

Konec řádu na kraji světa: K historické sociologii islandských ság

JÓHANN PÁLL ÁRNASON*

The End of Order at the Edge of the World. On the Historical Sociology of the Icelandic Sagas

Abstract: This article discusses the historical background to the medieval Icelandic sagas. It draws on the work of Icelandic historians, especially Gunnar Karlsson, to argue that the key factor was a distinctive political order established in Iceland before the conversion to Christianity. This was not a peasant democracy, as some idealizing interpretations have suggested; it was an oligarchy *sui generis*, with power (and a remnant of religious authority) vested in an elite of chieftains. However, there was no executive centre. This decentralized regime left its mark on the Christianizing process; the Icelanders accepted Christianity without monarchy, and for a long time without a fully empowered Church. Together with a pronounced cultural focus on narrativity, this political context explains the rise of a vernacular literature that was in many ways influenced by Christian sources, but retained a connection to pre-Christian traditions.

Keywords: Medieval Iceland; sagas; chieftains; conversion; thirteenth-century crisis; monarchy

DOI: 10.14712/23363525.2023.20

Úvodní poznámka: K otázce islandské specifičnosti

Středověká islandská literatura je dnes obecně považována za významnou a velmi zvláštní větev tehdejšího evropského písemnictví. Pro současníky jinde v Evropě nemohlo ovšem nic takového přijít v úvahu. Je doloženo, že Islandané získali v sousedních severských zemích určitou reputaci jako znalci minulých dějin a pěstitelé vypravěčského umění, ale to se zřejmě vztahovalo v první řadě na velmi vyvinutou ústní tradici. Pozdější písemná tvorba takový ohlas neměla, a právě ta její část, která se dnes těší největšímu zájmu, tzv. ságy o Islandanech (někdy také označené poněkud zavádějícím názvem „rodinné ságy“), zůstala ve své době naprosto neznámá mimo Island.

Abychom pochopili jak celkovou povahu islandské literární tvorby ve dvanáctém a třináctém století, tak i její vnitřní rozrůznění a historii její pozdější recepce, je třeba výchozí situaci trochu blíže charakterizovat. Doba literárního rozkvětu spadá vjedno se zintenzivněním kulturních kontaktů se západní Evropou a konsolidací církevních institucí po počáteční fázi méně organizovaného pokřesťanství. V politické rovině to byla doba dočasná (nebo zdánlivá) stabilizace a následující terminální krize. Složitě vzájemně působení náboženství, kultury a politiky vedlo u pozdějších historiků ke sporům o výklad společenského řádu, který vznikl po osídlení Islandu, a jeho místa v kontextu středověkého západního křesťanství. Ve starších pracích se různě obměňovala teze o germánském, případně specificky nordickém pohanství, jehož posledním útočištěm se měl stát Island,

* Prof. Jóhann Páll Árnason, Pracoviště historické sociologie, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, Pátkova 2137/5, Praha 8-Libeň. E-mail: j.arnason@latrobe.edu.au

a v ságách se tudíž hledaly důkazy o pohanské mentalitě a hodnotové orientaci, přežívající i po formálním přijetí křesťanství. Nejzajímavější verzi této interpretace formuloval Arnold Toynbee ve svém díle o vzestupu a pádu civilizací; podle něho vznikala v druhé polovině prvního tisíciletí n.l. svěbytná skandinávská civilizace, ale její vývoj byl předčasně ukončen integrací do kulturního světa západního křesťanství [Toynbee 1951]. Osídlením Islandu však, jak to viděl Toynbee, vznikla možnost dalšího zrání pohanské kultury ve větší vzdálenosti od evropské pevniny, a islandský způsob konverze, ač oficiálně stvrzen v roce 1000, byl dostatečně pomalý a kompromisní na to, aby až do třináctého století pokračovala literární tvorba, v níž převládala předkřesťanská etika a jí odpovídající pohled na lidský úděl.

Tento názor už nikdo nezastává, a totéž platí o jiných variacích na představu o Islandu jako útočisti nebo rezervaci kultury poražené na pevnině. K nim patří i neortodoxní marxistická teorie o mimořádné odolnosti rodové společnosti na středověkém Islandu, až do třináctého století [Olgeirsson 1959]. Hlavní důvod, proč výklady tohoto typu dnes nejsou ve hře, je nový pohled na právě to literární dědictví, které se dříve jevilo mnohým jako monument pohanského ducha. Bádání o středověké islandské literatuře se během posledního půlstoletí velmi rozrostlo, a jeden z nejmarkantnějších výsledků je široký konsensus o tom, že křesťanské zdroje a obzory ság jsou mnohem důležitější, než se dříve mělo za to. Jedná se o mnoho věcí: motivy a modely převzaté z písemnictví směřované západokřesťanské kultury, spojení na tzv. renesanci dvanáctého století, důraz na konverzi jako předěl v islandských dějinách. V neposlední řadě bylo poukázáno na to, že pohanští hrdinové ság často odpovídají křesťanskému vzoru „ušlechtilého pohana“ [Lönnroth 1969]. Z těchto nesporných zjištění vyvozují mnozí autoři závěr, že na Islandu nešlo o nic jiného než o periferní odnož západního křesťanství jako civilizace. Zvláště radikálním zastáncem této interpretace byl Gerd Wolfgang Weber [2001]; umírněnější verzi, s jistým důrazem na zvláštní, i když distancovaný vztah k pohanskému dědictví najdeme v pracích Margaret Clunies Rossové [1994, 1998]; mnoho důkazů o křesťanském vlivu na ságy snesl Hermann Pálsson [například 1971], i když jeho stanovisko v tom ohledu nebylo úplně konsistentní, a v poslední fázi jeho díla lze zaznamenat posun k silnějšímu zájmu o pohanské kořeny, a vedle nich i kontakt s odkazem klasického starověku, zprostředkovaný výše zmíněnou renesancí dvanáctého století [Pálsson 1999]. Výrazně kritický postoj k „pankřesťanským“ výkladům zaujal přední německý germanista Klaus von See [1988].

Následující úvahy vycházejí z toho, že silné spojení se západokřesťanským geokulturním kontextem je prokázaný fakt, a že žádný návrat k představám o islandském azylu pohanské civilizace není možný. Zůstává nicméně otázkou, jak pochopit a pojmenovat vztah k blízké pohanské minulosti, který nemá jinde v západokřesťanském světě obdoby; a pokusím se ukázat, že výsledky novější islandské historiografie nabízejí jisté odůvodnění pro tezi, podle níž šlo o svého druhu mezicivilizační setkání (takto překládám pojem „intercivilizational encounter“, který razil Benjamin Nelson). Tento pohled ovšem předpokládá, že se o takových setkáních dá mluvit nejen v prostorových souvislostech, nýbrž i v časových.

Než se odvolám na islandské historiky, a hlavně na jednoho z nich, je namístě předdeslat pár kritických poznámek k předmluvě jinak velmi informativních *Dějin Islandu* od Heleny Kadečkové [2009]. Jde o korekturu poněkud zavádějících tvrzení o radikální revizi tradičních perspektiv a úplném opuštění všech představ o specifičnosti středověkého Islandu. Jak píše Kadečková [2009: 5]: „V současné době pracuje nejmladší generace

islandských historiků na tom, aby nezůstal kámen na kameni ze starších nacionalistických výkladů; a dodává, že „průkopníkům kritického pohledu na minulost šlo především o to, utnout hrot přesvědčení o jedinečnosti první etapy dějin a vřadit ji do obecného schématu vytváření feudální společnosti“. Žádný islandský historik dnes nepracuje s „obecným schématem“ feudalismu, a tuto koncepci lze snadno odepsat: odkazuje na rádobu ortodoxní marxistickou periodizaci dějin (která se v takto dogmatické podobě u Marxe nevyskytuje), o níž se už nevedou seriózní diskuse. Feudalismus je teď, pokud vůbec (někteří historikové zpochybňují sám pojem), tematizován jako specifické politické a sociální zřízení, charakteristické pro nejdůležitější části středověké Evropy, ale ne všudypřítomné; a mimo Evropu lze nanejvýš mluvit o částečných analogiích. Na Islandu šlo sice o třídně rozdělenou společnost (představy o egalitární „rolnické demokracii“ se občas vynořují v populárním diskurzu, avšak dnes už sotva v odborné literatuře); mezi islandskými historiky panuje nicméně konsensus o tom, že se nejednalo o feudální mocenské struktury.

Důležitější – a problematičtější – je však v našem kontextu první část citátu. Islandská historiografie pozdního dvacátého a raného jednadvacátého století není zdaleka tak jednotně obrazoborecká, jak tvrdí Kadečková. Je pravda, že nastal obrat proti idealizujícím vizím „zlatého věku“ před ztrátou nezávislosti v třináctém století, ale to neznamená, že zmizela veškerá problematika islandské specifičnosti v rámci středověkých dějin. Spíše se dá říci, že teprve teď byla definována bez tradičních ideologických zátěží. Nejpřesvědčivěji se toho zhostil nejvýznamnější islandský historik, Gunnar Karlsson (1939–2019). Jeho stěžejní dílo, *Goðamening* [Karlsson 2004], nebylo bohužel do žádného jazyka přeloženo, a sám titul se těžko překládá. Doslova by v češtině znamenal něco jako „kultura náčelníků“, ale oba výrazy je třeba blíže vysvětlit „náčelník“ je jen přibližný ekvivalent islandského slova *goði*, což byl titul, kterým se označili příslušníci institucionalizované politické elity; o jejich roli a historické povaze bude ještě řeč. *Mening* znamená „kultura“, ale nejde o kulturu zmíněné elity jako takové, nýbrž o širší kulturní kontext, podmíněný daným politickým řádem. Kniha je uceleným výkladem společensko-kulturní formace, jejíž trajektorie od osídlení Islandu v pozdním devátém století (a následující konstrukce politického rámce) nebyla sice beze změn, ale zachovala určité klíčové aspekty. Hlavní rysy této historie lépe vyvstanou, když se podíváme na Karlssonovu koncepci islandské specifičnosti.

Nejnápadnější projev specifického postavení, který také nejlépe odráží všechny ostatní, je islandská konverze. Křesťanství bylo přijato bez monarchie; jak to formuluje Karlsson, Kristus byl vpuštěn, ale král ne. Tato událost (asi jediná parlamentní konverze v dějinách) se odehrála v roce 999 nebo 1000; historikové nemají na datum jednotný názor. Tím se zabránilo plánu norského krále, který by byl rád spojil změnu náboženství s politickým podrobením. Anti-monarchický postup, pro nějž se rozhodli Islandané, neměl však jen geopolitické implikace. Vedl k tomu, že etablovaná vládnoucí vrstva „náčelníků“ (ve výše zmíněném zvláštním smyslu slova) si zachovala rozhodující moc nad církví; zpočátku vlastnila kostely postavené na jejich pozemcích, a majetnické nároky církevních činitelů se prosadily jen velmi pomalu. Plná integrace islandské církve do celocivilizačního katolického rámce nastala až po přijetí norské nadvlády. Dá se tedy říci, že antimonarchická orientace poznamenala i vztah k „papežské monarchii“ [Morris 1991] vrcholného středověku.

Nejvýraznější (a mezi historiky nejméně kontroverzní) aspekt náčelnické autority byl monopol legislativní moci, spojený s pravomocí k formálnímu svolání a posvěcení sněmů, kde byla tato moc uplatněna. Na celozemském sněmu zasedal zvláštní zákonodárny sbor,

lögrétta, složený z náčelníků, kteří si však mohli přizvat poradce a asistenty z řad sedláků přítomných na sněmu. Do soudů, vždy konaných na sněmeh (celozemském i místních) mohli náčelníci jmenovat sedláky, anebo – ve vážnějších případech – v nich zasedat sami. Klíčovým atributem náčelnické funkce byla jistá vláda nad lidmi, spíše než územím; náčelník mohl s sebou na sněm vzít větší počet sedláků, zpravidla těch majetnějších, kteří mohli nést náklady. Tento doprovod byl obzvlášť důležitý, když na sněmu došlo k srážkám, což se nezdá stalo. Jinak je, ohledně náčelníků a jejich společenské role, dost otevřených otázek; nejasné je, do jaké míry zasahovali do místní správy. A neshodují se názory na to, jak striktně dědičná byla jejich pozice; zdá se, že v době, o které máme relativně spolehlivé prameny, převážně dědičná byla. Každopádně šlo o vládnoucí vrstvu a stratifikovanou společnost, i když s podstatně menší mírou nerovnosti – mocenské i majetkové – než současné feudální formace. Ve Skandinávii, jmenovitě v Norsku, byli náčelníci také stěžejní složkou sociální struktury [Sigurðsson 2022], ale tam došlo v devátém a desátém století k větším státotvorným posunům, a proti tomu reagovali osídlenci, kteří náčelnický řád rekonstruovali na Islandu.

K tradičně sporným tématům islandské medievistiky patří otázka, zda měli náčelníci nějaký druh náboženské autority či úlohy. Historické prameny jsou příliš kusé, aby byla možná kategorická odpověď, ale jak argumentuje Karlsson (podle mého názoru přesvědčivě), indicií je dost (od etymologie slova *goði*, příbuzného s výrazem pro božstvo, až po doložené rituální funkce), aby pravděpodobnost byla na straně těch, kteří usuzují na omezenou, ale relevantní náboženskou složku. Nešlo přitom o žádnou „politickou teologii“; mezi historiky se vyskytuje názor, že poslední pohanští vládcí v Norsku (v pozdním desátém století) se snažili o jistou konsolidaci a systemizaci starého náboženství, ale vůbec nic nesvědčí o tom, že by takové úsilí doprovázelo vybudování politické komunity na Islandu. Ze svědectví ság spíše vyplývá, že náboženská kultura osídlenců byla difúzní a postrádala pevný institucionální rámec. Zůstal však residuální sakrální rámec klíčových politických institucí, přes která náčelníci uplatnili legislativní moc. Podle Karlssona to bylo právě toto elementární spojení politické a náboženské autority, které umožnilo hladký přechod ke křesťanství, velmi odlišný od typického průběhu konverze na evropské pevnině.

Kulturní předpoklady

Není snadné najít adekvátní název pro výše popsaný politický režim. V islandské historiografii (a ještě víc v obecné mluvě) přežívá nacionalistický termín *þjóðveldi*, což by se dalo přeložit jako „lidovláda“ nebo „národní vláda“, ale oboje je anachronismus. Byl to oligarchický režim zvláštního druhu. V souvislosti se středověkými italskými městskými státy se však mezi medievisty běžně mluví o oligarchických republikách, a vzhledem k decentralizované a kvaziparlamentní mocenské struktuře se mi ten výraz nezdá nevhodný ani v islandském kontextu. Při bližším zkoumání vyvstává hodně sporných otázek, které tady musí zůstat stranou; hlavním úkolem tohoto textu je objasnit – nebo aspoň přispět k objasnění – vztahu mezi politickou strukturou společnosti a vývojem literární kultury. A je třeba začít u elementárních předpokladů.

Narativita, přetlumočení zkušenosti do příběhů, je obecně vzato součástí sociální reflexivity, ale nabývá různých podob a není ve všech kulturách stejně akcentována nebo usměrňována. Mýtotvorná narativita se liší od pozdější „práce na mýtu“ [Blumenberg

1979]; vynález a zdokonalení písma mění povahu, společenský prostor a časové dimenze narativní tvorby. Postavení dané kulturní komunity ve širším světě může ovlivnit její pojetí a hodnocení narativních artikulací. Všechny tyto aspekty je nutno mít na paměti, když je řeč o ságách a jejich historickém pozadí. Význam a věhlas orálně tradovaných příběhů souvisí s okolnostmi osídlení, další vývoj byl ovlivněn jak vnitřními změnami islandské společnosti, tak i rostoucími kontakty s kulturním světem evropské pevniny, a posléze vedla bezvýchodná politická krize k novému obratu narativního písemnictví.

Úsilí o politické sjednocení nově obydleného a řídicí zalidněného ostrova, zřejmě dovršeno v prvních třetině desátého století, nutně implikovalo snahu o konstrukci společného příběhu, který by shrnul a zpečetil proces osídlení. Vznikla ústní tradice, až o hodně později sepsána a stylizována v tzv. knize o osídlení (*Landnámabók*), jejíž první verze pocházela z první poloviny dvanáctého století, ale nezachovala se; nejstarší rukopisy, s nimiž pracují dnešní badatelé, jsou z pozdního třináctého a čtrnáctého století. Kromě domácí integrační funkce mělo toto převyprávění minulosti i širší smysl: šlo o situování Islandu ve větším světě. Rané dějiny Islandu nejsou sice tak úzce spjaty s vikingskými výpravami, jak dnes často tvrdí turistická reklama, ale společnost, která na Islandu vznikla, patřila k „vikingské diaspoře“. Tento pojem, který razila Judith Jeschová [2015], se vztahuje na geopolitický a geokulturní prostor poznamenaný stěhováním severských populací, větších či menších (ne vždy násilných). Patří k němu různé části Evropy, od dříve neobydlených ostrovů v severním Atlantiku přes anglo-irské souostroví až po normanské enklávy v byzantském civilizačním regionu, kde jednak působilo elitní vojsko severského původu přímo v císařských službách, jednak vedly výboje k založení nových států. V této souvislosti je dlužno připomenout, že byzantský svět a jeho městské centrum byly v povědomí Islandanů silně přítomné. Konstantinopoli se říkalo *Mikligarður*, což doslova znamená Veliké město, a je v ságách dost často zmíněna.

Vikingská diaspora vznikala už v devátém a desátém století. Kontakty, jazyková jednota a povědomí o společném původu tvořily základ pro historickou identitu. Je však nápadné a důvod k dalším úvahám, že diasporická perspektiva byla na Islandu daleko aktivnější artikulována než kde jinde. To se ve fázi písemné kultury projevilo v ságách o Farerských i Orkneyských ostrovech, o Grónsku, a v neposlední řadě o starých časech ve skandinávských zemích; ale tyto texty se zřejmě opíraly o mnohem starší tradice (a v případě poslední zmíněné kategorie o tradované básně). Dnes už sice dávno není vážně diskutována teorie, že ságy jsou vesměs psané verzi orální vypravěčské tvorby. Bylo nicméně prokázáno, že ústní tradice existovaly a byly důležité, ne však stejně důležité pro všechny druhy ság, a evidentně měly větší význam pro ty, které se soustředily na jiné části diaspory.

Mimořádná záliba Islandanů ve vypravěčském umění a komunikaci souvisela s jinými zvláštnostmi společenství založeného po dovršení osídlení. Ve velmi zasvěcené knize o středověkém Islandu použil Jesse Byock pojmu „kulturní ohnisko“ (*cultural focus*), který původně razili etnologové, a dospěl k závěru, že kulturním ohniskem islandské společnosti od desátého do třináctého století byl zákon [Byock 2001]. To není nemístné tvrzení. Zákon a zákonodárné shromáždění, *Alþing*, byly sjednocujícími prvky silně decentralizovaného režimu bez výkonné moci. Jejich autorita se dá, jak ještě uvidíme, považovat za svého druhu prastupeň státotvorného procesu, jehož další průběh měl velmi atypický a paradoxně sebedestruktivní ráz. Stojí za zmínku, že když islandský parlament rozhodl o konverzi, byl stěžejní argument patrně ten, že se země bez jednotného zákona neobejde,

a ten mohl za daných domácích i mezinárodních okolností být jen křesťanský. Kulturní ohnisko může však mít vícero aspektů, a v tomto případě byla ve hře vedle zákona i narativita. Režim založený v první polovině desátého století (tradiční datum 930 se asi nedá brát doslova) měl jednoho celozemského „úředníka“, jehož titul byl *lögsögumaðr*. Střední část slova, -sögu-, je genitiv podstatného jména *saga*; titul tedy znamená něco jako vypravěč zákona. Jeho úkolem bylo recitovat zákony na celozemském shromáždění, které se konalo jednou za rok, v létě, a trvalo pár týdnů. Není úplně jasné, jak tato orálně podepřená právní kontinuita fungovala, ale většinový názor historiků je, že *lögsögumaðr* recitoval každý rok základní pravidla shromáždění a pak navíc pokaždé třetinu platných zákonů, takže za tři roky byl se vším hotov. K písemnému zaznamenání zákonů došlo až v roce 1118 (text prvního zákoníku se nezachoval).

Konverze a její následky

Konverze na přelomu desátého a jedenáctého století neznamenal radikální zlom, nýbrž začátek „dlouhého dialogu mezi dvěma velmi odlišnými světonázory, oficiálním světonázorem církve, který se utkal s tradičním světonázorem lidu“; a „nejdůležitější specifičnost islandské společnosti byla, že decentralizovaná mocenská struktura neodpovídala ani mocenské struktuře církve, ani jejímu světonázoru, které byly pro lid obecně vzdálené a málo pochopitelné“ [Ólason 1998: 33]. Proti tomuto výkladu není co namítnout, ale je třeba dodat, že nešlo jenom o problematický vztah mezi lidovou kulturou a cizokrajnými vzory katolické církve; ve hře byly také organizace a orientace domácí mocenské elity, a právě v té souvislosti lze najít důležité klíče k pochopení literární odpovědi na civilizační výzvu (abychom použili terminologie, kterou razil Toynbee, ale není nutně vázána na jeho tezi o skandinávsko-islandské civilizaci).

Pro získání širší perspektivy se opřu o nedávno publikovanou a mimořádně důkladnou práci anglického historika Petera Heathera o dějinách evropského křesťanství od čtvrtého do třináctého století [Heather 2022]. Heather zmiňuje Island jen na okraji, ale zdůrazňuje několik obecných aspektů, na něž musíme brát zřetel při interpretaci islandského případu. Za prvé je nutno vycházet z toho, že dominantní náboženství netvoří nikdy úplně homogenní komunitu; striktně pravověrní jsou vždy v menšině, skepse a disent existují, ať jsou jakkoliv marginalizovány nebo persekvovány, a různé odstíny téže náboženské kultury mohou více nebo méně otevřeně koexistovat. Dalším relativizujícím aspektem je široká škála kompromisů, které muselo křesťanství při expanzi do nových oblastí akceptovat; a šlo přitom o historické procesy různého trvání. Navíc byly, jak ukazuje Heather, průběh i výsledky konverze ovlivněny mocenskými strukturami různého druhu: jednak postupně vybudovanou církevní hierarchií (a případně státními silami, o něž se opírala), jednak místními formacemi. Všechny tyto faktory měly v islandském kontextu specifický význam. Konverze byla, jak už řečeno, v podstatě politickým rozhodnutím elity, která monopolizovala legislativní moc, zachovala si decentralizovanou strukturu a bránila se zavedení výkonné moci, zpočátku včetně církevních pravomocí; nadvláda této vrstvy nad venkovským obyvatelstvem (města na středověkém Islandu neexistovala) byla méně opresivní a doprovázena mnohem menší ekonomickou nerovností než v dominantních společenských poměrech na evropské pevnině. Výsledek byl, že náčelníci si do velké míry udrželi kontrolu nad vznikající islandskou církví, a jejich residuální náboženská autorita (právě

proto, že nebyla závislá na žádné silné věrouce nebo politické teologii) jim usnadnila přechod k nové víře. Stali se majiteli kostelů postavených na jejich pozemcích (do pozdního dvanáctého století mohli náčelníci také fungovat jako kněží), a bohatší sedláci následovali jejich příkladu. Jak ukázaly archeologické výzkumy, bylo v jedenáctém století postaveno překvapivé množství kostelů (pro tak malou společnost), ale bylo by chybné usoudit, že došlo k rychlé změně mentality nebo způsobu myšlení. Jednalo se spíše o úspěšné institucionální přizpůsobení, zatímco pronikání křesťanského etosu a světonázoru muselo být mnohem pomalejší proces; a dlouhotrvající tahanice náčelníků a církve o kontrolu nad kostely a příslušnými pozemky ukazuje, že i na institucionální úrovni byla asimilace jen částečná. Spor byl až v pozdním třináctém století, po připojení k norskému království, vyřešen v prospěch církve. Vzhledem k náboženskému pozadí náčelnické funkce by bylo nepřesné mluvit o přímočarém konfliktu světské a duchovní moci; a anachronická je dříve populární představa o boji národních sil proti nadnárodní katolické autoritě.

Tento komplikovaný a rozporuplný vztah mezi zakotvenou elitou a přijatým náboženstvím je třeba vidět jako pozadí literárního rozkvětu, který začal v raném dvanáctém století. Začátek spisovné kultury na Islandu lze datovat o něco dřív, v pozdním jedenáctém století, ale psalo se v latině, bylo toho málo, a nic se nezachovalo. Velký předěl nastal krátce po přelomu jedenáctého a dvanáctého století, a souvisí úzce s vlivem tehdejší evropské renesance. O jejím ohlasu v severských zemích pojednávají Karl Johansson a jiní [2007]. Je však pozoruhodné, že se právě v této době vystupňovaných kontaktů s okolním světem začalo psát převážně vlastním jazykem. Americký indolog Sheldon Pollock použil jako první pojmu „vernacularization“ pro procesy, které vedly k posílení a písemnému uplatnění místních řečí oproti tradičně dominantním a více méně sakrálním jazykům, jako byly latina ve středověké Evropě nebo sanskrt v indické civilizační sféře. K takovému vývoji došlo ve středověké Evropě na více místech (rané anglosaské a irské písemnictví jsou známé příklady), ale zdá se, že na Islandu byl mimořádně rychlý a výsledná převaha místního jazyka zvláště markantní. Latina nezmizela, ale mimo církev měla už jen marginální význam [Karlsson 2004: 435–439]. Za zmínku stojí pár textů z první fáze procesu. Někdy v třetí dekádě dvanáctého století napsal Ari Þorgilsson (1067–1148) tzv. *Knihu o Islandanech*; jedná se o krátké dějiny Islandu od osídlení až po posílení církve a nástup prvních islandských biskupů v druhé polovině jedenáctého století. Kniha je strukturována jako přehled nejdůležitějších událostí, pochopitelně se silným důrazem na přijetí křesťanství, ale celkový tón výkladu je racionalističtější a sekulárnější než byl pro tehdejší evropské dějepisce typické. Je trochu záhadné, že toto průkopnické dílo zůstalo jediným svého druhu; později sepsali současníci souvislé příběhy o pohnutých dějinách třináctého století, ale nikdy se už nepokusil o souborný pohled na celou dobu od osídlení. Druhý pozoruhodný text je tzv. *První gramatický traktát*. Ve skutečnosti se neznámý autor hlavně zabývá otázkou, jak latinské písmo přizpůsobit islandskému jazyku, a přihlíží přitom k anglosaským zkušenostem, ale i k domácím souvislostem. Text obsahuje výrok, že „jest úkolem každého národa, aby ve vlastní řeči sepsal vlastní zákony a vlastní dějiny“.

Písemnictví dvanáctého století sestává však hlavně z překladů nebo parafrází latinských textů, a převládají dvě kategorie: jednak církevní texty, nutné pro obřady a organizaci náboženského života, jednak historické nebo pseudohistorické spisy různého druhu. Je jasné, že důraz na narativní dimenze poznamenal islandské kontakty s evropskou renesancí dvanáctého století. A překladatelské úsilí se stalo předstupněm k vlastní vypravěčské

tvorbě. Přejít k ní datují literární historikové dnes později, než bylo dřív zvykem; nejstarší zachovalé ukázky pocházejí s největší pravděpodobností z konce dvanáctého století, ale není dnes sporu o tom, že hlavní produktivní fází bylo třinácté století (tedy, jak ještě uvidíme, doba bezvýhodné politické krize), a některé důležité texty byly asi napsané až v raném čtrnáctém století.

Ságy v širším smyslu rozdělují literární historikové na několik žánrů, ale kritéria a kategorie jsou dodnes sporné, a v rámci tohoto článku se nemohu dotýcnou diskusí zabývat. Omezím se tedy na velmi elementární klasifikaci a opřu se přitom o schéma, kterého použil Torfi H. Tulinius v přednáškách o islandských ságách na Collège de France v roce 2021 [Tulinius 2023]. Ságy se za prvé dají rozdělit na dva druhy podle toho, zda se odehrávají na Islandu nebo jinde na severu, a v obou případech je pak nutno vzít v úvahu odlišné chronologické obzory. O vladařích a událostech v jiných severských zemích pojednávají především tzv. královské ságy, a ty jsou trojího druhu: životopisy současných nebo nedávných králů, ságy o jejich historických předchůdcích a příběhy tradičně označené jako „ságy o dávnověku“ (*fornaldarsögur*), v nichž vystupují legendární postavy daleké severské minulosti, ale také se zachovali vzpomínky na dobu stěhování národů. Texty o dějinách Farerských a Orknejských ostrovů kombinují blízké a vzdálené perspektivy. U ság, které se odehrávají na Islandu, tradiční a dodnes přijaté schéma rozlišuje dva typy: ságy o současnosti (*samtímasögur*), napsané ve třináctém století jako přímé svědectví o tehdejších událostech (autoři byli v některých případech aktivními účastníky), a tzv. ságy o Islandanech (*Íslendingasögur*), jejichž děje jsou umístěny do období zhruba od roku 930 do roku 1030, takže jsou zohledněné doba předkřesťanská i počátky křesťanství.

Tento posledně zmíněný typ je dnes nejvíce čten, nejvíce překládán a nejvíce tematizován v odborných diskusích o staroseverské kultuře. Stojí za zmínku, že tyto texty jsou také nejčastěji citovány, když se mluví o ságách jako kroku na cestě k modernímu románu. To je ovšem dost odvážná teze, a navíc vzbuzuje otázku, zda se moderní román dá subsumovat pod vzorec, který by se vešel do jednoznačné genealogie. K oběma aspektům se autor těchto řádků staví skepticky. Zato není pochyb o použitelnosti klíčové kategorie, s níž často pracuje dnešní literární věda. Pojem chronotopu označuje specifické propojení prostoru a času, místa a doby, pochopené jako významový svět. Jak přesvědčivě ukazuje Torfi H. Tulinius ve výše citovaných přednáškách, ságy o Islandanech představují právě takový celek. Chronotop je v tomto případě Island během století, které uplynulo mezi založením celozemského politického řádu a počáteční stabilizací křesťanské společnosti. K celkovému obrazu však patřily i zpětné pohledy na dobu osídlení a exkurzy o reálných nebo fiktivních zkušenostech Islandanů v cizině.

Závěrečná část tohoto eseje bude především věnována povaze a významu zmíněného chronotopu; nejdříve je třeba se krátce vrátit k historickému pozadí, a to z dvou různých perspektiv. Jde jednak o strukturální předpoklady, spojené se zvláštními okolnostmi konverze, jednak o dynamiku navzájem propojených procesů, které ve třináctém století vyvrcholily krizí a kolapsem.

Na Islandu, jako jinde na severu, byla církev původcem a oporou spisovné kultury, a přístupné vzdělání nemohlo být jiného než církevního typu. Islandané, kteří studovali v cizině, chodili na církevní školy. Vzhledem k účasti etablované světské elity na změně náboženství, a k jejímu vlivu na institucionální následky, otevřely se jistě možnosti přizpůsobení s odstupem. Ve výše citované knize mluví Peter Heather o „kompromisech

islandského typu“ jako o jednom možném a nikoliv ojedinělém způsobu konverze; má přitom na mysli dočasné koncese zastáncům starého náboženství, dohodnuté nebo uzákoněné při oficiálním přijetí křesťanství. Islandský kompromis se však nedá redukovat na dočasná opatření v zájmu hladkého přechodu. Jednalo se o dlouhodobější komplikace, spjaté v prvé řadě s dalekosáhlou kontrolou náčelníků nad vznikající církví. Intervence tradičních politických elit do zárodečných církevních struktur a praktik byla ovšem časovým zjevem i na evropské pevnině; úsilí církve o plnou autonomii – a dočasně i o převahu – dosáhlo jen postupných úspěchů. Islandská konstelace se nicméně lišila v několika ohledech od kontinentálních případů. Mocenská struktura, se kterou se tam církve setkala, byla důsledněji decentralizovaná, a její představitelé o to silněji místně zakotvení než jinde. Nebyla tam ve hře monarchická moc, jejíž úloha byla jinde v Evropě většinou rozhodující, přičemž mohla být uplatněna dvojím způsobem. Vladař měl někdy na vybranou, zda proti tradičním poměrům využít nového a průraznějšího modelu sakralizace, s nímž bylo ztotožněno křesťanství, anebo oponovat církevním nárokům ve jménu domácích zvyků; a někdy bylo možné obě strategie kombinovat. Vedle této zásadní politické specifčnosti je třeba vzít v úvahu kulturní dědictví a priority spojené s mocenskými vztahy. Klíčový význam narativity byl už zmíněn, a genealogická legitimace vyšších vrstev nebyla jejím nejméně důležitým projevem (o to důležitější, že jiné zdroje moci byly dosti skromné). Dalším svědectvím o témže sklonu jsou zmínky o společenských zábavách, kde vyprávění o dějích a postavách minulých dob byla obvyklou částí pořadu; o těchto schůzkách a slavnostech se ví příliš málo, abychom si mohli udělat přesnou představu, ale zdá se, že se tam improvizovaly příběhy, které mohly později sloužit jako podklad k písemným kompozicím. A konečně je na místě připomenout jeden zvláštní rys islandské tradice. Záliba a „vycvičenost“ ve velmi složitém typu básnictví, tzv. skaldické poezie, přežila konverzi a promítla se i do křesťanské tvorby. Tři aspekty tohoto žánru stojí za povšimnutí. Přísná pravidla skaldické poezie fungovala jako mnemotechnika a posílila důvěru v její historickou pravdivost. Specifický slovník, s nímž pracovala, byl úzce vázán na severskou mytologii a vyžadoval podrobnou znalost jejích postav a příběhů. A nejpozději od raného jedenáctého století měli Islandané u dvora norských králů privilegovanou pozici jako „zásobovatelé“ skaldické poezie. Islandský název žánru (*dróttkvætt*) ostatně obsahuje přímý odkaz na dvorské prostředí; šlo o jakousi dálkovou účast na dvorské kultuře, která se ve Skandinávii rozmohla. A dá se říci, že se tak projevil ambivalentní vztah k monarchickému způsobu vládnutí: v politické praxi zachovali Islandané od něj distanci, ale byli jím současně fascinováni, v literární tvorbě se jím zabývali, a tento pozitivnější postoj měl nakonec i politické následky.

Všechny tyto faktory přispěly k tomu, že vzdělanecká vrstva, která vznikla ve spojení s církví a její kulturou, ale ne pod její plnou kontrolou, orientovala na narativní rekonstrukci vlastní minulosti, a to se zřetelem k legendárnímu dávnověku, k časově bližším dějinám příbuzných kultur, i k vlastní historické zkušenosti. Taková rekonstrukce je něco jiného než boj ustupující civilizace o další život, o němž mluvil Toynbee a jiní; ale pokud uznáváme, že pojem mezicivilizačního setkání se může vztahovat nejen na prostorové, nýbrž i na časové souvislosti, je aplikovatelný na tento případ. Rekonstrukce se ovšem opírá o fragmenty, a klíčovou úlohu hrají – jak už řečeno – memorizované básně a příběhy. Podle teorie Jana Assmanna jde o mezistupeň mezi kolektivní a kulturní paměti [Assmann 2013]; k definitivní konsolidaci kulturní paměti je třeba písma. Fragmentární byla však

v době, o kterou se jedná, i islandská odnož západního křesťanství, v tom smyslu, že nábožensko-politický nexus – definující složka civilizačního vzorce – nemohl nabýt stejné váhy jako na evropské pevnině. Pro směrodatné jádro západního křesťanství bylo charakteristické institucionální spojení katolické církve a věrouky s monarchickým řádem, papežským i politickým, přičemž ten druhý se dělil na císařskou a královskou verzi, což nebylo bez historických následků. Na Islandu se monarchický aspekt této konstelace plně uplatnil až po připojení k Norsku.

Souhru akulturace a rekonstrukce lze blíže pochopit jen ve spojitosti s historickými procesy, které se odehrály během dvou a půl století, od přijetí křesťanství do konce politické nezávislosti (1000–1262). Jde o čtyři hlavní trendy, z nichž dva jsou poměrně dobře dokumentovány a mezi historiky málo kontroverzní, zatímco dva ostatní jsou mnohem méně reflektovány v pramenech a o jejich vlivu na celkový vývoj panuje větší nejistota.

Nejmarkantnější a nejosudovější byl řetěz změn, který znamenal obrat od sebeomezujícímu k sebedestruktivnímu státotvornému procesu. Soutěž uvnitř mocenské elity vyústila v čím dál násilnější konflikty a nakonec ve válku všech proti všem, která trvala zhruba v letech 1235 až 1260. V průběhu této krize vznikly mocenské útvary nového typu, větší a teritoriálně jasněji ohraničené, než byly předtím domény náčelníků. Těmto novým držávám se říkalo *ríki*, což je dodnes islandské slovo pro stát. Jednotný stát však z toho nevznikl; nikdo ze soupeřících velmožů nebyl schopen nastoupit cestu k monopolizaci, jak ji líčí Norbert Elias ve svém díle o státotvorných procesech ve středověké a raně novověké Evropě. Na celkový obraz se hodí pojem „krize bez alternativy“, který razil Christian Meier pro poslední fázi římské republiky. A konečná alternativa – norská královská nadvláda – přišla ještě výrazněji zvenčí než v římském případě.

Další proces zúčastněný na předešlé krizi byl iniciován církví, ale výsledky neodpovídaly původním záměrům. Druhý islandský biskup, Gissur Ísleifsson (funkci zastával v letech 1080–1118), se velmi snažil o posílení církevní moci; měl dočasně tak velký vliv, že někteří současníci ho viděli jako nekorunovaného krále, a není nepravděpodobné, že jeho konečným cílem byl nějaký druh církevního státu. Ukázalo se však, že existující poměry nic takového neumožnily. Gissur zavedl desátky, aby zajistil materiální rámec církevního života, ale značnou část příjmu si přivlastnili náčelníci, jimž patřily pozemky, kde byly postaveny kostely. Zdá se, že tento zisk byl nerovnoměrně rozdělen mezi hlavní politické hráče, a přispěl tak k polarizaci mocenského soupeření. Vcelku se dá říci, že církev neuspěla ani ve snaze o hegemonii, ani při pokusech o ukáznění a pacifikaci náčelnické elity. Tento závěr vybízí ke komparativním úvahám. V evropských státotvorných procesech hrála středověká katolická církev významnou úlohu, a kritikové právem vytkli Norbertu Eliasovi, že patřičně nezohlednil tento faktor. Církev měla trojí vliv. Její vlastní organizace měla v mnohém podobné rysy jako vznikající státy, a tím vstoupila do soutěže o moc. Byla průkopníkem inovací, z nichž se mohli poučit budovatelé států; to se týká zejména iniciativní role v tzv. právní revoluci [Berman 1983]. Navíc mohla v některých případech poskytnout kvalifikovaný personál pro státotvornou činnost. Ve srovnání s touto komplexní konstelací vypadá historická stopa islandské církve – před připojením k Norsku – velmi skromně. Její iniciativy byly zčásti absorbovány do procesu s jiným těžištěm, zčásti marginalizovány.

Zbývá ještě zmínit dva dlouhodobé transformativní trendy, málo doložené v pramenech a zdaleka ne jednomyslně vykládané v dnešní historiografii. Není sporu o tom, že během doby, která předcházela finální krizi třináctého století, rostla závislost na cizích garantech

obchodního kontaktu. Lodi osídlenců vyšly z provozu, a nové se na Islandu vyrobit nedaly. Méně jasně je, jaké následky tato zkušenost měla, ať už v kontextu mocenských bojů a snah o přízeň norských vládců, anebo ohledně mentality dominantní u širších vrstev. Existuje teorie, že celkové zklamání životnými podmínkami v nově osídlené zemi mělo svůj podíl na krizové dynamice i jejím odrazu v literární tvorbě [srov. například *Nordal 1993*], a je nasnadě s touto tezí spojit problém rostoucí závislosti na nejistých cizích iniciativách. Ve smlouvě o připojení k Norsku si Islandané ostatně vyměnili, aby norský panovník zajistil regulární obchodní styk.

Poslední aspekt transformativní dynamiky, o níž je tu řeč, se týká sociální struktury. Ve dvanáctém a třináctém století patrně došlo k rostoucí diferenciaci mezi bohatšími a chudšími sedláky; ale tento vývoj je lépe doložen v některých krajích než v jiných, a historikové se neshodují v názoru na politické následky. Mohlo to znamenat, že velmožové aspirující na celozemskou hegemonii byli ve větší míře odkázáni na loajalitu zámožnějších sedláků; anebo také, že nejmocnější náčelníci teď těžili z toho, že byli viděni jako spolehliví ochránci majetnější vrstvy mezi obyvatelstvem. Pokud jde o literární odezvu, je možné, že se zmíněnou diferenciací souvisí terminologie ság napsaných v třináctém století: pro zámožnější sedláky se tam používá termínu *höfðingi*, který nesporně implikuje jakýsi elitní status, i když o náčelnické funkci není řeč.

Ságy jako krizová literatura

Až na výjimky je autorství ság (v nejširším smyslu) nevyřešitelnou otázkou, a velmi obtížné je i datování jednotlivých textů. V případě královských ság jsou známí autoři dvou nejvýznamnějších. Ságu o králi Sverrirovi, který vládl v Norsku v letech 1184 až 1202, napsal opat jednoho islandského kláštera. Velký soubor ság o dřívějších králech, zvaný *Heimskringla*, napsal téměř jistě Snorri Sturluson (1179–1241), také známý jako autor mytologicko-poetického traktátu *Snorra-Edda*, a kromě toho jeden z nejprominentnějších účastníků boje o hegemonii (byl zavražděn na popud norského krále). Tyto dva případy ilustrují společenské rozpětí těch, kteří se podíleli na literárním rozkvětu, ale daleko s tím nedojdeme, když jde o širší spektrum textů. Autoři ság o současných událostech jsou zčásti známí; mezi nimi vyniká Snorriho synovec, Sturla Þórðarson (1214–1284). O jeho kariéře a tvorbě existuje sborník studií [*Sigurðsson – Jakobsson 2017*]. Veskrze anonymní jsou ságy o Islandánech; zdá se, že jejich autoři považovali anonymitu za zásadu, kterou bylo nutno respektovat. To nebránilo pozdějším zájemcům ve spekulacích o autorství, ale o pozitivních výsledcích se dá snad v jediném případě mluvit. Je vysoce pravděpodobné a široce přijato, že Snorri napsal ságu o Egilovi [český překlad: *Vrátný 1926*]. Jedná se o jednu z nejvíce čtených ság, příběh vynikajícího básníka a extrémního sociopata, jehož dobrodružství a výstřednosti jsou pro mnoho interpretů ukázkou rozporuplného vztahu mezi pohanskou a křesťanskou kulturou. Zcela jinak vypadá stav diskuse týkající se ságy o Njálovi, často označené za největší dílo středověké islandské literatury [český překlad: *Heger 1965*]. Enormní úsilí a rozsáhlé psaní bylo vynaloženo na hledání autora, ale bez jakýchkoliv plausibilních závěrů.

Datování jednotlivých děl je kontroverzní a vždy velmi hypotetické. Tradiční a detailní chronologie, kterou vypracoval zejména Sigurður Nordal [1993], byla důkladně zpochybněná, a dodnes je u mnoha ság sporné, zda patří do rané nebo pozdní fáze. Pokud

však jde o celkový historický rámec, bylo dosaženo jistého konsensu: platí dnes za více méně prokázáno, že ságy všeho druhu jsou především produktem třináctého, případně nejranějšího čtrnáctého století. Upuštěno bylo tím pádem od dřívějšího datování některých ság do dvanáctého století, a také od představy, že legendární ságy o severském dávnověku pocházejí z úpadkové fáze, která měla nastat ve čtrnáctém století. Tento časový rozměr má závažné důsledky pro pochopení celé literární tradice. Německý literární historik Thomas Fechner-Smarsly [1996] navrhl – na základě podrobného srovnání několika ság – pojem *Krisenliteratur*. Tak by se dala charakterizovat celá literární tvorba třináctého století. Různé kategorie představují různé typy reakce na krizi politického řádu, její celospolečenské dopady a v konečné fázi na kolaps, po němž následovala radikální změna domácích mocenských struktur i geopolitického postavení. Máme tedy co dělat s fenoménem nikoliv ojedinělým, ale v tomto případě zvláště markantním: kulturní rozmach jde ruku v ruce s politickým rozpadem a selháním. Ságy o současných událostech registrují krizi z pozice přímých nebo časově velmi blízkých pozorovatelů. Královské ságy, jmenovitě Snorriho *Heimskringla*, tematizují dějiny norského království v situaci, kdy jeho existence a ambice se staly pro Islandany aktuálnější výzvou než dříve. Ságy o dávnověku představují složitější cestu reflexe; Torfi H. Tulinius [1995] se snaží ukázat, ne bez opodstatnění, že v nich se velmi oklikovým způsobem řeší kritické problémy společnosti, ve které autoři žili; ale tuto otázku nechám teď stranou. Větší význam měly pro současníky i pro pozdější generace ságy o Islandanech, kde se reflektuje krizová problematika třináctého století přes vypravení situované v době o dvě až tři století starší. Vésteinn Ólason [1998] mluví o „dialogu s věkem ság“; tím věkem myslí výše zmíněný chronotop, Island zhruba od roku 930 do roku 1030 (titul anglického překladu je „Dialogues with the Viking Age“, což je spíše matoucí). O dialog se vskutku jedná – v tom smyslu, že se perspektiva podmíněna aktuálními zkušenostmi konfrontuje s kulturní pamětí o jasně vymezené a stylizované době. Dialog je však maskován jako přímý a neosobní výklad o faktických událostech. V tom ohledu lze definovat jednotný styl těchto ság; ale jinak ze sdíleného chronotopu nevyplývá žádný podrobnější společný jmenovatel. Každá sága je samostatné dílo se specifickými rysy a akcenty. Tady se nemohu pustit do detailní analýzy jednotlivých děl; omezím se na provizorní přehled tematických a interpretativních hledisek, s nimiž se v různých ságách různě zachází.

Nelze popřít, že v ságách o Islandanech se projevuje jistá tendence k idealizaci minulé doby; ne nutně v etickém smyslu, ale aspoň tak, že postavy a události jsou zobrazeny ve zvětšujícím formátu. Přesto je u anonymních autorů ság méně patrná představa o „zlatém věku“ než u pozdějších nacionalistických dějepisců. Zpětný pohled na „věk ság“ je dvojnásobný: minulé historie je viděna jako méně ohrožená excesy a krizemi, ale také – v různé míře v různých textech – jako pozadí a předzvěst situace, s níž se potýkala generace autorů. Zvláště prominentní je v tom ohledu problém násilí, jeho regulace a jeho potenciálně expanzivní dynamiky. Někteří anglojazyční znalci ság [například *Byock 1993*] kladou důraz na „spor“ (feud) jako svého druhu instituci, která – při absenci výkonné moci – zajistila určitou stabilizaci násilí, slučitelnou jak se smluvním řešením, tak i s vžitými představami o legitimní odvěti. To je však jen jeden aspekt složitější problematiky. Jsou také ságy, v nichž se rozvíjejí dalekosáhlejší úvahy o kumulativní a nekontrolovatelné expanzi násilí, anebo o způsobu, jak dosáhnout trvalejší nápravy. Zvláštní zmínku si zasluhují dvě ságy, dnes shodně považované za velmi pozdní a zřejmě napsané po zániku

samostatného politického řádu. Představují něco jako zúčtování se zkušeností třináctého století. Tady není prostor pro podrobnou analýzu; čtenáře, kteří by zájem měli, odkazují na české překlady. Sága o Njálovi [český překlad: Heger 1965] je příběh o řetězových reakcích násilností, s různými peripetiemi a katastrofálním koncem: upálením Njála – moudrého, mírumilovného a státnicky smýšlejícího člověka – a jeho rodiny. Tato sága vybízí nejen k hledání autora (bez výsledku), ale i k velmi různým výkladům, z nichž dva stojí za krátkou poznámku. Lars Lönnroth [1976] zastává názor, že jde o důsledně křesťansky inspirovaný a strukturovaný příběh, v němž se smrt Njála a jeho nejbližších se vyjímá jako mučednictví, a tragédie je nakonec uzavřena usmířením hlavních přežívajících účastníků. Proti tomu mluví vícero argumentů. Sága sice líčí oficiální konverzi, ale fakt, že k nejhorším činům dochází po ní, vzbuzuje pochybnosti o jejím významu. Formálně křesťanský závěr – absoluce hříchů po pouti do Říma a pak konečné usmíření – je nápadně stručný a nevýrazný; je zastíněn jinou, delší a mnohem působivější epizodou. Poslední substantiální část ságy přemísťuje děj do Irska a líčí legendární bitvu u Clontarfu (1014); účast několika Islandců spojuje tuto událost s předchozími konflikty, ale hlavní důraz je kladen na apokalyptický scénář, který promítá islandskou tragédii do větších dimenzí. O významu této bitvy se dodnes vedou mezi historiky spory. Sága o Njálovi ji sice chápe jako srážku křesťanství s pohanstvím, ale zarámovanou do tak dvojnásobných událostí, výsledků a doprovodných zjevů, že konečný dojem podtrhuje záhadu a nejistotu. Z těchto důvodů (i jiných, které tu nelze dopodrobna vypočítat) se mi zdá přesvědčivější výklad Theodora Anderssona [2006], podle něhož Sága o Njálovi představuje kritickou (a do značné míry demontující) retrospektivu na ideály a praktiky zaslého řádu, včetně představ o hrdinství a moudrosti; a i když nejde o žádný přímočarý odvrát od křesťanství (k takovému obrátu se rezignovaná skepse nehodí), nedá se říci, že by křesťanská identita nebo étos z toho vyšly bez problémů. Obraz, který se rýsuje na konci příběhu, neukazuje křesťanství jako nový řád; spíše jde o hotový fakt, absorbovaný do generačního sledu.

Další ukázka kritického ohlednutí, velmi odlišně koncipována, je Sága o Hrafnkelovi [český překlad: Vrátný 1920]. Jedná se o životní příběh a politický *Bildungsroman* náčelníka, který začíná jako velmi oddaný uctívač severského boha Frey. V důsledku této náboženské vazby se dostane do netušených problémů, utrpí potupnou porážku a prodělá období bezmoci a marginalizace; ale nakonec se mu podaří návrat k moci. Teď s ní však zachází promyšleněji a strážlivěji, odmítá sakrální vazbu a snaží se zachovat míru, aniž by – když se to jeví účelné – váhal s přesně zacíleným násilím. Sága se dá číst jako případová studie o rozbití nábožensko-politického nexu, avšak ne v tom smyslu, že by jeho pohanská verze byla vystrídána křesťanskou. Z bohaté sekundární literatury si zvláštní zmínku zasluhuje kniha Williama Iana Millera [2014]; tento autor přesvědčivě vyvrací křesťanský výklad a ukazuje, že jde především o etiku moci a boje o ni. K tomu patří, jak zdůrazňuje titul knihy, i náležitý smysl pro víceznačnost činů a situací. A rozchod politického panství s náboženstvím neznamená bezvýhradnou sekularizaci. Millerova podrobná analýza vede k závěru, že – jak tomu říká – „the uncanny“ je trvalým pozadím dění a jednání. Existuje něco jako numinózní dimenze, její pohanský výklad je shledán nepřijatelným, ale otázka křesťanské alternativy zůstává nerozhodnuta.

Ve výše citovaných pařížských přednáškách mluví Torfi H. Tulinius o „estetice víceznačnosti“, příznačně pro islandské ságy, a má na mysli jak jednání postav, tak i situace, se kterými se setkávají. Zdá se mi, že zrovna tak lze konstatovat etickou a světonázorovou

víceznačnost. Diskuse o etice ság zatím nedospěla k jednoznačným závěrům o pohanské nebo křesťanské orientaci. V této souvislosti může být užitečný odkaz na zmíněnou knihu Petera Heathera. Podle Heathera je třeba pochopit dějiny západního křesťanství jako sérii metamorfóz, a jedna z nich byla adaptace ke středověké válečnické etice. Tento proces je v knize analyzován na příkladech soupeřících anglosaských království od šestého do osmého století, kde přerušení kontinuity s pozdní antikou bylo radikálnější než na pevnině. Pro dokončení této transformace bylo – jak argumentuje Heather – rozhodující, že s monarcho-centrickou státotvornou dynamikou byla spojena i nejvyšší autorita ve věcech církevních. Jak jsme viděli, taková centrální instance na Islandu chyběla. Symbióza církevního normativního řádu s vládnoucí politickou etikou zůstala neúplná a byla ve třináctém století částečně zvrácena. Ambivalence ság reflektuje tuto historickou skutečnost.

Literatura

- Andersson, Theodore [2006]. *The Growth of the Medieval Icelandic Sagas (1180–1280)*. Ithaca: Cornell University Press.
- Assmann, Jan [2013]. *Das kulturelle Gedächtnis*. München: C.H. Beck.
- Berman, Harold J. [1983]. *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge/MA: Harvard University Press.
- Byock, Jesse [1992]. *Feud in the Icelandic Saga*. Berkeley: University of California Press.
- Byock, Jesse [2001]. *Viking Age Iceland*. London: Penguin.
- Clunies Ross, Margaret [1994]. *Prolonged Echoes, v. 1: Old Norse Myths in Medieval Northern Society*. Odense: University of Southern Denmark Press.
- Clunies Ross, Margaret [1998]. *Prolonged Echoes, v. 2: The Reception of Norse Myths in Medieval Iceland*. Odense: University of Southern Denmark Press.
- Fechner-Smarsly, Thomas [1996]. *Krisenliteratur. Zur Rhetorizität und Ambivalenz in den Isländersagas*. Frankfurt/M: Peter Lang.
- Heather, Peter [2022]. *Christendom: The Triumph of a Religion*. London: Allen Lane.
- Jesch, Judith [2015]. *The Viking Diaspora*. London: Routledge.
- Johansson, Karl (ed.) [2007]. *Den norröna renässancen. Reykholt, Norden och Europa 1150–1300*. Reykholt: Snorrastofa.
- Kadečková, Helena [2009]. *Dějiny Islandu*. Praha: Lidové noviny.
- Karlsson, Gunnar [2004]. *Goðamening*. Reykjavík: Heimskringla.
- Lönnroth, Lars [1969]. The noble heathen: A theme in the sagas. *Scandinavian Studies* 61: 1–29.
- Miller, William Ian [2014]. *Hrafnkel or the Ambiguities. Hard Cases, Hard Choices*. Oxford: Oxford University Press.
- Lönnroth, Lars [1976]. *Njáls Saga. A Critical Introduction*. Berkeley: University of California Press.
- Morris, Colin [1991]. *The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250*. Oxford: Oxford University Press.
- Nordal, Sigurður [1993]. Fragmenta ultima. In: *Fornar menntir* [Staroislandská kultura], sv. II. Reykjavík: Almenna bókafélagið, s. 149–169.
- Nordal, Sigurður [1993]. Um íslenzkar fornsögur [O staroislandských ságách]. In: *Fornar menntir*, sv. II. Reykjavík: Almenna bókafélagið, s. 327–462.
- Ólason, Vésteinn [1998]. *Samræður við söguöld* [Dialogy s věkem ság]. Reykjavík: Heimskringla.
- Olgeirsson, Einar [1959]. *Z minulosti islandského lidu*. Praha: SNPL – Státní nakladatelství politické literatury.
- Pálsson, Hermann [1971]. *Art and Ethics in Hrafnkel's Saga*. Copenhagen: Munksgaard.
- Pálsson, Hermann [1999]. *Oral Tradition and Saga Writing*. Wien: Fassbaender.
- See, Klaus von [1988]. *Mythos und Theologie im skandinavischen Hochmittelalter*. Heidelberg: Winter.
- Sigurðsson, Jón Viðar [2022]. *Scandinavia in the Age of Vikings*. Ithaca: Cornell University Press.

- Sigurðsson, Jón Viðar – Jakobsson, Sverrir (ed.) [2017]. *Sturla Þórðarson: Skald, Chieftain and Lawman*. Leiden – Boston: Brill.
- Toynbee, Arnold [1951]. *A Study of History*, v. 2. Oxford: Oxford University Press.
- Tulinius, Torfi H. [1995]. *La matière du Nord. Sagas légendaires et fiction dans la littérature islandaise en prose du XIIIe siècle*. Paris: Presses de l'Université de Paris.
- Tulinius, Torfi H. [2023]. *Les sagas islandaises: Enjeux et perspectives*. Paris: Collège de France.
- Vrátný, Karel [1920]. *Sága o Hrafnkelovi*. Praha: Hynek.
- Vrátný, Karel [1926]. *Sága o Egilovi*. Praha: Vlastní náklad.
- Weber, Gerd Wolfgang [2001]. *Mythos und Geschichte. Essays zur Geschichtsmythologie Skandinaviens in Mittelalter und Neuzeit*. Trieste: Parnaso.

Jóhann Páll Árnason je emeritním profesorem sociologie na La Trobe University, Melbourne, a externím spolupracovníkem programu historické sociologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy. Zabývá se sociologickou teorií a srovnávací historickou sociologií, s důrazem na civilizační perspektivu. K jeho nedávným publikacím patří Weltliche Autonomie und Religion in der Konstitution der Moderne (Blumenberg-Vorlesungen, 3), Freiburg 2019, a The Labyrinth of Modernity: Horizons, Pathways and Mutations, London 2020. Editoval sborník European Integration: Historical Trajectories, Geopolitical Contexts, Edinburgh 2019.