcí turs, v mýtech ale častý průvodce bohů.²⁹

Rozvinutí Haugenovy analýzy představuje studie „Skandinávská mytologie jako systém“ od ruského strukturalisty Eleazara Meletinského, která vyšla v letech 1973-1974.³⁰ Její východisko je identické – Lévi-Straussův systém binárních opozic³¹ – jeho aplikace na staroseverský mýtus ale podstatně detailnější a nuancovanější. Pro Meletinského není mytologie jednoduchou strukturou, nýbrž „metasystémem“, který v sobě shrnuje mnohé „systémy“, jež na různých rovinách reprezentují tutéž základní mytologickou informaci. Dochází tak k typické nadbytečnosti, „redundanci“ paralelních mýtů se stejným obsahem, která je nicméně vzápětí rozložena jejich „stratifikací“, tedy jejich vztažením k různým systémům mytologického metasystému, v nichž sice tyto mýty vyjadřují prakticky totéž, užívají nicméně různých prostředků a forem.³² Za takové situace pak může být jeden protiklad vyjádřen celou řadou binárních opozic: šťastný a nešťastný osud, život a smrt, sudé a liché, vrchol a dno, jih a sever, západ a východ, pevnina a moře, vlhké a suché, den a noc, oheň a chlad, mladé a staré.³³ Sám kontrast Midgardu a Útgardu spojuje Meletinskij s ne méně než šesti binárními opozicemi: důvěrně známý a cizí, uspořádané a neuspořádané, město a pustina, dům a prales, centrum a periferie, blízké a vzdálené.³⁴ Ale i samotný protiklad Midgardu a Útgardu je pro něj znovu pouze projevem

28 Tursové byli považováni za původce celé řady ničivých přírodních jevů, ale i nemocí a jiných katastrof.

29 E. Haugen, „The Mythical Structure...“, 557-558, 561.

30 Eleazar Meletinskij, „Scandinavian Mythology as a System I“, *Journal of Symbolic Anthropology* 1, 1973, 43-57; id., „Scandinavian Mythology as a System II“, *Journal of Symbolic Anthropology* 2, 1974, 57-78. Meletinskij Haugenovu práci evidentně znal, jak vidno z mnoha shod, které obě studie sdílejí (i pro Meletinského je například Loki jedním z mediátorů mezi bohy a tursy). V textu své práce na ni však nikde neodkazuje.

31 Viz např. E. Meletinskij, „Scandinavian Mythology as a System I...“, 44-45.

32 *Ibid.*, 43-44.

33 *Ibid.*, 44.

34 *Ibid.*, 45, 47.

hlubší a nepojmenovatelné (či přinejmenším nepojmenované) opozice, která se projevuje v horizontálním subsystému (tj. v horizontálním modelu světa) jako protiklad kultury a divočiny, ve vertikálním jako protiklad řádu a chaosu a v temporálním jako protiklad bohů a tursů.³⁵

Garðr a strukturální antropologie

Ve své době vzbudily Haugenova i Meletinského práce ohlas spíše mezi strukturálními lingvisty než mezi historiky staroseverského náboženství. Důvod není třeba dlouho hledat: ani dnes se čtenář při jejich četbě nemůže zbavit dojmu přepjaté akademičnosti a vytváření struktur pro struktury. Vzдор své minuciózní podrobnosti se totiž obě analýzy zaměřují pouze a výhradně na mýty, zatímco žité náboženství starého Seveřana nechávají zcela bez povšimnutí. Pripomínají tak spíše prázdný dům bez nábytku – a hlavně bez obyvatel. Důvod je zřejmý: Haugenova i Meletinského práce se snaží podchytit hlubinnou strukturu lidského myšlení, která je sama o sobě nepřístupná a je jí možno sledovat právě jenom skrze její „reprezentace“, přičemž zaprvé není tak úplně jasné, co vlastně tvoří spojnicí mezi prvky hlubinně-myšlenkové struktury a korespondujícími prvky její mytické reprezentace, a zadruhé, jestli a jak se hlubinné struktury lidské mysli projevují i na jiných rovinách, zejména na rovině každodenní lidské zkušenosti.

Pokusy o oživení mytické opozice Midgardu a Útgardu a její spojení s žitou realitou starého Seveřana přitom nebyly žádnou výjimkou, a to ani v předstrukturalistických dobách. Již v letech 1909-1912 se Vilhelm Grønbech ve své klasické studii *Skandinávci ve starověku* pokusil aplikovat pojmy Midgard a Útgard při popisu etických norem staroseverské rodové společnosti,³⁶ kterýžto pokus zopakoval roku 1935 i Bernhard Kummer ve své knize *Zánik Midgardu*.³⁷ Oba pokusy však byly příliš poplatné optice dobra a zla, v Grønbechově případě navíc ztotožnění tohoto dobra a zla se štěstím a neštěstím, v Kummerově zase dobově podmíněné idealizaci germánského starověku. Přes značnou odezvu, kterou ve své době vzbudily, tak obě práce více méně zapadly a dnes se užívají jen málo. Rozhodující podnět přišel odjinud.

35 *Ibid.*, 46, 50, 52, 56. Srov. k tomu Eleazar Meletinskij, „Scandinavian Mythology as a System of Oppositions“, in: Heda Jason – Dimitri Segal (eds.), *Patterns in Oral Literature*, Paris – The Hague: Mouton 1977, 251-260.

36 Grønbechova kniha *Vor folkeat i oldtiden* je citována podle druhého německého vydání: Vilhelm Peter Grønbech, *Kultur und Religion der Germanen I*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt 1937, 143-307.

37 Bernhard Kummer, *Midgards Untergang: Germanischer Kult und Glaube in den letzten heidnischen Jahrhunderten*, Leipzig: Klein 1935.

Již roku 1969 (tedy ještě před Meletinského studií) upozornil ve své práci o prostoru a času ve staroseverské kosmologii ruský medievalista Áron Jakovlevič Gurevič na podivuhodně velké množství názvů staroseverských usedlostí, které počínají na *Mið*.³⁸ Podobné názvy přitom nebylo vždy možno vysvětlit centrální pozicí v administrativním či geografickém celku, a proto dle Gureviče daleko spíše „reflektují myšlenku uzavřeného a lokalizovaného univerza“.³⁹ Stojí tedy za nimi představa, že staroseverský dvorec představoval jakýsi „malý Midgard“, reprezentující na mikrokosmické rovině totéž co mytický Midgard na rovině makrokosmické.⁴⁰ Tato myšlenka se stala základem nejpropracovanějšího pokusu o aplikaci pojmu Midgard a Utgard na každodenní život starého Seveřana, jehož autorkou byla dánská antropoložka a etnoložka Kirsten Hastrupová.

I Hastrupová operuje s pojmy hlubinné a povrchové struktury lidské mysli. Jejich spojení s protikladem centra a periferie (či protikladem „vně“ a „uvnitř“, jak jej občas též nazývá) je ale u této badatelky dosti odlišné. Mytický náhled světa pro ni není pouhou „reprezentací“ hlubinné struktury vědomí, ale tvoří právě onen „střední člen“, který hlubinnou a povrchovou strukturu mysli spojuje. Mytický světonázor, dovozuje Hastrupová, nemůže patřit k hlubinné struktuře lidské mysli, neboť ta je nevědomá, což pro mytické představy o Midgardu a Útgardu evidentně neplatí. Stejně tak ale nemůže patřit do struktury povrchové, v níž jsou lokalizovány „přímo pozorovatelné společenské fenomény“, mezi než mytický světonázor také nepatří.⁴¹ Mytický světonázor je prostředníkem či „transformátorem“ mezi povrchovou a hlubinnou strukturou a jako takový plní dvě základní funkce. Tou první je „specifikace“: mytický obraz světa pomáhá rozeznávat hlubinné struktury ve strukturách povrchových, kterým tak dodává význam a smysl. Jinými slovy, mytický obraz světa vkládá do lidského prožitku *tohoto světa* hlubší rovinu, která vytváří ze singulární individuální zkušenosti sdílený kulturní fenomén. Současně ale plní i funkci „registrace“, tj. přenosu ze struktury povrchové do struktury hlubinné: lidské prožitky samy jsou přijímány, tříděny a strukturovány v souladu se sdíleným světonázorem, jímž je mytická představa o univerzu.⁴²

Tato teoretická základna skýtá široké možnosti ke spojování prvků mytického světa starého Seveřana s jeho světem každodenním, a Hastrupová

38 Áron Jakovlevič Gurevič, „Space and Time in the *Weltmodell* of the Old Scandinavian Peoples“, *Mediaeval Scandinavia* 2, 1969, 42-53: 44-45.

39 *Ibid.*, 45.

40 *Ibid.*, 46.

41 Kirsten Hastrup, „Cosmology and Society in Medieval Iceland: A Social Anthropological Perspective on World-View“, *Ethnologia Scandinavica* 11, 1981, 63-78: 74.

42 *Ibid.*, 75.

vskutku upozornila na celou řadu základních jazykových podobností mezi mytickým obrazem světa a strukturou staroseverského dvorce. První z nich je sám pojem *garðr*, který přeneseně označoval právě „dvorec“, původně nicméně kamenný val, který každý staroseverský dvorec obklopoval. Poloha uvnitř tohoto valu byla označována adverbii *innangarðs* či *innangarða*, zatímco bytí vně valu jako *útgangarðs* či *útgangarða*. Dvorec sám se dělil na vlastní obytná stavení a ostatní hospodářské budovy – ve staroseverské terminologii vnitřní dům (*innihús*) a vnější dům (*útiús*). Všechny tyto termíny upomínají na jména Midgard a zejména Útgard.⁴³ Jejich tvorba prozrazuje touž perspektivu pohledu zevnitř ven, a je proto dle Hastrupové výrazem téhož strukturálního protikladu centra a periferie. Co je však důležitější, oba protiklady (zejména ale protiklad mezi *innangarðs* a *útgangarðs*) odpovídají opozici mezi Midgardem a Útgardem i funkčně. Uvnitř valů dvorce se pohybovaly (pomineme-li návštěvy) pouze osoby důvěrně známé – příbuzní a služebnictvo, tedy ti, od nichž se nebylo čeho obávat. Jak shrnuje Kirsten Hastrup, „uvnitř se nacházel nenarušitelný domov, vně bylo veřejné území, země nikoho“.⁴⁴ Ztotožnění „veřejného území“ se „zemí nikoho“ může znít dnešnímu člověku poněkud přepjatě, v poměrech doby vikinské ale nebylo daleko od pravdy. Území vně valů dvorce obývali příslušníci ostatních rodů a cizinci (souhrnně označovaní jako *útgangarðsmenn*), kteří sice příležitostně mohli být člověku příznivě nakloněni, rozhodně se na to ale nedalo spoléhat. Každé opuštění hranic vlastního dvorce představovalo přinejmenším potenciální nebezpečí, které kontrastovalo s jistotou a důvěrou uvnitř jeho hranic.

Podobně tomu ovšem bylo i se vztahem Midgardu a Útgardu.⁴⁵ Ač jsou tursové příležitostně s bohy v neutrálních, přátelských či příbuzenských svazcích, zůstávají nevypočitatelnou veličinou a mohou se v mžiku proměnit v nepřátelské a ničivé moci. Útgard je oblastí šalby, nebezpečí a klamu. Protiklad centra a periferie, jehož projevem je opozice Midgardu a Útgardu, stejně jako opozice mezi *innangarða* a *útgangarða*, tak tvoří základ staroseverského „světonázoru“ a konkretizuje se v řadě makrokosmických i mikrokosmických kontrastů:⁴⁶

43 Kirsten Hastrup, *Culture and History in Medieval Iceland: An Anthropological Analysis of Structure and Change*, Oxford: Clarendon Press 1985, 60. Tuto teorii zpětně potvrdil současný názor, že slovo Útgard má vskutku svůj původ v urbanistické terminologii starého Severu. Obdobným směrem konečnou ukazuje i slovo *heimr*, jež označuje „domov“, „obydlí“, avšak v kompozitech *Goðheimr*, *Mannheimr* a *Jötunheimr* i oblasti mytického světa.

44 K. Hastrup, *Culture and History*..., 141.

45 To může odrážet jinak těžko srozumitelná poznámka boha Tóra v eddické *Písni o Hárbardovi* 9,1-2 (G. Neckel [ed.], *Edda*... I..., 76), že v Útgardu je „psancem“ (*sekr*).

46 Kirsten Hastrup, „Cosmology...“, 67.

centrum	periferie
<i>Midgarðr</i>	<i>Útgarðr</i>
<i>innihús</i>	<i>úti hús</i>
<i>innangarðs</i>	<i>útangarðs</i>
země	moře
důvěrný	cizí
my	oni
uvnitř	vně

O symbolickém významu „centra“ a „periferie“ přitom není sporu: „vnitřní“ je spojeno se známým, se řádem, jistotou a bezpečím, zatímco „vnější“ ztělesňuje neznámé, chaos, klam a ohrožení.⁴⁷ Mytická hranice mezi Midgardem a Útgardem se tak prokazuje jako konstitutivní prvek činnosti lidského vědomí, který formuje lidskou každodennost a dává jí smysl.⁴⁸

Hranice a posvátno: garðr a helgi

Přesvědčivost této hypotézy podporuje i fakt (který nechává Hastrupová nepovšimnut), že v řadě případů nejsou obě roviny – nábožensko-mytická a každodenní – striktně odděleny: náboženství a mýtus nejednou velmi výrazně přesahuje do každodenního. Jako první můžeme zmínit hojně doloženou skutečnost, že *garðr* konstituoval fenomén označovaný starými severskými zákoníky jako *helgi* (či *helgr*).

Doslovný význam slova *helgi* je „svatost“, ve skutečnosti je ale zachycení jeho významu komplikovanější. *Helgi* byla vlastnost, která mohla příslušet lidem, zvířatům, věcem i územím a zajišťovala jejich nedotknutelnost za strany ostatních. Tak připadalo každému právoplatnému obyvateli zákonného okrsku *helgi*, které zaručovalo, že je „svatý“ (*heilagr/helgi*), a že tedy nemůže být beztrestně zabit či poraněn jiným člověkem. Stejně zajišťovalo *helgi* připadající jeho pozemkům či dobytku, že nemohou být beztrestně poškozeny či zcizeny. V jistých situacích – například v okamžiku nevyprovokovaného ozbrojeného útoku na jiného člověka – ale mohl člověk své *helgi* ztratit a v takové situaci už jeho případné zabití zákon nepostihoval. Naopak člověk, který byl kvůli podezření z podobného jedná-

ní „nesvatý“ (*óheilagr/óhelgi*), si mohl navrátit svou svatost tím, že složil slavnostní slib, jímž toto jednání popřel.⁴⁹

Právě *garðr* byl přitom jedním z fenoménů, s jejichž pomocí bylo možno *helgi* založit. Islandský zákoník *Šedá husa* mluví o *qrskotshelgr við garðin*, tedy nedotknutelném území, jež se prostírá na dostřel šípu od valu dvorce.⁵⁰ Další právní doklady se zmiňují o tom, že podobné *helgi* mohl člověk postavením valu vytvořit i jinde a takový *garðr* pak propůjčoval *helgi* i věcem, které se nacházejí uvnitř něj:

Chce-li muž posvětit (*helga*) píci, která je uskladněna na jeho pozemku, ale nachází se v *helgi* na dostřel šípu od hraniční značky jiného muže (*í qrskotshelgi við annars manns merki*), je povinen kolem ní postavit zákonný val (*legggarðr*). A není-li píce, již má muž na cizím pozemku či na vlastní půdě, ale v takové blízkosti cizí hraniční značky, že zasahuje do *helgi* na dostřel šípu od ní, ohrazena zákonným valem, pak je tato píce nesvatá (*óheilagt*) vzhledem k dobytku muže, jemuž patří ona blízká půda, a on sám nechť je potrestán pokutou tří marek k dobru toho, jemuž blízké pastviny patří.⁵¹

Podobný „zákonný *garðr*“ měl pevně dané rozměry⁵² a každý svobodný muž měl s jeho pomocí možnost – a občas dokonce i povinnost⁵³ – vytvořit *helgi* prakticky kdekoliv, za jistých podmínek dokonce i na cizím pozemku.⁵⁴ Stejně jako jeho mytický pravzor ale musel být i zákonný val neustále chráněn a opatrován. Při jakémkoliv poškození *helgi* mizelo a i věci uzavřené valem ztrácely svou posvátnost a nedotknutelnost:

Jestliže hrazení (*garðr*) spadne, je majitel pastvin, které ho obklopují, povinen o tom zpravit jeho majitele a zabránit svému dobytku v přístupu k jeho píci [která je za hrazením uložena]. Majitel je povinen dorazit na místo, jakmile obdrží jeho zprávu. Ale neučiní-li tak, stává se ona píce nesvatou (*óheilagt*) vůči dobytku onoho muže, pasoucimu se v okolí hrazení. A přikryje-li hrazení závěj, je majitel pastvin, které ho

49 Walter Baetke, „Der Begriff der Unheiligkeit im altnordischen Recht“, in: id., *Kleine Schriften: Geschichte, Recht und Religion in germanischen Schrifttum*, Weimar: Hermann Böhlau 1973, 90-128: 120-123; id., *Das Heilige im Germanischen*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1942, 141-143, 150-151.

50 *Šedá husa* Ia § 48, Vilhjálmur Finsen (ed.), *Grágás: Isländernes Lovbog i Fristatens Tid I*, København: Berling 1852, 84. Srov. W. Baetke, *Das Heilige...*, 145.

51 *Šedá husa* II § 417, Vilhjálmur Finsen (ed.), *Grágás: Staðarhólsbók*, København: Gyl-dendal 1879, 467.

52 *Šedá husa* Ib § 181, Vilhjálmur Finsen (ed.), *Grágás: Isländernes Lovbog i Fristatens Tid II*, København: Berling 1852, 90.

53 *Šedá husa* Ib § 181, V. Finsen (ed.), *Grágás: Isländernes Lovbog i Fristatens Tid II...*, 90; *Šedá husa* II § 404, id. (ed.), *Grágás: Staðarhólsbók...*, 451.

54 *Šedá husa* Ib § 188, V. Finsen (ed.), *Grágás: Isländernes Lovbog i Fristatens Tid II...*, 95-96; *Šedá husa* II § 407, id. (ed.), *Grágás: Staðarhólsbók...*, 460-461.

47 Srov. A. J. Gurevič, „Space and Time...“, 43.

48 Viz K. Hastrup, „Cosmology...“, 74-77.

obklopují, též povinen o tom zpravit jeho majitele nebo snít sám odklidit ... A nevyrazí-li majitel, jakmile obdržel zprávu o sněhu na hrazení, stává se i tato píce nesvatou (*óheilagt*), stejně jako kdyby hrazení spadlo.⁵⁵

Někteří badatelé se domnívají, že podobné profánní užívání pojmu *helgi* vylučuje, aby měla stavba *garðu* a vymezení hranic v době platnosti zákoníků ještě jakékoliv náboženské konotace, a chápou na podobných místech pojem *helgi* jako „nedotknutelný“ v ryze právním, nenáboženském významu, případně dokonce jako „soukromý“.⁵⁶ Je nad jakoukoliv pochybnost zřejmé, že tento význam slovo v zákonících mělo, současně se ale nezdá smysluplné zbavovat termín všech souvislostí s mýtem a náboženstvím. To dokazuje kupříkladu zvyk vztyčování sakrálních předmětů na vytyčených hranicích:

[Helkundské pláně] oddělují východní a severní čtvrt. A na pláni, již probíhá hranice mezi oběma čtvrtěmi, je vztyčeno Tórovo kladivo.⁵⁷

Zvyk zasazovat na hranice polností a pozemků náboženské symboly lze – v podobě vztyčování křížů – pozorovat ještě dlouho do středověku.⁵⁸ Směrem do minulosti bývá naopak tento fenomén sledován až k nálezům seker na hranicích pozdně neolitických severských statků.⁵⁹ Užívání seker přitom jistě mohlo mít funkci odrazující: jakožto zbraň sekera jasně varovala před narušením vymezené hranice.⁶⁰ K tomu však dle názoru archeologů přistupuje ještě funkce další. „Sekera je vhodným symbolem, neboť v sobě nese dvojí význam: lze ji užít ke kultivaci země a stavbě domu, sou-

55 *Šedá husa* Ib § 189, V. Finsen (ed.), *Grágás: Isländernes Lovbog i Fristatens Tid* II..., 96; *Šedá husa* II § 415, id. (ed.), *Grágás: Staðarhólsbók*..., 466.

56 Klaus von See, *Altnordische Rechtswörter: Philologische Studien zur Rechtsauffassung und Rechtsgesinnung der Germanen*, Tübingen: Max Niemeyer 1964, 131-138.

57 *Diplomatarium Islandicum* xii,1, Páll Eggert Ólason (ed.), *Diplomatarium Islandicum* XII: 1200-1554, Reykjavík: Félagsprentsmiðja 1923-1932, 3. Stáří tohoto islandského dokumentu je nejasné, k diskusi viz Dag Strömbäck, „Att helga land: Studier i Landnáma och det äldsta rituella besittningstagandet“, in: id., *Folklore och filologi: Valda uppsater*, Uppsala: Almqvist & Wiksell 1970, 134-165: 160-161. Ke spojení *helgi* a náboženského rituálu viz Walter Baetke, „Der Begriff der Heiligkeit im Germanischen“, in: id., *Kleine Schriften: Geschichte, Recht und Religion in germanischen Schrifttum*, Weimar: Hermann Böhlau 1973, 85-89: 87-89. Srov. id., *Das Heilige*..., 134-135, 142.

58 D. Strömbäck, „Att helga land...“, 157, 159, 163.

59 Ola Rønne, „Langhus, økser, gårder og grenser under senneolitikum“, in: Konstantinos Childis – Julie Lund – Christopher Prescott (eds.), *Facets of Archeology: Essays in Honour of Lotte Hedeager on her 60th Birthday*, Oslo: Unipub – Oslo Academic Press 2008, 577-584.

60 O. Rønne, „Langhus...“, 581.

časné je ale zbraní a lze ji užít k násilnému aktu a ničení.“⁶¹ Tak je sekera – jakožto nástroj lidské práce – i „symbolem přechodu od chaotického ke kulturnímu stavu“ a vymezuje zemi jako kultivovanou a člověku přizpůsobenou.⁶² Na mytické rovině bychom řekli: činí z Útgardu Midgard.

O tom, že není takové užití pouhým dohadem a neomezuje se zdaleka jen na pozdní neolit, svědčí zprávy, podle kterých byly sekery vztyčovány při vymezení hranic i v době vikinské.⁶³ Podobné užívání pracovních nástrojů přitom dobře koresponduje s mýty o počátcích světa. *Vědmína píseň* popisuje, že když bohy vyzdvihnou zemi a stvoří Midgard (4), uspořádají chod nebeských těles (5-6) a vztyčí na nové zemi chrámy a oltáře (7,3-4), založí i kovářskou výheň (7,5) a vytváří první pracovní nástroje (7,7-8) a šperky (7,6).⁶⁴

Vymezování hranic se tak nakonec ukazuje jako akt s víc než jen praktickým dosahem. Na jedné straně samozřejmě figuruje čistě pragmatická snaha jasně vymezit vlastnická práva, nutná už kvůli potřebě trestat jejich narušení: tu zachycují na prvním místě zákoníky. Na druhé straně však zprávy ság a jiných pramenů o skutečném průběhu vymezení hranic vykazují nepřehlédnutelné poukazy ke kosmologické opozici Midgardu a Útgardu a mýtům, jež se k ní vázaly.⁶⁵ Rituály spojené s ohraničováním tak symbolizují přechod země z nekultivovaného stavu do stavu „svatosti“, z Útgardu do Midgardu. Živý kolonizační kvas doby vikinské lze pak symbolicky vyložit jako permanentní snahu o rozšiřování Midgardu na úkor Útgardu, a úpadek staroseverských kolonií v době skandinávského středověku jako pozvolný ústup Midgardu.

61 *Ibid.*

62 *Ibid.* Není jistě náhoda, že v době vikinské hrálo tuto podvojnou roli – a to na rovině makrokosmické, ale i mikrokosmické, jak o tom svědčí zařikadla proti nemocem, za jejichž původce byli turové považováni – právě Tórovo kladivo, které bylo chápáno jako moc bránící tursům překročit hranice Midgardu, současně ale sloužilo kupříkladu ve svatebních rituálech jako symbol posvěcující. Tato „posvěcující“ funkce (v době vikinské obvykle označovaná slovesem *vígja*) však už leží za hranicemi našeho tématu. Zmíňme však alespoň, že podobnou roli možná mohla hrát už v neolitické době právě sekera, jak ukazuje postava žehnajícího „boha se sekerou“ doložená (mimo jiné v kontextu svatebního ritu) na skandinávských petroglyfech doby bronzové (*ibid.*, 578-580). Pro úplnost podotkneme, že mnozí badatelé považují tohoto „boha se sekerou“ za předchůdce pozdějšího Tóra (Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* II, Berlin – Leipzig: Walter de Gruyter 1937, 213 [§ 185]).

63 *Kniha o záboru země* ccciv, Finnur Jónsson (ed.), *Landnámabók Íslands*, København: Thiele 1925, 128. Srov. D. Strömbäck, „Att helga land...“, 159.

64 G. Neckel (ed.), *Edda*... I..., 1-2.

65 Srov. W. Baetke *Das Heilige*..., 133. I terminologicky bylo vlastní vymezení pozemku (*landkǫnnuð*) odlišeno od jeho rituální proměny, srov. D. Strömbäck, „Att helga land...“, 151-156.

Postrukturalismus

Proti metodám a závěrům strukturalistické školy se od počátku 90. let 20. století počali někteří badatelé vymezovat z pozic, které bychom mohli označit jako „poststrukturalistické“. Příznačné je, že přitom vycházejí z diametrálně odlišných východisek a za jejich kritikou nestojí žádný společný a jasně formulovatelný interpretační přístup a dokonce ani označení „poststrukturalistický“ se na všechny nehodí stejně dobře. Vedle autorů otevřeně navazujících na poststrukturalistickou filosofii (Stjernfelt) tu nacházíme autory, kteří se k poststrukturalismu otevřeně nehlásí, ale jejichž názory s ním jasně korespondují (Steinslandová), autory, jejichž názory se s poststrukturalistickými protínají jen příležitostně (Neyová), a konečně i takové, kteří usilují strukturalistický model spíše modifikovat a rozšířit než odstranit (Cluniesová Rossová). Všechny nicméně spojuje jedno, totiž snaha o kritiku naznačeného pojetí vztahu Midgardu a Útgardu a obecněji snaha vymezit se vůči klasickému strukturalistickému přístupu 60. a 70. let 20. století, stejně jako jejich blízkost některým fundamentálním poststrukturalistickým myšlenkám, mimo jiné Lyotardově pojetí mezní události, Deleuzově teorii produktivní meze a zejména Derridově představě meze jako jádra struktury a jeho kritice „kontradiktorické koherence“ tradičního pojetí struktury. A přestože názory autorů, jež zmíníme, nejednou nestojí ke strukturalismu v tak radikální opozici, jak se sami domnívali (což ale samozřejmě platí pro poststrukturalismus obecně), jsou jejich výhrady dobrým poukazem na slabá místa strukturalistického výkladu. Proto si zaslouží pozornost.

Na prvním místě je z těchto badatelů možno zmínit Margaret Cluniesovou Rossovou, která problematizuje strukturalistickou binární opozici mezi bohy a tursy a ukazuje, že skutečná struktura staroseverského panteonu byla podstatně komplikovanější. I pro ni je mytologie především odrazem sociálních hodnot a sociální hierarchie ve Skandinávii doby vikinské a božský rod Ásů pro ni reprezentuje endogamní válečnickou aristokracii, zatímco tursové jsou odrazem cizinců.⁶⁶ V rámci tohoto systému však Cluniesová Rossová postuluje existenci „střední skupiny“, která je reprezentována především bohy z rodu Vanů. Vanové se stali spojenci Ásů, ale nedosáhli stejné prestiže, takže ženy Ásů jsou jim nepřístupné. Zároveň jim však v novém prostředí Ásové zakazují praktikovat jejich původní incestní sňatky. Díky této patové situaci se musí Vanové obrátit při hledání nevěst do Jötunheimu, jak o tom pojednávají mýty o svazku Njörda se Ska-

66 Margaret Clunies Ross, *Prolonged Echoes. Old Norse Myths in Medieval Northern Society I: The Myths*, Odense: Odense University Press 1994, 50.

di a Freye s Gerd.⁶⁷ Ještě problematičtější lze do binárního systému zařadit i další skupiny bytostí, na prvním místě álfy (*álfar*), skřety (*dverg*) a reprezentanty kosmických sil, Midgardsorm, Fenriho, Hel a podobně. Na rozdíl od tursů a bohů, kteří stojí na téže ontologické rovině, příslušejí tyto tvorové zcela jinému řádu a strukturalistický systém pro ně nemá místo.⁶⁸

Jestliže Margaret Cluniesová Rossová problematizuje binární opozici mezi Midgardem a Útgardem, ptá se Gro Steinslandová, zda lze jejich vztah vůbec chápat jako opozici. Steinslandová zdůrazňuje, že hranice mezi Midgardem a Útgardem není hranicí neprostupnou, ba právě naopak: vládne na ní čilý ruch. Tursové, permanentně žárlicí na moc bohů, jejich mládí a zejména jejich ženy, se neustále pokoušejí pronikat do Midgardu, zatímco bohové v rámci svých odvetných i kořistných výprav neustále překračují hranice Útgardu. Tak je Idun, bohyně mládí, unesena z Ásgardu a následně se tam opět vrací. Ódin v orlí podobě překonává hradby Ásgardu a bojovná tursyně Skadi se do Ásgardu dostane bez potíží, stejně jako turs Hrungni. Tato střetnutí Midgardu s Útgardem přitom nemají zdaleka vždy podobu konfliktu, ale i jiných forem kontaktu.⁶⁹

A je příznačné, že v rámci těchto kontaktů mezi Midgardem a Útgardem (ať už přátelských či nepřátelských) vzniká celá řada kulturních vymožeností, které se dostávají do lidského užívání: básnickou medovinu inspirace odebírá Ódin tursům, brusné kameny vznikají při Tórově souboji s turs Hrungnim, totéž zčásti platí i pro Ódinovo vědění. Dokonce i sama hradba oddělující Ásgard a Midgard vzniká ze střetu dvou protikladných světů: na přání bohů ji staví turs dorazivší za tím účelem z Jötunheimu.⁷⁰ Steinslandová uvádí: „Je to překračování hranic, vyjednávání, dohody a svazky [mezi bohy a tursy], co je klíčem k řádu světa.“⁷¹ To jistě není překvapující ani tehdy, přeneseme-li tento názor na mikrokosmickou rovinu: expanzivní válečnický aristokrat doby vikinské rozhodně netrval život za zdmi svého dvorce a moderní archeologické výzkumy poměrně pře-

67 *Ibid.*, 58.

68 *Ibid.*, 50-51, 59. Jako další výtku vůči „binarizaci“ staroseverského mytického světa by bylo možno zmínit i takřka naprosté opomíjení protikladu mezi Ásgardem a Midgardem.

69 Gro Steinsland, „The Late Iron Age Worldview and the Concept of ‚Utmark‘“, in: Ingunn Holm – Sonja Innebet – Ingvild Øye (eds.), „Utmark“: *The Outfield as Industry and Ideology in the Iron Age and the Middle Ages*, Bergen: University of Bergen 2005, 137-146: 144.

70 *Gylfiho oblouzení* xli, F. Jónsson (ed.), *Snorri Sturluson, Edda...*, 41-43.

71 Gro Steinsland, „The Late Iron Age Worldview...“, 145 (srov. 143). Srov. Jón Hnefill Aðalsteinsson, „Gods and Giants in Old Norse Mythology“, *Temenos* 26, 1990, 7-22: 12-13.

svědčivě prokazují, že značnou část svého živobytí získával mimo svá území i zcela nevybojný zemědělec této doby.⁷²

Je-li tedy Útgard chaosem, pak zcela jistě chaosem naplněným tvořivou pomocí a silou, čehož jsou nejpádnějším důkazem právě neustálé výpravy bohů do oblastí „za obzor“, do Útgardu. Jötunheim není zdaleka jen prostorem negativity a ohrožení, ale ukrývá mnohé mocné a vzácné hodnoty, a je proto cílem celé řady dobrodružných výprav, během nichž bohové překonávají jeho hranice, aby se poté se svými kulturními výdobytky vrátili nazpět.⁷³ „Energie a potencialita života leží v hraničních bodech mezi Ásgardem a Útgardem.“⁷⁴ Na rozdíl od strukturalistického pojetí hranice jako nepřekročitelné meze, která je výstrahou směrem navenek a ochranou směrem dovnitř, tak hranice Midgardu a Útgardu počíná nabývat klasické poststrukturalistické podoby fenoménu oddělujícího, ale i spojujícího a umožňujícího kontakt. Hranice na jednu stranu brání svému překročení, na straně druhé ho ale umožňuje a vybízí k němu. A právě toto překročení a styk s chaotickým, nacházejícím se za hranicí, je aktem, který sice není prost nebezpečí, současně ale přináší výsledky, jichž řád sám není schopen. Je příznačné, že ač jsou bozi v počátku světa a příležitostně i později řemeslníky, jejich emblémy a vzory řemeslnického umu – Ódinovo kopí Gungni, Freyova loď Skíðbladni a Tórovo kladivo – jsou výsledkem jejich kontraktu s černými álfy. A pokud bychom žádali pozemštější svědectví, není jistě náhoda, že přinejmenším dva významné skandinávské aristokratické rody (švédští Ynglingové a norští Háleygjovci) odvozovali svůj původ od boha a démonické ženy.⁷⁵

Tuto pozici dále radikalizuje Agneta Neyová, která se ptá, nakolik je vůbec možno chápat staroseverský Útgard jako mytický pravzor chaosu. Pro Útgard je totiž typické, že ač je chápán jako oblast nepřátelská, je „řízen jistým druhem sociální kontroly“.⁷⁶ Jak bohové, tak turové žijí v rámci ro-

72 Reidar Bertelsen, „The Sea as ‚Innmark‘ or ‚Utmark‘“, in: Ingunn Holm – Sonja Innselet – Ingvald Øye (eds.), „Utmark“: *The Outfield as Industry and Ideology in the Iron Age and the Middle Ages*, Bergen: University of Bergen 2005, 21-29; Símun V. Arge, „Uttangarðs“: Relics in the Faroe Outfield“, in: Ingunn Holm – Sonja Innselet – Ingvald Øye (eds.), „Utmark“: *The Outfield as Industry and Ideology in the Iron Age and the Middle Ages*, Bergen: University of Bergen 2005, 67-81.

73 G. Steinsland, „The Late Iron Age Worldview...“, 143-145, srov. J. H. Aðalsteinsson, „Gods and Giants...“, 12-13.

74 G. Steinsland, „The Late Iron Age Worldview...“, 145.

75 *Ibid.*, 143.

76 Agneta Ney, „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: 729. V této souvislosti je možno zmínit, že podobné vztahy vládou i mezi tursy a lidmi. Turové jsou sice obvykle považováni za bytosti bez kultu (ač

din a rodů, ukotvení v síti pokrevních vztahů, záruk, přísah, přátelství a slibů.⁷⁷ Ani další civilizační návyky jim nejsou cizí, o čemž svědčí kupříkladu mýtus popisující, jak bohové pozvou do Ásgardu tursa Ægiho, který jim posléze ve shodě s pravidly pohostinnosti pozvání oplátí. Z těchto důvodů Neyová zavrhuje „starý binární systém“, což je pro ni východiskem k dalším úvahám nad fenoménem chaosu a hranice ve staroseverském mýtu.⁷⁸ Je totiž příznačné, podotýká Neyová, že bytosti skutečně chaotické, jejichž nejlepším reprezentanty jsou legendární mytické nestvůry, drak Fáfnir, had Midgardsorm a vlk Fenrir, přicházejí z oblastí ležících mimo Ásgard i Útgard a příležitostně jsou situovány právě na hranice mezi těmito dvěma světy. Zatímco Midgard i Útgard jsou komplementárními typy řádu, hranice mezi nimi nepatří k žádnému z obou a jakémukoliv řádu se vymyká. Tato oblast (již Neyová označuje jako Útangard) je líhní „třetího rodu“, který nepatří k bohům ani tursům a který je „vzhledem k normám a přístupům chápán jako stojící na hraně“.⁷⁹ Neyová tento třetí rod spojuje s nezkracenou divokostí (*bestiality*) a mezi hlavní charakteristiky jeho zástupců počítá zrození z jednoho rodiče (*single parent family*), zrádnost a absenci prostředků komunikace (obvykle řeči). V geografickém smyslu je tento rod identifikovaný s mezními oblastmi Midgardu na rovině mytické a s hraničními oblastmi osídleného světa – zejména lesy, břehy a bažinami – na rovině pozemské.⁸⁰

Hranice Midgardu a Útgardu tak ztrácí nejen svůj charakter neprůchodnosti, ale i svůj charakter ochrany. Právě naopak: hraniční a mezní oblasti se stávají oblastí daleko nebezpečnější a chaotičtější, než je vzdálený Útgard, který se má nacházet za nimi. A co je důležité, Neyová je schopna přinejmenším na jednom společenském fenoménu demonstrovat, že toto mytické pojetí hranice dobře korespondovalo s chápáním jevů, s nimiž se starý Seveřan setkával v každodenní realitě. Tímto fenoménem je chápání psance – člověka vypuzeného z lidské společnosti – který, jak Neyová

i to bývá v poslední době občas zpochybňováno), rozhodně je ale s nimi (či alespoň s jejich projevem) možno vstoupit do kontaktu za pomoci magie (viz výše odkaz na zaklínadla proti nemocem).

77 M. Clunies Ross, *Prolonged Echoes...*, 50, srov. J. H. Aðalsteinsson, „Gods and Giants...“, 11-12, 14-15. To opět dobře koresponduje s reálnou zkušeností člověka doby vikinské. Ač byl veřejný prostor oblastí nebezpečnou, jistě nebyl chaosem a pohyb v něm měl jistá pravidla.

78 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: 63; ead., „The Edge of Water...“, 727.

79 A. Ney, „The Edge of Water...“, 731, 727.

80 A. Ney, „The Edge of Water...“, 727-731, 734; ead., „The Edges of the Old Norse World-View...“, 63, 66.

ukazuje, nesl velmi podobné charakteristiky: byl spojován s bestialitou a dravci (zejména vlky) a také s lesy jakožto typickou mezní oblastí.⁸¹ Příklady potenciální nebezpečnosti hranic by přitom bylo možno po libosti zmnožit a zejména staroseverské zákoníky jsou výrazným dokladem pro to, že hranice lidského světa, na prvním místě hory a přílivem zaplavovaná část pobřeží, byly chápány jako „území nikoho“ a užívány pro odklizení předmětů, jež neměly ve společenském řádu místo. To se týkalo například mrtvol obzvláště nebezpečných zločinců, které mají být po smrti „kořistí na skále a pláži“ (*stenz mattir ok stranda*), to jest bez pohřbu pohozeny v horách či na pobřeží, „kde se setkává moře se zelenou zemí“ (*sær mætask ok græn torfa*).⁸² Obzvláště příznačná je pasáž ze *Staršího zákoníku sněmu v Sarpsborgu*, která stanovuje, že zrůdy mají být ihned po narození „odneseny na pobřeží a pohřbeny tam, kde nechodí lidé ani dobytek. A to je ‚pobřeží zlého‘ [?] (*forvé hins illa*)“.⁸³

Postrukturalistické pokusy o interpretaci Ásgardu a Útgardu tedy představu hranice lidského světa ve staroseverské mytologii poměrně výrazně modifikují. Neukazují ji jako hranici neprostupnou a bezpečnou, nýbrž jako hranici průchozí a hroživou.

Hranice a konstituce řádu

Najisto nejkomplexnějším a myšlenkově nepřeciznějším pokusem o vymezení vztahu Midgardu a Útgardu z poststrukturalistických pozic je

81 A. Ney, „The Edge of Water...“, 727-728. Neyová uvádí mnohé doklady označování psanců jako vlků, bylo by ale možno zmínit i příklady opačné, totiž ty, kde jsou divoká zvířata označována jako „psanci“. Tak je tomu například v norském *Zákoníku sněmu v Gule* § 94 (Rudolph Keyser – Peter Andreas Munch – Ebbe Hertzberg [eds.], *Norges gamle Love I*, Oslo: Christian Grøndahl 1846, 45), kde se říká, že „vlk a medvěd jsou všude psanci“.

82 *Starší vestmannalandský zákoník KrB 11, hj 2*, Hans S. Collin – Carl J. Schlyter (eds.), *Corpus iuris Sveo-Gotorum antiqui: Samling af Sveriges gamla lagar V*, Stockholm: P. A. Norstedt – Lund: Berling – Lund: C. W. K. Gleerup 1841, 10, 54; *Zákoník sněmu v Gule* § 23, Rudolph Keyser – Peter Andreas Munch – Ebbe Hertzberg (eds.), *Norges gamle Love I*, Oslo: Christian Grøndahl 1846, 13.

83 *Starší zákoník sněmu v Sarpsborgu* i § 1, iii § 1. Srov. *Zemské právo Magnúse Hákonarsona ix § 2*, Rudolph Keyser – Peter Andreas Munch – Ebbe Hertzberg [eds.], *Norges gamle Love I*, Oslo: Christian Grøndahl 1846, 339, 363; iid. (eds.), *Norges gamle Love II*, Oslo: Christian Grøndahl 1848, 169. Výraz lze přeložit též „svatyně zlého“ (Walther Heinrich Vogt, „Fluch, Eid, Götter: Altnordisches Recht“, *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte: Germanistische Abteilung* 57, 1937, 1-57: 46-47; Ture Jonhannisson, *Verbal och postverbal partikelkomposition i de germanska språken*, Lund: Lindstedt 1939, 188, 365; K. von See, *Altnordische Rechtswörter...*, 130).

kniha Frederika Stjernfelta *Baldr a drama světa v severském mýtu*,⁸⁴ která zasahuje strukturalistickou představu hranice Ásgardu a Útgardu v tom nejcitlivějším bodě – ukazuje ji jako nestálou a odvozenou. I Stjernfelt chápe kosmologický obraz světa a mýty, jež se k němu váží, jako „metanarace“, tedy pozadí, na němž se odehrávají všechny následující mýty. Pro Stjernfelta, jenž své úvahy zakládá na dílech Michela Serrese⁸⁵ a René Girarda,⁸⁶ ale už není cílem podchytit kosmologii jako „stav“ světa, nýbrž jako pohyb a proměnu, „procesualitu“, která tento stav vytváří. Všechny stavy je jen výsledkem procesu a každá diference (včetně opozice Midgardu a Útgardu) je výsledkem diferenciací.⁸⁷

Právě proto se Stjernfelt neobrací k mýtům, které zachycují hranici Midgardu a Útgardu v jejím stabilním stavu, ale k mýtům o jejím vzniku a o tom, co mu předcházelo. Stjernfelt poukazuje na to, že stavba valu mezi Midgardem a Útgardem se nezdá být jen vyznačením hranice mezi dvěma již existujícími součástmi světa: val z brv obra Ymiho ve skutečnosti tyto dvě části světa vytváří. Pohlédneme-li do podání o časech, jež předcházely zabití obra Ymiho, nejenže v nich nenajdeme žádné nepřátelství mezi bohy a tursy, ale dokonce nenajdeme ani bohy samotné. Předkové bohů žijí s tursy v přátelství, vstupují s nimi do příbuzenských vztahů a hlavně: nikde nejsou označeni jako bohové.⁸⁸ Tak tomu je až do okamžiku, kdy se objevují první tři bozi – Ódin, Vili a Vé – jejichž prvním činem je zabití tursa Ymiho a stavba světa z jeho brv.⁸⁹ To poukazuje ke starému problému: jak vysvětlit, že potomci neurčitých postav z počátku věků jsou bohy? Velmi snadno, odpovídá Stjernfelt: právě skrze jejich prvotní čin, Ymiho zabití.⁹⁰ Tuto první vraždu lze jen těžko vysvětlit nepřátelstvím bohů a tursů, protože před Ymiho zabitím žádné nepřátelství mezi bohy a tursy neexistovalo a nebyli tu ani žádní bozi, kteří by nepřátelství k tursům

84 Frederik Stjernfelt, *Balder og verdensdramaet i den nordiske mytologi*, København: Museum Tusculanum 1990.

85 Michel Serres, *Genèse*, Paris: Grasset 1980; id., *Rome: Le livre des fondations*, Paris: Grasset 1982.

86 René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris: Grasset 1978; id., *Le Bouc émissaire*, Paris: Grasset 1982 (česky *Obětí beránek*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997).

87 F. Stjernfelt, *Balder...*, 36, 46-47.

88 *Ibid.*, 46.

89 Existuje přitom stará hypotéza (na niž nicméně Stjernfelt neupozorňuje), že Vili a Vé, příslovečně nevýrazní bohové s transparentními jmény (staroseverské *vili* znamená „vůle“, *vé* zase „svatost“ či „svatyně“), jsou ve skutečnosti jenom zbožštěnými Ódinovými atributy, a že je tedy jediný prvotní bůh současně bohem nejvyšším a bohem zakládajícím (např. Folke Ström, *Loki: Ein mythologisches Problem*, Göteborg: Almqvist & Wiksell 1956, 59).

90 F. Stjernfelt, *Balder...*, 46.

mohli chovat. Teprve tato vražda je „polarizací moci“, která dělí přeživší účastníky konfliktu na dvě nesmiřitelně zneprátené skupiny a svět, do té doby neutrální a nerozdělený, na dva protikladné regiony, které jsou – nikoliv náhodou – odděleny hmatatelnými výsledky tohoto činu, valem z Ymiho ostatků. Tento čin je „figurativním výrazem sémantické logiky, která vysvětluje, jak se od sebe oddělila dvě sémantická univerza“,⁹¹ tedy dva světy, které svou relativní stabilitou a svou protikladností umožňují přikládat věcem v nich pozitivní a negativní hodnoty. Ale toto rozdělené univerzum je pouze „metastabilní“, a vzdor tomu, že se inherentní opozice Midgardu a Útgardu stává podkladem většiny dalších staroseverských mýtů, spěje nevyhnutelně k soumraku bohů, závěrečnému kataklyzmatu, v němž se svět propadá zpět do nerozděleného stavu, prostého všech opozic.⁹²

Zábor země

Obzvláště vzhledem k poslední z výše uvedených teorií je s podivem, že poststrukturální výklady ponechávají stranou jeden dobře známý a mnohokrát popsáný fenomén doby vikinské – zábor země. Doba vikinská byla klasickým expanzivním obdobím a zabírání obsazené země (*landnám*) bylo její nedílnou součástí. Jedinečným dokladem těchto procesů je *Kniha o záboru země*, popisující osídlování Islandu v době záboru, vymezené příjezdem prvního kolonisty Ingólfa Árnasona (asi 870) a prvním zasedáním všelidového sněmu (930), který dobu „volného“ obsazování ladem ležící půdy ukončil. Vzhledem k tomu, že Island v této době ještě neměl vlastní zákon, řídili se kolonizátoři (kteří byli většinou Norové) nařízením krále Haralda Krásnovlasého (asi 850-933), který údajně stanovil, že

nikdo nemá zabrat víc země, než kolik v jednom dni objede s ohněm spolu s členy své lodní posádky. Ti nechť rozdělají oheň v okamžiku, kdy stojí slunce na východě, a poté mají být rozdělávány další ohně tak, aby byl každý z nich viditelný od předchozího a následujícího. A tyto ohně, jež byly rozdělány, když stálo slunce na východě, mají hořet až do večera. A v okamžiku, když stojí slunce na západě, nechť se k nim vrátí a rozdělají další ohně.⁹³

Popisovaný rituál, známý pod výrazy „objet (zemi) s ohněm“ (*fara eldi*, *fara eldi yfir*, *fara eldi um*, *fara með eldi*) – který je spolu se svými va-

91 *Ibid.*, 47.

92 *Ibid.*, 47-48.

93 *Kniha o záboru země*, F. Jónsson (ed.), *Landnámabók Íslands...*, 8.

riacemi⁹⁴ vůbec nejčastěji užívaným způsobem zabírání půdy, o němž máme z doby vikinské zprávy⁹⁵ – ukazuje, co bylo hlavním prostředkem záboru země v době vikinské: oheň. Obdobnou skutečnost přitom popisují nejen prameny historické, nýbrž i prameny mytické. Úvodní část švédské *Ságy o lidech z Gotlandu*, popisující osídlení ostrova mužem jménem Tielvar, mytickým prapředkem Gutů,⁹⁶ zmiňuje, že v dávných dobách Gotland býval za dne ponořený v mořských hlubinách a vynořoval se pouze v noci: „A tento muž přinesl jako první do země oheň a poté se [Gotland] přestal ponořovat.“⁹⁷

Mytický popis záboru země je v jistém smyslu bohatší než popisy historické. Ty totiž popisují zábor země jako čistě mocenskou a ekonomickou záležitost: skrze ohraničení země ohněm si kolonizátor nárokuje absolutní právo na užívání rituálně přivlastněné půdy, kterou už nemohou využívat ostatní lidé.⁹⁸ Mytický popis v sáze o lidech z Gotlandu však ukazuje, že tento nárok je vznášen nejen vůči lidským konkurentům. Před provedením rituálního záboru se země nachází v obývání neschopném stavu a saga udává i čím to bylo způsobeno: Gotland byl *elviskt*, to jest doslova „navštěvovaný álfy“.⁹⁹

Stejně jako v případě vztyčování hraničních symbolů tak hraje zábor země kromě nutné role vlastnicko-právní i další důležitou úlohu: odstraňuje případné narušitele, ať už lidské či nadlidské.¹⁰⁰ Současně ale symbolizuje

94 Mezi něž patřilo kupříkladu rozdělávání ohňů u ústí všech řek protékajících zabíraným krajem (*Kniha o záboru země* cclxxv, F. Jónsson [ed.], *Landnámabók Íslands...*, 113) či vystřelování hořícího šípů přes obsazované území (*ibid.*, 106, 105).

95 Viz např. *Sága o lidech z Eyru* iv, Guðni Jónsson (ed.), *Íslendinga sögur* III, Reykjavík: Íslendingasagnaútgafan 1953, 5; *Kniha o záboru země* x, F. Jónsson (ed.), *Landnámabók Íslands...*, 12; *Sága o lidech z jezerního údolí* x, Guðni Jónsson (ed.), *Íslendinga sögur* VII, Reykjavík: Íslendingasagnaútgafan 1953, 25. Pro přehled dalších dokladů viz W. Baetke, *Das Heilige...*, 145; D. Strömbäck, „Att helga land...“, zejm. 142-144.

96 Který je zřejmě identický s Tjálfim, služebníkem Tórovým (viz Jan de Vries, „*þjalfi* 2“, in: id., *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, Leiden: E. J. Brill 1962, 611-612).

97 *Sága o lidech z Gotlandu* i, Christine Peel (ed.), *Guta saga*, London: Viking Society for Northern Research 1999, 2.

98 Viz zejm. *Kniha o záboru země* ccxlv a ccxliii, F. Jónsson (ed.), *Landnámabók Íslands...*, 105, 106.

99 Viz Ch. Peel (ed.), *Guta saga...*, 17-18. To by mohlo svádet ke strukturálním výkladům o divokosti nezabrané země, ale není tomu tak nutně. Známe případy, kdy kolonizátoři uzavírají s bytostmi obývajícími zemi dohodu, která je ku prospěchu obou stran (viz např. *Kniha o záboru země* ccclxxv, F. Jónsson [ed.], *Landnámabók Íslands...*, 146).

100 To dobře odpovídá apotropaickému užití ohně, které je známo z mnoha dalších staroseverských dokladů. Obdobnou zastrašující funkci vzhledem k vnější divočině mohly mít i jiné doložené rituály spojené se zábořem země, kupříkladu vztyčování hraničních kůlů s ulovenými dravci (viz např. *Kniha o záboru země* ccciv, F. Jónsson [ed.], *Landnámabók Íslands...*, 128). D. Strömbäck, „Att helga land...“, 162 nicméně přisuzuje těmto rituálům spíše význam magický.

proměnu charakteru země v kulturní a člověkem osídlenou krajinu. Základním rozdílem mezi vyznačováním hranic a záboru země je statická, respektive dynamická jejich charakteru. Zatímco *garðr* a jiné hraniční symboly zviditelňovaly a reprezentovaly svatost určitého území, zábor země ji vytvářel, o čemž svědčí slovesný obrat, jímž byl často označován: *at helga land*, „zasvětit zemi“. Tato formule se vyskytuje ve třech podobách, které dobře korespondují s majetkoprávním a náboženským aspektem záboru. Známe obrat *at helga sér land*, „zasvětit si zemi“, jenž vyjadřuje nárok kolonizátora na zabrané území a jeho snahu učinit ji „soukromou“, tedy nedotknutelnou ze strany ostatních kolonizátorů.¹⁰¹ Současně ale známe i obrat *at helga landnám þór*, „zasvětit zabranou zemi Þorovi“, vyjadřující náboženský aspekt svěřování nově nabyté země pod správu „ochránce Midgardu“. A známe konečně i pouhé *at helga land*, který vyjadřuje prostý přechod země z „nesvatého“ stavu do stavu „svatého“.¹⁰²

Takový způsob vymezování hranic by se zdál podporovat klasický strukturalistický výklad, který chápe hranici pozemku jako pozemský obraz pevně stanovené hranice mezi Midgardem a Útgardem.¹⁰³ Ve skutečnosti tomu tak ale není. Protiklad Midgardu a Útgardu je protikladem statickým a vzdor permanentním sporům mezi bohy a tursy zůstává hranice obou mytických říší stálá a neměnná,¹⁰⁴ což příliš nekorresponduje s dynamičností záboru země. Co je však ještě důležitější, zdá se, že zábor země nebyl pouhým převedením země ze stavu „nesvatého“ (Útgardu) do stavu „svatého“ (Midgard). Je zajímavé, že rituály spojené se zabíráním země máme doloženy pouze v případě obsazování zemí doposud neobývaných či v případě kolonizace zemí obydlených etniky, jež Seveřané nepovažovali za součást lidského světa (Laponci, Eskymáci, Indiáni). Již tato skutečnost naznačuje, že cílem zmíněných rituálů nebylo posunutí hranice mezi vlastním a cizím, analogická mytické hranici mezi Midgardem a Útgardem, nýbrž že tyto rituály pojmy vlastního a cizího teprve vytvářely. Přirozený stav nekultivovaného světa není apriorně negativní a člověku nepřátelský: je to svět, v němž ještě nebyly hranice chaosu a řádu vymezeny.¹⁰⁵

101 Viz W. Baetke, *Das Heilige...*, 145.

102 Viz *ibid.*, 135, 145-147.

103 Viz D. Strömbäck, „Att helga land...“, 145, 149; W. Baetke, *Das Heilige...*, 148.

104 Tvoří ji nejčastěji zmíněný val z Ymiho brv, jindy ale nezamrzající řeka Ifing (*Píseň o Vaftrúdnim* 16,1-3, G. Neckel [ed.], *Edda...* I..., 46).

105 Slova chaos tu používáme v jeho strukturalistickém vymezení, tj. nikoliv jako označení prvotního stavu „bez hranic“, ale jako vymezení nepřátelského území, stojícího vně řádu. V stjernfeltovském smyslu by bylo tuto oblast možno označit jako „druhý sémantický univerzum“.

Obdobně tomu ale bylo i se vztahem záboru země ke svatému a nesvatému. Cílem záboru země nebylo přesunout danou opozici chaosu a řádu, jako spíše tuto opozici v krajině vytvořit. Tak je kupříkladu v *Sáze o lidech z Eyru* zmíněno, že jeden z kolonizátorů Islandu, horlivý obětník Tóroľf Mostrarskegg, za pomoci celé řady rituálů a rituálních zákazů učinil z některých částí svého území oblast takové posvátnosti (*helgistaðr mikill*), že to ostatní kolonizátoři popudilo k jejímu úmyslnému znesvěcení. Jejich jasně formulovaná výtky, že Tóroľf učinil svou zemi „svatější než okolní pozemky“ (*helgari en aðrar jarðir*), jasně ukazuje, že svatost pozemku není pojmem absolutním, nýbrž relativním: určující je vztah k okolní oblasti. Zvýšená svatost jednoho území činí okolní území méně svatými, zasvěcení nějakého území je v jistém smyslu znesvěcením jeho okolí. Důsledkem zmíněného sporu je smířčí výrok, který prohlásí Tóroľfovu zemi za „o nic svatější než ostatní“ (*eigi helgari en aðra*),¹⁰⁶ což ukazuje, že proces zasvěcení je vskutku jakýmsi řezem či „polarizací svatosti“ v stjernfeltovském smyslu slova, a že tedy přirozenou a nábožensky indiferentní krajinu dělí na místa svatá a nesvatá.

Závěr

Každý přístup, strukturalistický a poststrukturalistický nevyjímaje, je vposled jen jedním z badatelských paradigmat, jakousi selektivní mřížkou, která umožňuje na jedné straně odfiltrovat množství detailů a informací coby „pozadí“ obrazu, nepodstatný „šum“ doprovázející každou komunikaci, a na druhé straně vyzdvihnout určité vztahy coby „popředí“ a vlastní „informaci“. Díky tomu, že je pozornost věnována jen limitované množině rysů a vztahů, výsledkem je destilace často se opakujících struktur a vzorů, které se zdají být společné celé řadě fenoménů, lidským jazykem počínaje a mýty či kulturními artefakty konče. Opakovaně nalezené struktury lze v rámci teorie zařadit a vyložit jako smysluplné. Každé paradigma pracuje v zásadě tímto způsobem: implicitní či explicitní selekce toho, co je na doloženém mýtu či rituálu to podstatné, je předpokladem každé úvahy o nich, natožpak vědy. Právě proto však nelze žádný z přístupů absolutizovat a ostatní apriorně odmítat.

Strukturalistické a poststrukturalistické interpretace dichotomie Midgard-Útgard jsou zdánlivě vedeny zcela protichůdnou myšlenkou a vskutku interpretují celou řadu náboženských fenoménů diametrálně odlišným způsobem. Jak je pro strukturalismus Útgard projevem životu nebezpečného chaosu, tak je z hlediska poststrukturalistického spíše jakýmsi kom-

106 *Sága o lidech z Eyru* iv, ix-x, G. Jónsson (ed.), *Íslendinga sögur* III..., 7, 11, 14. Srov. W. Baetke, *Das Heilige...*, 133-134.

plementárním řádem, zatímco chaosem je pouze prapůvodní nerozdělený stav, jehož pozůstatkem je ošemetná hranice mezi oběma částmi světa. Obdobně odlišný je výklad neosídleného území, které strukturalista nahlíží prizmatem hrozivého Útgardu, poststrukturalista naopak jako neutrální prostor nezatížený pozitivními ani negativními konotacemi. Ve skutečnosti ale není protiklad obou výkladů tak zásadní, jak by se mohlo zdát (a jak jejich autoři naznačují). To je patrné zejména v „pozemských projevech“ dichotomie Midgardu a Útgardu – vytyčování hranic a záboru země. Jak ukazuje řada historických i právních dokladů, byly oba dva fenomény ve staroseverské společnosti pevně spojeny a nezdá se být smysluplné je od sebe oddělovat, neboť zábor země byl nutným předpokladem pozdějšího ohraničování, *helga* podmiňovalo *helgi*.¹⁰⁷ Ani na teoretické rovině nestojí strukturalistické a poststrukturalistické interpretace v tak výrazném protikladu, jak se jejich autoři občas pokoušejí naznačovat, ba zdá se, že spíše zachycují dvě dimenze této dichotomie – její setrvávání a její proměnu v čase. Zdá se tedy nejsmysluplnější ponechat v platnosti oba a chápat je jako synchronní a diachronní popis téhož fenoménu, jako dva přístupy, jež teprve společně dávají vyvstat významu, který měl mýtus o rozdělení světa pro Seveřana doby vikinské.¹⁰⁸

Představy a rituály spojené s ohrazováním pozemků, vytyčováním hranic a zábořem země se nám na první pohled mohou zdát málo významnou a příliš „pozemskou“ skutečností na to, aby byly chápány jako projev mytických představ tak zásadního kosmologického dosahu, jako je dělení univerza na Midgard a Útgard a události, jež se při tomto dělení seběhly. Stejně tak bychom mohli být v pokušení uvažovat o mytických konotacích těchto procesů jako o pouhém „náboženském přesahu“ ryze pragmaticky

107 D. Strömback, „Att helga land...“, 135-165, srov. W. Baetke, *Das Heilige...*, 144, 150. Samotné slovo *landnám* označovalo jak akt zabírání země, tak zabrané území.

108 Vzdor množství badatelů, kteří se v poslední době ke kritice strukturalistické interpretace připojují (viz např. Stefan Brink, „Mytologiska rum och eskatologiska föreställningar i det vikingatida Norden“, in: Anders Andrén et al. (eds.), *Ordning mot kaos: Studier av nordisk förkristen kosmologi*, Lund: Nordic Academic Press 2004, 291-316; Olof Sundqvist, „Uppsala och Asgård: Makt, offer och kosmos i forntida Skandinavien“, in: Anders Andrén et al. (eds.), *Ordning mot kaos: Studier av nordisk förkristen kosmologi*, Lund: Nordic Academic Press 2004, 145-179), nebyla tato interpretace poststrukturalistickou zdaleka nahrazena a dodnes slouží k výkladům pramenů textových i archeologických, viz např. Lotte Hedeager, „Scandinavian ‚Central Places‘ in Cosmological Setting“, in: Birgitta Hårdh – Lars Larsson (eds.), *Central Places in the Migration and Merovingian Periods*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 2002, 3-18; Terry Gunnell, „Hof, holl, goð(ar) and dvergjar: Ritual Space in Pagan Icelandic skáli“, in: Rudolf Simek – Judith Meurer (eds.), *Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages: Papers of the 12th International Saga Conference*, Bonn: Hausdruckerei der Universität 2003, 187-197: 192.

pojatých aktů. To by však byla velká chyba.¹⁰⁹ Musíme si uvědomit, že nehlédě na archeologické nálezy, které mohla tato činnost vytvořit (nálezy seker na hranicích pozemků, doložená ohrazení dvorců), spočívalo těžiště zmíněných rituálů v proměně toho, co moderní antropologie označuje jako *mindscape* v protikladu k *landscape*, tedy krajiny jako fenoménu nikoliv geologického, nýbrž mentálního.¹¹⁰ Rituály a mýty spojené se zábořem a ohraničováním země, ač ve skutečnosti představují operace symbolické, poukazují k *náboženské* proměně krajiny, a mohou tak být pro to, jak chápá podobné činy archaický člověk sám, podstatně zásadnější než archeologické či právní konotace, které vymezení hranic a zábor země měly.

109 Podobný závěr by snad mohl působit triviálně, v kontextu bádání o staroseverském náboženství takový nicméně není. I v dnešní době stále ještě působí řada přívrženců tzv. „kritické školy“, odmítajících jakékoliv náboženské interpretace společenských fenoménů, jež nebyly bezprostředně spojeny s kultem, počínaje společenskými institucemi a konče hrdinským básnictvím. Stále ještě nejlepším uvedením do problému jsou dvě studie, jež celou diskusi iniciovaly: Otto Höfler, „‚Sakraltheorie‘ und ‚Profantheorie‘ in der Altertumskunde“, in: Oskar Bandle et al. (eds.), *Festschrift für Siegfried Gutenbrunner*, Heidelberg: Carl Winter 1972, 72-116, a Klaus von See, *Kontinuitätstheorie und Sakraltheorie in der Germanenforschung: Antwort an Otto Höfler*, Frankfurt am Main: Athenäum 1972.

110 Souhrnně viz Stefan Brink, „Landskap och plats som mentala konstruktioner“, in: Konstantinos Childis – Julie Lund – Christopher Prescott (eds.), *Facets of Archeology: Essays in Honour of Lotte Hedeager on her 60th Birthday*, Oslo: Unipub – Oslo Academic Press 2008, 109-120.

SUMMARY

Borders of the Worlds: Old Norse *Miðgarðr* and *Útgarðr* in Structuralist and Post-Structuralist Interpretations

The article tries to trace the structuralist and post-structuralist interpretations of the opposition of *Miðgarðr* and *Útgarðr* and their consequences for the understanding of some Old Norse rituals. After a brief overview of the sources and recent linguistic opinions about the origin of the words *Ásgarðr*, *Miðgarðr* and *Útgarðr*, the authors demonstrate the main features of the structuralist view of this basic mythical opposition, as it is present in the works of Einar Haugen and Eleazar Meletinsky. The paper then describes the implementation of this mythical opposition in the space organization of human settlement that was suggested by Kirsten Hastrup, and tries to support it by adding new material concerning the relation of fence (*garðr*) and the concept of *helgi* in Old Norse sources.

The second part of the article is devoted to the presentation of post-structuralist attacks on the structuralist interpretation that – far from forming a united and consequent school – nevertheless hit some weak points in the structuralist view of the problem. Works by Margaret Clunies Ross, Gro Steinsland, Agneta Ney, and Frederik Stjernfelt criticize the oversimplifications of the structuralist interpretation, its understanding of *Miðgarðr* as closed universe, the absolute separation between *Miðgarðr* and *Útgarðr*, and the lack of understanding of the dynamics of the Old Norse mythical worldview. Especially in respect to the last mentioned problem the authors plead for a new interpretation of the landtaking process (*landnám*), that can be understood well in the Stjernfelt's concept of “polarization” as a process of dividing the natural and undifferentiated landscape into districts with different measure of sanctity.

In conclusion the authors try to reconcile the structuralist and post-structuralist interpretations of *Miðgarðr* and *Útgarðr* as synchronic and diachronic views of the same phenomenon that pervaded the myth as well as the daily life of Old Norsemen.

Keywords: Old-Norse religion; Old-Norse mythology; *Miðgarðr*; *Útgarðr*; worldview; centre and periphery; approaches to myth; structuralism.

Institut germánských studií
Filozofická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
nám. Jana Palacha 2
116 38 Praha 1

JIRÍ STARÝ

jiri.stary@email.cz

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

JAN KOZÁK

kozak.jan@gmail.com

Pýthie a inspirovaná věštba v Delfské věštírně: Sociokulturní a kognitivní perspektiva

ALEŠ CHALUPA*

Apollónova věštírna v Delfách představovala bezpochyby jednu z nejvýznamnějších kulturních a náboženských institucí antického světa. Za dobu své více než tisícileté existence prošla několika obdobími, kdy její význam a vliv dramaticky kolísaly. Řecká mytologie připisuje zdejší věštírně velmi dlouhou a dávnou historii, archeologický průzkum delfské lokality¹ nás však vybízí ke zvýšené opatrnosti. Věštírna samotná podle všeho nebyla založena dříve než na počátku 8. století př. n. l.² Přestože existuje poměrně košatý mytologický cyklus, který spojuje Delfskou věštírnu s archaickým kultem bohyně Gé a posléze Themidy,³ nemá patrně

* Studie je jedním z výstupů projektu „Věštění v antickém světě: sociokulturní a kognitivní perspektiva“ (MUNI/21/CHA/2009), financovaného grantovým fondem děkana FF MU. Mé poděkování rovněž patří Břetislavu Horynovi a Radku Chlupovi za kritické poznámky k první verzi této studie, které přispěly k odstranění mnoha nejasností a omylů. Veškerá zbyvajících pochybení je nutné přičíst na můj vrub. – V textu jsou použity následující zkratky: *BCH* = *Bulletin de Correspondance Hellénique*; *CQ* = *Classical Quarterly*; *De def.* = *De defectu oraculorum*; *De Pyth.* = *De Pythiae oraculis*; *De E.* = *De E apud Delphos*; *FGrH* = Felix Jacoby (ed.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin: Weidmann 1923-; *JHS* = *Journal of Hellenic Studies*; *Mor.* = *Moralia*.

1 Ohledně archeologického průzkumu Apollónova chrámového komplexu v Delfách a jeho vyhodnocení viz především Fernand M. Courby, *Fouilles de Delphes II/1: Topographie et architecture: La terrasse du temple*, Paris: Fontemoing 1915; Pierre de La Costa-Messelière, „Topographie delphique“, *BCH* 93, 1969, 730-758; Catherine Morgan, *Athletes and Oracles: The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century BC*, Cambridge: Cambridge University Press 1990, 106-147.

2 C. Morgan, *Athletes and Oracles...*, 148. Stavba prvního Apollónova chrámu v Delfách pak s největší pravděpodobností nezačala dříve než v rozmezí let 680-640 př. n. l., viz *ibid.*, 132; P. de La Costa-Messelière, „Topographie delphique...“, 731-732.

3 Existují dva okruhy, které pojednávají o předchozích držitelích věštírny a okolnostech, za jakých přešla do rukou Apollóna. V prvním případě byl přechod pokojný (v posloupnosti Gé, Themis, Foibé) a Apollón věštírnu obdržel darem (např. Aischylos, *Eumenides* 1-8). Ve druhém případě Apollón obsadil věštírnu násilně, usmrčením monstra bohyně Gé (např. Euripidés, *Iphigenia Taurica* 1234-1283). Třetí mytologický okruh, doložený v nejstarší literatuře, rovněž zmiňuje usmrcení hada/draka Pýthóna, ovšem bez jakékoli návaznosti na věštírnu a její předchozí držitele (*Hymnus ad Apollinem* 214-396).