

Workshop se týkal především dvou staroseverských básní *Sólarljóð* a *Draumkvæði* a jejich zařazení do kontextu doby. Jedná se o dvě rané křesťanské básně s mnoha pohanskými prvky. Doba jejich složení se odhaduje do 13. a 14. století. Právě pohanské prvky a jejich role je velmi pozoruhodná a je předmětem následujících deseti příspěvků, které jsem se pro Vás pokusil zpracovat.

Primární prameny:	Sekundární prameny:
<a href="#">Píseň o snu (<i>Draumkvæði</i>)</a> <a href="#">Píseň o Slunci (<i>Sólarljóð</i>)</a>	<a href="#">Vědmina věštba (<i>Völuspá</i>)</a> <a href="#">Výroky Vysokého (<i>Hávamál</i>)</a> <a href="#">Píseň o Váfprúðnim (<i>Váfprúðnismál</i>)</a> <a href="#">Píseň o Grímnim (<i>Grímnismál</i>)</a> <a href="#">Píseň o Fáfnim (<i>Fáfnismál</i>)</a> <a href="#">Baldrovy sny (<i>Baldrs draumar</i>)</a> <a href="#">Druhá píseň o Helgim, vítězi nad Hundingem</a> <a href="#">Grípiho věštba (<i>Grípisspá</i>)</a> <a href="#">Píseň o Píseň o Eiríkovi (<i>Eiríksmál</i>)</a> <a href="#">Einar Skúlason: Paprsek (<i>Geisli</i>)</a> <a href="#">Eyvind Finnsson: Píseň o Hákonovi a Výchet Háleygjovců</a> <a href="#">Snorri Sturluson: <i>Gylfiho oblouzení</i></a> <a href="#">Saxo Grammaticus: Činy Dánů (<i>Gesta Danorum</i>) (anglicky)</a> <a href="#">Sága o Gíslim (<i>Gísla saga</i>)</a> <a href="#">Sága o Volsunzích (<i>Volsunga saga</i>)</a> <a href="#">Sága o Eiríku Zcestovalém (<i>Eiríks saga víðförla</i>)</a>
Doprovodné texty: <a href="#">Cizojazyčné překlady a studie – online zde.</a>	

## II. Pohanská a křesťanská vidění a věštby

### 1) Lucie Korecká: ***Sólarljóð and Draumkvæði. Continuity or a break in Old Norse vision poetry***

(Básně *Sólarljóð* a *Draumkvæði*: Kontinuita či předěl v staroseverské vizionářské poezii)

Básně *Sólarljóð* a *Draumkvæði* jsou autochtonní skandinávská raně křesťanská díla, což znamená, že nebyla převzata či přeložena z cizího jazyka. Islandská *Sólarljóð* pochází ze 13. století, zatímco norská *Draumkvæði* pravděpodobně ze 14. století (ačkoli písemně byla zapsána až v 19. století).

Báseň *Sólarljóð* je složena v metru *ljóðaháttur*, zatímco *Draumkvæði* v neurčitém (nepochybně starém) metru. Díky tomuto faktu je možné díla porovnávat s eddickými pohanskými písněmi. Ke komparaci můžeme využívat dvěma přístupy:

- 1) zkoumáním individuálních motivů, symbolů, etymologie jmen, frází a výrazů
- 2) zkoumáním celkového pohled, mentality lidí, koncepce náboženství, společnosti a původu světa

Komparace může probíhat na třech úrovních:

A) Úroveň motivů:

- 1) Např. **most Gjallarbrú** (*Draumkvæði* 18). Tento motiv v pohanských konotacích objevuje v eddické písni *Baldroyv sny* a píše o něm Snorri Sturluson ve své *Eddě*. V pozdější literatuře (např. Sturla Þórðarson: *Hákonarkviða* 24) a baladách se objevují metafory (např. „jít na Gjallarbrú“ = zemřít), které symbolizují smrt. Mezi další motivy můžeme počítat také **bestie**, které se na mostě nacházejí (*Draumkvæði* 18-21) – **hada/draha, psa a býka**.
- 2) **Grutti Gráskeggi**, který je křesťanskou parafrází Óðina (*Draumkvæði* 30). Objevuje se v negativních konotacích a přichází ze severu.
- 3) **Runy**.
- 4) **Čarodějnice apod.**

Otázkou je, jaké úlohy tyto motivy hrály. Autoři písni museli být křesťany, a tak je jejich pohanský původ snadno zpochybnitelný.

B) Úroveň formy a obsahu:

První polovina *Draumkvæði* obsahuje vidění. *Sólarljóð* byla součástí nejstarší baladické celoskandinávské tradice, která se později začala štěpit do balad národních. To může být doloženo oslovením publika na počátku básně (a dalšími podobnými prvky, např. putováním po světě) a podobnými formulacemi (ačkoli národní balady neobsahují náboženské prvky).

Druhá polovina se zabývá putováním duše do záhrobí, v čemž básně liší formou od cizích (neskandinávských) vizionářských básní, ale obsahově zůstává podobná. Zmíněné hříchy reflektují raně křesťanské zákony – jsou spíše morální (např. pomáhání chudým), což je způsobeno faktem, že křesťanství bylo přizpůsobeno prostému lidu, a proto v něm bylo místo pro pohanské prvky.

Tyto básně jsou zároveň pokračováním eddické poezie, například *Hávamál* (srovnej podobnosti *Sólarljóð* 1-32 a *Hávamál* 96-110; *Sólarljóð* 8, 10, 15, 19, 25-32, 48-50 a *Hávamál* 1-95). Forma obou básní je velmi podobná: dotýká se nějakého společenského problému a obsahuje morální poučení (většinou se zaměřením na ženy, nepřátele rodu apod.).

C) Úroveň perspektivy:

V tomto ohledu nejsou křesťanské vizionářské básně podobné pohanským, což je způsobeno křesťanskou dogmatikou, která probíhá následovně:

Minulost → Budoucnost → Očistec → Peklo / Ráj,

čemuž odporuje pohanská *Völuspá* (která se dělá na dvě části: vzpomínání × vidění do budoucnosti). V křesťanských písni věštění probíhá po celou dobu putování duše.

Srovnání pohanské a křesťanské perspektivy:

Pohanská vizionářská báseň ( <i>Völuspá</i> )	Křesťanská vizionářská báseň ( <i>Draumkvæði</i> )
Kolektivní perspektiva:	Individuální perspektiva:
Kosmologie	Soteriologie
Chaos – řád	Hřích - Vykoupení
Lidstvo jako celek	Individuální duše člověka
Zkáza lidstva jako celku	Osobní volba člověka (dobro/zlo)

Čest

Posun morality:

→

Smilování

**Závěr:**

Původní pohanská vizionářská poezie nebyla nahrazena, ale pozměněna. V momentu příchodu křesťanské vizionářské poezie byli staří Seveřané připraveni ji přijmout a vstřebat, protože pro ně vizionářská poezie nebyla ničím novým.

Vizionářské básně nepodléhaly oficiálnímu křesťanskému dogmatu, nýbrž byly součástí lidové formy křesťanství, která byla velmi populární. V případě dalšího zkoumání by se měly otázky zabírat tématem „oficiální křesťanství × lidové pojetí křesťanství“.

## 2) Anna Lena Ciossek: *The prophecies of Ragnarok. Fenrir and the battleground*

(Věštby o Ragnarøku. Fenrir a bitevní pole)

[Handouty ke stažení zde.](#)

Na počátku je potřeba vytvélit dvě definice:

**Ragnarøkr:**

Série událostí, která vede k zániku bohů.  
Etymologický význam: Zánik/Soud bohů.

**Fenrir:**

Fenrir je jednou z hlavních postav Ragnarøku.  
Etymologický význam: z pragermánského *fanja* a staroseverského *fen* → bažina/moře

Fenrir je spoután třemi pouty (Leyðing, Drómi, Gleipnir). Tento fakt dokazoval boží sílu. Ke spoutání došlo na **ostrově Lyngvi (Porostý vřesem)**.

Často se poukazuje, že Fenrir má paralelu v Garmovi (vlk×pes) a je překvapivé, že Týr nebojuje s Fenrim, nýbrž s Garmem, a Fenrir bojuje s Óðinem.

Bitevní pole je v různých pramenech nazýváno jinak, což vede k pochybnostem, které je to právě

<i>Gylfihø oblouzení</i> (51) a <i>Vafbrúðnismál</i> (18):	<i>Fáfnismál</i> (15):
Planina Vígríðr	Ostrov Óskópnr (Nevytvořený)

Je důležité si položit otázku:

Je bitevní pole, na němž se odehraje Ragnarøkr, planina nebo ostrov?

Myšlenka ostrova má něco do sebe. K ostrovu by se mohl dostat Jørmungand. Ostrov byl považován na tradiční místo odehrávání soubojů (*hólmganga*). Doktor Starý si myslí, že myšlenka ostrova, jakožto místa napůl vodního a napůl pozemního, je zajímavá a zapadala by nějakolika současných teorií, podle kterých jsou různé bestie spojovány s různými prostředími. A současně by odpovídala etymologii jména Fenrir.

**Závěr:**

Jsme omezeni prameny, které si protiřečí. Jedinou možnou variantou je, že se tento mýtus vyvíjel a zapsaná podoba může představuje kompilát různých verzí téhož mýtu. Kupříkladu: V původní verzi to mohl být Týr, proti komu Fenrir bojoval. V současné odborné literatuře jsou tendence postavy

Fenriho a Garma slučovat, ačkoli mají rozdílnou funkci a slučovat je nelze - vlk ničí svět, zatímco pes odděluje dva světy (tento/posmrtný) [Poznámka editora: V tomto vidím prostou analogii s našim světem, ve kterém pes chrání hospodářství od ostatního světa. Dokázu si živě představit, že k podobné asociaci u starých Seveřanů docházelo.]

Vize kosmologie je každopádně odlišná. V pohanské době bylo na svět nahlíženo jako na ohraničenou rovinu, za jejímiž hranicemi leží potenciální bezpečí/nebezpečí (srovnej s tabulkou v příspěvku **Paganism and alleged paganism in Sólárljóð and Draumkvæði**), zatímco v křesťanské době byl svět rozdělen do několika sfér (nebe, peklo, země).

---

### 3) Marek Šík: **Early Norse Christianity in Sólárljóð and Draumkvæði**

(Rané severské křesťanství v básních *Sólárljóð* a *Draumkvæði*)

[\*\*Handouty ke stažení zde.\*\*](#)

Existuje několik rozdělení raného křesťanství a záleží na hledisku, které chceme zkoumat:

#### A) **Fáze křesťanské konverze** (definice Helge Ljungberga):

- 1) doba misí – Dánsko (do 1000), Norsko a Island (do 1030), Švédsko (do 1100)
- 2) doba konsolidace – v průběhu 50-100 let
- 3) období vlastní křesťanské středověké kultury

#### B) **Zobrazování křesťanského Boha** (definice Edith Marold):

- 1) 1000-1050 – Bůh a Kristus jsou považováni za totožnou postavu; Kristus/Bůh je všemocný vládce, který stvořil svět a který ovládá osud. Je zobrazován jako původce života a smrti.  
Skaldská poezie používá pro Krista/Boha přídavná jména: *ríkr* (mocný), *máttugr* (mocný), *hreinn* (čistý/jasný), *meinalauss* (neposkvrněný). Raní křesťanští básníci (Skapti Þóroddsson, Markús Skeggjason) ve svých básních označují Krista za toho, který stvořil svět.
- 2) 1050-1150 – Téma moci mizí. Z Boha se stává soudce duší.
- 3) 1150–1200 – Je představována hlavně básní *Sólárljóð* a *Geisli* (Paprsek). Často se objevuje metafora světla ve spojitosti s Bohem. Bůh se poprvé objevuje jako „Otec“ a poprvé se objevuje trojjedinost Boha (*þrenning eins gods*). Bůh získává nové charakteristiky: *álmáttugr* (všemocný), *margríkr* (velmi mocný) a zmiňuje se jeho milost.

#### **Závěr:**

Myšlenka protipólů (nebe×peklo) byla jednoduše starými Seveřany přijata jednoduše, protože jejich systém (Valhalla×Hel) fungoval na stejném principu. Trojjedinost Boha ale nebyla pochopena okamžitě a byla přijata později.

V pohanské době byl pozemský vládce ztotožňován s pohanskými bohy, jejichž byl, jak se věřilo, potomkem. Z této polobožské moci pocházela jeho výkonná moc. Proto je Bůh a křesťanství zobrazováno zprvu jako poměrně ofenzivní, zatímco v pozdějších obdobích byl vnímán jako milosrdný vládce.

V době vytvoření *Sólárljóð* a *Draumkvæði* je křesťanství plně vyvinuté. Křesťanství mělo tendenci nahrazovat nejvyšší božstva (Ásy/Vany), zatímco nižší božstva zůstala nenahrazena, společně s doprovodnými jevy, jako například magií, která byla zakazována ve skandinávských zákonících.

---

4) Ondřej Vaverka: **Paganism and alleged paganism in *Sólarljóð* and *Draumkvæði***  
(Pohanství a domnělé pohanství v básních *Sólarljóð* a *Draumkvæði*)

V básních neoddiskutovatelně dochází ke synkretismu. Co to však synkretismus je? Odpověď na tuto otázku tvoří dva protichůdné názory:

*Footnote*: Synkretismus je pozitivní a ohleduplné spojení elementů z různých náboženství

×

*Amory*: Synkretismus je pozitivní i negativní spojení, ohleduplné i neohleduplné

*Amory*: Zavádí pojem „interpretatio“ – defektní synkretický předsudek, který může být používán jak pohany, tak křesťany. Synkretismus se podle něj týká náboženství ve své nestriktnější podobě, zatímco „interpretatio“ je pro něj literárním hlediskem. V básni *Sólarljóð* dochází k „interpretatio christiana“, čili k volné křesťanské adaptaci eddických mýtů a kenningů.

**Projevy synkretismu:**

*Situace mytologických kenningů na Islandu:*

**10. století** – kenningy jsou na svém vrcholu, poezie má mytologický základ, jsou složeny *Hávamál* a *Völuspá* (?)

**11. století** – úpadek; vznikají křesťanské kenningy

**12. století** – nový zájem o staré kenningy, které opět získávají mytologické pozadí, což můžeme nazývat „pohanskou renesancí“. V této době mohla vzniknout *Sólarljóð*.

V básni *Sólarljóð* jsou zmiňovány směry, ze kterých přicházejí postavy do světa lidí/obrů. Jejich analýza a komparace s *Völuspá* je důležitá pro pochopení kladných a záporných prvků v básni.

<p><b>Sever:</b> <i>Sólarljóð</i>: <b>Potomci Novoluní</b> (56) – záporné <i>Draumkvæði</i>: <b>Grutti</b> (30-31) – záporné <i>Völuspá</i>: <b>Níðavellir</b> (36; 64) – kladné i záporné</p>	<p><b>Jih:</b> <i>Sólarljóð</i>: <b>Sluneční jelen</b> (55) – kladné <i>Draumkvæði</i>: <b>Archanděl Michael</b> (32-33) – kladné <i>Völuspá</i>: <b>Slunce</b> (5); <b>Surt</b> (51) – kladné i záporné</p>
<p><b>Východ:</b> <i>Völuspá</i>: <b>Hrym, Loki, Naglfar</b> (48-49); <b>Železný les</b> (39) – záporné</p>	<p><b>Západ:</b> <i>Sólarljóð</i>: <b>Draci</b> (54) – záporné</p>
<p><b>Pohanské období:</b> Zlé mocnosti leží vždy na východu a odtud také přitáhne hlavní záporná mocnost při Soumraku bohů. Ze severu a jihu přicházejí záporné mocnosti pouze v kritické momenty.</p>	<p><b>Křesťanské období:</b> Zlé mocnosti vždy přicházejí ze severu. Z jihu přichází dobro. Role východu a západu je spíše vynechána.</p>

**POHANSKÉ PRVKY:**

Jsou do křesťanského textu záměrně vloženy s cílem zdiskreditovat pohanství.

**Symbolika čísel:**

Pohanské:	Křesťanské:
9 nocí ( <i>Hávamál</i> 138)	9 dní ( <i>Sólarljóð</i> 51)
9 písní ( <i>Hávamál</i> 140)	7 rad ( <i>Sólarljóð</i> 32)

9 světů ( <i>Völuspá</i> 2)	7 světů ( <i>Sólarljóð</i> 52)
	13 dní spánku ( <i>Draumkvæði</i> )

Sen v *Draumkvæði* trvá 13 dní, ale číslo samo o sobě nemá význam. Důležité je si uvědomit, že sen se odehrává se o Vánocích a končí o 6.1. Jde tedy o neobvyklé období, během něhož může docházet k neobvyklým událostem.

Devítka bylo oblíbené číslo pohanského mýtu, a proto je v básni *Sólarljóð* negativním prvkem. Sedmička bylo šťastné číslo křesťanské středověké kultury, a proto je v básni *Sólarljóð* pozitivním prvkem.

#### **Symbolika run:**

V básni *Sólarljóð* (60-61) se objevuje přítomnost run. Jejich popis (krvavé a hrozné) nasvědčují negativní konotace. Jsou zmíněny také ve 40. sloce, ale jejich interpretace se liší a mohou plnit jak kladnou, tak zápornou úlohu. V strofách 78-79 je zmíněno, že jsou ryty do parohů jelena (viz níže).

#### **Symbolika dís:**

Dísy (*Sólarljóð* 25, 73) představují nižší božstvo, které nebylo primárně nahrazováno a zůstávalo v povědomí lidí, jak bylo řečeno v předchozím příspěvku.

### **„DOMNĚLÉ POHANSKÉ“ PRVKY:**

#### **Vzývání slunce:**

Může jít o pohanský přežitek, ale také křesťanský výdobytek (Bůh je ztotožňován se Sluncem). Toto se objevuje i v jiných písemných pramenech, viz:

„Synem Þorsteina byl zákonopravce Þorkel Měsíc, který byl jedním z nejlépe vychovaných pohanů, a proto si ho mnoho lidí bralo za vzor. A když ležel na smrtelné posteli, tak se nechal odnést do slunečních paprsků a odevzdal se do rukou toho boha, který je v podobě slunce. Měl tak čistý život, že by se dal srovnat s nejlepšími křesťany.“ (*Kniha o záboru země* 9)

#### **Sluneční jelen:**

V eddické poezii (*Druhá píseň o Helgim, vítězi nad Hundingem* 38) jsou hrdinové asociováni s jelenem s mohutným parožím, což symbolizuje jejich nadpozemskou velikost. Také v *Sólarljóð* se setkáváme s podobným motivem (strofa 55). Jelen stojí na zemi a jeho paroží dosahuje nebes, což symbolizuje dokonalost a zároveň pozemskost/lidskost. Jedná se však o unikátní prvek, protože termín „sluneční jelen“ se jinde neobjevuje. Kristus je obvykle spojován se Sluncem a zároveň s jelenem, ale nikdy ne dohromady. Jedná se tedy o inovaci. Sluneční jelen také může symbolizovat odlišnost od pohanského jelena, který se objevuje v eddické poezii.

#### **Závěr:**

Referát neměl žádný závěr. Problém zůstává nevyřešen.

---

## 5) Markéta Podolská: **Christian-pagan invariants in *Sólarljóð***

(Křesťansko-pohanské invariáty v básni *Sólarljóð*)

Na počátku je třeba říci, co jsou to invariáty. Jedná se o motivy, které se v rámci indoevropské tradice příliš nemění, a proto je těžké stanovit, jakého původu jsou, zda pohanského nebo křesťanského. V básni *Sólarljóð* se nachází takových motivů několik:

1) DRACI (strofa 54) – „drak Ván“: Snorri Sturluson píše, že z Fenriho tlamy vytékají sliny, které tvoří řeku Ván, a proto se Fenrir nazývá bestii řeky Ván. Tolik k pohanskému kontextu. Ale v básni *Sólarljóð* nacházíme spojení „drak Ván“ jako opis nikoli pro Fenriho, nýbrž pro létajícího draka. A může jít proto o křesťanskou představu Leviatana, biblické vodní příšery.

### 2) ZÁPORNÉ CHOVÁNÍ:

Vražda (strofy 5, 63)

Snaha o zahlazení vraždy (strofa 23)

Chamtivost (strofa 2)

Loupež (strofy 1, 63)

Falešná přísaha (strofa 21)

Milostná touha (strofy 10, 13, 14)

### 3) KLADNÉ CHOVÁNÍ:

Pohostinnost a štědrost (strofy 3, 4, 70). Odkazuje na germánskou tradici štědrosti.

### 4) OBECNÉ:

Žízeň

Smutek

Úzkost

### 5) KOSMOLOGICKÉ:

Slunce

Podsvětí

### 6) SPECIÁLNÍ:

Jízda na koni do podsvětí

Mléčná dráha

Bestie na mostě Gjallabrá (*Draumkvæði*)

Nyní je potřeba naznačit, jak je s invariantami v textu básně zacházeno:

10. strofa <i>Sólarljóð</i>	Komentář
<b>Mnohý vstal smutek z milostné touhy žalost vždy přináší ženy; zlo s sebou nosí ač čistě je kdysi vytvořil všemocný Bůh.</b>	<b>První půlstrofa je invariantou a podobnosti můžeme najít v pohanských básních (<i>Hávamál</i> 97, 114). Druhá polovina obsahuje křesťanské vysvětlení.</b>

### **Závěr:**

Invariáty se objevují jak v básni *Sólarljóð*, tak v *Draumkvæði*, a jejich záběr je poměrně široký – od etiky po kosmologii, přičemž některé invariáty v obou básních jsou totožné. Invariáty se objevují jako počáteční témata, k nimž je dodáván křesťanský pohled.

### III. Tento svět a Jiný svět, smrt a jejich vztah k viděním

- 1) Ivana Šišáková: **Christian and pagan descriptions of the journey to the other world**  
(Křesťanské a pohanské popisy cest do Jiného světa)  
**Handouty ke stažení zde.**

Motiv cesty do Jiného světa je velmi starý a vyskytoval se jak v pohanské, tak v křesťanské době. O tom svědčí kupříkladu archeologické nálezy - kameny uspořádané ve tvaru lodě, gotlandské obrazové kameny, pohřební lodě (např. Oseberg, Gokstad). Hlavním dopravním prostředkem, který byl používán pro „cestu do posmrtného světa“, byla loď<sup>1</sup> a kuň.

V pohanské době byly využívány dva způsoby pohřbívání - inhumace a kremace. Snorri Sturluson ve své Sáze o Ynglingách rovněž rozděluje dobu inhumace a dobu kremace. Pohřby byly často doprovázeny navršením mohyly, které bylo spojeno s především s elitou a s Odinovým kultem.

Na hlavní cíle cesty do Jiného světa lze nahlížet z různých pohledů:

Valhalla	Síň Ásů – jsou <b>z ní</b> podnikány cesty
	Síň padlých – jsou <b>k ní</b> podnikány cesty
Hel	Podsvětí – jsou <b>k němu</b> podnikány cesty

#### POPISY POHANSKÝCH CEST:

Můžeme čerpat z různých typů pramenů:

##### A) Eddická poezie:

*Baldrs draumar* (2-3) – Cesta do Helu nemůže být běžně podniknuta živými, a pokud ani, tak pouze bohy. Eddické božské postavy mají tendence odjíždět do okolních oblastí a konat v nich skutky, které prokazují jejich sílu.

*Druhá píseň o Helgim, vítězi nad Hundingem* (49) zmiňuje nebeský most, po němž je možné se koňmo dostat do Valhally.

*Grímnismál* (21-2) je alegorickým popisem mostu, který vede přes hlasitě šumící a neschůdnou řeku do Valhally, jejíž brána představuje velkou bariéru.

Celkově se zdá, že je jednodušší dostat do Valhally než do Helu.

##### B) Skaldská poezie - dvě básně popisují výstup válečnickovy duše do Valhally:

*Eiríksmál* (cca 954). Neobsahuje žádný popis cesty, pouze jeho doprovod a pobyt ve Valhalle.

Eyvind Finnsson: *Hákonarmál* (cca 961). Zajímavé je struktura básně: 13 strof se odehrává ve Valhalle a pojí se s metrem *ljóðaháttem*, zatímco ostatní strofy, které se odehrávají na zemi, jsou složeny v *málaháttu*. Změna metra je jistě záměrná.

V obou básních se nepopisuje cesta, neobsahují příliš ozdobné kenningy, váží se k historickým událostem, nemají skaldické tradiční metrum a jsou dialogické.

<sup>1</sup> Z některých archeologických nalezišť (např. doby vendelské) je patrné, že pohřební lodě ve skandinávských mohylách byly situované směrem k řece, což může naznačovat spojení se záhrobním světem a snadnější cestou do něj.



C) Saxo Grammaticus: *Činy Dánů*

V osmé knize se zmiňuje Thorkillus (Þorkel), který putuje za obrem Geirrøðem. V této verzi je zmíněn **zlatý most a brány chráněné psy**, což je stěžejní pro tento příspěvek.

D) Snorri Sturluson: *Edda*

*Gylfiho oblouzení* (49) popisuje Hermóðovu cestu do Helu. Opět je zmiňován zlatý most, který je strážěn dívkou Móðguð. Hermóð musí vykonat čin a překonat bránu Helu.

## POPISY KŘESŤANSKÝCH CEST:

*Draumkvæði* popisuje cestu do rozličných částí světa a Ráje, což odpovídá tradičním křesťanským představám. Rovněž zmiňuje zlatý most.

V básni *Sólarljóð* lyrický subjekt přihlíží pouti a vykládá ji, ale nevykonává ji.

Křesťané mají cestu do záhrobí rozdělenou na složitou a jednoduchou - dobré duše si zaslouží jednoduchou cestu a špatné duše cestu složitou.

**Motiv zlatého mostu, postavy hlídající most a překážky, kterou je potřeba překonat, je velmi starý.**

### **Závěr:**

Ve skaldské poezii se nevyskytuje žádný popis, poněvadž cesta nebyla podstatná. Podstatný byl pobyt ve Valhalle s bohy, jejichž společníkem se panovník stal.

V eddických písních se vyskytují krátké popisy. Popisy v orální tradici určitě existovaly, ale nedochovaly se. Křesťanští zapisovatelé (Snorri, Saxo) je tuto tradici znali a uchopili křesťanským způsobem. Tím se dostáváme k pohansko-křesťanským pramenům. Tyto obsahují popisy podobné eddickým písním, ale jsou ovlivněné křesťanstvím.

Společným prvkem pohanských pramenů je, že živá postava musí překonat bariéru, čímž potvrdí oprávněnost vstoupit. Oproti tomu křesťanské básně mají výchovný charakter a zobrazují trpící duši. Je třeba si také uvědomit, že pojetí Jiného světa se v průběhu času mění.

---

## 2) Franziska Ege: **The bridge to the other world in the Middle Ages**

(Role mostu do Jiného světa ve středověku)

**[Handouty ke stažení zde.](#)**

Motiv mostu jako přechod z tohoto do Jiného světa je zajímavý a potřeba se na něj blíže soustředit. Poprvé se tento motiv objevuje v zoroastrismu (např. v pramenech *Avesta*; *Dadistan-i-dinik*) a pravděpodobně byl zavlečen Islámem z oblasti Persie.

V evropské tradici se poprvé objevuje v *Kronice Franků* Řehoře z Toursu. V evropské tradici se z mostu stává hranice mezi dobrými a špatnými lidmi.

Most se dále objevuje v angloirské tradici v náboženských textech (dobrá duše: *dobří lidé mají most široký - schůdný, špatní mají most úzký - neschůdný*), zatímco v nenáboženském kontextu se motiv mostu příliš neobjevuje, maximálně při dobrodružných výpravách.

## POJETÍ MOSTŮ V POHANSKÝCH SKANDINÁVSKÝCH PRAMENECH<sup>2</sup>:

<i>Bilrøst/Bifrøst</i> (Třesoucí se cesta?) <sup>3</sup> :	Gjallarbrú (Most přes řeku Gjöll):
<ul style="list-style-type: none"> <li>- spojuje nebe a zemi (<a href="#">Gylfiho oblouzení</a> 13)</li> <li>- je chráněn Heimdalem a je to nejlepší most ze všech (<a href="#">Grímnismál</a> 44)</li> <li>- bude zničen při Ragnarøku, když po něm přejedou synové Múspelu, jejichž koně se budou muset brodit řekou (<a href="#">Fáfnismál</a> 15; <a href="#">Gylfiho oblouzení</a> 13)</li> <li>- až do Ragnarøku po něm jezdí bohové k soudu (<a href="#">Gylfiho oblouzení</a> 15)</li> <li>- pro obry není přístupný kvůli ohni (<a href="#">Gylfiho oblouzení</a> 15)</li> <li>- Þór musí na soud a do Ásgarðu chodit pěšky skrz řeku (<a href="#">Grímnismál</a> 29)</li> <li>- říká se mu také ásbrú/ásabrá (Boží most) (<a href="#">Grímnismál</a> 29)</li> <li>- jezdí po něm hrdinové, např. Helgi, směrem západ do Valhally (<a href="#">Druhá píseň o Helgim, vítězi nad Hundingem</a> 49)</li> <li>- je trojbarevný (<a href="#">Gylfiho oblouzení</a> 13) a rudý (<a href="#">Druhá píseň o Helgim, vítězi nad Hundingem</a> 49)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- široký most pokrytý zlatem a chráněný dívkou Móðguð; mrtvý musí most překonat, aby se dostal do Helu (<a href="#">Gylfiho oblouzení</a> 49)</li> <li>- v <a href="#">Činech Dánů</a> Saxona Grammatika (kniha I: 8,14) a Sáze o Hákonu Hákonarsonovi (<i>Hákonar saga Hákonarson</i>) se objevuje aliterační fráze „jít na Gjallarbrú“ („<i>ganga á Gjallarbrú</i>“) ve smyslu zemřít</li> </ul> <p>Tento most je jistě svébytnou součástí severogermánské mytologie, ale ne nezbytně důležitou.</p>
<p>Koncepce obou mostů je odlišná od kontinentální koncepce, protože postrádají selektivní či kárnou funkci. Vzájemný vztah obou mostů není jasný.</p>	

## POJETÍ MOSTŮ<sup>4</sup> V KŘEŠŤANSKÝCH SKANDINÁVSKÝCH PRAMENECH:

<i>Draumkvæði</i> :	<a href="#">Sága o Eiriku Zcestovalém</a> :
<ul style="list-style-type: none"> <li>- most ze zlata a zároveň pobitý hřebíky, střeží ho pes, býk a had/drak (strofy 18-21)</li> <li>- jako první skandinávský text spojuje představy „mostu soudu“ (založeného na <i>Dialozích</i> Řehoře Velikého) a „mostu strachu“ a tato přestava mostu Gjallarbrú se objevuje dále ve skandinávských vizionářských textech. Popis může být převzat z <i>Vidění Tnugdalo</i>, protože v době složení probíhaly aktivní kontakty Norska s Anglií.</li> </ul>	<p>(Krátká sága ze 14. století obsahující vizionářské prvky)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- kamenný most, který se v této sáze vyskytuje, si zachoval starou funkci jakožto „cesta do Ráje“</li> <li>- most je chráněn drakem</li> </ul> <p>Význam příběhu: Pohanský <i>Odáinsakr</i> („Pole neumírajících“) je pouze iluze ve srovnání s křesťanským Rájem.</p>

### KLASIFIKACE FUNKCÍ MOSTŮ (podle *Dinzelbachera*):

#### I. Mosty mohou vést z nedefinovaného místa do nebe (Ráje/Valhally) – starší skupina

- 2 Poznámka editora: V pohanské básni [Výčet Háleygjovců](#) (*Háleygjatal* 16) se dozvídáme o speciálním „mostu“, který spojuje soudobého vládce Norska s jeho polobožskými předky.
- 3 Tento překlad by naznačoval nestabilitu mostu spojující tento a posmrtný svět.
- 4 Prvním projevem křesťanských „mostů“ do posmrtného života jsou některé runové kameny, které jsou v některých křesťanských runových nápisech opsány jako „mosty“. Tyto kameny snad měly pomáhat duším vstoupit snáze do posmrtného světa.

- II. Mosty mohou vést ze země do podsvětí (*Gjallarbrú*) – objevují se velmi zřídka
- III. Mohou vést z pekla (Očistce) do Ráje – objevuje se velmi často
- IV. Mohou vést z jedné části pekla do druhé – špatná lokace mostu či je nástrojem potrestání

### **Závěr:**

Příspěvek neměl formulován závěr. V následující diskuzi se dospělo k názoru, že:

Pohanská doba	Křesťanská doba
Pozemský i posmrtný svět jsou stejně dobré	Pozemský svět je špatný, posmrtný je lepší (čím horší je život na zemi, tím lepší bude posmrtný život).

### 3) Sabine Schmalzer: **The journey to the world of the dead in *Draumkvæði* and the *Song of Lemminkäinen***

(Cesta do světa mrtvých v básni *Draumkvæði* a *Písni o Lemminkäinenovi*)

#### **Handouty ke stažení zde.**

Staroseverské a finské texty jsou v mnoha ohledech podobné, ale také rozdílné. A na shody a rozdíly se stojí zaměřit.

Referent svůj příspěvek dělí na čtyři části:

#### **I. Cesta do Jiného světa v představě středověkého křesťana:**

- Vidění Jiných světů jsou zaznamenána především v období 7.-13. století a jde o více či méně detailní popisy hrozivých cest do podsvětí nebo ráje. Na cestě je vždy řeka (někdy plná ohně), přes níž se klene most. Ve viděních 12. století je most místo utrpení, např. ve *Vidění Tnugdalově* (rok 1149), kde jsou na mostě ostré hřebíky a pod ním příšery. Tundalovi je cesta zatarasena a nemůže projít.

#### **II. *Draumkvæði*:**

Jedná se o anonymní lidovou píseň, která byla poprvé zapsána okolo roku 1840 v Telemarku. Dochovala se zhruba v 70ti variantách. Za základní edici je považována verze Moltke Moa z roku 1927, která obsahuje 52 strof.

Děj:

Olav Ásteson usne na Štědrý večer a probudí se za 13 dní a vypráví, co viděl:

- 1) most *Gjallabrú*/*Gjaddarbrú* chráněný zvěří
- 2) bahnitý močál
- 3) zběžný pohled do Ráje
- 4) kapli poutníků
- 5) místo soudu Brokksvalin (Údolí bolesti)
- 6) Soudný den
- 7) odměnu za dobré skutky (např. Kdo daruje boty těm, kdo je potřebuje, nebude muset chodit po trnitém vřesovišti)

*Draumkvæði* má podobné prvky s angloirskými viděními, např. *Viděním Tnugdalovým*, *Viděním Gunthelmovým* a *Viděním Thurkillovým*, které se v staroseverském prostředí objevili jako překlady. Datace *Draumkvæði* není jednoznačná a variuje od 13. do 18. století.

<i>Dinzelbacher</i> (1980):	<i>Draumkvæði</i> byla latinsky zaznamenána mnichem nebo knězem nedlouho po Olavově vyličení události. Poté byla rozvinuta do lidové písně pomocí rychlého zveršování (versifikace) a přeložení do norštiny.
<i>Strömbäck</i> (1946):	<i>Draumkvæði</i> zprostředkovatelsky pomocí náboženské literatury staví na bohaté evropské tradici. V lidové tradici se určité motivy smíchaly s etnickými koncepty podmrtného života. Na <i>Draumkvæði</i> by proto mělo být nahlíženo jako na lidovou píseň vytvořenou z komplexních představ o Jiném světě založených na vizionářské literatuře.
<i>Barnes</i> (1972):	Píseň pravděpodobně pochází z doby před roku 1600. K tradičnímu baladickému materiálu bylo přidáno množství původních strof složených v době kompilace či pozdějších. Píseň prošla kontinuálním procesem, při němž stále více a více lidí vytvářelo své vlastní kompilace díla.

### III. Píseň o Lemminkäinovi:

Tato píseň prošla obdobím dlouhého ústního podání. Dochovala se ve 414 variantách, které byly většinou zapsány v 19. století.

Píseň je zachována ve 26. runě *Kalevaly*. Vypovídá o cestě hrdiny Lemminkäinena do Pohjoly (pohjola = oblast na severu, jinými slovy Jiný svět; v jiných verzích Manala – svět mrtvých, nebo Päivölä = dům světla).

Děj:

Hrdina vyráží na hostinu do Päivöly a nedbá rad své matky, že mu hrozí velké nebezpečí, kterému bude muset čelit. Začarován magií se vyhýbá nebezpečí (např. had) a doráží na hostinu jako nezvaný host, kde je mu naservírován hado-medvěd. Utkává se v soutěži magie s různými postavami a přechodným vítězstvím. Lemminkäinen je nakonec poražen, jeho tělo rozčtvrceno a vrženo do řeky smrti. Jeho matka se tragickou novinu dozví a tělo posbírá, není však schopna ho oživit, a tak jej vrhá zpět.

V mnoha bodech je cesta do Jiného světa stejná jako ve staroseverských pramenech. Hrdinova pouť a smrt je naznačena viděním jeho matky. Na rozdíl od severských pramenů je ale Lemminkäinen obdařen magickou silou a šamanismem, který vychází z jeho básnické dovednosti. Svými dovednostmi může běh událostí měnit.

Cesta do Jiného světa je ve finské lidové slovesnosti obtížná a vede skrze mnohá nebezpečí, ale daleko obtížnější je cesta nazpět.

### IV. Komparace a závěr:

<i>Píseň o Lemminkäinovi</i>	<i>Draumkvæði</i>
Síň obrů v Päivöle/Pohjole ( <i>Kalevala</i> 27, 1-14)	Kaple poutníků ( <i>Draumkvæði</i> 29)
Vlk a medvěd ( <i>Kalevala</i> 26, 181-215)	Pes ( <i>Draumkvæði</i> 18-21)
Had se stovkou očí ( <i>Kalevala</i> 26, 617-626)	Had/Drak ( <i>Draumkvæði</i> 18-21)

Je složité určit, odkud jsou cesty do Jiného světa převzaty a kdy k tomu došlo. Jde zcela jistě o

pohanský motiv. Prvky jako oblast mrtvých a cesta do ní jsou hluboce zakořeněny v psychologii lidstva. Po příchodu křesťanství byly tyto prvky prodlouženy a ovlivněny vizionářskou literaturou. Proto zůstaly stále živé a zachovaly se do doby zapsání *Draumkvæði* a *Píseň o Lemminkäinenovi*.

4) **Andrea Tietz: *Gíslí var draumamaðr mikill ok berdreymr - Dreams in Gísla saga***  
(Sny v *Sáze o Gíslim*)  
**Handouty ke stažení zde.**

Gíslí, islandský básník a protagonista Ságy o Gíslim, je v sáze vylíčen takto: „Gíslí byl nejen chytrý, ale míval často sny, které se téměř pokaždé vyplnily.“ (*Gísla saga* 22)

V jeho snech se objevují dvě ženy:

A) „žena přející štěstí“ (*draumkona in bedri*)

Objevuje se ve dvou dvou snech:

1. sen (kap. 21):

- interpretuje 7 (viz příspěvek **Paganism and alleged paganism in *Sólarljóð and Draumkvæði***) ohňů jako Gíslího poslední roky života
- radí Gíslimu, aby se vzdal staré víry a stranil se magie a čarodějnictví
- dává mu radu, jak se chovat k ostatním. A tyto rady mají zjevný křesťanský vliv:

*Druhá kniha Ezdrášova 2:21 → *Gísla saga*, strofa 19*

Uzdravuj polámané a slabé, nesměj se s opovržením chromému muži, braň zmrzačené, a necht' se slepý muž objeví v dohledu mé čistoty.<sup>5</sup>

Pomáhej slepým a chromým podej pomocnou ruku. Kdo se posmívá jiným, bude mít sám špatnou pověst.<sup>6</sup>

2. sen (kap. 29):

- dorazí ke Gíslimu na šedivém koni a zve ho do krásné síně, v níž bude žít po smrti
- slíbila, že mu bude pomáhat a léčit ho
- řekla mu, že v síni bude užívat po smrti bohatství. Toto lze rovněž chápat jako křesťanský motiv<sup>7</sup>

A) „žena přející neštěstí“ (*draumkona in verri*) - nahrazuje dobrou ženu a mluví opačně. Také se objevuje ve dvou dvou snech:

1. sen (kap. 23):

- žena myje Gíslího v krvi

2. sen (kap. 32):

- žena myje Gíslího hlavu v krvi a ovazuje mu kolem ní krvavý šátek
- říká Gíslimu, že ho Vládce života (*allvaldr aldr*; Bůh) poslal na svět samotného

<sup>5</sup> Vlastní překlad z angličtiny.

<sup>6</sup> Sága o Gíslim Súrssonovi. Přel. Ladislav Heger; in: *Staroislandské ságy*; SNKLU, Praha, 1965, str. 163.

<sup>7</sup> Viz. *Matouš* 6:20: „Ukládejte si poklady v nebi, kde je neničí mol ani rez a kde je zloději nevykopávají a nekradou.“ Viz. *Lukáš* 12:33: „Prodejte, co máte, a rozdejte to. Opatřte si měšce, které se nerozpadnou, nevyčerpatelný poklad v nebi, kam se zloděj nedostane a mol neničí.“

## Závěr:

Závěrem příspěvku bylo shrnutí funkcí snů v *Sáze o Gíslim*:

Funkce snů:	Názory odborníků na funkci snů:
Sny fungují jako předzvest událostí a vytvářejí tak napětí. Sny varují, že se blíží Gíslího smrt. Sny nahlíží do Gíslího nitra a pocitů. Sny vyobrazují osud jako neodvratitelný. Sny obsahují křesťanskou doktrínu a instrukce (míchá křesťanské a pohanské koncepce posmrtného života) <sup>8</sup> .	<i>Lönnroth</i> : Sny jsou literárním prostředkem pro přesunutí z úrovně individuality k univerzální otázce, co se děje po smrti.  <i>Culbert</i> : Sny slouží k náhledu do osobnosti.  <i>Langeslag</i> : Sny navrhuje dualistický posmrtný život.

## 5) Florian Deichl: *Dreams and Visions in the Nibelungen Tradition. Forecasting of Doom and the Heroic Response*

(Sny a vidění v nibelunzské tradici. Předvídaní osudu a hrdinská odpověď)

[Handouty ke stažení zde.](#)

Na úvod musí být řečeno, že sny byly demytizovány ve 20. století Sigmundem Freudem. Teprve od té doby se sny nevztahují k něčemu, co se stane, ale k něčemu, co se již stalo.

Hlavními staroseverskými prameny jsou *Sága o Vöslunzích* a *Grípiho věštba*. V těchto pramenech se objevuje opravdu mnoho snů, ale referent se zaměřil jen na některé, na nichž je možné ukázat reakci hrdinů. V *Sáze o Vöslunzích* dochází ke klasické scéně, která se pojí k vykládání snů: ženavému muži vyloží sen, který má obvykle velmi krvavý charakter. Muž takovou interpretaci odmítne, přestože pravé významy snů zná. Takovou scénu je možno nalézt v kapitolách 36 a 37, ve kterých Hogniho a Gunnara přemlouvají jejich ženy Kostbera a Glaumvara. Tato skutečnost souvisí s faktem, že staří Severané věřili, že vyjevené sny se skutečně vyplní ([srovnej se ságovými příslovími](#)). Proto také nechce Grípi v *Grípiho věštbě* a *Sáze o Vöslunzích* (19) nechce prozradit Sigurðovy osudy.

Obecně lze říci, že ženy sní o osudech svých mužů, zatímco muži sní o svých osudech a spíše než sny jde o předvídaní. Autor příspěvku toto dokládá na čtyřech situacích ze *Ságy o Vöslunzích*:

### I. *Guðrúniny sny o Sigurðovi*

Zajímavé je, že Guðrún sní o Sigurðovi jako o **jelenovi** (viz příspěvek **Paganism and alleged paganism in *Sólarljóð* and *Draumkvæði***).

„Pověz mi ho [tj. sen] (...) a nemusíš se lekat. Když se blíží bouřka, mívají lidé vždycky nějaké sny.“ (*Völsunga saga* 26)<sup>9</sup>

„Navštívím Brynhildu, ta to bude vědět (...)“ (*Völsunga saga* 26)

„To bude Gurdún, dcera Gjúkiho,“ řekla jim. „Dnes v noci se mi o ní zdálo.“ (*Völsunga saga* 26)

<sup>8</sup> Otázka je, jak se tam dostaly, zda v pohanské době (což není příliš přijatelné), nebo v pozdější době před zapsáním ságy (podobně jako *Sága o Kormákovi* naznačuje, že básník Kormák znal antické autory).

<sup>9</sup> Všechny citace jsou pořizeny z *Ságy o Völsunzích*. Přel. Veronika Dudková a Helena Kadečková; in: *Sága o Völsunzích a jiné ságy o severském dávnověku*; Argo, Praha, 2011, s. 33-122.

„Když tohle vím, cítím nezměrnou bolest (...).“ (*Völsunga saga* 27)

## II. **Brynhildina předpověď:**

„Vězte, že celému vašemu rodu se zle povede, protože jste křivopřísežníci. (...) Teď ti jen v krátkosti vypovím, co se bude dít dál.“ (*Völsunga saga* 32)

## III. **Sny předpovídající události v Atliho síni:**

V této souvislosti je zajímavé, že tomu, kdo se zdají sny, je i Atli. Jedná se o první mužské sny v *Sáze o Völsunzích*. Guðrún sen vykládá a zároveň vykonává osud. Jak jsme již řekli, obvykle se zdají sny ženám, a proto mohou sny stavět Atliho do záporné pozice.

„To nejsou dobré sny, ale splní se. Tvé syny čeká smrt a postihne nás mnoho těžkých ran.“ (*Völsunga saga* 35)

„Gunnar byl v tu chvíli už notně opilý, nabídka na velkou moc ho lákala a proti osudu stejně nic nezmohl.“ (*Völsunga saga* 35)

„Tohle se dá vyložit těžko. Ale svému osudu člověk neunikne a je možné, že mnoha roků nedožiju.“ (*Völsunga saga* 37)

„Jestli zemřeme, uchvátí starý vlk naše zlato a ani medvěd nás nebude šetřit a zatne do nás své tesáky.“ (*Völsunga saga* 37)

## IV. **Hrdinská vidění:**

„Už to nepotrvá dlouho a ostrý meč bude vězet v mém srdci. Ale nic horšího sis přát nemohla, protože ty mě o moc déle nepřežiješ. Naše dny jsou od nynějška sečteny.“ (*Völsunga saga* 31)

„Může se však stát, že se předpověď naplní, ale toho se bát nesmím.“ (*Völsunga saga* 31)

„A já znám jednoho muže, který je o mnoho převyšuje. Je to Sigurð, syn krále Sigmunda. (...) [Sigmund] prohlásil, že je na další boj příliš starý, ale nechť ji utěší, že porodí nestatečnějšího syna. A vskutku, bylo to proroctví moudrého muže.“ (*Völsunga saga* 26)

## **Závěr:**

Sny představují možnost pro hrdiny naplnit osud a zachovat se hrdinsky. Kdyby však hrdinové věnovali snům a varováním pozornost, znamenalo by to nedodržení jejich heroického osudu, a proto se jejich interpretacemi neřídí a ignorují je. Obecně lze říci, že sny předpovídají následující zápletku a vždycky vyplní.

Role snů je jasná společně s momentem, kdy se sny objevují. Daleko hodnější pozoru jsou momenty, kdy ke snům nedochází.

Hrdinská reakce na sny je velmi podobná i v rodových ságách. A proto se nabízí otázka, zda jde o literární prostředek, nebo jde o reálnou reakci starého Seveřana.