

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Bakalářská práce

**Role pasivity a aktivity v pojetí genderu ve staroseverských
ságách**

Valentýna Lidická

Vedoucí práce:

Mgr. Marie Novotná, Ph.D.

Praha 2021

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně a všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 30. 7. 2021

.....

Valentýna Lidická

Poděkování

Ráda bych poděkovala Mgr. Marii Novotné, Ph.D. za pomoc při vedení této bakalářské práce, za její cenné rady, podněty a v neposlední řadě také velkou ochotu a trpělivost.

Obsah

1	Úvod	1
2	Metodologie.....	2
2.1	Výzkumný problém a výzkumné otázky.....	2
2.2	Použitá literatura	2
2.3	Výzkumná strategie a analýza.....	3
3	Výsledky.....	3
3.1	Teorie „jednoho genderu“	3
3.1.1	Valkýry a štítonošky	4
3.1.2	Slabí a staří muži	5
3.1.3	Zranění a tělesně postižení muži	8
3.1.4	Sexualita a její vztah ke škále jednoho genderu	9
3.1.5	Shrnutí	13
3.2	Mužská a ženská sféra.....	14
3.2.1	Mužská sféra.....	14
3.2.2	Ženská sféra.....	15
3.2.3	Překročení sfér.....	16
3.2.4	Shrnutí	24
3.3	Různé typy maskulinity.....	24
3.3.1	Ideální vikinská maskulinita.....	25
3.3.2	Přehnaně agresivní muži a berserkové	27
3.3.3	Křesťanská maskulinita	29
3.3.4	Maskulinita cizinců	31
3.3.5	Otroci, tuláci a chudí	32
3.3.6	Zrod maskulinity	34

3.3.7	Shrnutí	36
3.4	Urážky proti mužnosti.....	36
3.4.1	Níð	37
3.4.2	Ýki	40
3.4.3	Ragr, argr	42
3.4.4	Ergi	43
3.4.5	Lokasenna.....	43
3.4.6	Shrnutí	44
4	Závěr.....	44
5	Seznam literatury	48

1 Úvod

Tato práce se bude zabývat různými podobami aktivního chování (jakéhokoliv chování, kterým muži i ženy měnili svou životní situaci, ať už hledáním pomsty, soudy, vikinskými výpravami), stejně jako představou pasivního chování (tedy způsob, jakým přijímali nastalé životní situace). Především se budu snažit vysledovat a podrobně popsat hlavní teorie, podle kterých badatelé uchopují otázku aktivity a pasivity v ságových představách o genderu, s důraznějším zaměřením na maskulinitu. Poslední část je věnována urážkám, jakožto významnému prostředku pro pochopení maskulinity a feminity mezi ságovými Islandřany.

Staroislandský a v podstatě celý staroseverský svět jsou dodnes velkou neznámou, což by se dalo říct i o genderovém rozdělení rolí v jeho rámci. Vikinský svět si představujeme jako svět drsných mužů, kteří pro nejmenší urážku pořádají souboje jako v 19. století, pořádají výpravy, zabíjejí obry a vedou soudní spory, zatímco ženy způsobně sedí doma, šijí a starají se o dobytek a děti.

Tuto lidovou představu o tom, že muži byli aktivní, ti, kteří vycházeli ven, bojovali a získávali majetek, kdežto ženy měly úlohu spíše pasivní, podporují argumenty i různí badatelé. Jak shrnuje Bandlien už Elsa Mundal upozornila na to, že femininní sféra se vyznačuje i tím, že nemá takové požadavky na okamžitou akceschopnost. Henric Bagerius zas upřesnil, že rozdíl mezi sférami mužů a žen není v aktivitě a pasivitě, ale ve sférách, ve kterých má daná aktivita/pasivita nějaký účinek, tj. že žena dosáhne aktivním řešením situace lepších výsledků v kuchyni, než na bojišti (Bandlien 2005, s. 12).

Cerbone se domnívá, že ságy mnohdy opravdu zobrazují muže, kteří vládou, drancují a plundrují a nemají příliš silné sociální vazby, zároveň je ale vykreslují jako mizantropy neschopné úspěšnějšího sousedského soužití. Zároveň se však objevují postavy, které danému stereotypu nevyhovují, v některých případech je možné dokonce číst ságy jako varování před přehnaně maskulinními a agresivními členy společnosti (Cerbone 2019, s. 246).

2 Metodologie

2.1 Výzkumný problém a výzkumné otázky

Účelem mé práce je zjistit, jakou roli hrála aktivita či pasivita v pojetí genderu ve staroseverských ságách. Obecně je v jednotlivých ságách vidět, že jsou jejich postavy nakloněné spíše aktivnímu jednání, hledají pomstu, odmítají se podřídit, shánějí podporu na soudech. Budu se snažit zodpovědět otázky:

- Jak lze v rodových ságách chápat roli aktivity a pasivity v genderové dichotomii?
- Jak lze chápat roli aktivity a pasivity čistě v kontextu maskulinity?
- Jakou roli hrají pojmy aktivní/pasivní ve vzájemném urážení mužů?

2.2 Použitá literatura

Primární literaturou mé práce jsou ságy. Slovo *saga* v překladu znamená „to, co se říká“. Jedná se o původně orálně předávané příběhy o obyvatelích Islandu v době jeho osídlování. Zapsány byly někdy kolem 13. až 14. století (Novotná 2015, s. 7). Cíleně jsem si vybrala islandské rodové ságy, protože se obvykle vyznačují velkým množstvím postav, což mi umožňuje zanalyzovat velké množství podobných i odlišných situací a hledat v nich vzory. Je nutné si uvědomit, že se nejedná o historický pramen. Jednak pro orální původ ság, neboť se ústně předávané příběhy mohou velmi rychle změnit k nepoznání, jednak proto, že byly zapisovány 200-300 let po vyprávěných událostech a navíc křesťany, tedy lidmi, jejichž kulturní zázemí bylo naprosto odlišné. Rodové ságy, které byly přeloženy do češtiny, se snažím uvádět s českými jmény¹, názvy ostatních pramenů uvádím v originálním staroseverském znění.

Zároveň se velmi opírám o sekundární literaturu, v níž lze vyčlenit tři způsoby chápání maskulinity a feminity a role, kterou v daném chápání hraje aktivita a pasivita. Jedna se týká teorie Carol Clover která přichází s teorií jednoho genderu, odmítá dělení muž/žena a navrhuje dichotomii slabý/silný. Druhým typem, který propaguje například Meulengracht Sørensen je dělení na sféry muže a ženy. Obé pohlaví měla své vlastní oblasti jak fyzicky, kdy ženám patřila kuchyně a mužům veřejné shromáždění, tak v otázce činností, kdy ženy se staraly o domácnost a muži se vrhali do bitev. Třetí část mé práce se týká čistě maskulinity a ukazuje její chápání v kontextu různých sociálních skupin. Pakliže

¹ Ačkoliv je Sága o Egilovi přeložena, jedná se o překlad z 20. let a v době covidu byl nedostupný, proto jsem tuto ságu četla v anglické verzi.

muž nedodrží podmínky ideální maskulinity, nepřestává být mužem, jen se stává mužem nedostatečným, nevhodným nebo jinak sociálně zařazeným.

2.3 Výzkumná strategie a analýza

Jelikož mě nezajímá ani tak aktivita a pasivita jako taková, ale spíše jejich vliv na společnost a její členy a zároveň způsob jejího pochopení v sekundární literatuře, rozhodla jsem se proti sobě postavit tři způsoby chápání role aktivity a pasivity v hierarchizaci členů islandské vikinské a středověké společnosti.

Při čtení ság jsem zvolila induktivní metodu, kdy jsem se snažila přistupovat k textu bez jakýchkoliv teorií. Chtěla jsem hledat nějaké systematické vzorce, které by mě mohly k teorii dovést. Při čtení jsem rozdělila text na části a zároveň jsem používala systém kódování, abych našla společné znaky a jejich spjitosti a odlišnosti. Snažila jsem se identifikovat způsoby, jakým bylo zacházeno s reakcemi postav a jejich chováním a zpětně je propojit s přístupy, které jsem identifikovala v sekundární literatuře.

3 Výsledky

3.1 Teorie „jednoho genderu“

Carol J. Clover přinesla poměrně známou a často diskutovanou teorii „jednoho genderu“. Podle ní se vikinská společnost nedělila na princip „mužský“ a „ženský“, obě pohlaví měla v podstatě stejné morální a sociální závazky. Ženy spadaly pod stejné hodnotové měřítko, jako muži. Existoval tak v podstatě jeden gender a sice ten maskuliní (Clover 1993).

Maskulinita však nebyla něco, co bylo dáno, ani neměli všichni stejné postavení v rámci sociálního řádu. V teorii Clover je totiž jeden gender, ale postavený jako škála od *blauð* („slabý, „jemný““) po *hvatr* („různý“, „odvážný“, „aktivní“) (Clover 1993).

Tuto teorii dokládá řada faktů z různých oblastí, včetně oblasti právní. Ženy měly celou řadu typicky „mužských“ možností. V případě neexistence jiného mužského dědice mohly zastoupit jeho místo, a to jak v otázce dědictví, tak v otázce kompenzace za zabitého příbuzného (Bandlien 2005, s. 95). Islandský zákoník *Grágás*² navíc uznává

² *Grágás*, do češtiny přeloženo jako Šedá husa, byl sborník zákonů používaných na Islandu, pravděpodobně kolem 13. století.

právo žen za určitých okolností vést soud za své dcery, např. v otázce podvádění i smilstva (Bandlien 2005, s. 95).

V Norsku navíc mohly být přivolány jako svědkyně vraždy a vdovám bylo povoleno vést soud za zabitého manžela. Kromě toho měly vdovy možnost vybírat si samy svého manžela (Bandlien 2005, s. 94).

Kromě zákoníku lze postavení žen vidět i ze ság, ačkoliv by bylo nerozumné snažit se interpretaci ság použít jako vodítko pro skutečný život bez podpory širších archeologických důkazů. Každopádně, v rámci literárních zdrojů mohly vystupovat velmi maskulinně, a to bez nějaké větší kritiky (Self, 2014, s. 144). V tomto ohledu je poměrně slavná pohanská kněžka Steinnun, která se v *Sáze o Njálovi* „pustila“ do německého misionáře Þangbranda. Nemá žádnou veřejnou funkci ani autoritu, přesto na něj slovně zaútočila velmi mužským způsobem, kdy ztroskotání Þangbrandovy lodi přičítá činům boha Þóra. Zároveň obviňuje Krista ze zbabělosti, jelikož se s Þórem neutkal. Þangbrand se snaží oponovat, že kdyby Bůh chtěl, Þóra porazí, ale Steinnun znovu naznačuje, že je křesťanský Bůh zbabělý, jelikož nedokázal Þórovi zabránit v potopení lodi (*Sága o Njálovi*, s. 519-520). Ke Steinnunině chování se neváže žádná hanba ani kritika. Autor ságy dokonce místy zní, jako kdyby její počínání schvaloval (Borovsky 1999, s. 11).

Steinnun ovšem není jedinou významnou ženou, která může vystupovat takřka mužsky. Existenci bojovných žen zmiňuje i Saxo Grammaticus (Kozák 2009, s. 69), podle Willa Cerbonea, který čerpá ze zpráv o výpravě Leifa Erikssona, se ženy skutečně mohly účastnit vikinských výprav, zachází až tak daleko, že spekuluje, že by je mohly i vést (Cerbone 2019, s. 244). V ságách se dochovaly zprávy o třinácti ženách, které došly na Island jako první z rodiny a samy tam zabraly půdu (Clover 1993, s. 3).

Další kapitoly ilustrují způsoby, jak bylo ve staroseverském pojetí možno se pohybovat po škále *hvatr* – blauð.

3.1.1 Valkýry a štítonošky

Příkladem žen, které mají vlastnosti obvykle označované jako maskulinní a tudíž jim nezpochybnitelně patří oznažení *hvatr*, jsou valkýry, neboli velmi známé bojovné společnice Óðinovy. Jejich jméno v překladu znamená „ty, které vybírají mrtvé“. Jejich úkolem totiž nebylo jen mrtvé sbírat a dopravovat do Valhaly, Óðinovy slavné síně mrtvých. Ony samy mohly vybírat, kdo do Valhaly půjde a v případě potřeby ho přímo na bitevním poli zabít (Self, 2014, s. 147).

Štítonošky jsou, stejně jako valkýry, ženy pohybující se přímo na bojišti. Na rozdíl od svých známějších literárních partnerek jsou od počátku popisovány jako ženy, kdežto valkýry svou postavou pravděpodobně připomínají muže (v *Sáze o Volsunzích*, když se Sigurd poprvé setká s Brynhildou, splete si ji s mužem [Self, 2014, s. 152], stejně tak v *Helgakviða Hundigsbana önnur* se muž jménem Helgi převléká za ženu a projde mu to jen proto, že se vydává za Valkýru [Frankki 2012, s. 436]). Navíc se spíše než o nadpřirozené bytosti jedná o lidské postavy, byť s některými nadpřirozenými schopnostmi. Byly ozbrojené a obrněné stejně jako muži (Self 2014, s. 148, 152), čímž porušovaly v právu důsledně zakořeněné rozdělení ženského a mužského oblečení. Přitom takové porušení bylo bráno jako poměrně vážný prohřešek; v *Sáze o lidech z Lososího údolí* kvůli ženinu nošení kalhot dochází k rozvodu (Meulengracht Sørensen 1983, *Sága o Lidech z Lososího údolí*, s. 276).

U štítonošek je předpoklad, že se provdají za muže nejlepšího z nejlepších. Své partnery si však vybírají samy, čímž upírají svým otcům či bratrům jejich rozhodovací právo. Jakmile jednou najdou svého vyvoleného, doprovázejí ho na bojišti a chrání ho v bitvách (Self 2014, s. 154). Tato situace pokračuje, dokud se mu sexuálně neoddají. Poté následuje okamžité přijetí typicky ženské role v domácnosti. Tato přeměna je nevratná. Jakmile hrdina jednou porazil maskulinitu žen-bojovnic (Meulengracht Sørensen 1983, s. 22), porazil ji nadobro.

Například valkýra Brynhild ze *Ságy o Volsunzích*. Ačkoli vynikala v boji, nosila mužskou zbroj a mužské zbraně, a tudíž by měla být více než schopná řádně pomstít smrt svého manžela, přesto zůstává ve femininní sféře, pro kterou bylo typické spíše hnát k pomstě manželovy mužské příbuzné, ideálně narážkami na jejich vlastní zbabělost (Self 2014, s. 161).

3.1.2 *Slabí a staří muži*

Na pomyslné škále, kterou Clover sestavila jako náhražku binárního systému, se samozřejmě nedá posouvat jen směrem vzhůru, k vyššímu respektu a “mužnějšímu” postavení, tedy směrem k *hvatr*. Stejně, jako by se ženy v tomto systému mohly posouvat nahoru k pozici běžně obsazené muži, může i u mužů docházet k pohybu dolů, tedy ke kategorii *blauð*, kde se obvykle nacházejí ženy. K takovému pohybu mohlo docházet několika způsoby.

Jedním z nevyhnutelných způsobů, jak ztratit svou maskulinní pozici, bylo zestárnout. Stáří ovšem nezáleželo ani tak na věku, jako spíše na tělesné kondici. Člověk se stal starým v momentě, kdy přestal zvládat nároky, které na něj společnost kladla, což vedlo ke snaze co nejdéle pracovat, stejně jako vyvolávat boje. Mnohdy je vysoký věk spojován s jinými tělesnými neduhy, jako špatný sluch či zrak. Podle sociálních představ člověk zeslenilněl, zošklivěl, ztratil schopnost pomsty (Sigurðsson 2008, s. 235).

Se ztrátou tělesné kondice se spojovala i ztráta respektu. Pro radu se nechodilo ke starcům, nýbrž k velmožům, ztratili tak i jen minimální „užitečnost“. Stáří proto bylo něco, čemu bylo radno se vyhnout, ledaže by k tomu člověk dostal i dobré zdraví (Sigurðsson 2008, s. 237).

Jedním z nejslavnějších dokladů vikinského postoje vůči stáří je báseň Egila Skala-Grímssona, kterou skládá poté, co se mu po pádu směje žena (Egil's saga, s. 123). V básni si slavně stěžuje nejen na stáří, ale i na méně jistou část těla, která taktéž „zjemněla“, stejně jako on. Podle Clover by se mohlo jednat o penis, jazyk a, v přeneseném slova smyslu, i o meč. Egil si tak vícevrstevně stěžuje na ztrátu toho, co z něj dělá muže – jak schopnosti sexuální, tak schopnosti bojové či řečové (Clover 1993, s. 16). Je jistou ironií, že si na to stěžuje právě v básni.

Zároveň Egil tráví veškerý svůj čas v kuchyni, což je typicky ženská doména, do které se odebral dobrovolně (Jakobsson 2005, s. 318), plete se služebnictvu do cesty a vyhřívá se před ohněm. Sám se už boje účastnit nemůže, neboť je rád, když vůbec chodí, ale má zlomyslnou chuť dohnat k boji ostatní – rád by odvezl stříbro na þing, ale je včas zastaven. Tak stříbro alespoň skrývá, aby z něj nikdo nemohl nic mít (Egil's saga, s. 124).

Egil není jediný, kdo si svou bezmoc vybíjí tím, že dohání k boji ostatní. Þórarin z *Þorsteins þáttar stangarhöggs* neustále „ponouká“ svého mírumilovného syna k boji. Podle Ármanna Jákobssona je problémem starých mužů jejich neschopnost vybouřit nahromaděnou agresi. Zároveň jsou mladší generací odstřiženi od moci, nejsou schopni bojovat, jen k tomu hnát ostatní. Jsou v podstatě odsunuti na pozici ženy, aniž by měli jakýkoliv způsob, jak se s tím vyrovnat (Jakobsson 2005, s. 312).

Takové chování je velmi dobře vidět na Þórolfu Kulhavci ze *Ságy o lidech z Eyru*, který přijde na Island až po své matce. Ta si stihne zabrat půdu dříve než on, což se Þórolfovi nelíbí a snaží se různými způsoby získat půdu vlastní, a to včetně jejího zabírání ostatním. Jakmile se mu to povede, žije relativně v klidu až do stáří, byť je po tu dobu

ságou popisován jako nesnášenlivý muž. Když vinou svého stáří znovu ztrácí svou moc a tím pádem i status respektovaného muže, stává se vysloveně nesnesitelným a aktivně vyhledává půtky se sousedy (Jakobsson 2005, s. 322; Sága o lidech z Eyru, s. 55).

Naproti tomu Njál, který i ve vysokém věku (podle některých odhadů kolem osmdesáti let [Jakobsson 2008, s. 268]) udržel vládu nad svou půdou a domácností, stejně tak i status respektovaného i váženého muže, nedělá žádné problémy svým sousedům, ani neprovokuje žádné boje (s výjimkou jednoho památného případu, viz níže). Ani on není ovšem ušetřen nástrahám stáří; když přijde Flosi, aby zabil Njálovy syny, je Njálovi nabídnut odchod. Odmítá ho a raději uhoří, neboť je příliš starý, než aby pak dokázal správně pomstít své syny a nechce prožít zbytek života v hanbě (Sága o Njálovi, s. 559).

Hanba je totiž druhý způsob, jak mohl podle Clover muž klesnout na úroveň žen a stát se tak slabým. Buď tam mohl být dosazen slovně (viz *ragr*, *ergi* a *níð* níže), ale mohl se tam dostat i sám tím, že utekl z boje, případně se nebránil proti slovním urážkám (jako by klesl Njál, minimálně ve svých očích, kdyby přežil a nepomstil své syny) a fyzickému napadení.

Například v *Sáze o Gíslim* se Gísli rozzuří, když ho Þorgrím obviní, že není dost muž, aby pomstil svého přítele Vésteina a Bork pro změnu sklídí hanbu, když si nechá rozmluvit pomstu proti Þorkelovým vrahům (Sága o Gíslim, s. 176, 198).

Hanbu nemusí přinášet jen činy, ale i libovolná známka nedostatečné maskulinity. V *Sáze o Njálovi* trpí celá Njálova rodina nedostatkem vousů. Když se za to Sigmund na Hallgerðin návrh vysmívá Njálovým synům, mstí se mu, byť jim otec radí, aby to nechali být (Sága o Njálovi, s. 432)

Hanbě se muži snaží vyhnout ze všech sil a to i za cenu střetu s nejbližšími přáteli. V *Sáze o lidech z Lososího údolí* se tak navzájem doženou k urážení a následnému boji Kjartan a Bolli. Kjartan odmítá s Bollim bojovat a následně je zabit. Jeho snoubenka je jen ráda, že se Bolli ukázal jako maskulinnější z nich (Felce 2018, s. 87, Sága o lidech z Lososího údolí, 312). Jak zdůrazňuje Keith Ruister, pokud na urážky zareagujeme málo nebo příliš, v podstatě potvrdíme, že ten, který nás urážel, měl pravdu (Ruiter 2019, s 209).

Je nutné vědět, že osobní pomsta zabitím či zmrzačením nebyla jediný způsob, jak se pomstít, byť byla mnohdy preferovanější, paradoxně mezi ženami (například Njálovy syny k pomstě za slovní urážku dohnala právě jejich matka). V mnoha ságách (*Sága o Njálovi*,

Sága o Grettim) vidíme snahu o mírové narovnání, většinou peněžité (Njál a Gunnar si navzájem vyplácí otroky, čeledíny a příbuzné jejichž zabití iniciovaly jejich manželky) (O'Donoghue 1992, s. 89). Mohlo k němu docházet mimosoudně (ani Njál, ani Gunnar kvůli tomu na þing nejdu, vyrovnávají se podle vlastního uvážení) i na soudu, kde bylo správné se podřít rozsudku. Pokud byla pře vedena dobře, tj. k vítězství, mohl daný člověk získat velkou prestiž (Gunnar po soudu s Þorgeirem poté, co ho jeho otec napadl), pokud při prohrál, jeho čest naopak klesla (když se Morð musí vzdát své pře proti Hrútovi, jelikož ho tento vyzval na souboj a Morð je příliš starý, než aby mohl vyhrát) (*Sága o Njálovi*).

Způsob obrany však byl stejně podstatný, jako její existence. Když na konci *Ságy o Grettim* vyráží Thorbjörn s družinou zabít Grettiho, jeho společníka a bratra, není kritizován počet mužů, který si sebou bere. Gretti je konec konců vynikající bojovník a obří muž, vzít si pomoc tedy není hanba. Kritizován je za skutečnost, že si nechal pomoci kouzly (*Sága o Grettim*, s. 227).

3.1.3 Zranění a tělesně postižení muži

Nejen, že někteří muži jako Gretti nebo berserkové³ trpěli hypermaskulinitou a proto představovali hrozbu pro společnost, mužnost mohla být „vadná“ i jinak. Přesto její nositelé mohli i nemuseli být vnímáni jako mužní, byť i jen sami sebou. O nízkém i vysokém věku, který se k takovéto problémové maskulinitě řadí, už byla řeč. Sluší se snad jen připomenout, že Egil, ačkoli trávil veškerý svůj čas v kuchyni a mezi ženami, se nikdy jako žena neviděl a svou slavnou strofu skládá právě ve chvíli, kdy se mu žena směje (*Egil's saga*, s. 123). Nevidí se tak na její úrovni, ani tak nevidí ona jeho. Možná lépe, dalo by se říct, že minimálně ona sama vnímá svoji pozici jako sociálně nadřazenou, když se mu bez bázně vysmívá.

Dalším případem nedostatečné maskulinity, která nijak nebránila vážnosti a respektu ostatních, je případ s Njálem a jeho vousy. Ačkoli se za to Njálovu rodu Sigmund vysmívá, je Njál sám celou ságu popisován jako vážený a inteligentní muž (*Sága o Njálovi*, s. 430).

Existovaly samozřejmě i jiné vady, některé vrozené, některé získané.

Získané vady často sloužily jako značky, že jimi postižená osoba se nezvládla ubránit a byla v souboji či bitvě poražena, což logicky snížilo její sociální status. Aby se náhodou

³ Jedná se o válečníky zasvěcené bohu Óðinovi, kteří se dostávají do stavu bojové zuřivosti a vstupují do boje hlava nehlava, nejsou zranitelní mečem ani ohněm.

nestalo, že vadu někdo přehlédne, mohla vést k silně nelichotivé přezdívce, což sociální degradaci postiženého jen umocňovalo (Evans 2019, s. 90).

Zranění mohlo, ale i nemuselo zanechávat dlouhodobé stopy. Když je Bersi z *Kormáks saga* zraněn na zadku, což evokuje anální penetraci (její význam je rozebrán níže), získá přezdívku Raza-Bersi, neboli Bersi Zadnice, jeho žena potupu nevydrží a chce se s ním dát rozvést. Její bratr ji v tom navíc podporuje, což podle mínění Garetha Evanse naznačuje sociální rozšířenost takového cítění (Evans 2019, s. 88).

Mnohdy úplně stačilo symbolické zranění sedacích partií. V *Sáze o Gíslim Þorgrím* provokuje Gíslího, že stále ještě nedokázal pomstít Vesteinovu smrt. Druhého muže to pochopitelně rozzuří a za trest hodí po Þorgrímovi míčem mezi lopatky takovou silou, až se Þorgrím překotí. Gíslí nezaváhá a svůj čin doplní vícevrstvou básničkou o tom, jak míč narazil do kotviště stěžně, což se obvykle bere jako ramena. David Clark k tomu nabízí alternativní výklad, kdy míč ztotožňuje s penisem. V takovém případě by se Gíslí chlubil, že Þorgríma penetroval (Clark 2007, s. 510).

Zranění zad nebo zadku však nemuselo nutně mít doživotní následky pro sociální pozici zraněného. Björn v *Bjarnar saga Hítðelakappa* utrpí stejné zranění, jako Bersi, ale protože se bije dál a svoje zranění tak symbolicky pomstí, není mu to nijak vyčítáno (Evans 2019 s. 89).

Z vrozených postižení je nutné zmínit slepého Ásmunðido ze *Ságo o Njálovi*. Čtenář je však ihned ubezpečen, že Ásmunði je skvělý muž, veliký a mocný. Svou mužnost dokáže, když vyhledá Lýtinga, který zabil jeho otce, a chce po něm pokutu. Lýting odmítá cokoliv platit a Ásmunði přísahá na Boha, že kdyby viděl, otce by pomstil. Vzápětí na to získává zrak, chápe se meče a Lýtinga zabíjí. Zrak okamžitě zase ztrácí (Sága o Njálovi, s. 524).

V jednotlivých ságách nám je tedy názorně ukázáno, že tělesné vady nemusí být viděny jako postižení, pokud muž zvládne i nadále obhajovat svoji maskulinitu ať už verbálně, nebo tím, že vykoná pomstu (Evans 2019, s. 90).

3.1.4 *Sexualita a její vztah ke škále jednoho genderu*

Sex, respektive penetrování partnera, je jedním z možných dalších způsobů, jak snížit protivníkuv status a zároveň zvýšit svůj. Falická agrese byla ostatně často a s chutí tímto způsobem používána (Phelpstead 2007, s. 433). Například Gretti s chutí znásilní

služebnou, která se mu posmívá, že na tak velkého a nebezpečného muže má malý penis, zároveň v básni svůj penis přirovnává k meči (Sága o Grettim, s. 210).

Podle Bandliena byla kontrola nad ženami jedním z klíčových bodů konstrukce mytologického světa Severanů. Jedním z ukázkových prvků takové nadvlády je skutečnost, že si bohové, Ásové, mohou svobodně vybírat mezi bohyněmi i obryněmi, zatímco obři samotní si mohou vybírat jen v rámci vlastní sociální skupiny. Pokud je status quo porušen, hrozí téměř katastrofální následky: v momentě, kdy je bohyně Iðun unesena obrem a Ásové tak přicházejí o pravidelný přísun zlatých jablek, dochází ke stárnutí, zošklivení a stagnaci celé božské společnosti. Daná situace se dá chápat jak doslovně, že jablka způsobují věčné mládí a krásu mezi Ásy, tak metaforicky, kdy nám Bandlien nabízí možnost symbolického zošklivení a stárnutí bohů jako následek neschopnosti ubránit to, co označili za oblast své nadvlády (Bandlien 2005, s. 16, 19).

Neschopnost aktivního sexuálního života může být tedy pro muže značný problém. Egil ve své básni hovoří o tom, že ostří jeho klínu bylo zjemněno. Jeden z možných výkladů je stížnost na jeho erektilní dysfunkci, která snižuje jeho status muže a narušuje jeho maskulinní identitu (Phelpstead 2007, s. 426). V *Sáze o Njálovi* je pro změnu Hrút proklet, aby jeho penis narostl pokaždé, když se pokusí spát se svou ženou, ale jinak měl normální velikost. Ta se s ním kvůli tomu rozvede a požaduje kompenzaci, kterou nakonec nedostane. Hrút je však kvůli svému obřimu penisu terčem posměchu (Sága o Njálovi, s. 380).

Podle Carla Phelpsteada nezáleží ani tak na tom, jaký penis muž má, je hlavní, jestli ho dokáže používat (Phelpstead 2007, s. 427). A to proti ženám i jiným mužům. Podle Jana Kozáka je totiž pro sílu, mužskou i ženskou, respektive spíše panenskou, důležité, aby zůstala nezkrocena, tedy nepenetrována a tím pádem i symbolicky nekastrována (Kozák 2009, s. 83). V opačném případě dochází k výrazné a vesměs uznávané ztrátě dosavadní sociální pozice.

Ponížení muže jakožto pasivního partnera v homosexuálním styku bylo oblíbeným tématem urážek (viz. níže). Je nutné zdůraznit, že aktivnímu partnerovi žádný sociální postih ani ostuda pravděpodobně nehrozily. V *Helgakviða Hundingsbana I* Sinfjötli uráží Guðmunda prohlášením, že s ním zplodil devět vlků, a to bez obavy o sebe samého a svou reputaci (Meulengracht Sørensen 1983, s. 53). V *Hrólfs saga* dochází k situaci, kdy král Hjǫrvarð drží meč krále Hrólf, zatímco si tento rozepíná opasek. V okolí nejsou žádní

svědci. „Rozepínat si opasek“ se často používalo ve smyslu „močit“. V takovém případě by mohl být meč eufemismem penisu. Zdali se jednalo o jakousi pomoc s močením či společnou masturbaci už zůstává na výkladu. Obě postavy nicméně uznávají, že se jednalo o akt ponížení a Hrólfovy dominance (Phelpstead 2003, s 13).

Samotný sexuální akt však podle Evanse nebyl problém, problémem byla pouze penetrace. V *Kormáks saga* Kormák rozebírá svou touhu po společné masturbaci s jiným mužem, zatímco v *Bjarnar saga* Björn skládá verše o masturbaci poté, co slyší o vdavkách mezi Odným, ženou, o kterou usiloval, a Þorðem, svým sokem v lásce. Podle Ellen Gade se jedná o masturbaci nad Odným, podle Evanse jde spíše o masturbaci společnou (Evans 2019, s. 95).

Jak již bylo řečeno výše, štítonošky i valkýry si svou maskulinní identitu udržely jen do svatby, kdy přijaly identitu ženskou, staraly se o domácnost a k pomstě pouze vybízely, spíše než aby ji vykonávaly samy.

V *Hrólfs saga* se objevuje „meykonung“, doslova panenský král, přeneseně spíše panenská královna jménem Ólof. Helgi věří, že pokud si ji vezme, klidně proti její vůli, vykoná tím velký čin. Když se při hostině opije, Ólof toho využije oholí ho a do ucha mu vsune spací trn, než ho nechá dopravit na loď. Helgiho tělesná autonomie, jak bychom řekli dnes, je tak porušena hned dvakrát, a to symbolickou penetrací, kterou představuje spací trn v uchu, a symbolickou kastrací, kterou představuje oholení vlasů (Phelpstead 2003, s 5).

Stejně jako si chce Helgi vzít Ólof, aby jí „ukázal její místo“, je i valkýra Brynhild ze *ságy o Volsunzích* odsouzena ke sňatku a prohrávání bitev za trest (Kozák 2009, s.79). V obou případech je sexuální styk se ženou použit jako způsob, jak ženu ponížit či potrestat.

Pasivní pozice při styku tedy není vhodná pro bojeschopnost a váženost nikoho, ani muže, ani ženy. Logika praví, že aktivní pozice by tedy měla být výhodou, jenže tak jednoduché to není. I aktivní role při penetraci a potažmo i pouhém namlouvání žen může věštit problémy.

Když v *Hrólfs saga* útočí Hjørvarð na Hrólfovo stavení, vybere si chvíli, kdy mají muži dámskou společnost, nemohou proto efektivně reagovat a jsou mu více méně vydáni na milost a nemilost (Phelpstead 2003, s 20). Ve *Fróstbræðra saga* se objevuje myšlenka,

že strávit příliš mnoho času stykem se ženou je nemožné (Evans 2019, s. 98). I jiné zdroje ukazují, že trávit mnoho času ve společnosti žen obecně je považováno za nemožné (Clark 2012, s. 54).

Podobným příkladem ztráty maskulinity může být i bůh Frey, když odevzdává svůj meč při snaze o získání ruky obryně Gerð. Při nastávajícím *ragnarøku*⁴ pak nemá, čím by chránil říši bohů. Dalo by se říct, že při námluvách přišel o svou mužnost, nejprve symbolicky odevzdáním meče, později fakticky, když není schopen se adekvátně bránit (Bandlien 2005, s. 21).

V Grettis sága se nachází báseň, kterou se na konci 16. století pokusili odstranit, až později se badatelům podařilo část přečíst pod UV světlem. V ní je Gretti poněkud oplzlým způsobem nařčen z přílišného množství sexu s čímkoliv, co mu, takřkajíc, „přijde pod ruku“ (Meulengracht Sørensen 1983, s. 18).

Zatímco v některých ságách bylo obvinění z aktivní homosexuality bez problémů, dokonce něco, co o sobě mohl muž prohlásit sám, v jiných bylo bráno jako urážka hodná pomsty.

V *Sáze o Gíslim* se Skeggi snaží urazit Gíslího a Kolbjørna tím, že vztyčí plastiku, na které je Gíslí zobrazen s Kolbjørnem při styku, Gíslí v aktivní roli. Gíslí se rozzuří a Skeggiho zmrzačí. Vzhledem k předchozímu výkladu je takovýto čin zvláštní, jelikož Gíslí sám by měl být, jakožto aktivní člen, v bezpečí před sociální hanou. Jedním z potenciálních výkladů je Gíslího nechuť být ukázán jako ten, kdo by takto zneužil svého potenciálního švagra (Meulengracht Sørensen 1983, s. 57; Sága o Gíslim, s. 160).

V *Bjarnar saga* jsou spolu nalezeni dva muži a kritiku sklídí oba. Ten v pasivní pozici proto, že je nemožný, druhý proto, že buď porušil církevní nařízení, nebo, podle Meulengracha Sørenseny proto, že se k druhému muži choval velmi necivilizovaným způsobem, když ho takto „barbarsky“ ponížil jiného muže tím, že se s ním dopustil styku (Evans 2019, s. 93).

S přijetím křesťanství na Islandu se celkový přístup k sexualitě nejspíš mění úplně. Podle Bandliena je zřejmě proti původní důležitosti dominance nad muži i ženami, vlastními i cizími, postavena důležitost dominance nad vlastními sexuálními touhami, kterou nezvládne jedině pohan. Ze sociální ostrakizace pasivní homosexuality se stává

⁴ Ragnarøk je série událostí zahrnující bitvu mezi obry a bohy, která povede ke konci světa.

prohřeškem homosexualita jako celek. Oproti původnímu svedení cizí ženy jako způsobu, jak získat kontrolu nad oběma partnery, se cizoložství stává prohřeškem (Bandlien 2005, s. 119).

Biskup Þorlák sepisuje zpovědní knihu zabývající se hříšným chováním, kde mění pohled na homosexuální styk. Přesouvá zaměření společnosti pasivní pozicí a degradací oběti takovéto falické agrese na odsouzení aktivního partnera a jeho hříšnou touhu. Podle něj se tento partner dopouští hříchu (Bandlien 2005, s. 184).

Nejtěžším hříchem se však stává „ohýbání svých cest“ jako žena. Podle Bandliena se jedná o slabé muže, pravděpodobně osoby, které se opakovaně dopouštějí pasivní homosexuality (Bandlien 2005, s. 190).

3.1.5 *Shrnutí*

Podle teorie Carol Clover byl v staroseverské společnosti spíše než hranice mezi mužem a ženou důležitý rozdíl mezi „slabým“ a „silným“, respektive tím, kdo se bránit mohl a tím, kdo se bránit nemohl. Ženy-bojovnice tak podle ní byly drženy pod stejnou úctou a obdivem, jako muži-válečníci, naopak starci a zbabělci upadali mezi pomyslné slabé pohlaví a patřil jim posměch (Clover 1993).

Tradiční rozdělení společnosti na muže a ženy podle ní přišlo až s křesťanstvím, což svým argumentem podporuje i Jochens, podle níž je obliba bojovných žen viditelná hlavně u ság staršího typu (Phelpstead 2003, s. 4). Podle Jana Kozáka by se však mohlo jednat spíše o „kompenzační fantazii“ vypravěček z dob orální předkřesťanské kultury (Kozák 2009, s. 90). Nemusela však kompenzovat jen sny žen/vypravěček, ale i vypravěčů, neboť mohla odkazovat na idealizovanou, romantizovanou, „chlapskou“ minulost, aniž by bylo nutné uchýlit se k pohanským prvkům (Borovsky 1999, s. 27).

Ačkoliv nám teorie jednoho genderu řekne, jak je možné, že byly tak časté ságy se silnými, bojovnými ženami, stejně jako může uspokojivě vysvětlit vehemenci, s jakou muži chránili svou maskulinitu, nemůže vysvětlit jiné věci, jako je nepřátelský přístup k berserkům, kteří by měli být zohledněni jako vzor *hvatr*, ale byli viděni spíše jako hrozba, proč bylo nutné platit kompenzace i při zabití na ochranu cti, pakliže zabitý nebyl vyhnancem, což by byl čin nutný pro dosažení lepší sociální pozice a tudíž by byl klíčový pro všechny členy společnosti, nebo proč je v *Hréolf saga* Helgiho první reakcí na „meykonung“ Ólof snaha její ponížení, ačkoli jinak bývá králům vykazována alespoň minimální úcta.

3.2 Mužská a ženská sféra

Kromě teorie jednoho genderu badatelé v oblasti staroseverské kultury nacházejí podporu i pro další teorie, které vztahy mezi maskulinitou a feminitou pojmají jinak a vidí jasné oddělení mužské a ženské sféry. Jedním z podpůrných důkazů pro tento náhled je oddělování mužských a ženských těl od sebe a jejich podřizování nejrůznějším kódům týkajících se chování, oblékání, sexuálních preferencí nebo i prostoru, kde a jak se mohli muži i ženy vyjadřovat (Self 2014, s. 144). Rozdělení mužů a žen je zakotveno v zákonech, pro mnoho badatelů to tedy musí být i reálné sociální uspořádání (Clover 1993, s. 3).

3.2.1 *Mužská sféra*

Mužské povinnosti bývají badateli často popisované jako zaměřené takzvaně „ven“, tj., mimo jejich vlastní domácnost, případně se starají o záležitosti, kde se mísí domácnost s okolní komunitou, jako je shánění sňatků pro ženské příbuzné, přijímání pokut za vraždy a zranění (Meulengracht Sørensen 1983, s. 21) a obrana domácí cti (Bandlien 2005, s. 98).

Nejen čistě komunitní záležitosti bývají mužskou záležitostí. Muži jsou zároveň zodpovědní za pěstounství, kdy si k sobě vezmou děti jiného muže, čímž by se měly mezi oběma rodinami navazovat vazby. Njál k sobě například vezme Høskulda, syna muže, kterého zabili Njálovi vlastní synové (Sága o Njálovi, s. 507). Muži zároveň navazují spojení s králi, jako Egil, který naváže spojení a králem Ethelstanem a dostává od něj darem stříbro a zlato za pomoc v bitvě (Egil's saga, s. 52-59). Podobně naváže Hrút těsné svazky s norskou královskou rodinou, i když má výrazně blíže ke královně Gunnhildě, než k jejímu synovi (Sága o Njálovi, s. 372).

Mimo takovýto společenský mix mají za úkol starat se o ovce, koně nebo dobytek, obchodovat, rybařit. Omladina vyráží na vikinské výpravy, starší muži nebo vyhnanci objevují vzdálené země. Maskulinita byla navíc pevně spjata s biologickým mužstvím a ženy byly od mužů viděny odlišně. Když je Þorgil ve *Flóamanna saga* schopen kojit svého syna poté, co je jeho matka zabita, je jeho mužství vydáno v šanc: jiná postava oznamuje, že není schopna poznat, zda-li je Þorgil muž, nebo žena (Evans 2019, s. 101-102). K muži patří krom jiného vousy, kvůli jejichž nedostatku dochází ke zpochybňování Njálova mužství. Zároveň k nim patřila mohutná, ale zdravá tělesná konstituce, která například Helgimu znemožnila útěk z Njálova domu, jelikož byl příliš vysoký (Sága o Njálovi, s.

558). Pakliže z ní někdo vybočoval, dostal přízvisko, jako Štíhlý, Tlustý, Kulhavý (Sága o lidech z Eyru, s. 55, s. 59, s. 89).

3.2.2 Ženská sféra

Ženská sféra bývá zase popisována jako omezená na rámec domu, zato tam byla neomezenou paní. Stará se o domácnost, kuchyni, děti – v mnoha případech i v přeneseném smyslu, jako když Grettiho matka dává synovi rodinný meč (Sága o Grettim, s. 67), dojí krávy, tká, šije (Meulengracht Sørensen 1983, s. 20), pečuje o drůbež (soudě podle toho, jak nespokojeně na úkol postarat se o ptactvo reagoval Gretti [Sága o Grettim, s. 58]). V *Sáze o Njálovi* jsou to ženy, kdo najímá čeledíny a pracovníky a rozděluje práci, byť v případě Bergbóry a Hallgerð tato práce a najímání zahrnuje zabíjení zaměstnanců druhé domácnosti a obvykle to končí jejich vlastní smrtí (Sága o Njálovi, s. 418).

Do určité míry mohou ženy fungovat také jako poslední strážkyně rodinné cti, když nutí neochotné muže k pomstě za příkoří, urážky či mrtvé členy rodiny. Na rozdíl od mužů se mnohdy nespokojí s vyplacenými pokutami a požadují krevní mstu (Meulengracht Sørensen 1983, s. 21). Muži vedle nich mnohou vypadat vysloveně zakřiknutě, obzvláště v *Sáze o Njálovi*, kde Skarpheðin reaguje na urážku prohlášením, že pro muže je vhodnější stoicismus a že jen ženy na všechno reagují vztekale (O'Donoghue 1992, s. 95, Sága o Njálovi, s. 431).

Pakliže přemlouvání a nářky nepomohly, neváhaly ženy sáhnout k drsnějším prostředkům a ke slovním lamentům začaly chodit kolem s krvavými znameními po svých zabitých příbuzných (Borovsky 1999, s. 16). Takto například Hildigunn používá krvavého pláště svého manžela, aby donutila svého strýce Flosiho jeho smrt pomstít. Ideálně taktéž krvavě, nikoli narovnáním (Sága o Njálovi, s. 535). Podobně jde Þorgerð za Arnkelem s hlavou svého mrtvého muže, aby ho donutila k pomstě (Sága o lidech z Eyru, s. 84). Žena tak vzdává čest mrtvému podobně, jako muž, který vykonal reálnou pomstu (Borovsky 1999, s. 16).

Ženy neměly jen moc k nechtěným činům dotlačit muže ze své vlastní rodiny, měly velký vliv i na muže úplně cizí. Když Gretti „opouští rodnou hroudu“, nechce se mu příliš mnoho do práce a nenechá se do ní vyprovokovat ani hanlivými posměšky ostatních. Přiložit ruku k dílu ho přinutí až představa, že by ho kvůli jeho lenosti mohla nějaká žena vnímat jako nemужného (Sága o Grettim, s. 71).

Ženská sféra bývá tradičně symbolizována klíči na opasku (Clover 1993, s. 2). Heidi Lung Berk však spojení zpochybňuje. Zdůrazňuje, že v hrobech významných i méně významných žen se klíče objevují jen zřídka. Navíc upozorňuje, že se takováto interpretace objevuje kolem 19. století. Stejně jako tehdy se objevivší představa správné vikinské ženy, která pevně vládne domácnosti a zároveň se podřizuje svému muži, který vládne mimo domácnost. Obojí je tak ovlivněno dobovým nacionálním romantismem, a hlavně pevně zakořeněnou představou oddělených sfér přiřazených jednotlivým binárním genderovým kategoriím (Berk 2014, s. 129, 135).

3.2.3 *Překročení sfér*

V ságách relativně běžně dochází k případům, kdy postavy přechází z vlastní sféry do sféry někoho jiného, hrdinové často lámou tabu a pohybují se mimo stanovené normy (Meulengracht Sørensen 1983, s. 15). Ať už se jedná o ženy na bojišti nebo muže v sukních, postavy neváhají porušit dobré mravy a porušit sociální zvyklosti. Takováto „transgrese“ se mění jak závažností přestupku, tak i mírou a vážností následků, které může vyvolat. Ve *Flóamanna saga* se stane zázrak, po kterém je muž jménem Þorgils schopný nakojit svého syna poté, co je jeho matka zabita. Od ostatních mužů je za to patřičně kritizován, že nejde rozeznat muže od ženy. Nakonec se ho svým způsobem „zastane“ jeho syn, který ozřejmí, že otcovo mléko bylo na pohled odlišné od mléka ženy (Evans 2019, s. 101-102).

3.2.3.1 Bojovné ženy

V případě *Ságy o Gíslim* dojde k překročení vymezených hranic hned několikrát a ani jeden případ neskončí dobře ani pro narušitele, ani pro jeho či její okolí. O velmi dobré rozebrání se zasloužil Jeffrey Turco zde jeho názory a závěry pouze krátce zrekapituluji (Turco 2016).

Třetí případ, kdy překročení správně vymezených sfér vede k problémům, nastává, když je Gísli napaden Eyólfem a jeho družinou. Auð se snaží bránit svého manžela a Eyólfa napadne kyjem. Útok je úspěšný jen částečně, protože Eyólfa sice omráčí, ale nezabije. Gísli Auð chválí za její statečnost, ale je přesvědčen, že by si sám poradil lépe. Eyólf se následně v sáze znovu objeví, aby Gísliho definitivně zabil, čímž dokazuje celkovou zbytečnost Auðina počínání v tak typicky mužské sféře, jako je boj (*Sága o Gíslim*, s. 207, 209).

Čtvrtý významný případ přichází, když se chce Gíslího sestra, Þordís, Eyólfovi pomstít. Když je u ní a jejího manžela na návštěvě, zaútočí na něj opět typicky mužským způsobem, a to mečem. Stejně jako Auð je úspěšná jen částečně; Eyólfa zraní, ale nezabije (Sága o Gíslim, s. 210).

Do kontrastu k těmto činům je postavena potyčka mezi Auð a Geyólfem. K té dochází, když se Geyólf snaží Auð podplatit, aby mu řekla, kde se nachází psanec Gíslí. Když se Gíslího polohu snažil vysлідit poprvé, byl pouze odmítnut, nyní dostává mnohem ráznější odpověď. Auð totiž vezme váček s penězi a Geyólfa s ním praští, aniž by to pro ni mělo nějaké následky, a to i přes to, že Geyólf chce původně „tu čubku“ napadnout. Naštěstí pro Auð mu to rozmluví ostatní muži s tím, že by byli všem pro smích. Ze scény stále odchází s pošramocenou pověstí a v jisté hanbě, situace však mohla být pro všechny výrazně horší (Sága o Gíslim, s. 202-203).

Ačkoli by se podle teorie Clover měla Auð dostat na úroveň *hvatr*, tj., na úroveň ostatních mužů, v případě Geyólfa dokonce nad něj, neboť on sám by se stal *blauð*, oni sami situaci vyhodnotili jinak; pro ně byla stále ženou, a tedy sociálně pod nimi, jelikož si, i přes její úspěšný útok, udrželi identitu a status muže. Při útoku na ni by tak pro zúčastněné muže došlo hned ke dvojí potupě; jednak je ponižující útočit na někoho, kdo má nižší sociální pozici, než mají oni (Sigurðsson 2008, s. 233), jednak byla sama a oni byli ve skupině. A pravý muž, jak jsme zjistili v ságách⁵, útočí jedině, pokud je to pro něj výzva.

Jeffrey Turco z celé ságy vyvozuje, že pokud se žena brání ženskými zbraněmi na ženské půdě, je úspěšná, jako když se Auð uhodí muže peněženkou, což je typicky ženský předmět. Pokud žena vede útok mužskou zbraní, jako je meč, ale v rámci domu, tj. v ženské sféře, je částečně úspěšná a nemá to pro ni žádné následky (Þordís, o které je zde řeč, se sice rozvádí se svým manželem Þorkem, ale jelikož k rozvodu dá podnět ona, dá se to těžko považovat za vážný následek neúspěšné pomsty). Pokud se však žena pokusí útočit v typicky mužské sféře, jako je aktivní bojiště, vede to, z dlouhodobého hlediska, ke katastrofě, za jako lze bezpochyby ztrátu milovaného manžela považovat (Turco 2016, s. 297).

⁵ Ať už v *Sáze o Njálovi*, kde je Skarpheðinovi vyčítán skupinový útok jako zbabělý (Sága o Njálovi s. 530), nebo v *Sáze o Grettim*, kde je skupinový útok na Grettího naopak vhodný pro jeho velikost a sílu (Sága o Grettim, s. 222-226)

3.2.3.2 Muži v ženských sférách

V *Sáze o Gíslim* neporušují vymezené prostory jen ženy, ale i muži. Pro Gísliho nejproblémovější část jeho života vlastně začíná ve chvíli, kdy se Þorkel rozhodne zůstat doma v kuchyni, tedy tradiční doméně žen, místo aby šel s muži na pole. Z ženského tlachání se dozvídá, že si jeho žena myslela na Vesteina, takže ho jde zabít za domnělou urážku. Gíslí si s ním přísahal pobratimství a proto ho musí pomstít a tím se hlouběji roztáčí kolotoč událostí, které pro nikoho nedopadnou dobře (*Sága o Gíslim*, s. 166).

Neméně problematická je Gíslího „ženská“ neschopnost krotit svůj jazyk, kdy před špatnými lidmi prozradí, že Vesteina pomstil, což vede k útoku na něj a jeho prohlášení za psance (*Sága o Gíslim*, s. 181).

Sága i Gíslim však pochopitelně není jediné místo, kde se dá najít muž pronikající do ženských sfér. Dalším je *Sága o Egilovi*, kde se nachází podle některých názorů jedna z nejzajímavějších a psychologicky nejhodnotnějších staroislandských básní *Sonatorrek*. Egil Skala-Grímsson ji skládá na počest svého syna Þodvara, který se utopí na lodi.

Složení této básně však předcházelo velmi silné truchlení, skoro bychom až řekli pokus o sebevraždu vyhladověním (Jakobsson 2005, s. 320). Egil se totiž po jeho pohřbu zavře v místnosti, kde pouze leží a odmítá jídlo. K přežití ho inspiruje až jeho dcera Þorgerdr, která ho přesvědčí ke složení zmíněné básně (Egil's saga, s. 102-107).

Jedná se o poněkud překvapivou reakci. Egil se v průběhu ságy prezentuje velmi maskulinním způsobem a truchlení bylo obecně spíše ženskou záležitostí. Muži mohli hromadně truchlit nad smrtí velmožů, králů a jiných vážených mužů, nikoli jednotlivců (Mills 2014, s. 478, 484).

Navíc je i dnes odmítání potravy považováno za nástroj poslední pomoci, kdy se bezmocná osoba snaží kontrolovat alespoň jednu jedinou, poslední věc. Jedná se tak o spíše pasivní chování, které bylo, jak připomíná Hélèn Cixous, historicky spojováno se ženami (Jakobsson 2005, s. 320).

V průběhu zbytku ságy však není vidět, že by na Egilův způsob truchlení, ať už na hladovění, nebo na složení básně *Sonatorrek*, někdo nějak upozorňoval. Egil nepřichází o svou mužnost ani sociální status. Jeho přechod do ženské sféry, nebo, jak by řekla Clover snížení se na *blauð*, není nijak komentován a zůstává tak bez následků. Na rozdíl od Egilova stáří a z něj plynoucí frustrace je navíc pouze dočasný (Egil's saga).

3.2.3.3 Převlékání

Převlékání, neboli oblékání se jako druhé pohlaví, je v ságách zmíněných hned několikrát. Jak už zde bylo několikrát zmíněno, jedná se o vážný přestupek. Stejně tak už bylo řečeno, že toto „převlékání“ vedlo k rozvodům. To byl ovšem jen velmi mírný následek. *Grágás* někomu, kdo si oblékne oblečení druhého pohlaví, nakazuje trest vyhnanství (Frankki 2012, s. 428). Tento trest mohl velmi snadno vést k pachatelově smrti.

James Frankki ve svém článku *Cross-Dressing in Poetic Edda* rozebírá tři relativně výrazné případy tohoto typu narušení hranic jednotlivých sfér. Jedním z nich je Helgiho pokus o útěk v *Sáze o Njálovi*. Těsně před spálením Njálova domu dává Flosi ženám a starcům možnost odchodu. Helgi není ani jedno, dostane však ženské oblečení, aby mohl utéct a rodinu později pomstít. Samozřejmě je okamžitě prozrazen, když Flosi upozorní na jeho výšku a široká ramena. Vytáhne proto zpod sukně meč a pustí se do hrdinského boje s útočníky, ve kterém je zabit (Sága o Njálovi, s. 558).

Frankki z toho vyvozuje, že meč, jakožto silně maskulinní symbol, a následná hrdinská smrt, taktéž obvykle spojována s mužností, byly způsob, jak zabránit Helgimu ztratit status muže (Frankki 2012, s. 433).

Helgi z hrdinské epické básně *Helgakviða Hundigsbana önnur* se zde již objevil. Snaží se vyhnout zajetí nepřátel tím, že se vydává za služebnou a že drtí mouku. Práce mu pochopitelně moc nejde, navíc má na skutečnou ženu „příliš pronikavý pohled“ (Frankki 2012, s. 436). Je proto mužům, před kterými se skrývá, podezřelý. Život si zachrání tím, že předstírá, že je původem Valkýra.

Stejně tak se musí za ženu vydávat bůh Þór v *Þrymskviða*, aby získal zpátky ukradené kladivo Mjöllnir. Obři mu ho vzali, když spal, což znamená, že ještě než se navlékl do ženských šatů, ztratil svou maskulinitu symbolicky hned dvakrát. Jednak byl symbolicky vykleštěn, když přišel o svou zbraň, jednak se tak stalo během jeho spánku, což Clunie Ross považuje za symbolické znásilnění (Frankki 2012, s. 430). Obr Þrym nabízí výměnu kladiva za bohyni Freyu, což by bohy (alespoň podle Bandlienovy teorie, podle které je pro muže důležitá kontrola nad jejich i cizími ženami) připravilo o maskulinitu potřeť (Bandlien 2005, s. 55). Þór je proto navléknut do dámských šatů a nucen vydávat se za nevěstu, aby mohl získat své kladivo zpátky.

Þórova „nově získaná feminita“ je však zpochybněna hned několikrát, například, stejně jako v případě Helgiho, pronikavýma očima, nebo jeho nezřízenou „žravostí“ na

svatební hostině. Naštěstí jsou pochyby a otázky hned uklidněny pohotovým Lokim v roli družičky. Þrym nakonec dává kladivo nevěstě coby svatební dar a Þór, se svou nově znovuzískanou maskulinitou pevně v rukách, obry povraždí. Změna, která po získání Mjöllniho v Þórovi nastává, je obzvlášť patrná vzhledem k jeho předchozímu tichému, zmatenému, až pasivnímu chování (Bandlien 2005, s. 56).

Bollough zmiňuje, že mužské převlékání bylo přijatelnější, pokud byla pouze vyvolána iluze ženy. V případech Helgiho ze *Ságy o Njálovi* i Helgiho z *Helgakviða Hundigsbana þnnur* proto nedošlo ke skutečné ztrátě mužnosti, jen k převleku a navíc snadno prohlédnutelnému. Všichni tři muži si zachovali svou mužnost a čtenář je o tom přesvědčován buď mečem pod sukni, výrazně mužským očima nebo prostě jen pro ženy atypickým chováním (Frankki 2012).

U Þóra je to trochu složitější, neboť o svou maskulinitu de facto stihl přijít ještě před navlečením do dámských šatů. Čtenář je nicméně opakovaně ubezpečován, že daná situace je pouze dočasná a, stejně jako Helgi z *Ságy o Njálovi*, svou mužnost získává zpět bojem následujícím okamžitě po spáchání převlékání.

Pouhá iluze ženy není jediný způsob, jak učinit převlékání pro muže přijatelnější. Druhým je vyvolat situaci, kdy neexistuje jiné řešení. V případě Helgiho ze *Ságy o Njálovi* se jedná o nutnost pomstít rodinu, což by nezvládl, kdyby uhořel. V případě jeho jmenovce z *Helgakviða Hundigsbana þnnur* se jedná o nutnost prostého vlastního přežití při snaze zavraždit krále (Frankki 2012, s. 436).

Nejen muži se dopouštěli převlékání. O valkýrách, štítonoškách a meykönung už byla řeč. V *Sáze o lidech z Lososího údolí* je případ, kdy žena nosí kalhoty, což vede k rozvodu. Snaží se bratra donutit k pomstě, jenže se jí to nepodaří, proto bere meč a svého manžela zabíjí sama. Ze ságy přitom vyplývá, že autor její chování schvaluje, spíše než aby odsuzoval. Podle všeho totiž naplnila roli, kterou muž sám zanedbal (Meulengracht Sørensen 1983, s. 22, *Sága o lidech z Lososího údolí*, s. 276).

3.2.3.4 Překročení vymezeného prostoru

Ovčinec je označení budovy či skupiny budov v blízkosti horské pastviny, na kterou je dobytek sezónně, nejčastěji pochopitelně přes léto, vyháněn. Vzdálenost od farmy je různá, od několika hodin, přes celý den i déle. Stejně tak schůdnost terénu se může lišit od ságy k sáze. Podle všeho je obvyklejší odlehlejší typ, protože si je psanci vybírali jako místo kam se ukrýt, když už se nemohli skrývat na přilehlé farmě, ale ještě se jim nechtělo

žit životem v úplné divočině. Zároveň to bylo atraktivní místo pro nenápadné schůzky tajných milenců, pro znásilnění, či k porodu nemanželského dítěte. Stejně tak tam mohlo dojít k vraždě ze msty, což bylo pravděpodobně méně obvyklé, hlavně proto, že celkově přítomnost mužů na ovčinci byla méně obvyklá a údajně byla v ságách často spojena s nějakým nekalým činem (Kupiec a Milek, 2014, s. 109). Znamená to tedy, že i takto prosté překročení prostorově vymezené sféry mohlo vést k nemilým výsledkům.

Primárně byl tedy ovčinec místem žen a to i přes to, že se nacházel mimo typickou domácí sféru. Jejich hlavním úkolem bylo postarat se o ovce, vlnu a z ovčího mléka vytvářet trvanlivé potraviny na zimu. Většinou tam trávily celé léto, obvykle od útlého dětství, s občasnými výjimkami, kdy přinášely produkty zpět na farmu. Byly podle všeho samy, maximálně ve společnosti pastýře (Kupiec a Milek, 2014, s. 115)

Patrycja Kupiec a Karen Milek však s tímto pohledem ve skrze nesouhlasí a předkládají k tomu archeologické důkazy. Na zkoumaném ovčinci se nenašly žádné stopy po textilu, což byla typicky ženská záležitost. Zato se tam našly stopy po lovu či manipulaci s neželeznými kovy, což bývá považováno za mužskou sféru činností. Stejně tak tam byly nalezeny kousky a kostky z různých her, které Vikingové hrávali, což byla opět převážně pánská záležitost, nejvýše záležitost smíšených skupin, nikdy však ryze dámská zábava (Kupiec a Milek, 2014, s. 112)

Obě badatelky proto dochází k několika různým interpretacím ovčince a života na něm. Je možné, že hlídání ovcí či lov byly genderově neutrální práce a mohl je dělat kdokoli. Případně je možné, že na ovčinci žily obě pohlaví naráz a každý si hleděl své práce. Tím by se vysvětlila i přítomnost mužů, kteří jsou v ságách na takovýchto místech zabíjeni. Podobné „alibi“ nám poskytuje i druhé vysvětlení, kdy se muži a ženy při pobytu v ovčinci střídali a tím pádem se měnil i jeho účel. Přes léto tam byly žily ženy s ovci, na podzim muži. Poslední možnost navrhuje, že sféry nebyly rozděleny tak striktně, jak to vypadá a praktická nutnost byla přednější. Pokud ženy na ovčinci u ovcí nebyly z jakéhokoliv důvodu k dispozici, zastoupili jejich práci muži, a to i přes to, že na farmě by to bylo považováno za nemůžné. Stejně tak ženy měly daleko od normující optiky společnosti možnost lovit a věnovat se mužským činnostem (Kupiec a Milek, 2014, s. 117)

3.2.3.5 Používání magie

Seiðr je poněkud zjednodušeně jedna z forem staroseverské magie. V některých zdrojích je s jeho uživateli zacházeno s respektem, jsou považováni za nositele velké cti,

jinde jsou považováni za vyvrhele. V obou případech však normální lidé v jejich blízkosti pociťují jistě nepohodlí. Původně byl asociován se zpívanými rituály, jelikož má slovo *seiðr* silnou podobnost se slovem *síða*, neboli „zpívat“ (Gardeła 2008, s. 49)

Seiðr je přisuzován hlavně ženám.⁶ Ženy, které *seiðr* ovládaly, nazývané *seiðkonur*, se objevovaly v ságách o každodenním životě Islandců. Většinou se pevně držely za plotem, tedy ve sféře typicky ženské (Borovsky 1999). Podle všeho se však na něj mnohem více než na Islandu spoléhali v Grónsku nebo Vínlandu. Cochrane soudí, že to bylo proto, že na rozdíl od civilizovaného Islandu byli tyto dvě společnosti spíše okrajové, více v oblasti divočiny (Cochrane 2012, s. 60). Funkčnost *seiðu* byla běžně známá a uznávaná jako daná věc, nic, nad čím by se dalo polemizovat (Blain & Wallis 2000, s. 399).

Brit Solli uvádí tři typy lidí, kteří praktikovali *seiðr*. Jedním jsou *vaulur*, což jsou ženy. Druhými jsou *vitkar*, tedy muži. Dané slovo je však často překládáno jako troll. Třetím typem jsou *seiðberendr*, překládáno jako „muži praktikující *seiðr*“. V tomto konkrétním oslovení, a hlavně v jeho překladu, vidí Solli určitý problém, neboť slovo *berendr* neoznačuje muže, nýbrž se jedná o poněkud obhroublé označení ženských genitálií. Jeho použití na muže je tedy ve skutečnosti velmi urážlivý typ *níð*. Zároveň by to však mohlo odkazovat na jakési „třetí pohlaví“, biologické muže, kteří při praktikování *seiðr* překračují genderové hranice do ženské sféry (Solli 2008, s. 197). Pro tuto teorii nemáme mnoho podpůrných důkazů (Raninen 2008, s. 27).

Eldar Heide soudí, že jedním z důvodů, proč byly magické praktiky označeny právě jako čistě ženská sféra, je možný překlad slova *seiðr* jako „příze“. *Seiðr* sám by se tak stal jakousi metaforou domácích prací jako je předení a tkaní, což je typicky ženská práce. Ostatně ani podobnost se slovem *síða* zde není vyloučena. Silně repetitivní činnost, jako je tkaní, si totiž ženy často prozpěvovaly či vyprávěly příběhy. Vyloučen nebyl ani úpadek do jakéhosi transu (Gardeła 2008, s. 48).

Vyloučena nebyla ani spojitost s klíči a tím pádem i se ženami, pro něž byly klíče typický symbol. Jednou ze schopností *seiðu* by totiž měla být jednak schopnost uzavírat či propouštět duchy, což je jednou z hlavních funkcí *seiðu*, jednak odemykat brány do jiných světů, což by klíč symbolizoval dokonale (Gardeła 2008, s. 49).

⁶ Muži bývají častěji spojováni s uměním nazývaným *galdr*, což byla zpívaná kouzla, obvykle související s runovou magií (Blain & Wallis 2000, s. 399).

V *Sáze o Eiríkovi Zrzavém* je na hostinu pozvána „čarodějka“ Þorbjörg, aby předpověděla konec hladomoru. Je s ní zacházeno s velkou obřadností, nicméně její schopnosti vzbuzují ve členech domácnosti obavy, ne-li rovnou strach (Cochrane 2012, s. 59). Má svůj specifický titul, *vǫlva*, což Zoe Borovsky překládá jako „nositelka hole“; hůl skutečně má, s kamenem a koulí na vrcholku. Ne všechny *seiðkonur* měly tento titul a ne všechny měly tuto hůl. Borovsky ji uznává jako typ falického symbolu, který pomáhal ženě získávat lepší status (podobně jako mužům meč) (Borovsky 1999, s. 19).

Sága o lidech z Eyru nám nabízí čarodějnou ženu Geirríðu, proti které za celou ságu nepadne ani slovo, tedy pokud nepočítáme Katlin žárlivý výbuch, který měl méně společného s čarováním jako takovým a více se skutečností, že Geirríð byla pro muže zajímavá, kdežto Katla nikoliv (*Sága o lidech z Eyru*, s. 63).

Ale ženy to neměly s čarováním tak jednoduché, jak by se mohlo zdát, a to i přes to, že se jedná o „jejich“ praktiku. V *Sáze o lidech z Eyru* se Katla snaží zachránit svého syna Odda tím, že v myslích jeho potenciálních vrahů mění jeho podobu, nejprve v kozu, potom v přeslici a nakonec v divočáka. Muži kouzlo neprohlédnou včas, vždy zjistí, kde byl Odd až když odejdou mimo dosah Katlina vlivu, musí si proto s sebou vzít jinou ženu, která kouzlo promění. Katla i Oddr jsou zabiti (*Sága o lidech z Eyru*, s. 75-76).

Pokud je přístup k praktikám žen mírně rozpačitý, pak pro muže je *seiðr* věcí za všech okolností nevhodnou. V *Sáze o Grettim* je Þorbjörnovi vyčítáno, že k zabití Grettiho používal kouzla a pak ho ubil, když kvůli nim onemocněl. Þorbjörn je za tento čin odsouzen k vyhnanství. Sám přitom kouzlit nemusel, Grettiho proklela, na jeho žádost, jeho chůva (*Sága o Grettim*, s. 227, 215). V *Sáze o lidech z Lososího údolí* je nevhodnost a následky mužského čarování ještě daleko zřetelnější. Kotkel a jeho rodina jsou odsouzeni k vyhnanství poté, co kouzlem potopí Þórðovu loď a zabijí Hrútova syna (*Sága o lidech z Lososího údolí*, s. 276-283). Na druhou stranu se zde vyskytuje i Gunnlaug, o kterém je přímo řečeno, že se u Geirríðy učí kouzla (*Sága o lidech z Eyru*, s. 63) a nijak společensky „neschytá“, kromě situace, kdy na něj zaútočí sama Katla (*Sága o lidech z Eyru*, s. 76). Což má pravděpodobně méně společného s Gunnlaugovou výukou a více s Katliným pocitem nedocenenosti.

Navíc je zde ještě Egil, který pomocí koňské hlavy proklíná norské majetky a půdu, které mu měly patřit, vůbec nic se mu nestane a on se může vrátit zpátky na Island (*Egil's saga*, s. 71). Je tedy pravděpodobné, že Egilův způsob prokletí nepatřil mezi praktiky, které

by se daly označit jako *seiðr*, případně že tento způsob proklínání, za pomoci koně, byl přijatelný. Nakonec, koně, respektive spíše kobyly, hráli velkou roli při urážení protivníků.

K prazvláštnímu ritualizovanému jednání obsahujícímu koně dochází i v příběhu *Völsa þátrr*. V něm celá rodina rituálně sní koňské maso, zatímco stará matka pečlivě zakonzervuje koňský penis. Na podzim ho pak vyndá a rituálně nad ním odrecituje báseň, kde prosí obryni o ochranu, než penis koluje mezi zbytkem rodiny, každý jednání i báseň opakuje. Když se o tom doslechne král Ólafur, přijede právě včas, aby se mohl zúčastnit. Rituál nicméně radši překazí, penis hodí psovi a celou rodinu přesvědčí ke konvertování ke křesťanství (Borovsky 1999, s. 23).

Možnost jíst koňské maso byla jedna z věcí, kterou si chtěli Islandčané ponechat ponechat z pohanských dob, spolu s možností v ústraní obětovat pohanským bohům a odkládat novorozeňata (Borovsky 1999, s. 14). Je tedy zřejmé, že to pro ně mělo velkou váhu ať už z rituálních nebo jiných důvodů.

3.2.4 *Shrnutí*

Podle teorie rozdělující svět na mužskou a ženskou sféru se dá tvrdit, že v ságách nezáleží ani tak na tom, jestli postavy jednají aktivně či spíše pasivně, jako spíše na tom, kde tak jednají a koho všeho to ovlivňuje. Aktivní jednání žen útočících na muže neznamena žádný problém, pokud ovlivňuje hlavně je a jejich protivníka.

Naopak v případě kdy žena zasahuje do boje, muž se příliš vychloubá nebo odposlouchávání v kuchyni, kdy jejich činy obsahují nejen je a druhou postavu, ale i někoho dalšího, a navíc se odehrávají v nevhodném prostředí, dochází k pro ně nečekaným následkům, často tragického rázu.

Na druhou stranu, pokud žena vykoná pomstu, která se týká čistě jí a kterou není ochoten vykonat žádný mužský příbuzný, žádné zřejmé následky se nedostaví.

3.3 Různé typy maskulinity

Ačkoli to zní zvláště, na Islandu pravděpodobně mohlo existovat několik různých typů maskulinity naráz. Jedna z nich byla ta ideální, vikinská, další typ si na Island mohli přinést kněží. Ani bozi nebyli vždy ideální muži. Muži u moci mohli mít maskulinitu pochybného rázu a naopak to, co mohlo být ideálním mužem bylo předmětem mnoha

oprávněných obav. Ani berserkové, kteří měli mnoho předpokladů vysněného ideálu, nebyli vyňati z přísné sociální kontroly a kritického pohledu.

Podle Keitha Ruitera je chování všech členů společnosti posuzováno podle proměnlivých norem, jejichž přesná podoba je neustále ve fázi vyjednávání mezi dvěma členy. Nejenom, že se situaci od situace norma mění, může naráz existovat vícero norem chování, kdy se mění nejen ony samy, ale i jejich postavení na žebříčku důležitosti. Něčí zabití je totiž téměř vždy ilegální, postavy ho musí nahlašovat a pokud ne, jsou za to souzeny, ale zároveň se jedná o čin z hlediska cti nezbytně nutný (Ruiter 2019, s 203).

Podle Evanse je možné, že na Islandu opravdu existovalo několik typů maskulinit naráz. V *Sáze o Egilovi* se vedle sebe nachází agresivní Egil i mírumilovný Þorsteinn a oba jsou považováni za muže úplně stejně (Evans 2019, s. 16). Na ideální formu maskulinity, jak už bylo řečeno, pravděpodobně dosáhl jen málokdo, ale to z nich ještě nutně nemuselo udělat postavy femininní, nebo, jak by řekla Clover *blauðr*. Jeden z možných důvodů neustálého vzájemného urážení, krevních mstí a soudů tak mohla být i snaha hierarchizovat nejen jednotlivé osoby, ale i jednotlivé typy maskulinity⁷.

O starých mužích už řeč byla, dále se jim proto již nebudeme věnovat. Stejně tak zde nebudou uvedeny Valkýry a štítonošky, ačkoli i jejich „maskulinní feminita“ dozajista mezi druhy maskulinity patří.

3.3.1 Ideální vikinská maskulinita

Ideální muž dobře vypadal, byl hrdinský, čestný, zodpovědný, vyhýbal se tabuizovaným činnostem, a to jak po stránce veřejné, tak po stránce soukromé (Evans 2019, s. 25).

Jak si všiml James Frakki, postavy v ságách bývají často velmi detailně popisovány. Je velmi pravděpodobné, že pokud je postava veliká, mohutná a zarostlá, bude také agresivní a antisociální (Wills 2012, s. 292).

Jedním z důležitých znaků mužné krásy byly dlouhé a husté vlasy a vousy. Ármann Jakobson označil ztrátu dlouhých vlasů u králů za symbolickou kastraci a ztrátu hrdosti (Phelpstead 2013, s 5), ostříhání Helgiho bylo jedním ze dvou způsobů okamžité pomsty královny Ólof (Phelpstead 2003, s 5). Přírozená ztráta vlasů nebyla pro mužovu identitu

⁷ Jedním příkladem za všechny budiž ono zmíněné urážení mnicha Friðreka.

devastující o nic méně. Podle Jochens jsou vlasy v ságách zmiňovány dokonce častěji než vousy (Phelpstead 2013, s 9).

Vousy jsou zmiňovány častěji v případě, že chybí, nebo že jsou něčím výjimečné (Wills 2012, s. 285). Ať už v případě jako jsou Njál a jeho synové, kteří vousy nemají vůbec (Sága o Njálovi, s. 430), nebo přehnaně agresivní Egil Skala-Grímsson, který je popisován jako zarostlý vousáč (Egil's saga, s. 59).

Zajímavostí je, že když je Þór ve *Brymskviðe* navléknut do ženských šatů, vousy si nechává a obru Þrymovi to nepřijde nijak zvláštní, ačkoli jinak si nevěsty docela všímá (komentuje pohled v očích i apetit). James Frankki z toho vyvozuje, že u Þóra díky tomu nedošlo ke skutečné emaskulaci, jen k poněkud ubohému převleku za ženu (Frankki 2012, s. 431).

Kromě fyzického vzhledu jsou důležité i čestné činy, jejichž povaha není zdaleka tak jasná jak by se mohlo zdát. Často brána jako schopnost a ochota bránit sebe sama pomocí násilí (Cerbone 2019, s. 248). Pokud muž selže, přichází o své sociální postavení i maskulinní status. Nemusí se nutně stát ženou, spíše je nějakým způsobem zostuzený až diskreditovaný. Meulengracht Sørensen sociální postavení a jeho případný propad označuje za mnohem důležitější, než je nějaké genderové pojmenování (Ruiter 2019, s. 210).

Tento postoj je autory ság a jejich postavami často zpochybňován. V *Þorsteins saga Síðu-Hallsonar* Þorstein vyhrožuje násilím a Þorgard to označuje za nemůžné. Stejně tak v *Gunnlag saga* se chce Þórir mstít za urážku, ale jarl ho od toho odrazuje s odůvodněním, že pravý muž si takových věcí nevšímá (Evans 2019, s. 47). Naopak v *Sáze o Njálovi* Gunnar zpochybňuje svou vlastní maskulinitu, jelikož by byl radši, kdyby se mohl zabíjení vyhnout (Sága o Njálovi, s. 447).

Za čestné však bylo pokládáno i veřejné oznámení o zabití jiného muže a to i, nebo spíše právě v případě, kdy došlo k zabití na obranu cti. Pokud to muž neučinil, byl pokládán za vraha (Sága o Njálovi, s. 420). V rámci cti bylo nutné podrobit se rozsudku soudu, případně zaplatit požadovanou pokutu.

Pro ideálního muže je naprosto samozřejmé, že si neobléká ženské oblečení, což platí i naopak. V případě, že měl muž na sobě košili s hlubokým výstřihem, tedy typicky ženský oblek, nebo měla-li žena mužské kalhoty, bylo to dostatečným důvodem k rozvodu.

Například v *Sáze o lidech z Lososího údolí* si Þorð nošení kalhot vymyslí jako záminku, proč se rozvést se svou ženou Auð (*Sága o lidech z Lososího údolí*, s. 276).

Dalším z aspektů, které můžeme k ideálu maskulinity přiřadit je věrnost domácnosti a schopnost ji bránit (Bandlien 2005, s. 98). Když si manželky Njála a Gunnara v *Sáze o Njálovi* navzájem nechávají zabíjet otroky, čeledíny a později i příbuzné, jsou Njál i Gunnar nuceni docházet za tím druhým a svou domácnost bránit. Podobně, když se Unn rozvede s Hrótem, Mórð jde a pokusí se pro ni od něj získat zpátky její věno (*Sága o Njálovi*, s. 380).

Nejenom věrnost domácnosti, Marta Rey-Radlińska zdůrazňuje i věrnost přátelům, které je pro muže často podmínkou přežití. Vztah mezi dvěma přáteli je v ságách nadřazen vztahům s králi; odmítnout královu žádost a postavit se za přítele je mnohdy žádané chování (Rey-Radlińska 2019, s. 98).

3.3.2 *Přehnaně agresivní muži a berserkové*

O tom, že i velmi maskulinní muži mohli představovat problém, ukazuje *Sága o Grettim*.

Grettiho dětství je od počátku poznamenáno násilím. Od otce dostává tři úkoly, nejprve hlídání ptactva, poté drbání otcových zad a nakonec hlídání ceněné klisny. Všechny tři skončí krvavě; u prvních dvou se otcí mstí za to, že mu přidělil práce vhodné pro ženy, proto ptactvo vybijí a otcí rozdrápe záda. Ve třetím případě se mstí zmrzačením samotné klisně, protože ho odmítá poslouchat (*Sága o Grettim*, s. 58-59)

Gretti není schopen spojit se okolními muži svého věku. Při hře s míčem zraní protivníka, protože mu hodil příliš vysoko přihrávkou, cestou na sněm zabije muže jménem Skeggi. Tento čin bezvýsledně zapírá, nakonec je za něj poslán do vyhnanství (*Sága o Grettim*, s. 65–66).

Ármann Jakobsson vidí Grettiho násilí jako bezvýznamné a nevypočítané, s čímž Evans nesouhlasí. Podle něj si tím Gretti chrání svou vlastní mužnost. Má potřebu napadat všechno a všechny, co by mohlo jeho pozici na špičce maskulinní hierarchie ohrozit. Je schopnější komunikovat se ženami, jelikož nijak neohrožují jeho identitu (Evans 2019, s. 115).⁸

⁸ Tedy kromě již zmíněného případu ženy, kterou znásilní za to, že se posmívá velikosti jeho penisu (*Sága o Grettim*, s. 209–210).

Reakce na hru se může zdát přehnanou a autorovi ságy se podle všeho i přehnaná zdála, Gretti ovšem nebyl jediný, kdo takto reagoval. V *Sigrarðs saga frækna* jsou dva týmy po dvou hráčích a týmy se hracím míčkem snaží navzájem, použijeme-li trochu nadsázky, přizabít. Gísli zhanobil Þorgríma, v *Þorsteins saga Vikingssonar* zase Ólaf napadl Þóriho, pro změnu holí, místo míče. Ostatně se asi není čemu divit. Hra byla komunitní událost, na kterou se scházelo publikum i hráči z různých více či méně vzdálených míst. Mezi diváky bylo zpravidla i mnoho žen (Thurber 2015, s. 174). Není tedy žádným překvapením, že se muži i chlapci a obou stranách hřiště snažili udělat dobrý dojem, kteréžto snažení jim soupeř vehementně kazil.

Stejně jako je hypertrofovanou maskulinitou problematický Gretti, jsou problematictí i berserkové. V ságách jsou často vyobrazeni jako hrozba, která musí být poražena (Cerbone 2019, s. 247). V *Sáze o Gíslim* berserk Björn vyzívá Ariho, aby mu dal jeho ženu. Ten to odmítá a jde na souboj, aby ani on, ani jeho manželka nemuseli žít v hanbě. V souboji je poražen a zabit, ale je pomstěn Gíslim, který si k tomuto účelu musí půjčit meč Grasiðu (Sága o Gíslim, s. 158). Þangbrandr ze *Ságy o Njálovi* pro změnu ukazuje na zabití berserka sílu křesťanství. Berserk v sáze je totiž nezranitelný obyčejným ohněm, ale proti ohni, který Þangbrandr požehnal, je stejně bezmocný, jako všichni ostatní (Sága o Njálovi, s. 521)

Berserkové však nesloužili jen jako narativní příležitost pro hrdinu, jak by mohl ukázat odvahu a sílu. Často se, stejně jako u Gíslimo, objevují jako hrozba pro společnost, kteří se skrze manželství členy komunity. Odmítnutí jim nedělá dobře, začnou pak z pomsty vybíjet členy rodiny až do objevu hrdiny. Bandlien upozorňuje, že je nezbytné neplést si je s agresivními, velkými, nicméně obyčejnými muži, jako jsou Gretti a Gísli, kteří se od berserků distancují, a naopak před nimi chrání společnost, ze které byli sami vyloučeni (Bandlien 2005, s. 128). Carolyn Larrington soudí, že berserkové byli způsob, jak by hrdina ságy mohl bojovat o svou čest a dokazovat si vlastní maskulinitu, aniž by se sám stal antisociální hrozbou pro společnost (Larrington 2008a, s. 276)

Problematictí muži jdou ostatně v ságách velmi snadno poznat už na první pohled. Jedná se o mohutné muže, často s velkou silou, s výraznými vousy a hustým obočím (Wills 2012, s. 285). Podle Tarrina Willse je takový popis poměrně atypický. Texty se při popisu jedinců většinou soustředí na prvky relevantní pro děj či ukazatele sociálního postavení. K takovéto odchylce by tedy mělo docházet proto, že si byli Vikingové vědomi určitého spojení

mezi vyšší agresivitou, produkcí testosteronu a jím způsobenými tělesnými změnami a snažili se je zvětšit a zvýraznit, aby se před nimi mohl mít každý na pozoru. Jednak kvůli vlastní bezpečnosti, jednak kvůli snaze alespoň minimálně kontrolovat jakékoliv prvky asociálního chování, které mohlo jakkoliv ovlivnit islandskou komunitu (Konieczny 2012, s. 5). V *Sáze o lidech z Eyru* je jednou z mála popsaných postav Arngrím, který je popsán jako mohutný a silný, zrzavý a brzy plešatící a po celou ságu mu nikdo neřekne jinak než Styr, neboli Šarvátka. Popisy ostatních postav nejsou ani zdaleka tak podrobné, pokud se tam vůbec objevují. Takto detailní popisy se většinou drží zbraní a oblečení, aby se ukázalo, jaké je sociální postavení daného člověka (*Sága o lidech z Eyru*, s. 59).

3.3.3 *Křesťanská maskulinita*

Kněží a mniši se svými vyholenými vlasy a částečně vyholenými vlasy mohli být potenciálně vnímáni jako zženštilí (Phelpstead 2013, s. 13). Bandlien ve své knize *Man or monster* tomuto názoru oponuje, že nebyli ani tak zženštilí, spíše plnili úlohu „monster z ciziny“, úlohu podobnou té, kterou v mytologii hráli obři ve vztahu k bohům, byli potenciální hrozbou pro společnost (Bandlien 2005, s.152). Svým způsobem byla tato obava oprávněná, neboť kněží s sebou přinesli svou vlastní maskulinitu postavenou na klidu, racionalitě a civilizovanosti. Velkou roli v ní hrál asketismus a sebeodříkání.

Zvláštní pozornost byla opět věnována sexualitě. Už pro Augustina bylo nutné, aby si muži i ženy hlídali sexuální touhu, neboť srovnával pohlavní styk s prvotním hříchem. Jak už bylo řečeno, posouvá se zaměření maskulinní sexuality; přestává být důležitá dominance nad ženami, skutečný muž teď dominuje své vlastní sexuální touze (Bandlien 2005, s. 179).

Pro biskupy je nicméně pořád nutné, aby plnili přednastavený ideál dobrého muže, ačkoli není jasně dáno, jaký má dobrý muž být. V *Dáls saga biskup* je jako dobrý muž a biskup popsán Pál, který je mužný i schopný vést domácnost. Biskup Þorlák ve *Þorláks saga* je popsán jako tělesně slabý, ale i tak je dobrým biskupem i mužem, opět schopným skvěle vést domácnost. Tělesná síla a bojeschopnost tak pravděpodobně ustoupili do pozadí před schopností řádně vést domácnost a biskupství (Bandlien 2005, s. 202, 205).

Dobrý a hrdinský křesťan v *Yngvar saga* odolává nástrahám Dábla, trollů, zlých duchů i pohanských žen (Bandlien 2005, s. 216).

Maskulinita Hrafna v *Hrafn saga* už je posunuta poměrně významně. Nechce totiž pronásledovat a zabít Þorvalda, ačkoliv mu tento spálil farmu. Naopak se s ním spíše snaží

vycházet, což se mu nakonec stává osudným. V sáze je vyličen jako zcestovalý člověk, jehož přístupu a vědomostí si cenili všude na světě, jenom na Islandu sklízel kritiku a pochybnosti o své mužnosti. Hrafn se tak radši podrobil posměchu a sociální ostrakizaci, než aby přišel o své místo v nebi (Bandlien 2005, s. 234).

Z hlediska ságy je však možné Hrafnův přístup vnímat jako vysoce nevhodný, dokonce by se dalo říct, že je takový postup společensky i soukromě rizikový. Nedošlo k žádnému řešení ani usmíření, naopak to narušilo sociální hodnoty míru, byť násilně získaného a udržovaného, a Hrafna to navíc stálo život (Bandlien 2005, s. 147). Velmoži si takovýchto mužů neváží nezávisle na názorech ság nebo okolních zemí, podle nich je mírumilovný přístup kleriků způsoben zbabělostí, nikoliv vírou (Bandlien 2005, s. 253).

Podobný, byť ne stejný, přístup jako v *Hrafn saga* nacházíme i ve *Sverris saga*, ačkoli zde je o poznání úspěšnější. Král Sverrir odpouští svým nepřátelům, souhlasí s mírem a nechává žít každého, kdo požádá o odpuštění, což mu přináší zástup nezpochybnitelně věrných. Dokonce se po výměně urážek s biskupem Nikolásem odmítá bít s tím, že by o nich tvrdili, že proti sobě bojovaly dvě čuby a že žádný z nich nebyl statečný. Nedá se ale říct, že by vyhýbal bitvám, právě naopak, před jednou varuje své muže před dezercí. Je totiž mužnější se ctít zemřít než zbaběle utéct. Dá se z toho usoudit, že Sverrir své mužství nepostavil na obraně proti symbolickému sexuálnímu hanobení či kritice své mužnosti, ale na boji v bitvách a obraně Boha a křesťanství (Bandlien 2005, s. 319, 321).

Od třináctého století se tak maskulinita, minimálně v Norsku, pevně přesouvá od věrnosti domácnosti k věrnosti králi, správní muži se poznávají podle ochoty čelit přesile. Þorgil v *Þorgils saga skrði* poruší přísahu danou velmožům, aby dodržel přísahu danou králi. Když král Óláfr vytáhne potlačit povstání, dává mužům možnost odejít, pokud mají v nepřátelské armádě nějakého příbuzného. Jeden z mužů prohlašuje, že radši ztratí své dva syny, než aby zradil krále. V *Jómsvíkinga saga* Þálnatóki zbuduje bratrstvo. Kdokoli, kdo do něj chtěl vstoupit, se musí odtrhnout od své rodiny. Nutností je i opuštění předchozích pří, které by mezi sebou mohli dva muži mít. V minulých letech bylo něco takového nemyslitelného (Bandlien 2005, s. 314, 298, 307).

3.3.4 Maskulinita cizinců

Podle Bandliena byla pro obyvatele Islandu největší hrozbou „cizí“, nebo také „okrajová“ maskulinita, která svou cizostí a neznámostí ohrožovala řád světa (Bandlien 2005).

Jak už bylo naznačeno výše, do této skupiny spadali jak křesťanští misionáři, tak obři a pravděpodobně i berserkové.

V mytologickém kontextu je kromě příběhu s únosem bohyně Iðunn, ztráty přístupu k jejím jablkům a tím pádem i počátku chátrání a rozpadu božského světa, přicházející nebezpečí vidět i v příběhu o ztrátě Þórova kladiva, kdy obři zneschopní jednoho z největších obránců světa bohů (Frankki 2012, s. 429) a v sáze o Freyovo namlouvání obryně Gerð, která boha připraví o jeho meč, jenž mu bude nápadně chybět při *ragnarøku*.

V eddické písni *Harbarðsljóð* dochází ke slovnímu střetu mezi bohem Þórem a Óðinem, který se maskuje jako převozník Hárbarð. Óðin tak vystupuje v pozici informovaného cizince, což mu dává nad Þórem velkou výhodu. Když chce Þór převést do země bohů, Óðin mu brání a pranic si nedělá z Þórovy odvahy a síly, která na něj měla udělat dojem. Do Þóra se naopak ostře pouští urážkami, podle kterých druhý bůh vypadá jako nemajetný tulák. Jako by zpochybnění majetkového statusu nestačilo, narušuje i představu Þórovy kontroly nad jeho vlastní ženou tím, že o ní prohlásí, že má milence. Sám Óðin je v podstatě v bezpečí před jakoukoliv slovní odpovědí, protože je v pozici neznámého; Þór tak nemá, co by proti němu použil. Óðinova maskulinita proto v tomto nerovném boji vítězí, byť jen proto, že byla chráněna svou tajemností (Bandlien 2005, s. 76).

Přesuneme-li se z mytologického světa do lidského, můžeme říct, že stejně by byl obtížný i boj starosevěřenů proti maskulinitě cizinců, která byla buď neznámá, nebo, v přeneseném smyslu, postavená na jiném základě. Podobně jako měl Þór potíže s bojem s maskovaným Óðinem, „narazili“ Island’ané při snaze urazit misionáře Friðekra, o kterém rozhlásili, že svému příteli Þorvaldovi porodil děti. Z obou to nicméně rozzuřilo Þorvalda, vůči němuž byla urážka nižší až téměř neexistující. Folke Ström si to vysvětluje tak, že Þorvaldův útok poháněla věrnost příteli, proti němuž už byla urážka nezpochybnitelná (Meulengracht Sørensen 1983, s. 54).

Sverrir Jakobsson ale nabízí trochu jiný pohled. Obava z cizího, respektive hlavně z Norů, se podle něj objevuje až dlouho po době, o které ságy vyprávějí – byla by tedy

odrazem doby jejich zápisu ve 13. století. Pokud se Norové na Islandu dostávali do problémů s tamním obyvatelstvem, bylo to podle něj píše na základě osobních neshod, než že by se jednalo o nějaké etnické předsudky. Změna by tak přišla až později, když se Islandané začali obávat o zachování své kulturní identity (Jakobsson 2007, s. 150).

Cizinec se však snadno mohl stát členem komunity. Muž si musel najít ženu a půdu a pak přestal být cizím a stal se „vlastním“. Jazyková bariéra pravděpodobně nebyla překážkou, i když se mohlo stát, že neznámý jazyk či zvyky byly mírně zesměšňovány (Jakobsson 2007, s. 153, 154, 152). Mnohem větším problémem bylo asociální, přehnaně agresivní a násilné chování. I proto mohl být berserk v *Sáze o Gíslim* viděn jako hrozba, která musí být eliminována (Sága o Gíslim, s. 157).

3.3.5 *Otroci, tuláci a chudí*

O chudých mužích se v ságách moc nedočteme, moc měli statkáři a ságy byly psány buď jimi samotnými, nebo pod jejich patronátem (Evans 2019, s. 102, Konieczny 2012, s. 5). Každý muž musel být součástí nějaké domácnosti, tj., být u nějakého statku, alespoň jako nádeník. Pokud se o sebe nějaký muž nemohl postarat, postarala se o něj rodina, nebo alespoň domácnost, ke které patřil (Bandlien 2005, s. 124). Samozřejmě mohla nastat situace, kdy muž, vinou nějaké nepředvídatelné pohromy, přišel o domácnost i majetek. V takovém případě za něj měla zodpovědnost nejbližší komunita, která se o něj měla postarat (Cochrane 2012, s. 46).

Stejně tak ságy se většinou zajímají o bohatší část obyvatelstva, zatímco chudší zůstávají na okraji. I tak Evans vyvozuje, že nízký ekonomický status se promítl do nízkého sociálního statusu a zabraňoval ve vytváření typických pout s ostatními muži. Zároveň se však nemuseli, případně rovnou ani nemohli, podřizovat stejnému maskulinnímu kódu, jakému podléhali ostatní (Evans 2019, s. 103).

Významnou skupinou chudých byli tuláci, čili osoby, které nepatřily k žádné farmě ani domácnosti. Existovaly dva způsoby, jak se někdo mohl stát tulákem. Prvním byla nějaká nepředvídatelná událost neovlivnitelná člověkem, která daného muže připravila o usedlost. Společnost měla povinnost takovému muži pomáhat, neboť, jak říká Jamie Cochrane takoi muži byli stále jejími členy (Cochrane 2012, s. 46).

Druhý typ tuláků byly osoby, které se odmítly stát součástí jedné konkrétní domácnosti, se mohl stát svobodný muž, pokud se toulal déle než půl roku a spoléhal na charitu a milodary. Takovým, podle dobového názoru „líným“, lidem se měl zbytek

komunity vyhýbat, nedávat jim jídlo ani přístřeší. Zároveň byli vyloučeni z ochrany zákonem. Mohli být legálně mrzačeni, i kdyby to mělo za následek jejich smrt. Pokud jim byl sebrán majetek, neměli právo na kompenzaci. Na tu neměli právo, ani pokud se někdo vyspal s jejich ženou (Bandlien 2005, s. 125; Cochrane 2012, s. 46).

Na rozdíl od výše uvedených zákonů jsou v ságách tuláci relativně tolerováni, i když podezříváni. Jedná se o samotářsky žijící lidi, což samo o sobě vzbuzuje nedůvěru; kromě nich už takto žijí jen vyhnanci a „lumpové“ a stejně jako oni jsou vyloučeni ze společnosti a to až do té míry, že jsou-li v ságách uváděni, není u nich uvedena jejich rodinná linie ani významní příbuzní, jak to bývá zvykem u jiných postav (Cochrane 2012, s. 47).

Jamie Cochrane ve své práci rozebírá, že tuláci měli v některých případech naprosto nezastupitelnou úlohu. Sloužili jako „obchodníci s informacemi“. Přečázeli mezi jednotlivými farmami a prodávali zaslechnuté informace, jak to činí tulák v *Þorðar saga hreðu*, kdy Qzurovi předává informace o času odjezdu jeho nepřítele Þorða. Zároveň neváhá svého „kupujícího“ trochu provokovat k útoku, aby měl jistotu, že za informace dostane tu nejvyšší možnou cenu (Cochrane 2012, s. 52).

Pravdivé informace samozřejmě nebyly to jediné, co se dalo prodávat. Obyčejné lživé pomluvy mohly posloužit stejně, ne-li lépe. V *Þorsteins saga Síðu-Hallssonar* platí Þórhadd tulákovi za rozšíření lží o Þorsteinovi a to pěkně daleko. Jednak proto, aby se nedaly snadno utišit jednak proto, aby se nedaly vysledovat zpátky k Þórhaddovi. Někoho „pomlouvát“ do tváře bylo relativně v pořádku, v některých případech i hrdinské, ale mluvit o někom za jeho zády a nedat mu tak možnosti se adekvátně bránit bylo považováno za nečestné (Cochrane 2012, s. 56, 58).

Třetí funkce tuláků jakožto cizinců, které v kraji nikdo nezná, už je nasnadě. Mohli velmi snadno sloužit jako nájemní vrazi, což je, na rozdíl od vraždění ze cti či z pomsty, považováno za hanebné. Podle Cochranova však uspějí jen málokdy a v těch zřídkačích případech, kdy už svůj úkol splní, zabijí většinou nějakou nevýznamnou postavu, navíc v rámci rozšířeného vzájemného vyvražďování domácností. V tomto případě jim ovšem nepatří výhradní právo, podobnou roli mohou plnit i otroci, kterým je za to přislíbena svoboda (Cochrane 2012, s. 64). V *Sáze o lidech z Eyru* se to stane hned několikrát. Jedním z případů je, když Vigfús přislíbí svobodu otrokovi výměnou za vraždu Snorri, druhým, když Þórólf Kulhavec pošle celou skupinku otroků podpálit Úlfarovo stavení. Oba případy končí neúspěchem, stejně jako v případě tuláků (Sága o lidech z Eyru, s. 82, 92).

Otrok měl už z podstaty věci nižší hodnotu než svobodný muž, jeho osoba může být spojena se zbabělostí. Neměli žádnou osobní imunitu, nemohli se bránit ani vymáhat kompenzaci (Bandlien 2005, s. 122). Tu mohl vymáhat pouze jejich majitel, jak bylo ukázáno v *Sáze o Njálovi*, když si Njál s Gunnarem vyplácejí otroky i příbuzné (Sága o Njálovi, s. 417-429). Pokud je tedy zmrzačil nebo zabil jejich majitel, nemusel se obávat žádného trestu. Zároveň se jedná o jedinou sociální skupinu, která mohla být trestána mrzačením na rukou a nohou. Bandlien si všímá, že ve 12. století začínají pomalu mizet, zato je jim věnována velká pozornost v právu, kde slouží jako ukázkový protiklad svobodného muže (Bandlien 2005, s. 122). Zbabělost otroků však nemusela být spojena jen s jejich zvykem utíkat z bitev, ale i přímo s jejich postavením. Pokud byl ideální muž bojeschopný majitel farmy, který se postaví proti každé křivdě, pak byli otroci jeho přímým opakem. Jejich neschopnost či neochota své postavení změnit a stát se „něčím víc“ mohla být viděna jako strach postavit se na odpor a tudíž zbabělost.

Maskulinita některých otroků byla na pováženou. V sáze se vyskytuje postava černého otroka, který je popisován jako troll, místo rukou má pracky a je extrémně silný. Přestože tedy některé znaky ideální maskulinity nesl, byl považován více za zvíře než člověka, majetek bez vlastní vůle či autonomie. Evans spekuluje, že kdyby se jednalo o bělocha, byl by obdivovaný (Evans 2019, s. 85). Takto mu černá kůže brání opustit podřízený status a zařadit se mezi muže.

3.3.6 Zrod maskulinity

Představa ideálního muže byla tedy postavena nejen na jeho činech, ale i na jeho fyzickém zjevu, konkrétněji na druhotných pohlavních znacích jako byl mohutný tělesný vzrůst, dlouhé vlasy a vousy. Nezletilí chlapci nemají nic z toho a také většinou nebyli bráni jako muži. Typickou urážkou pro omladinu a vůbec každého bez vousého bylo „panenská tvář“, která narážela právě na nedostatek řádného plnovousu. Pokud chtějí vstoupit na vikinskou výpravu, musí dosáhnout dostatečného věku (Evans 2019, s. 66). Mohlo to být, samozřejmě, použito jako velmi platná výmluva, proč se nepřipojit na výpravu, většinou to ale fungovalo spíše jako přítěž pro danou osobu (Percivall 2008, s. 127).

Zákonný přechod od chlapce k muži prozkoumal Nic Percivall. Podle *Grágás* začalo dospívání a „stávání se mužem“ kolem dvanáctého roku mužova života. Tehdy už začíná

nést zodpovědnost za své činy, což znamená, že již může být souzen jako dospělý a dokonce se, za určitých okolností, může stát velmožem.

Okolo šestnácti let už může zažádat o svůj majetek, rozhodovat o místě, kde bude žít, o tom, koho si vezme, může navštěvovat soud. Může dědit, i když zatím nesmí spravovat cizí majetek. Všechno tyto úkony jsou nicméně zatím podmíněné. Pokud jeho okolí rozhodne, že je mentálně nezpůsobilý, nesmí nic z výše uvedeného. Tato podmínka se drží zhruba do dvaceti, kdy je uznán dospělým (Percivall 2008, s. 136).

Grágás nicméně nebyl na Islandu brán tolik jako vážná autorita, mnohem větší váhu měli vykladači zákonů (Percivall 2008, s. 133). Je proto možné, že spíše než věkem, bylo chlapecké dospívání podmíněno nějakým „přechodovým rituálem“ (Larrington 2008b, s. 151), což je označení strukturovaného přechodu z jedné životní fáze do druhé. Podle Bruce Lincolna nahrazuje starou sociální identitu novou. V našem případě nahrazuje identitu chlapce, dítěte, identitou dospělého muže schopné plně se zapojit do dění v komunitě se všemi právy a povinnostmi, které tomu náleží. Lincoln dodává, že přechodové rituály probíhaly poblíž domova a jednotlivě (Bowie 2008, s. 168).

Jako možný přechodový rituál se na Islandu nabízí cesta na Alþing, ale Carlyne Larrington navrhuje, že ještě lépe sloužila cesta do Norska (Larrington 2008b, s. 151). Stejně tak mohla být důležitým milníkem při dospívání vikinská výprava. Být na ní vedlo k výraznému zlepšení sociálního statusu. Podle Evanse se dá dokonce tvrdit, že vikinské výpravy nebyly pro osvědčené dospělé muže, ale spíše pro mládež, která teprve potřebovala prokázat své bojové kvality. Nejen to, při výpravě, ať už vikinské, nebo jen „výletu“ do Norska mají mladí muži šanci navázat vztahy s významnými muži, v některých případech, jako Egil Skala-Grímsson, samotnými králi. Správný otec takovou cestu samozřejmě podporuje jak po stránce emocionální, tak po stránce hmotné (Evans 2019, s. 71).

Je ovšem nutné si uvědomit, že jako každý přechodový rituál, i cestování po světě muselo jednou skončit. Pro vikinské výpravy byly přijatelné jen do určitého věku. Poté si správný muž musel najít ženu a usadit se na statku, jinak riskoval, že bude označen za berserka či jinou podobnou hrozbu společnosti (Larrington 2008a, s. 269).

Vikinská výprava a věk samozřejmě nebyly jediný způsob, jak prokázat dospělost. V *Ketils saga hængs* je Ketill, v té době jedenáctiletý chlapec, otcem provokován, že je lenoch a zbabělec. Chlapec se proto vydá za hranice domova a krom jiných činů zabíjí

draka a při rybaření i dvojici vyhnanců. Dané činy mu nejen zlepšily vztahy s otcem, ale také vedou k získání dospělých odpovědností (Larrington 2008b, s. 159).

Určitá dospělá zodpovědnost mohla být chlapcům samozřejmě dána společností či otcem nezávisle na věku. Chlapci se mohli cvičit u soudu při přích, nebo se otcové mohli rozhodnout předat jim část zodpovědnosti za usedlost a postupně přidávat další a další povinnosti (Percivall 2008, s. 141). Jak jsem ale uvedla výše, stáří a s ním související nedostatek povinností či schopností nebylo viděno v nejlepším světle, takže k takovým situacím patrně nedocházelo příliš často.⁹

3.3.7 *Shrnutí*

Různé typy lidí mohly být drženy pod různými standardy maskulinity. Ačkoliv bylo vhodné držet se nějakého ideálu, záleželo při spíše na tom, kdo jej poruší a proč, než jak. Opět mělo velký vliv na lidi chápání komunity a následky, které takové porušení ideálu přineslo. Velká kritika a obavy panovaly z berserků a agresorů a v menší míře i z tuláků či cizinců, kteří zaváděli nové pořádky a měli potenciál rozvrátit staré zvyky.

Agresivní „řádění“ některých postav v oblasti Islandu i Norska je detailně rozepsané včetně jmen co nejvíce zúčastněných, jejich vikinské výpravy jsou však pouze zmíněny a jejich detailní záznamy se v ságách neuvádějí. Zároveň se ve svém stáří, ačkoliv už nedosahuje maskulinního ideálu, nepřestává vidět jako muž, což dokazuje jeho snaha jet na sněm, obvykle mužskou záležitost.

Maskulinitu bylo nutné nějak hierarchizovat a pečlivě udržovat v patřičných mezích. Co bylo dobré pro jednoho, nebylo dobré pro druhého. Pokud mohli být klerikové „pasivní“ a mírumilovní, neplatilo totéž pro řadové obyvatele Islandu, kteří byli drženi pod původními normami.

3.4 Urážky proti mužnosti

Nelze rozebírat otázku vikinské maskulinity a alespoň se nedotknout urážek jako *ragr* či *ergi* a jejich významu pro společnost. V textu se už několikrát objevily, většinou v souvislosti se sexualitou, zženštilostí a hlavně nutností se za takovou pohanu pomstít.

⁹ Například Njál ze *Ságy o Njálovi* se svých povinností drží podle odhadů do osmdesáti (Jakobsson 2008, s. 268).

Pozice i význam těchto urážek zůstává částečně zahalena tajemstvím, i když se na první pohled jeví jako poměrně jasná záležitost.

3.4.1 *Níð*

Níð je urážlivá pomluva, báseň, dřevěná socha, ale pravděpodobně i taková maličkost, jako je nevhodně umístěný plášť. A co naznačoval? „Jenom“ naprostý opak ideální maskulinity, ať už v otázce vzhledu, selhání v hrdinských činech, zbabělosti, nezodpovědného, nebo ještě hůř, nečestného chování, porušení nějakého obecného tabu nebo, a to bylo velmi oblíbené, dopuštění se nějaké sexuální nepravosti (Evans 2019, s. 24).

Ačkoli se může zdát, že se jedná o prkotinu, bylo již naznačeno, že se muži kvůli *níð* zcela vážně mohli zabíjet. Toto chování bylo navíc sankcionováno zákonem. Staroislandská *Grágás* nabízí osobě pomluvené za *níð* poloviční kompenzaci, pakliže se prohlášení dá interpretovat dobrým i špatným způsobem, tj., jako pochvala i jako urážka. Koneckonců, ukryvat *níð* ve zdánlivě neškodných verších byla v té době běžná praxe. Možná i proto doporučuje *Staðarhólsbók*¹⁰ nepátrat po hlubších významech, které mohou a nemusí být skryty ve verších, a radši je brát v nominální hodnotě. *Jónsbók*¹¹ rovnou doporučuje nic nijak neinterpretovat, jelikož muž nemůže být obviňován z toho, že řekl něco, co se dá brát dobrým i špatným způsobem (Meulengracht Sørensen 1983, s. 70). *Gulapingslög* v tom má jasno; obsahuje výčet slov, za které je možné získat plnou kompenzaci, tj., slova, za která může oběť pohany pachatele zabít. Pachatel se mohl trestu vyhnout, pokud svá slova vzal včas zpět (Bandlien 2005, s. 99).

Podle *Gulaping*¹² bylo urážkou (*níð*) například říct o muži, že porodil dítě. Podle Bandliena není urážkou ani tak to, že se jedná o přirovnání k ženě, jako spíš o skutečnost, že je daná osoba přirovnána k monstru, jelikož i její dětičky budou mít poněkud monštrózní povahu; například porodí vlčata (Bandlien 2005, s. 104).

Další variantou *níð* bylo, když o muži někdo prohlásil, že byl plně penetrován, přičemž se nerozlišuje mezi mužem, který se podřídí ochotně, a mužem, který byl k něčemu takovému přinucen. Pokud se muž nedokázal ubránit, bylo to stejné, jako kdyby se bránit nechtěl (Bandlien 2005, s. 105).

¹⁰ *Staðarhólsbók* je jedna ze dvou menších součástí *Grágás*, tedy část islandského zákoníku.

¹¹ *Jónsbók* je sbírkou zákonů, která později nahradila *Grágás*.

¹² *Gulaping* je jedním z prvních norských zákonodárných zřízení.

Třetím způsob, jak někoho urazit, je přirovnat muže k samici zvířete, nejčastěji ke kobyly nebo psici, i když bylo možné jakékoliv jiné zvíře. O to hanebnější je Lokiho proměna v klisnu, což by podle Bandliena mohlo znamenat, že na Lokiho bylo pohlíženo jako na někoho, kdo má zbabělé srdce kobyly (Bandlien 2005, s. 106).

Přirovnání ke kobyly bylo celkově velice zajímavé. Nešlo totiž jen o slovní urážku, kdy někdo někoho jednoduše přirovnal k samici koně. Takovýto *níð* se dal udělat i tak, že se zabodl sloup do těla zabitého koně, na vrcholek se připevnila koňská hlava. Celá „socha“ se pak natočila směrem k bydlíšti haněného. Pokud dotyčná osoba nepřišla, měla srdce kobyly, tedy byla zbabělá. Tako vtyčen *níð* tedy mohl sloužit jako výzva k boji, či alespoň připomenutí pro toho, kdo se k boji nedostavil (Bandlien 2005, s. 106).

Koňské sochy nebyly jediný způsob, jak vystavit *níð* fyzicky. V ságách existuje několik případů, kdy měly být vysochány, nebo přímo byly ze dřeva vysochány dvě mužské postavy, kdy ta ponižována byla v pozici penetrovaného a ponižovatel v pozici penetrujícího. Takový slavný příklad je *Sáze o Gíslim*, kdy má Skeggi domluvený souboj s Kolbjørnem. Ten se neukazuje a Skeggi chce proto vzyčít dřevěný *níð*, ve kterém je Gísli, kterak Kolbjørna penetruje. Ze dvou uražených mužů se ukazuje ten méně uražený, tedy Gísli, a v souboji Skeggiho připraví o nohu. Jak už zde bylo řečeno, jedná se o zvláštní situaci, jelikož podle dobových pravidel byl Gísli nejspíše tím méně uraženým, pokud měl vůbec právo se urážet. Meulengracht Sørensen to vysvětluje tak, že Gísli byl vyobrazen jako někdo, kdo udělal *ragr* z osoby, jež se ucházela o jeho sestru. Daný čin měl tedy potenciál udělat z obou mužů nepřátele (Meulengracht Sørensen 1983, s. 57).

Že penetrátor nebyl hlavním cílem takovýchto urážek a že Gísli byl buď vedlejší obětí, anebo že se jednalo o snahu vyprovokovat mezi oběma muži svár (či z nich získat prostě nějakou reakci) nám ukazuje i *Bjarnar saga Hítðaelakappa*. V ní se muži Bjørn i Þórð ucházejí o stejnou ženu, ta si vybere Þórða. Bjørn hledá, jak by milostného soka ponižil a nechá na okraji Þórðova pozemku vztyčít právě dřevěný *níð*, kdy pasivní pozici zastává Þórð a aktivní sám Bjørn. Meulengrachtu Sørensenovi připadá nepravděpodobné, že by Bjørn postavil *níð*, ve kterém poniží sám sebe. Lze to číst i jako odkaz na skutečnost, že Bjørn měl s Þordovou ženou vztah, což by byl dostatečný *níð* sám o sobě, jelikož neuhlídat si svou vlastní ženu je již dostatečná urážka maskulinitě (Meulengracht Sørensen 1983, s. 56). Dá se i tvrdit, že Bjørn vychází jako ponižený jen v pozdějším křesťanském pohledu a v době, kdy sága vznikala, s tím nikdo neviděl problém.

Určité světlo do situace mohla pravděpodobně vnést báseň, kterou Bjørn po vztyčení *níð* pronesl, bohužel opisovateli přišla příliš oplzlá, proto ji bez milosti vymazal (Meulengracht Sørensen 1983, s. 56).

Zařazení mezi *níð* se nevyhnulo ani již několikrát zmiňované zranění na zadku, které *Grágás* definuje jako vážné zranění, a to pravděpodobně na stejné úrovni, jako kastrace. Některé urážky, většinou spojené se zabitím, znásilněním a cizoložstvím, byly dokonce vážnější než skutečné fyzické ublížení na zdraví (Meulengracht Sørensen 1983, s. 17).

V *Sáze o Njálovi* se však vyskytuje vsutku originální *níð*, můžeme-li tak nazvat vzniklou situaci, jehož podstata nám uniká. Když chce Flosi vyplatit pokutu za zabitého Hǫskulda, Njál na vrch obrovské hromady stříbra přikládá hedvábný šat a střevíce. Flosi se rozzuří a začne Njála urážet, že nejde o muže ale o ženu. Skarpheðin, Njálův syn, ho urazí, že je každou devátou noc ženou horského trolla a nemožnost konečného mírového ujednání je zpečetěna (*Sága o Njálovi*, s. 549).

Důvod Njálova činu není přesně znám. Podle některých mínění je gesto v podstatě nevinné, předměty jsou určeny jako dar Hildigunně, Hǫskuldově manželce, pouze došlo k jistému nedorozumění s dalekosáhlými následky. Podle jiných byl ženský plášť opravdu míněn jako urážka Flosiho maskulinity. Je zde také možnost, že darovaný plášť příliš připomínal zakrvácený plášť zabitého Hǫskulda, jímž Hildigunna Flosiho vybízela k pomstě (Jesch 1992, s. 72). Skutečný motiv Njálova činu však s jistotou neznáme.

Pro Meulengracha Sørenseny mají urážky základ v protikladu maskulinity, tedy ve feminitě. Ve starších zákonech je ale zmíněno i přirovnání muže ke zvířecímu samci, za což byl nárok na polovinu kompenzace (Meulengracht Sørensen 1983, s. 16). Z toho lze usuzovat, že ačkoli bylo přirovnání k samici horší než přirovnání podobného typu k samci, jednalo se o urážky založené na podobném základě a pohlaví zvířete urážku spíše zhoršovalo, než že by tvořilo její podstatu.

Existují však i názory, které tradiční výklad způsobu urážení zpochybňují. Kupříkladu Keit Rüter; ten taktéž spojuje *níð* s morální pokleslostí, nicméně na to jde z úplně opačného konce. Podle něj je spojení s *ragr* mnohem mladší, než se odjakživa soudilo. Stejně tak ho nelze spojovat s pasivitou a zženštilostí. Naopak dochází k závěru, že islandský *níð* byl původně spojován s krutostí a přehnanou agresivitou, které by tak byly stejně nenormativní a ve společnosti tudíž nežádoucí, jako byla zbabělost a neaktivita (Rüter 2019, s. 207, 210).

Podobného názoru je Heather O'Donoghue podle níž se význam urážek přesunul čistě do sexuální oblasti. Na základě chování žen v *Sáze o Njálovi* totiž dochází k názoru, že ženy jsou ještě agresivnější než muži a chovat se jako žena by tedy pro muže znamenalo nutnost častějších pomst, spíše než soudního řešení, a tím pádem by zůstávalo více mrtvých (O'Donoghue 1992, s. 91).

Od slova *níð* je odvozeno slovo *níðingr*, které označuje osobu, která udělala něco ostudného. *Níð* je oproti tomu pouhé prohlášení, že osoba něco takového udělala či že to alespoň udělat chce. Kromě výše uvedeného se mezi ostudné věci řadí také porušení slova, hanebný čin, zbabělost. Existují přímo činy, které z muže udělaly *níðingr*. Nazývaly se *níðingsverkr* a patřilo mezi ně například zabití příbuzného, zabití na sněmu či během příměří, ale i zrada krále. Po takovýchto činech nemá *níðingr* právo se proti *níð* bránit (Bandlien 2005, s. 110).

Níð obecněji sloužil ke zvýšení i ke zničení mužovy reputace a tím pádem provokoval k soubojům i pomstám. Z narativního hlediska sloužil nejen k ponižování nepřátelům a vynucování reakcí, ale i jako startovní i konečný bod některých ság. První funkci má v *Króka-Refs saga*, kde urážky pomáhají startovat jednotlivé příběhy. Naopak jako konec příběhu se vyskytuje v *Ólkofra pátr*, kde Brodi Bjarnarson přednáší *níð* před skálou zákonů, a to bez jakýchkoliv následků pro svou osobu. Obzvláště druhý případ je pro Meulengracha Sørensen velmi zvláštní, jelikož oba činy, jak přednášet *níð* před skálou zákonů, tak odcházet bez odezvy, byly, jak tvrdí, v té době naprosto nemyslitelné (Meulengracht Sørensen 1983, s. 34).

3.4.2 *Ýki*

Meulengracht Sørensen ztotožňuje *yki* s *níð*, respektive to označuje za zvláštní, konkrétní formu tohoto urážení. Obě slova totiž nejsou v zákonech nijak oddělena (Meulengracht Sørensen 1983, s. 29).

Zatímco *níð* je z větší části postaven na činech, které jsou možné, základem *yki* je nemožnost či nereálnost toho, co mluvčí vyhláší. Jedná se o něco, co se prokazatelně nestalo. Však se dá *yki* doslovně přeložit jako „přehánění“ (Bandlien 2005, s. 102).

Prvním takovým přeháněním je, stejně jako u *níð*, rození dětí. Bandlien zdůrazňuje, že narozených dětí je obvykle devět. Devítka je v severských textech obecně poměrně oblíbené číslo. John Lindow spojuje devítku s přechodem hranic mezi světy. Óðin devět nocí visel na stromu světů Yggdrassilu, cesta do země mrtvých trvá devět dní, Freyr na

svou vyvolenou Gerðr čekal také devět dní. V *Lokasenně* Óðin Lokiho obviňuje, že se devět let skrýval jako žena a rodil děti (Bandlien 2005, s. 104). Spíše než sexistická podstata urážky by tak mohlo být důležité, že těch devět dětí bylo monstrózního původu, že překročily hranici mezi naším světem a světem „tam venku“ a to jak tím, že byla vlčata (nedorostlé symboly surového a amorálního světa příšer [Meulengracht Sørensen 1983, s. 53]), tak tím, že jich bylo devět.

Tomuto nahrává i skutečnost, že v *Helgakviða Hundingsbana I* Sinfjötli obviňuje Guðmunda, že mu Guðmund porodil devět vlčat. Sinfjötli tuto urážku vrhl bez jakýchkoliv obav o sebe, také mu z toho žádné sociální stigma nevyplynulo (Meulengracht Sørensen 1983, s. 53).

Další důraznou urážkou je prohlásit o muži, že byl něčí ženou každou devátou noc, což je urážka poměrně oblíbená, vyskytuje se v mnoha ságách. V *Sáze o Njálovi* je navíc její urážlivost ještě podpořena, když je naznačeno, že Flosi byl ženou pro trolla (Sága o Njálovi). Z božského světa jsou tímto opět známi Loki a Odin, kteří na sebe při různých příležitostech vzali podobu ženy (Loki nejen jako klisna, ale jako skutečná obryně, která odmítla oplakat Balda, Óðin se vydával za služebnou, aby mohl svést jinou ženu).

Posledním typem *yki* je nazvat muže *gylfin*, Není zatím moc jasné, co přesně toto slovo znamená, jestli nějaký typ vlkodlaka, trolla nebo jiné nadpřirozené monstrum (Bandlien 2005, s. 106; Meulengracht Sørensen 1983, s. 15).

Jeden z vikinských zákonů naprosto zakazoval říct cokoli z výše uvedeného, pokud není muž schopný přivést na þing muže, kteří pravdivost jeho výroků dosvědčí. Pokud svědky sehnat nedokázal, byl odsouzen k vyhnanství. Takovéto zákony obsahuje například Švédský zákoník (Bandlien 2005, s. 107).

Svobodný muž, který se stal obětí těchto nařčení, se přesto musel bránit, byť tím, že by žádal kompenzaci, jinak byl zhanobený, ať už se nařčení ukázala pravdivá, nebo ne. Evans soudí, že mnoho mužů na þing ani nečekalo a vyřešilo to rovnou, soubojem¹³ (Evans 2019, s.45). Potenciálně bylo takovéto řešení rovnou vynuceno zákonem, protože nikdo nemohl žádat kompenzaci více než třikrát. Poté musel zvolit jinou formu pomsty, i když se následně mohl vrátit zpátky k žádostem o kompenzaci (Bandlien 2005, s. 108).

¹³ Podobného názoru byl i Skarpheðin v *Sáze o Njálovi*, když odmítal jmenovat svědky urážek s tím, že si to vyřídí zbraněmi (Sága o Njálovi, s. 502).

3.4.3 *Ragr, argr*

Nejpoužívanější urážkou mezi muži, a zároveň urážkou s nejširší paletou významů je bezesporu slovo *ragr*, psané též jako *argr*. Jedná se o nadávku, za kterou máte právo svého oponenta zabít (Meulengracht Sørensen 1983, s. 18).

Meulengracht Sørensen navrhuje tři výklady. Prvním je předpoklad, že se muž opakovaně účastní homosexuálního styku v pasivní pozici, nebo že má o takový styk alespoň zájem. Druhým výkladem je obecnější porušení sociálního tabu čarodějnictví, které bylo do středověku povoleno pouze ženám. Třetím významem je zbabělost, zženštilost či jednoduše nemožnost, založená na předpokladu, že muž, který se jinému muži podřídí v jednom aspektu svého života, udělá to i v jiných. Celkově nejspíš nešlo primárně o sexuální zvrhlost, ale o celkovou nemorálnost jako takovou (Meulengracht Sørensen 1983, s. 20).

Podobná význam má slovo *stroðinn*, psáno také *sorðinn*, které naznačuje, že se uražený jednou účastnil homosexuálního styku v pasivní pozici. Meulengracht Sørensen nachází kořen slova *streða* či *serða*, které byly použity proti Grettimu v básni, jíž se v 16. století pokusili odstranit, ale byla naštěstí stále čitelná pod UV světlem. Z toho usuzuje, že se výraz *streða* neomezuje pouze na homosexuální styk, neboť Gretti je sexuálně velmi aktivní nezávisle na pohlaví (Meulengracht Sørensen 1983, s. 18).

Ragr je použitelné pouze pro muže, žena se místo toho nazývá *org*. Jedná se o označení pro ženu, která se dopustila sexuální perverze jako je nymfomanie, incest nebo sex s mužem, který zabil nějakého jejího příbuzného. Výjimkou není ani spojení se ženami, které podvedly svého manžela (Bandlien 2005, s. 77; Meulengracht Sørensen 1983, s. 18).

V *Lokasenna* Loki nazve *org* řádku bohyň, počínaje Iðunn, která spala s vrahem svého bratra, Freyu, která spí se svým bratrem a vdané Skaði a Sif, které spaly s Lokim samotným. Jejich hřích je o to horší, že Loki je obr. Podle Bandliena proto jejich čin znamená převrácení kosmologického řádu jelikož právo spát s bohyněmi mají opět jenom bozi. Ásové, kteří neuhlídali své manželky, tak zaznamenávají více či méně významný útok na svou maskulinitu hned ze dvou stran (Bandlien 2005, s. 79).

Starší majitelé pozemků, kteří se již nemohli fyzicky bránit, byli příležitostně také nazýváni *ragr* či *blauð*. Tento kontext hovoří proti jednoduchému uznání *ragr* jako výrazu

pro sexuální pasivitu a Bandlien navrhuje chápat ho spíše jako označení osoby neschopné vykonávat svoje závazky (Bandlien 2005, s. 123).

3.4.4 *Ergi*

Pokud je *ragr* osoba, pak *ergi* je, s největší pravděpodobností, činnost. Keith Ruiter spojuje *ergi* s leností, neznabožstvím, neaktivností, věrolomností a zbabělostí, které jsou nečestné a odporují normám cti. Obzvláště zbabělost a neaktivita takto odporují, proto jsou vázány na ztrátu osobní cti (Ruiter 2019, s. 207). Stejně tak spadají do kategorie *ergi* i nečestné akce, jako je používání *seiðr* (viz níže) (Bandlien 2005). Pravděpodobně by se tam dalo zařadit prakticky cokoliv, co nijak nespadá pod hlavičku řádného maskulinního chování (Blain & Wallis 2000, s. 402).

Slovo *ergi*, možná i verze *regi*, je navíc spřízněné se slovem *ergjask*, tedy „stát se *ragr*“ (Meulengracht Sørensen 1983, s. 18).

Slovo *ergi*, jakožto překračování sexuálních norem, se někdy používá k chápání Tacitova popisu germánských mužů utopených v bažinách za „zhanobení vlastních těl.“ Tuomo Pekkanen však oponuje, že spíše než o sexuální nepravosti mohlo jít o zmrzačení vlastních těl ve snaze vyhnout se vojenské službě (Raninen 2008, s. 25). Podobně se totiž v Lombardii vyskytoval zákaz nazývat muže *arga*, což označovalo zbabělé chování v bitvě (Bandlien 2005, s. 83).

3.4.5 *Lokasenna*

Eddickou píseň *Lokasenna* je možné chápat jako velmi dlouhý *níð* proti Ásům, který spřádá obr/bůh Loki uprostřed hostiny, kdy je chráněn mírem, což ostatním brání umlčet ho fyzickou silou, alespoň do příchodu boha Þóra, který takové skrupule nemá a Lokimu vyhrožuje Mjöllnirem. Loki se přitom nijak zvláště nekrotí a uvede každý sexuální přestupek, který kdy bohové spáchali.

Pro bohy nepříjemné důsledky Lokiho nezadržitelného proslovu rozebírá Bandlien v knize *Man or monster*, zde budou jen krátce shrnuty. Že jsou důsledky nepříjemné je jasné. Bohové nejsou schopni Lokiho zastavit, mnohdy nejsou schopni se ani bránit. Pokud to někdo zkusí, Loki ho jednoduše umlčí. Naopak usilují o smíření se s Lokim, pokouší se situaci zlehčit vtípkováním a je zde i snaha zdiskreditovat mluvčího nařčením z opilosti. Loki neváhá bohy obvinít z dosažení jejich přední pozice použitím metod, které jsou *ergi*, čímž vlastně zpochybňuje její legitimitu, a vytýká jim, že se při ochraně hranic všemi prostředky snížili na *ragr* (Bandlien 2005, s. 74).

Navíc, jak říká Keith Ruitter pokud muž není schopen na tuto urážku adekvátně reagovat, pak je v podstatě pravdivá (Ruitter 2019, s. 209). Pokud tedy bozi nereagují prakticky vůbec, natožpak adekvátně, je vše, z čeho je Loki obviněn, do určité míry pravdivé.

3.4.6 *Shrnutí*

Urážky proti mužnosti byly běžné, oblíbené a často používané, obvykle k vyprovokování reakce. Ačkoliv se zdá, že jejich význam byl jasný a zaměřoval se na zženštilost a zbabělost, ozývají se i nesouhlasné hlasy, které poukazují na možnou přílišnou agresivitu. Je i možné, že docházelo k vývoji chápání urážek, kdy se význam urážek postupně zužoval z původního zaměření na obecné nenormativní chování na určitý typ, jako je právě zbabělost a nevhodné sexuální chování.

4 Závěr

Ani jeden z přístupů, které badatelé v oblasti staroseverské literatury používají, plně neosvětluje složitou strukturu genderové podmíněnosti aktivního a pasivního přístupu, které v ságách vidíme. Teorie jednoho genderu nedokáže řádně vysvětlit, kde přesně je předěl mezi „ideální *hvatr*“ a „příliš agresivní muž“. Je zřejmé, že aktivní účast na společenském životě patřila oběma pohlavím, nicméně se dá jen těžko říct, že by mohla obě zastávat tím či oním způsobem stejnou sociální pozici. Zřetelně to lze vidět u žen, které se chápou zbraně, až když není zbytí, a navíc jsou ve svých pomstách většinou neúspěšné. Ani zestárnuvší muž není na stejné pozici jako žena, i kdyby jen proto, že ho ženy v jeho okolí obvykle vidí na nižší úrovni, než jsou ony samy.

Teorie rozdělení sfér na mužskou a ženskou, přičemž každá přichází se svým vlastním souborem normativního chování a ideální podoby svých také ukazuje, že aktivita a pasivita není tak jednoznačně přiřaditelná k jednomu nebo druhému. Obě pohlaví sice mají své vlastní přístupy k situacím a své vlastní fyzické oblasti, které jim „patří“, jako když mají ženy kuchyni a muži sněmy, ale na druhou stranu jsou obě pohlaví aktivní: prahnou po pomstě za zraněné/zabitě členy rodiny nebo domácnosti a pokud jsou muži příliš neochotní, ženy se chopí zbraně samy a neváhají se vrhnout na toho, koho drží zodpovědným za svou ztrátu.

Různé typy maskulinit, kdy by každá měla své vlastní pojetí cti a normy chování se může jevit jako nejschůdnější řešení, ale ani zde to není tak jednoznačné. Pokud byli opravdu otroci viděni jako zbabělci, byli, navzdory svému postavení, a tudíž i nároku na

trochu jiné normy mužnosti, drženi pod stejným hodnotovým žebříčkem jako svobodní muži. Ságové postavy samy zpochybňují, jestli jsou opravdoví muži, pokud mají k zabíjení svých nepřátel váhavý přístup, což se neslučuje s možností vidět správnou ekonomickou správu své farmy na stejné úrovni, jako schopnost se řádně pomstít. Postavy v ságách několikrát znevažují křesťanskou víru jako změkčilou, tudíž jim nemohla ani imponovat křesťanská verze mužnosti. A vzhledem k tomu, že celkem běžně udržují své původní standardy i po vlastním přijetí křesťanství, je zřejmé, že ji nepovažují za adekvátní volbu pro svou osobu. Je tedy zřejmé, že všichni muži se drželi stejných norem.

Roli pasivity osvětlují urážky, které muži používali k provokaci k boji či k prostému snížení statusu protivníka. Obecně se soudí, že urážky typu *níð* byly zaměřeny na zdůraznění pasivního přístupu, tj. zbabělosti a nemужnosti osob, proti kterým byly používány. Na druhou stranu je nařčení muže, že je troll, na stejné úrovni jako nařčení z toho, že trollovi dělal ženu, nebo že rodil monstrózní děti. Stejně tak jsou urážky na téma zvířecích samic doprovázeny urážkami na téma zvířecích samců, byť se zde nedá s jistotou říct, že bylo obojí stejně vážné. Dalo by se tedy spekulovat, že urážky byly zaměřeny spíše na snížení mužova statusu na ne-člověka. Jejich pasivní pozice vůči jiným mužům či celému světu, a tedy jejich neschopnost se řádně bránit, mohla být spíše jakási „nadstavba“.

Pokud bychom chtěli situaci hodně zjednodušit, mohli bychom říct, že pasivní reakce na vzniklé situace a prosté povolné přijímání svého osudu bylo odsuzováno všemi společenskými vrstvami a nezávisle na genderové dichotomii. Otroci jsou považováni za zbabělce, staří lidé, kteří už nejsou schopni se vypořádat s životem jako za mlada, jsou považováni za zdroj zbytečných problémů a mnohdy je jimi pohrdáno, tuláci, kteří odmítají pracovat a stát se členy společnosti, se vším, co k tomu náleží, jsou nejen označeni jako líní, ale zároveň jsou společností aktivně ostrakizováni.

Všichni zmínění se proto snaží se svou situací vyrovnat, jakkoliv mohou. V případě mrzoutských starců je to většinou tím, že štvou lidi proti sobě a dělají naschvály, kterými si dokazují svou neutuchající moc nad osudy jiných, když už ne svým vlastním. Tuláci podobně pomáhají zasévat nešvary a problémy svým ochotným prodáváním informací a šířením klepů. Otroci, kteří v nejmenším ohrožení utečou ve snaze zachovat svůj život a výměnou za svobodu se nechají propůjčit k nájemným vraždám.

Ženy jsou zas pasivní v tom smyslu, že o jejich prvním sňatku rozhodují jejich mužští příbuzní, nedá se rozhodně říct, že by nijak neovlivňovaly život celé společnosti. Na jedné straně máme ženské válečnice více či méně mytologického původu, které oblékly zbroj a pomáhaly svým vyvoleným v bitvě, případně se nápaditě bránily nechtěným nápadníkům.

Na druhé straně jsou „obyčejné“ ženy, které taktéž odmítly stát stranou. Jejich „krvelačnost“ při snaze o pomstu je velmi dobře známá a nezřídka předčila i jejich mužnější polovičky. Pobízely váhavé a neochotné muže k boji nebo pomstě za pomoci nevybíravých slov o nedostatečné mužnosti a zbabělosti a pokud to nezabralo, neváhaly sáhnout po mnohem výraznějších prostředcích, jako byl zakrvácený plášť či rovnou useknutá hlava. Pokud přesvědčování nezabralo, mohlo se stát, že po zbrani sáhnou samy a samy se pomstí, byť se takovéto akce rozhodně nedají nazvat úspěšnými.

Pravděpodobně by se dalo také argumentovat, že názor žen byl pro muže samotné stejně důležitý, jako názor jiných mužů, byť to odmítali dávat najevo a na názory žen mnohdy hleděli s posměchem a despektem. Přesto se od nich nechávají přesvědčit k akci, proti které se původně zdráhali, odmítají se před nimi nechat ponížit a na náznaky jejich posměchu reagují téměř stejně agresivně, jako na posměch od mužů. Nebo alespoň tak agresivně, jak v dané situaci mohou.

Na žádnou z žen však pravděpodobně nebyly kladeny takové nároky, jako na muže, kteří museli prokázat ochotu a schopnost bránit sebe, svou farmu, domácnost, příbuzné i spojence. Ať už se jednalo o obranu bojem, soud na jejich obranu, případně rovnou za jejich památku, muž to měl zvládnout, aby mohl být nazván mužem. Náznaky podřízenosti jinému muži byly skvrnou na pověsti a snižovaly jeho hodnotu v očích ostatních.

Pokud muž mohl zvládnout na něj kladené nároky, mohlo se mu odpustit ledacos. Ačkoliv Njál pro své chybějící vousy není ukázkovým příkladem maskulinity a ke konci nejspíše dosahuje věku, který se dá za úctyhodný považovat i dnes, je díky svým moudrým radám a schopnosti vést svou farmu stále považován za nejváženějšího muže v kraji. Stejně tak slepý Ásmunði je považován za vynikajícího muže, k čemuž notně přispěje schopnost se s pomocí Boží pomstít. Biskupové sice hlásali mír a odpuštění, místo řádného boje za čest a pomsty příbuzných, ale pokud dokázali vést svou usedlost, bylo jim to tolerováno a byli považováni za plnoprávné muže.

Ani přílišná aktivnost se nezdá jako ideální. Muž musel řádně vyvažovat svou nutnost prokázat bojeschopnost a schopnost chránit ostatní před jakýmkoliv ohrožením, zároveň však sám nesměl vypadat jako hrozba pro společnost. Veškerá agrese musela mít důvod, který navíc musel obstát před možným soudem, jinak agresor neušel trestu. V lepším případě platil za zraněné a zabitě pokutu, v tom horším se stal vyhnanecem. Je nutné podotknout, že pod podobným dohledem byla pouze činnost na Islandu a pouze proti členům tamní společnosti, v rámci vikinské výpravy jsou popisy mnohem méně podrobné a muži nejsou za své činy nijak penalizováni. Stejně tak zabíjení berserků, kteří obvykle nejsou součástí islandské komunity, je spíše vítáno a o trestu nemůže být ani řeč.

Způsoby obrany však byly pevně dané a zakotvené v civilizované společnosti. Ať už boj se zbraněmi, soud, v nejhorším případě „žalování“ králi – to vše byly povolené způsoby boje. Nemusel to být vyloženě vyrovnaný boj – zaútočit na silného muže ve skupině nebylo tak úplně proti cti, ačkoli se nedá říct, že by ji to vylepšilo. Najímání vrahů, šíření pomluv nebo dokonce čarodějnictví už spadalo mimo sféru dovoleného, a to jak pro muže, tak pro ženy. Důvodem bylo pravděpodobně to, že protivník neměl šanci se proti takovému útoku bránit. Hromadně zaútočit na případného posměváčka nevyneslo ani zdaleka tak prudkou reakci, jako využít při boji kouzel, jako to udělal Kotkel a v jisté míře i Thorbjörn a Katla. Ani berserkové, kteří by jakožto ideální bojovníci měli sklízet respekt společnosti, neujdou sociální ostrakizaci pro své v podstatě nadpřirozené bojové schopnosti. V tomto případě to jde tak daleko, že se i muži, kteří se chovají mnohdy hůře než oni, od nich distancují, jak jen mohou.

Stejně jako existují situace, kdy dochází k přehnaným reakcím, existují situace, kdy je možné nedělat nic. Muži v ságách často odmítají pomoci, ať už proto, že by museli jít proti nejmávanějšímu muži v kraji, nebo proto, že by museli jít proti vlastnímu spojenci, příteli, příbuznému, nebo jen někomu, kdo mu v minulosti pomohl. Stejně tak je Egilovo truchlení za utopeného syna přijato mlčením, protože se jen těžko může pomstít vodnímu živlu či osudu.

Pokud bychom opět chtěli situaci zjednodušit, mohli bychom říct, že muž zkrátka musel být viděn jako přínos společnosti a hlavně její obránce, ale nesměl vypadat jako hrozba. Pokud se mu to povedlo, měl respekt ostatních a byl právoplatným členem komunity. Aktivita je tím pádem viděna jako pozitivní rys, ale nesmí být zatažená do extrému.

5 Seznam literatury

Bandlien, Bjørn. (2005) *Man or Monster?: Negotiations of Masculinity in Old Norse Society*. Oslo: Unipub.

Berk, Heidi Lund. (2014) „Truth“ and reproducing of knowledge. *Critical thoughts on the interpretation and understanding of Iron-Age keys in Viking World. Thing, Spaces and Movement*. Editováno Marianne Hem Eriksen a spol. Oxford: Oxbow Books. 124-143.

Blain, Jenny & Wallis Robert J. (2000) „The „Ergi“ Seidman: Contestations of Gender, Shamanism and Sexuality in Northern Religion Past and Present.“ *Journal of Contemporary Religion* 15, no. 3: 395-411.

Borovsky, Zoe. (1999) "Never in Public: Women and Performance in Old Norse Literature." *The Journal of American Folklore* 112, no. 443: 6-39.

Bowie, Fiona. (2008) *Antropologie náboženství*. Praha: Portál.

Cerbone, Will. (2019) *Real men of the Viking Age in Whose Middle Ages?: Teachable Moments for an Ill-Used Past*. Edited by Albin Andrew, Erler Mary C., O'Donnell Thomas, Paul Nicholas L., and Rowe Nina. NEW YORK: Fordham University Press.

Clark, David. (2007) "Revisiting "Gísla Saga": Sexual Themes and the Heroic Past." *The Journal of English and Germanic Philology* 106, no. 4: 492-515.

Clark, David. (2012) *Gender, Violence & Past in Edda & Saga*. New York: Oxford University Press.

Clover, Carol J. (1993) "Regardless of Sex: Men, Women, and Power in Early Northern Europe." *Representations*, no. 44: 1-28.

Cochrane, Jamie. (2012) „Gossip, beggars, assassins and tramps: Vagrants and other itinerants in the sagas of Icelanders.“ *Saga-Book* 36: 43-78.

Egil's saga. Translated by W. C. Green. 1893. Dostupné z: https://sagadb.org/files/pdf/egils_saga.en.pdf

Evans, Gareth Lloyd. (2019) *Men and Masculinities in the Sagas of Icelanders*. New York: Oxford University Press. Dostupné z: Amazon Kindle.

Felce, Ian. (2018) *Vengeance and Male Devotion in Laxdæla saga and Njáls saga in Revenge and Gender in Classical, Medieval, and Renaissance Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Frankki, James. (2012) "Cross-Dressing in the Poetic Edda: Mic Muno Æsir Argan Kalla." *Scandinavian Studies* 84, no. 4: 425-37.

Gardeła, Leszek. (2008) "Into Viking Minds: Reinterpreting the Staffs of Sorcery and Unravelling "Seiðr"." *Viking and Medieval Scandinavia* 4: 45-84.

Jakobsson, Ármann. (2005) "The Specter of Old Age: Nasty Old Men in the Sagas of Icelanders." *The Journal of English and Germanic Philology* 104, no. 3: 297-325.

Jakobsson, Ármann. (2008) *The Patriarch: myth and reality in Youth and Age in the Medieval North*. Edited by Shannon Lewis-Simpson. Leiden: Brill. 265-285.

Jakobsson, Sverrir. (2007) "Strangers in Icelandic Society 1100-1400." *Viking and Medieval Scandinavia* 3: 141-57.

Jesch, Judith. (1992) *Good man and peace in Njáls saga in Introductory essays on Egils saga and Njáls saga*. Edited by John Hines and Desmond Slay. London. 64-83.

Konieczny, Peter. (2012) "Vikings Were "first to Begin Criminal Profiling"." *Medieval Warfare* 2, no. 6: 4-5.

Kozák, Jan jr. (2009) *Sága o Hervaře: Komentář* Praha: Hermann & synové.

Kupiec, Patrycja a Milek, Karen. (2014) *Roles and perceptions of shielings and the mediation of gender identities in Viking and medieval Iceland in Viking World. Thing, Spaces and Movement*. Editováno Marianne Hem Erisken a spol. Oxford: Oxbow Book. 102-123.

Larrington, Carolyne. (2008a) "A Viking in Shining Armour? Vikings and Chivalry in the "Fornaldarsögur"." *Viking and Medieval Scandinavia* 4: 269-88.

Larrington, Carolyne. (2008b) *Awkward adolescents: male maturation in Norse literature in Youth and Age in the Medieval North*. Edited by Shannon Lewis-Simpson. Leiden: Brill. 151-167.

Meulengracht Sørensen, Preben. (1983) *The Unmanly Man: Concepts of Sexual Defamation in Early Northern Society*. [Odense]: Odense University Press.

Mills, Kristen. (2014) "Grief, Gender, and Genre: Male Weeping in Snorri's Account of Baldr's Death, Kings' Sagas, and Gesta Danorum." *The Journal of English and Germanic Philology* 113, no. 4: 472-96.

Novotná Marie (2015). *Předmluva in Staroislandské ságy*. Praha: Garamond, 2015. 7-17.

O'Donoghue, Heather. (1992) *Women in Njáls saga in Introductory essays on Egils saga and Njáls saga*. Edited by John Hines and Desmond Slay. London. 83-93.

Percivall, Nic. (2008) *Teenage angst: the structures and boundaries of adolescence in twelfth- and thirteenth-century Iceland in Youth and Age in the Medieval North*. Edited by Shannon Lewis-Simpson. Leiden: Brill. 127–151.

Phelpstead, Carl. (2003) "The Sexual Ideology of "Hrólf's Saga Kraka"." *Scandinavian Studies* 75, no. 1: 1-24.

Phelpstead, Carl. (2007) „Size Matters: Penile problems in Sagas of Icelanders“ *Exemplaria* 19, no. 3: 420-437.

Phelpstead, Carl. (2013) "Hair Today, Gone Tomorrow: Hair Loss, the Tonsure, and Masculinity in Medieval Iceland." *Scandinavian Studies* 85, no. 1: 1-19.

Raninen, Sami. (2008) „Queer Vikings? Transgression of gender and same-sex encounters in the Late Iron Age and early medieval Scandinavia“. *Journal of queer studies in Finland*, no. 2: 20-29.

Rey-Radlińska, Marta. (2019) *Friendship and Man's Reputation: a Case of Odds Þátrr Ófeigssonar in Social Norms in Medieval Scandinavia*. Leeds: Arc Humanities Press.

Ruiter, Keith. (2019) *A Deviant Word Hoard: A Preliminary Study of Non-normative Terms in Early Medieval Scandinavia in Social Norms in Medieval Scandinavia*. Leeds: Arc Humanities Press.

Sága o Gíslim. In *Staroislandské ságy*. Praha: Garamond, 2015. 151-212.

Sága o Grettim. Přeložil: Ladislav Heger. Praha: Garamond, 2020.

Sága o lidech z Eyru. In *Staroislandské ságy*. Praha: Garamond, 2015. 45-150.

Sága o lidech z Lososího údolí. In *Staroislandské ságy*. Praha: Garamond, 2015. 213-262.

Sága o Njálovi. In *Staroislandské ságy*. Praha: Garamond, 2015. 263-636.

Self, Kathleen M. (2014) "The Valkyrie's Gender: Old Norse Shield-Maidens and Valkyries as a Third Gender." *Feminist Formations* 26, no. 1: 143-72.

Solli, Brit. (2008) „Queering the Cosmology of the Vikings: A Queer Analysis of the Cult of Odin and „Holly White Stones“.“ *Journal of homosexuality* 54:1-2: 192-208.

Thurber, B. A. (2015) "The Viking Ball Game." *Scandinavian Studies* 87, no. 2: 167-88.

Turco, Jeffrey. (2016) "Gender, Violence, and the “Enigma” of Gísla Saga." *The Journal of English and Germanic Philology* 115, no. 3: 277-98.

Sigurðsson, Jón Viðar. (2008) *Becoming ,old‘, ageism and taking care of the elderly in Iceland in Youth and Age in the Medieval North*. Edited by Shannon Lewis-Simpson. Leiden: Brill. 227-243.

Wills, Tarrin. (2012) "Physiology and Behaviour in the Sagas." *Viking and Medieval Scandinavia* 8: 279-97.