

Reichstätter, Jan

Jak rozumět "pohanským reliktnům" : folklór baltských zemí jako zdroj pro studium předkřesťanských tradic starých Baltů

In: Reichstätter, Jan. *Předkřesťanská náboženství severních Indoevropanů : tradice Keltů, Germánů a Baltů v kritické perspektivě humanitních věd*. Vydání první Brno: Masarykova univerzita, 2019, pp. 123-155

ISBN 978-80-210-9578-6; ISBN 978-80-210-9579-3 (online ; pdf)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/142666>

Access Date: 03. 12. 2024

Version: 20220831

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

4 JAK ROZUMĚT „POHANSKÝM RELIKTŮM“: FOLKLÓR BALTSKÝCH ZEMÍ JAKO ZDROJ PRO STUDIUM PŘEDKŘESŤANSKÝCH TRADIC STARÝCH BALTŮ

Anglický termín *folklore*, přeložitelný do češtiny jako „lidová tradice“ či „lidové vědění“, začal být evropskými vzdělanci užíván před polovinou 19. století.¹ V kontextu historie moderní vědy se jedná o zásadní epochu, kdy vznikala v sekulární podobě většina současných humanitních oborů, včetně organizovaného studia folklóru. Evropská města prodělávala touto dobou druhou vlnu „industriální revoluce“, spojenou s modernizací, masovými imigracemi venkovské populace a pozvolnou „detradicionalizací“ v širších vrstvách společnosti. Modernizační procesy přitom neovlivňovaly pouze kulturní prostředí měst, ale prosakovaly v různých podobách i na venkov. Důsledkem toho zde začínají mizet dlouhodobě konzervované kulturní elementy, nezřídka poměrně „archaického“ stáří. Zároveň s těmito procesy však již druhá generace romantických intelektuálů mezi Atlantikem a Volhou usilovně studuje kulturní dějiny dílčích (obvykle svých vlastních) národů, zpravidla se zvláštním zřetelem k jejich historické genezi a identickým specifikům.² Tradice udržované venkovskými obyvateli, do 18. století městskou inteligencí spíše ignorované či opovrhované, získávají ještě před rokem 1800 rostoucí pozornost a následně i roli „stavebního materiálu“ při procesu „budování“ národních identit.³

1 Za původce anglického termínu *folklore*, který vytlačil starší latinismus *popular antiquities*, bývá obvykle považován spisovatel a amatérský historik William John Thoms (1803–1885). Významnou inspirací pro jeho zájem o lidové kultury představovala díla Jacoba Grimma (1785–1863) a Wilhelma Grimma (1786–1859), průkopníků německé (a v podstatě i evropské) folkloristiky.

2 Spojitost nacionalismu a folkloristiky během 18.–20. století analyzuje např. Doorman, Martin, *Romantický řád*, Praha: Prostor 2008, 203–224.

3 K folkloristice a její genezi viz např. Georges, Robert A. – Jones, Michael Owen, *Folkloristics: An Introduction*, Bloomington: Indiana University Press 1995; Cocchiara, Giuseppe, *The History of Folklore in Europe*, Philadelphia: ISHI Press 1981; Dundes, Alan (ed.), *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs

Probuzení evropského nacionalismu dodalo studiu folklóru bezpochyby zásadní impulz. Na konci 19. století lze na evropském kontinentu sledovat zakládání četných „folklórních společností“ a kulturní antropologové v čele s Edwardem Tylorem, Jamesem Georgem Frazerem či Williamem Robertsonem Smithem ukazují na významné paralely mezi tradicemi tzv. primitivních společností Afriky, Asie, Austrálie či obou Amerik na jedné straně a evropských venkovů na straně druhé. Tylorova teorie „přežitků“ (*survivals*), anticipovaná také v dílech německého folkloristy Wilhelma Mannhardta, vysvětlovala archaicky působící folklórní elementy rituální či narativní povahy jako zakonzervované relikty evropského pohanství. Ačkoli byla perspektiva většiny evolucionistů (obvykle s protestantským zázemím) zvláště vůči náboženskému ritualismu negativně zaujatá, jejich studie paradoxně posílily zájem o evropské předkřesťanské kultury a samotná „teorie přežitků“ si udržela v humanitních vědách popularitu hluboko do 2. poloviny 20. století.⁴

Termín „folklór“ je užíván od samého počátku často s přívlastkem „národní“, předpokládající (obvykle nepřiliš jednoznačně) ohraničitelnou kulturní specifitu a homogenitu dotyčného území. Chápe se jím zpravidla kultura neurbánního, nemoderního, „lidového“ typu, omezená především na civilizační periferie, tedy jakési opozitum ke kosmopolitnější kultuře městských „elit“. Takové vymezení folklóru dodnes převažuje, avšak počínaje poválečnou dobou bývá někdy užívání pojmu rozšiřováno i na kultury městských společností. Rozdíly mezi městy a venkovem mohou být sice v mnoha ohledech razantní, přesto je však jejich vzájemný vztah vždy v nějaké míře „kulturním kontinuem“.⁵ Pojem „folklór“ bývá také nezřídka úzce vztahován pouze na orální, případně literární žánry (písňe, pohádky, legendy, přísloví aj.), zatímco v širším smyslu se pod ním rozumí celý komplex materiální i duchovní kultury zkoumaného společenství.⁶ Nakládání s pojmem se v každém případě mezi etnology z různých zemí již historicky značně liší a v sou-

(New Jersey): Prentice-Hall 1965. V německém jazyce např. Schulze, Fritz W., *Folklore: zur Ableitung der Vorgeschichte einer Wissenschaftsbezeichnung*, Halle: Niemeyer 1949. K uvedení do problematiky v českém (resp. česko-slovenském) prostředí viz např. Leščák, Milan – Sirovátka, Oldřich, *Folklór a folkloristika: O ľudovej slovesnosti*, Bratislava: Smena 1982.

4 Viz Hutton, Ronald, *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*, New York – Oxford: Oxford University Press 2001, 112–117.

5 Viz Allison, Randal S., „Folk Culture“, in: Green, Thomas A., *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, Santa Barbara (USA) – Denver (USA) – Oxford (UK): ABC-CLIO 1997, 316–317; Brady, Margaret K., „Ethnic Folklore“, in: Green, Thomas A., *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, Santa Barbara (USA) – Denver (USA) – Oxford (UK): ABC-CLIO 1997, 237–244.

6 Srv. Tyllner, Lubomír, „Folklór“, in: Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.), *Lidová kultura: Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska II*, Praha: Mladá Fronta 2007, 219–220. K proměnám chápání pojmu „lid“ a „lidová kultura“ v Evropě mezi 15.–20. stoletím viz Kandert, Josef, „Lid“, in: Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.), *Lidová kultura: Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska II*, Praha: Mladá Fronta 2007, 477.

časných humanitních vědách jde o termín podobně víceznačný, vrstevnatý a variabilní jako například termín „náboženství“.

Religionisté studující předkřesťanská náboženství Evropy někdy využívají venkovský folklór jako primární informační zdroj. Vycházejí z předpokladu – dříve v podstatě implicitního, v současnosti silně problematizovaného –, že se v lidových tradicích úspěšně konzervovaly četné elementy předkřesťanské religiozity, navzdory staletím, která uběhla od oficiální christianizace těchto území. Nutno dodat, že vzhledem k rychle postupujícímu mizení těchto „tradičních“ elementů se počínaje druhou polovinou 20. století pracuje především s poznatky nasbíranými v terénu předchozími generacemi badatelů.

Následující odstavce budou věnovány v evropském kontextu pozoruhodně konzervativním lidovým tradicím baltských zemí – Litvy a Lotyšska, a také částí některých sousedních zemí, jmenovitě Polska, Běloruska a Ruska, kde je možno z historických důvodů předpokládat baltské substrátové či adstrátové stopy. Hlavní motivací této kapitoly bude revize dosavadního studia baltského folklóru po stránce jeho náboženských aspektů a s tím související otázky možností a míry jeho využití pro rekonstrukci předkřesťanských baltských tradic. Cílem bude především posoudit charakter „pohansky“ vyhlížejících elementů a relevantnost tradičního nahlížení na baltskou lidovou religiozitu 19.–20. století jako na jeden z nejvýraznějších a nejtrvalejších příkladů pohansko-křesťanského synkretismu v Evropě.

4.1 Baltský folklór – stručné dějiny výzkumu

Lze podotknout hned na úvod, že při studiu pohanství starých Baltů byl venkovský folklór již v době počátků systematického studia kolem roku 1900 využíván coby důležitý zdroj informací, v některých ohledech – zejména při studiu mytologie – pak coby zdroj vůbec nejdůležitější. Význam lidové religiozity baltských národů oproti jiným indoevropským tradicím na kontinentu spočívá v podstatě ve dvou vzájemně provázaných faktorech: 1) v její relativní bohatosti a 2) v jejím konzervativním charakteru. Druhá ze zmiňovaných kvalit se nápadně odráží i v samotných baltských jazycích, které sdílejí exkluzivní paralely jak s archaickými formami indoevropských jazyků na evropském kontinentu (například s latinou), tak s jazyky indoevropské rodiny, které jsou geograficky značně vzdálené (například indoíránské větve).⁷ Jakkoli se metodologický přístup badatelů k baltskému folklóru v posledních dvou staletích několikrát zásadně měnil,

7 Vēliūs, Norbertas, „Sources of Baltic Religion and Mythology“, in: Vēliūs, Norbertas (ed.), *Baltu religijos ir mitologijos šaltiniai I*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas 1996, 12; Gimbutas, Marija, *The Balts*, London: Thames & Hudson 1963, 16, 204; Běťáková, Marta E. – Blažek, Václav, *Encyklopedie baltské mytologie*, Praha: Libri 2012, 9.

přesvědčení o jeho výjimečnosti v evropském kontextu představovalo vždy jakýsi stabilní konsenzus.

Konzervativnost i zachovalé bohatství zdejšího folklóru vyplývají zejména z geografické polohy východního Pobaltí v rámci Evropy. Nejde pouze o vliv přírodních faktorů (bažinaté a písčité půdy, absence dobře dostupných zdrojů kovů, kontinentální klima s chladnějšími zimami), které měly za následek relativně pozdní osídlování i značně pozvolný kulturní vývoj, ale také o důsledek vzdálenosti od hlavních historických center křesťanství. Středověká Litva přijala víru z popudu svých politických vůdců oficiálně teprve roku 1387, přičemž do její západní části – Žemaitška čili Žmudi – byl nový kult uveden až po roce 1413.⁸ Počátky křesťanství se tak ve vnitrozemí východního Pobaltí časově kryjí s krystalizací reformačního hnutí ve střední a západní Evropě. Jak navíc vyplývá z historických dokumentů (tj. kronik, misijních zpráv a dobových korespondencí), kulty pohanských bohů byly na venkově v Litvě i Livonsku běžné ještě v 16. a 17. století, kdy zde intenzivně působily vzájemně soupeřící misie jezuitů, luteránů a kalvinistů.⁹ Následující století, na jehož konci zkolabovalo čtyřsetleté polsko-litevské soustátí, zahrnující od roku 1561 i území dnešního Lotyšska a jižního Estonska, a celý prostor se stal kořistí agresivnějších sousedů, je ohledně religiozity venkovanů informačně dosti chudé. V každém případě se však zdá, že předchozí misijní působení bylo poměrně úspěšné. Když totiž v 19. století započal intenzivní výzkum zdejšího folklóru, nenacházíme v něm již prakticky žádné doklady pohanských kultů (snad pouze v reziduální formě lidové narace), sakrální lokality včetně starých pohřebišť byly opuštěny či křesťansky přeznačeny (např. vybudováním svatyně) a zaznamenané mytologické příběhy i zemědělské kalendářní rituály jsou zásadně prostoupeny křesťanskými obsahy. Synkretický základ baltského křesťanství je sice stále poměrně evidentní (o něco zřetelněji v převážně katolické Litvě než v převážně protestantském Lotyšsku), avšak spojování dílčích folklórních elementů s pohanskou religiozitou je – jak dále uvidíme – zpravidla nejednoznačné a problematické.¹⁰

8 O christianizaci Litvy detailně informuje polský kronikář Jan Długosz v monumentálním, latinsky psaném díle *Annales seu cronici incliti regni Poloniae* (*Letopisy čili kroniky slavného Království polské-ho*), zakončeném roku 1480. Přijetí „boha Poláků a krále“ bylo v politicky rozdrobeném a nestabilním Žemaitsku zjevně problematictější než ve starých litevských doménách v Aukštaitsku, jelikož zde bylo podstatně složitější garantovat misionářům bezpečnost. V obou oblastech polské kleriky osobně provázel nedávno pokřtěný polsko-litevský král Jogaila, který byl v Žemaitsku nucen vypomáhat s překladem křesťanského vyznání víry domorodcům a následně vedl likvidaci pohanských kultovních míst (posvátné háje) a objektů (stromy, obětní oltáře, „věčné“ ohně, idoly bohů, hadi) – viz Długosz, Jan, *Annales seu cronici incliti regni Poloniae* XI, 22–24. K analýze pramenných informací o průběhu christianizace Litvy viz Rowell, Stephen – Baronas, Darius, *The Conversion of Lithuania: From Pagan Barbarians to Late Medieval Christians*, Vilnius: Institute of Lithuanian Literature and Folklore 2015, 261–366.

9 Viz Gimbutas, Marija, *The Balts*, London: Thames & Hudson 1963, 179; srv. Puhvel, Jaan, *Srovnávací mytologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997, 258.

10 Vēliuss, Norbertas, „Sources of Baltic Religion and Mythology“, in: Vēliuss, Norbertas (ed.), *Baltu religijās ir mitoloģijās šaltiniai I*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas 1996, 65–66;

Dějiny studia folklóru baltských zemí lze rozdělit do několika epoch. V období 1600–1800 byly zvyky baltských venkovanů studovány a zaznamenávány zpravidla německými (či německy píšícími) autory z Pruska a Livonska. Rozličné aspekty litevského folklóru (hudba, písně, přísloví, kroje i některé rituální zvyklosti) obsáhleji popsali diplomat Johann Arnold von Brandt (1647–1691) nebo kněz Theodor Lepner (asi 1633–1691). Za nejdůležitější literární zdroje z tohoto období bývají považovány spisy německy píšícího litevského kněze Matthäuse Prätorie (asi 1635–asi 1704), který zdokumentoval závěrečnou fázi pohanských kultů v oblasti Malé (Pruské) Litvy,¹¹ a texty Paula Einhorna (?–1655), který popsal zvyky a představy Lotyšů v době působení jezuitských a protestantských misíí.¹² Významné ukázky narativního dědictví z Lotyšska (písně, úsloví, hádanky) zaznamenal básník a lingvista Gotthard Friedrich Stender (1714–1796),¹³ který byl také autorem lotyšsko-německého slovníku,¹⁴ v té době široce používaného.¹⁵ Vliv německého světa byl z historických důvodů podstatně silnější v Lotyšsku (resp. jižním Livonsku) než v Litvě, a většina spisů z vrcholného novověku je zde tudíž napsána v němčině, ať jsou jeho autory duchovní, anebo laičtí intelektuálové. Přístup luteránských kněží k nekřesťanským působícím elementům v lidových kulturách obyvatel Livonska byl na konci 18. století podstatně vstřícnější, než tomu bylo v předchozích dvou staletích, kdy byla oblast epicentrem církevních procesů s „vlkodlaky“ – nikoli bez souvislosti s dobovými „hony na čarodějnice“ v západnějších částech Evropy.¹⁶

Mezi lety 1800–1914 výzkum folklóru zintenzivnil a významný podíl na jeho studiu mají již „domorodí“ baltští učenci. Vzhledem k romanticko-nacionalistickému

Beresnevičius, Gintaras, „Lietuvių religija ir mitologija“, in: Ermantytė, Irena Teresė et al., *Mitologijos enciklopedija II*, Vilnius: Vaga, 1999, 235–269; Šeferis, Vaidas – Hebedová, Petra, „Středověké písemnictví v Pobaltí“, in: Jan, Libor – Kostrhun, Petr – Nerudová, Zdeňka (eds.), *Svět tajemných Baltů – The World of the Mysterious Balts*, Brno: Moravské zemské muzeum 2013, 202.

11 Prätorius, Matthäus, *Deliciae Prussicae oder Preussische Schaubühne* (sepsáno 1698), lit. přel. Norbertas Vėlius v: Vėlius, Norbertas (ed.), *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai III*, Vilnius: The Science and Encyclopedia Publishers 2001, 107–323.

12 Einhorn, Paul, *Historia Lettica*, Hannover-Döhren: von Hirschheydt 1968 (1. vydání Königsberg 1649).

13 Stender, Gotthard Friedrich, *Fabeln und Erzählungen zur Bildung des Witzes und der Sitten der Letten*, Mitau 1766.

14 Stender, Gotthard Friedrich, *Lettsches Lexicon*, Mitau: Steffenhagen 1789. O šest let dříve publikoval také pojednání k lotyšské gramatice (*Lettsche Gramatik*, Mitau: Steffenhagen 1783).

15 Pro uvedení do dějin studia baltského folklóru viz: Balys, Jonas, „Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend“, in: Balys, Jonas – Repšienė, Rita (eds.), *Raštai II*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas 2000, 298–305; Beresnevičius, Gintaras, „Lietuvių religija ir mitologija“, in: Ermantytė, Irena Teresė et al., *Mitologijos enciklopedija II*, Vilnius: Vaga, 1999, 235–269; Běťáková, Marta E. – Blažek, Václav, *Encyklopedie baltské mytologie*, Praha: Libri 2012, 14–21.

16 Viz zejména Blécourt, Willem de, „A Journey to Hell: Reconsidering the Livonian ‚Werewolf‘“, *Magic, Ritual, and Witchcraft* 2, 2007, 49–67.

duchu však bývají příspěvky z této epochy často zabarveny poeticky naivním, kreativním a dogmatickým stylem, čímž značně ztrácejí na důvěryhodnosti a použitelnosti. V tomto směru lze uvést zejména díla Teodora Narbutta (1784–1864), polsky píšícího Litevce a patrně nejvýraznějšího představitele litevské „politizované“ etnografie, reprezentované také dalšími romantickými intelektuály jako například Liudvikas Adomas Jucevičius či Simonas Daukantas. K bohům převzatým z raně novověkých pruských kronik Narbutt dotvořil – nejspíše na základě vlastní fantazie – celý soubor „starých litevských bohyní a bohů“. ¹⁷ V lotyšském prostředí vynikají v tomto období díla Ansise Lerhise-Puškaitise (1859–1903), ¹⁸ a především Krišjānise Baronse (1835–1923), sběratele lidových písní a ústředního představitele lotyšského národního obrození. ¹⁹ Také zde patrně procházela velká část sesbíraného narativního materiálu editorskými úpravami, motivovanými zejména snahou podnítit u krajanů vědomí „lotyšství“. ²⁰ V období ruské vlády (po roce 1795) ležela centra litevské i lotyšské vzdělanosti mimo území obou dnešních států, a to v převážně německojazyčných městech Královci a Tartu, a také v tehdejší ruském hlavním městě Petrohradu. ²¹ Tento „exilový“ stav, umocněný v mezidobí 1864–1905 kontrarevolučními zákazy publikace v domorodých jazycích, vlastenectví baltských folkloristů bezpochyby významně posiloval.

Opačný extrém k romantismu baltských autorů představuje v jistém smyslu přístup německých pozitivistů s jejich kritickým a skeptickým přístupem k literárním pramenům. Apriorní podezíravost vůči renesancí ovlivněným raně novověkým kronikám (Simon Grunau, Lucas David, Jan Długosz, Maciej Strykowski, Jan Łasicki ad.) však možná celé studium spíše nadbytečně zkomplikovala. Na jednu stranu pozitivisté radikálně odmítli dobrou polovinu nejobsáhlejších zdrojů informací, které máme při studiu baltského pohanství k dispozici, neboť je považovali převážně za smyšlené, na druhou stranu jaksi automaticky v duchu dobového evolucionismu usuzovali, že charakter předkřesťanské baltské religiozity byl v podstatě obdobou animismu či animatismu „divochů“ ze zámořských kolonií. ²²

17 Narbutt, Teodor, *Dzieje starożytnie narodu litewskiego* I–X, Vilnius: A. Marcinowski 1835–1841.

18 Lerhis-Puškaitis, Ansis, *Latviešu tautas teikas un pasakas* I–VII, Riga: Rigas Latveeschu Beedribas Sinibu komisija – Jelgava: H. Allunans 1891–1903.

19 Barons, Krišjānis, *Latvju dainas* I–VI, Jelgava: H. I. Dravin-Dravnieks – Sankt Petěrburg: *Carska akademija* umjetnosti 1894–1915.

20 Viz Trapāns, Jānis A., „Krišjānis Barons: His Life and Times“, in: Viķis-Freibergs, Vaira (ed.), *Linguistics and Poetics of Latvian Folk Songs*, Montreal: McGill-Queen's University Press 1989, 20–21. K dějinám lotyšské folkloristiky viz zejména Priede, Jānis, „Development of the Study of Religion in Latvia in the 20th Century“, in: Bubík, Tomáš – Hoffmann, Henryk (eds.), *Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Opened: The Academic Study of Religion in Eastern Europe*, Leiden – Boston: E. J. Brill 2015, 199–238; Kēncis, Toms, „The Latvian Mythological Space in Scholarly Time“, *Archaeologia Baltica* 15, 2011, 144–147.

21 Srv. Běťáková, Marta E. – Blažek, Václav, *Encyklopedie baltské mytologie*, Praha: Libri 2012, 18.

22 Srv. Vēliuss, Norbertas, „Sources of Baltic Religion and Mythology“, in: Vēliuss, Norbertas (ed.), *Baltu religijās ir mitoloģijas šaltiniai* I, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas 1996, 66–67.

Nutno však dodat, že osobnosti, jakými byli Wilhelm Mannhardt (1831–1880) a jeho následovníci v případě folklóru Livonska a Pruska,²³ anebo Aleksander Brückner (1856–1939)²⁴ a Antoni Mierzyński (1829–1907)²⁵ v případě folklóru Litvy, stojí za prvními komplexními soubory historických záznamů a vědeckých analýz, s nimiž je možné dodnes pracovat.²⁶

Mezidobí 1918–1940, kdy si země východního Pobaltí důsledkem oslabení sousedních mocností po 1. světové válce vydobily nezávislost, je patrně nejvýraznější epochou rozvoje zdejších humanitních věd. V této době se mezi domácími badateli definitivně prosadily preciznější, pozitivistické metody výzkumu, které nahradily předchozí imaginativní a patetický romantismus. Zejména důsledkem inspirace německým akademickým prostředím byly v obou baltských zemích založeny národní archivy, zaměřené na sumarizaci folklórních dat: lotyšský v roce 1924 a litevský roku 1935. Ve velmi krátké době se oba archivy naplnily desítkami až stovkami tisíc dokumentací různých žánrů narativní tradice (písně, příběhy a legendy, úsloví, hádanky, zaklínadla) či popisy lidových zvyklostí, jakkoli se zde – jak podotýká Jonas Balys (sám v letech 1935–1944 ředitel Litevského folkloristického archivu)²⁷ – množství záznamů opakuje, respektive obsahují různé variace téhož příběhu, písne či lidového rituálu.²⁸ Závažnější a dosti špatně studovatelný je zde spíše problém související s tendencí informátorů záměrně vyumělkovávat jejich obsahy, aby se to „lépe hodilo pro vzdělané a vznešené pány“ (tj. městské etnology), případně také stylistické úpravy a obsahové doplňky provedené badateli z estetických či jiných subjektivních důvodů.²⁹ Významné heuristické i analytické práce o litevském folklóru z meziválečného období pocházejí nejspíše od výše zmíněného Jonase Balyse (1909–2011),³⁰ o lotyšském

23 Zmínit je třeba alespoň „klasické“ dílo: Mannhardt, Wilhelm, *Letto-Preussische Götterlehre*, Riga: Lettisch-Literarische Gesellschaft 1936 (1870).

24 Viz zejména Brückner, Aleksander, *Starożytna Litwa: Ludy i bogi – szkice historyczne i mitologiczne*, Warszawa: Księgarnia Naukowa 1904.

25 Viz Mierzyński, Antoni, *Źródła do mitologii litewskiej* I-II, Warszawa: Druk K. Kowalewskiego 1892, 1896.

26 Srv. Vėlius, Norbertas, „Sources of Baltic Religion and Mythology“, in: Vėlius, Norbertas (ed.), *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai* I, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas 1996, 12, 66–67.

27 V litevštině *Lietuvos tautosakos archivas*.

28 Balys, Jonas, „Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend“, in: Balys, Jonas – Repšienė, Rita (eds.), *Raštai* II, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas 2000, 298.

29 Srv. Běťáková, Marta E. – Blažek, Václav, *Encyklopedie baltské mytologie*, Praha: Libri 2012, 20–21; Balys, Jonas, „Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend“, in: Balys, Jonas – Repšienė, Rita (eds.), *Raštai* II, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas 2000, 298.

30 Ze starších sbírkových publikací autora viz např. Balys, Jonas, *Lietuvių liaudies baladės: motyvų apžvalga ir palyginimai*, Kaunas: Lietuvių tautosakos archyvas 1938; Balys, Jonas, *Lietuvių liaudies sakmės – Lithuanian folk legends*, Kaunas: Lietuvių tautosakos archyvas 1940.

prostředí zejména od Pēterise Šmitse (1869–1938).³¹ Publikace obou autorů bývají i v současnosti běžně používány a citovány.

Období sovětizace v mezidobí 1944–1991 do značné míry narušilo předchozí vývoj baltské etnologie. Navzdory oficiální ideologii, deklarující „právo na sebeurčení“ každého národa, byly v akademických a intelektuálních kruzích prováděny intenzivní čistky zaměřené na vlastenecky orientované osobnosti, přičemž za Stalinovy éry bylo nemálo z nich násilně deportováno do neblaze proslulých „pracovních“ táborů na Sibiři. Baltští autoři, kteří zůstali během sovětského režimu ve vlasti, pak pracovali s „povinnou“ marxisticko-leninistickou metodologií, a folklórní dědictví bylo tudíž interpretováno v „denacionalizované“ podobě jako „vyjádření pohledu, myšlení, hledání, usilování a žízň pracujícího lidu“.³² Nutno ovšem připojit, že sběr cenných terénních dat nadále pokračoval a pod vrstvou ideologického balastu často zůstávalo zachováno dědictví meziválečné metodologie, oscilující mezi pozitivismem a romantismem, jako v případě litevské etnoložky Pranė Dundulisové (1910–1991),³³ lotyšské etnoložky Elzy Kokarsové (1920–2003),³⁴ anebo významných ruských indoeuropeistů Vladimira Toporova (1928–2005) a Vjačeslava Ivanova (1929–2017), kteří se zabývali rekonstrukcí mytologie.³⁵

Exiloví autoři naopak zpravidla udržovali kontinuitu předsovětské vědy, prostoupenou tehdy moderním prizmatem strukturalismu a fenomenologie. Tyto trendy, nutno dodat, prosakují v poststalinské epoše pozvolna také na východ od „železné opony“.³⁶ Možná důsledkem psychologických efektů emigrace jsou v každém případě v interpretačních přístupech význačných – a dodnes víceméně respektovaných – badatelů jako Marija Gimbutasová (1921–1994),³⁷ Algirdas

31 Šmits, Pēteris, *Latviešu mitoloģija*, Rīga: Valters un Rapa 1926.

32 Viz Kēncis, Toms, *A Disciplinary History of Latvian Mythology*, dizertační práce, Tartu: Tartu University Press 2012, 155; Priede, Jānis, „Development of the Study of Religion in Latvia in the 20th Century“, in: Bubík, Tomáš – Hoffmann, Henryk (eds.), *Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Opened: The Academic Study of Religion in Eastern Europe*, Leiden – Boston: E. J. Brill 2015, 212–221.

33 Z četných publikací Dundulisové viz např. *Lietuvių liaudies kosmologija*, Vilnius: Mokslas 1988.

34 Např. Kokāre, Elza, *Internacionalnoje i nacionalnoje v latyšskich poslovicach i pogovorkach*, Rīga: Zinātne 1978.

35 Např. Toporov, Vladimir (ed.), *Balto-slavjanskij sbornik*, Moskva: Nauka 1972; Toporov, Vladimir – Ivanov, Vjačeslav, „Baltijskaja mifologija“, in: Tokarev, Sergej (ed.), *Mify narodov mira I*, Moskva: Sovětskaja enciklopedija 1987, 153–159.

36 Viz Kēncis, Toms, *A Disciplinary History of Latvian Mythology*, dizertační práce, Tartu: Tartu University Press 2012, 171–172.

37 Litevsko-americká archeoložka M. Gimbutasová je známá především výzkumy neolitických kultur na Balkáně, na jejichž základě vystavěla proslulý model gynekocentrické předindoevropské civilizace tzv. „Staré Evropy“ (který do konce svého života hájila). Do 60. let se však specializovala na prehistorii východní Evropy a kulturním dějinám Baltů věnovala monografii: Gimbutas, Marija, *The Balts*, London: Thames & Hudson 1963.

Greimas (1917–1992)³⁸ či Haralds Biezais (1909–1995)³⁹ znatelné romantizující inklinace.⁴⁰

Stejná kritika může být ovšem vznesena i vůči badatelům reprezentujícím epochu obnovené nezávislosti Litvy a Lotyšska po rozpadu Sovětského svazu. Etnologové Norbertas Vėlius (1938–1996)⁴¹ nebo Gintaras Beresnevičius (1961–2006)⁴² sice vytvořili pravděpodobně nejdůležitější analytická díla o litevských předkřesťanských tradicích a folklóru, slabinou zde však zůstává problematické dědictví metodologie strukturalismu, fenomenologie a kreativní hermeneutiky.⁴³ Pokud jde o studium lotyšského pohanství a lidové religiozity, vedle starších pozitivistických děl Mannhardta a Šmitse bývají vyzdvihovány práce Haraldse Biezaise a Janíny Kursītisové (1952–).⁴⁴ Také zde je nicméně kritizován intuitivní konstruktivismus, vyplývající z metodologické nezakotvenosti, pro „postmoderní“ druhou polovinu 20. století ostatně vcelku typické.⁴⁵

Závěrem tohoto stručného historického přehledu lze uvést, že zhruba od přelomu nového tisíciletí litevští i lotyšští badatelé pozvolna přijímají kritické a dekonstruktivní přístupy, které v západních zemích dominují již minimálně dvě desetiletí, a opouštějí hluboce zakořeněné dědictví „romantické“ etnologie. Podobně jako tomu bylo v předchozích epochách, zůstává v platnosti jakési nepsané pravidlo, že znalci baltského folklóru bývají zároveň experty v oblasti předkřesťanské religiozity. Patrně v žádné z evropských zemí není spojení mezi těmito dvěma poli výzkumu tak těsné jako právě v zemích východního Pobaltí (tj. v Litvě, Lotyšsku a Estonsku). Stejně tak nelze přehlédnout, že patrně v žádné z oblastí Evropy se nedostávají etnologové do vysokých politických funkcí s takovou frekvencí jako právě v tomto prostoru.⁴⁶

38 Viz zejména Greimasovu strukturalistickou analýzu mytologie Baltů v monografii: Greimas, Algirdas, *Apie dievus ir žmones*, Chicago – Vilnius: Mokslas 1990.

39 Především Biezais, Haralds – Ström, Åke V., *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1975.

40 Srv. Kėncis, Toms, *A Disciplinary History of Latvian Mythology*, dizertační práce, Tartu: Tartu University Press 2012, 142–149, 166–171.

41 Z četných studií vyniká monografie: Vėlius, Norbertas, *Senovės baltų pasaulėžiūra: struktūros bruožai*, Vilnius: Mintis 1983. Za zmínku stojí také obsáhlý editorial k prvnímu dílu souborného vydání pramenů k baltskému pohanství: Vėlius, Norbertas, „Sources of Baltic Religion and Mythology“, in: Vėlius, Norbertas (ed.), *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai I*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas 1996, 50–78.

42 Z množství děl G. Beresnevičiuse – jehož literární činnost zahrnovala také novely, pohádky a poezii – vyniká souhrnná monografie: Beresnevičius, Gintaras, *Lietuvių religija ir mitologija: sisteminė studija*, Vilnius: Tyto alba 2004.

43 K tématu historie litevské folkloristiky nebyla dosud vydána žádná souhrnná publikace. Za důležité informace vděčím především etnologům Dali Senvaitisové a Arūnasovi Vaicekauskasovi z Vytauto Didžiojo Universitetas v Kaunasu (osobní konzultace, 2014).

44 Viz např. Kursīte, Janīna, *Latviešu folklorā mītu spoguļi*, Rīga: Zinātne 1996.

45 Kėncis, Toms, „The Latvian Mythological Space in Scholarly Time“, *Archaeologia Baltica* 15, 2011, 150–154.

46 Dva pobaltští etnologové dokonce zastávali v postsovětském období nejvyšší politickou funkci: Lennart Meri byl v mezidobí 1992–2001 prezidentem Estonska, Vaira Vīķisová-Freibergsová v letech 1999–2007 prezidentkou Lotyšska.

4.2 Baltský folklór jako interpretativní problém

V názoru na historii a hlavní etapy „depaganizace“ východního Pobaltí existuje mezi badateli víceméně shoda. V krátkosti lze tento konsenzus shrnout konstatováním, že mezi třináctým a osmnáctým stoletím v prostoru mezi Vislou a Finským zálivem křesťanství expandovalo z ústředních politických center do venkovských periferií. Celý proces přitom nebyl nikterak plynulý, spíše proběhl v podobě několika misijních vln různé intenzity.⁴⁷ Výsledkem toho byla mimo jiné skutečnost, že největší bohatství předkřesťanských reliktnů v baltských zemích (tj. v Litvě a Lotyšsku) bylo během moderní éry sesbíráno v nejmargiálnějších oblastech venkova, tedy na územích bez větších urbánních center.⁴⁸

Pokud se zabýváme otázkami spojenými s kontinuitou pohanství v novověkém lidovém folklóru, je nutné otevřít také problém, zda (či nakolik) byly vlastně v minulosti pohanské tradice Baltů homogenní v prostoru. Jinými slovy, je třeba se ptát, zda identifikované starobylé elementy představují reliktní součásti náboženského systému, který byl původně rozšířen v relativně uniformní podobě po celém baltojazyčném prostoru, anebo byl naopak „roztržštěn“ do relativně malých oblastních celků, které se kulturně lišily jeden od druhého. Otázku homogenity či heterogenity pohanství starých Baltů (tj. panteonů, mytologií a rituálů) není patrně možné vzhledem ke strohosti a obecnému nedostatku informačních zdrojů zodpovědět jednoznačně, ovšem na základě existujících archeologických, literárních i folklórních pramenů se spíše jeví, že kulturní uniformitu nelze předpokládat ani na baltských územích jako celku, ani na dílčích politických teritoriích (jakým bylo například Litevské velkoknížectví v období 13.–14. století). Dotyčné zdroje naopak vypovídají o znatelných kulturních rozdílech zejména mezi západními (přimořskými) a východními (vnitrozemskými) Balty, které se projevují již v době bronzové (zhruba 2000–500 př. n. l.).⁴⁹ Rozdíly v kulturním vývoji, částečně dané odlišným vývojem etnickým, jsou pozorovatelné také mezi územími dnešní Litvy a Lotyšska. Ve druhé z jmenovaných zemí hrál významnou roli element ugrofinských Livů, podle nichž bylo širší území kolem Rižského zálivu pojmenováno západními dobyvateli jako *Livonsko* (v latinských pramenech

47 Shrnutí a přehled hlavních epoch christianizace baltských zemí viz: Vēliū, Norbertas, „Sources of Baltic Religion and Mythology“, in: Vēliū, Norbertas (ed.), *Baltu religijos ir mitologijos šaltiniai* I, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas 1996, 54–66; Beresnevičius, Gintaras, „Lietuvių religija ir mitologija“, in: Ermantė, Irena Teresė et al., *Mitologijos enciklopedija* II, Vilnius: Vaga, 1999, 235–269.

48 V rámci Litvy vyniká konzervativním charakterem a archaickými prvky lidové kultury zvláště jihovýchodní region Dzūkija. V Lotyšsku bývá z podobných důvodů vyzdvihován východní region Latgale, kde se udrželo vlivem historických vazeb na Polsko-litevskou unii katoliců.

49 K podrobné analýze obou kulturních zón viz Gimbutas, Marija, *The Balts*, London: Thames & Hudson 1963, 54–108. Z perspektivy založené na strukturalismu a fenomenologii analyzuje tentýž problém Vēliū, Norbertas, *Senovės baltų pasaulėžiūra: struktūros bruožai*, Vilnius: Mintis 1983, 273–278.

Livonia) a z jejichž jazyka pochází množství lotyšských toponym, včetně jména lotyšského hlavního města *Riga*.⁵⁰ Z hlediska historického utváření lidových tradic je pak důležitá i skutečnost, že byla obě území christianizována z odlišných politicko-kulturních oblastí, a také za zcela jiných podmínek, což mělo klíčový vliv na kulturní vývoj ve středověku a raném novověku. A konečně, z archeologické, historické⁵¹ i novověké etnografické⁵² perspektivy lze potvrdit na územích obou baltských států také značnou míru kulturního regionalismu, přičemž soudobé etnografické regiony mohou zčásti navazovat na situaci před christianizací.⁵³ Ačkoli je zároveň možné nalézt pozoruhodné kulturní paralely v rámci celé baltojazyčné zóny – týkající se například formy a obsahu příběhů, písní, rituálních zvyklostí, kalendářních slavností či lidového umění –, širší srovnávací studium ukazuje, že nemálo z těchto prvků překračuje jazykové hranice do sousedních ugrofinských, slovanských a germánských oblastí.⁵⁴

50 Ugrofinských toponym (zvláště hydronym) bylo na území Lotyšska identifikováno přes 100 (především ve Vidzeme a na severu Kurzeme). Vyskytují se však relativně hojně také v Litvě, v počtu okolo 30 (s výrazně gradující tendencí od jihozápadu k severovýchodu země) – viz Balode, Laimute – Bušs, Ojārs, „On Latvian Toponyms of Finno-Ugrian Origin“, in: Pitkänen, Liisa Ritva – Saarakivi, Janne (eds.), *Borrowing of Place Names in the Uralian Languages*, Debrecen – Helsinky: Vider Plusz Bt. 2007, 27–43; Zinkevičius, Zigmās, *Lietuvių kalbos kilmė I*, Vilnius: Mokslo 1984, 29–30. Současné genetické výzkumy se zdají uvedeně poznatky lingvistů potvrzovat, jelikož dokládají v obou baltských zemích vysokou míru zastoupení genů typických pro ugrofinská etnika – Lappalainen, Tuuli et al., „Migration Waves to the Baltic Sea Region“, *Annals of Human Genetics* 72, 2008, 337–348; Kasperavičiūtė, Dalia – Kučinskas, Vaidutis – Stoneking, Mark, „Y Chromosome and Mitochondrial DNA Variation in Lithuanians“, *Annals of Human Genetics* 68 (5), 2004, 438–452. Komplikovanější interpretaci výsledků genetiky v uvedeném ohledu viz v: Česnys, Gintautas – Kučinskas, Vaidutis, „The Balts and the Finns in Historical Perspective: A Multidisciplinary Approach“, *Acta Medica Lituanica*, 11 (3), 2004, 8–14.

51 K území Litvy viz např. Kuncevičius, Albinas, „Iron Age“, in: Kuncevičius, Albinas – Jovaiša, Eugenijus – Šimėnas, Valdemaras, *Lithuanian Archaeology: Investigations and Findings*, Vilnius: Lithuanian Archaeological Society 1998, 8–10. K území Lotyšska viz Plakans, Andrejs, *The Latvians: A Short History*, Stanford: Hoover Institution Press 1995, 3–9. Z českojazyčných publikací viz např. Gričiuvienė, Eglė, „Baltské kmeny v 5.–13. století“, in: Jan, Libor – Kostrhun, Petr – Nerudová, Zdeňka (eds.), *Svět tajemných Baltů – The World of the Mysterious Balts*, Brno: Moravské zemské muzeum 2013, 55–65.

52 Regionální specifika reflektuje nějakým způsobem většina etnografických studií baltských autorů – viz např.: Balys, Jonas, „Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend“, in: Balys, Jonas – Repšienė, Rita (eds.), *Raštai II*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas 2000, 278; Laurinkienė, Nijolė, *Mito atšvaitai lietuvių kalendorinėse dainose*, Vilnius: Vaga 1990, 205; Ambrazevičius, Rytis, *Songs: Introduction* (http://www.lnkc.lt/eknygos/eka/songs/intro_song.html; 30.4.2014).

53 V Lotyšsku upomínají čtyři z pěti hlavních etnografických regionů (konkrétně Kurzeme, Zemgale, Sēlija a Latgale) na jména starých baltských kmenů. V Litvě se zase na formování etnografických a dialektových areálů Žemaita a Dzūkij podílely vedle dominantních Litevců také kmeny Kurů a Jatvingů, asimilované během raného novověku – viz Senvaitytė, Dalia, „Lithuanian Ethnic Culture“, in: Kuiziniene, Dalia (ed.), *History of Lithuanian Culture*, Vilnius: Versus Aureus 2014, 48.

54 Viz např. Vaitkevičienė, Daiva, *Lithuanian verbal healing charms*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas 2008, 70–71; Vėlius, Norbertas, „The World of Mythological Legends“, in: Dwyer, Anne – Kupčinskaitė, Dainora (eds.), *Lithuanian Mythological Tales*, Vilnius: Vaga 1998, 15; Kėncis, Toms, „The Latvian Mythological Space in Scholarly Time“, *Archaeologia Baltica* 15, 2011, 144–146.

Zabýváme-li se otázkou „pohanských“ elementů v baltském folklóru 18.–20. století, bude nejprve vhodné tyto prvky blíže definovat a analyzovat jejich charakter v rámci širšího komplexu předkřesťanské tradice. Během zdlouhavého procesu konverze domorodců byly aktivity misionářů namířeny především proti hlavním konstitutivním elementům pohanského náboženství, tedy 1) kultům starých bohů a jejich obětním rituálům, 2) kněžským institucím a 3) mytologickým představám, zvláště starým kosmologiím a kosmogoniím, v nichž kreativně vystupují postavy starého panteonu. Historické zdroje z 13.–17. století (kroniky, smlouvy, korespondence církevních představitelů či politických vůdců) opakovaně popisují boj církve proti zmíněným „elementům“. Fakt, že právě tyto atributy starého náboženství jsou nyní předmětem spíše neúspěšných badatelských rekonstrukcí, výmluvně dokumentuje konečné vítězství křesťanství, jehož instituce, kulty, rituály a mytologické představy nahradily ty původní. Baltský folklór – tak jako v různé míře i folklór jiných evropských zemí – konzervoval spíše „sekundární“ elementy pohanské religiozity, tedy ty prvky, které nevytvářely příliš výrazný kontrast vůči křesťanským dogmatům a zvyklostem. Jedná se zejména o 1) narativní tradice (písně, příběhy, úsloví, zaklínadla aj.) obsahující kontury či motivy starých mytologií, 2) část rituálních praktik a s nimi spojených magicko-náboženských představ, 3) některé atributy kalendářního systému, 4) symboly užívané v lidovém umění. Detailní výzkum „pohanských“ obsahů těchto folklórních elementů nicméně odhaluje četné interpretační problémy, jimž bude následně věnována pozornost.

4.2.1 Lidová slovesnost – mytologické písňe, legendy, zaklínadla

Za nejdůležitější folklórní zdroj při studiu baltské religiozity bývá zpravidla považováno široké dědictví narativních žánrů, nashromážděných během posledního století v národních archivech Litvy i Lotyšska. Zvláště lotyšské písňe s mytologickými obsahy či rituálním charakterem (v překladech označované zpravidla autochtonním výrazem *dainy*, tj. „písňe“, pro odlišení od „běžných“ sekulárních písňí) vykazují archaické rysy: jsou lyrické, nerýmované, podstatně kratší než písňe z Litvy a formou i obsahem se příliš neliší od nejstarších záznamů ze 17. století.⁵⁵ Styl a forma písňí obou zemí navíc nápadně připomíná stejné žánry u podobně konzervativních jižních Slovanů, anebo také archaické písňe známé z předhelénistického Řecka či védské Indie.⁵⁶ Pokud jde o obsah písňí, jejich výlučnost

55 Viz Balys, Jonas, „Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend“, in: Balys, Jonas – Repšienė, Rita (eds.), *Raštai II*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas 2000, 299–300, 305–309.

56 Balys, Jonas, „Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend“, in: Balys, Jonas – Repšienė, Rita (eds.), *Raštai II*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas 2000, 308–309.

v rámci evropského folklóru spočívá především v občasné přítomnosti obrazů a postav z předkřesťanských mytologií. Nicméně rekonstruovat na jejich základě komplexní kosmologii či struktury panteonu je prakticky nemožné. Jednak jsou zde informace tohoto druhu reprodukovány spíše útržkovitě či v náznacích, dále je třeba vzít do úvahy historické proměny dotyčných obsahů (typický rys orálních tradic obecně), a nakonec i možnost, že zde nikdy nemusela existovat žádná uniformní „baltská náboženská tradice“, kterou by bylo možné „rekonstruovat“.⁵⁷

Možná ještě důležitějším narativním žánrem jsou tzv. mytologické legendy. Nemálo významných badatelů považuje vliv křesťanství na jejich obsahy za víceméně povrchní, takže mohou – podle tohoto rozšířeného názoru – poměrně dobře zrcadlit pohanské představy.⁵⁸ Mytologické legendy sdílejí z hlediska formy i obsahu společné rysy s pohádkami.⁵⁹ Nicméně, jak připomíná v této souvislosti například Norbertas Vėlius, narozdíl od pohádek se obvykle 1) v tradiční společnosti věřilo v historicitu těchto legend, navzdory „dávným časům“, do nichž bývá děj často zasazen, 2) děj nemá podobu jednoduše strukturovaných klišé, odehrává se v reálném prostředí a hrdiny jsou „obyčejní“ lidé, nikoli stereotypy či archetypy (například „dva chytrí a jeden hloupý bratr“ apod.), 3) mytologické bytosti jsou potkávány takřka výhradně na zvláštních místech (zpravidla mimo civilizaci) nebo ve specifické denní době (často v noci) a konfrontace s nimi je nesamozřejmá, náhlá a často hrozivá.⁶⁰

Mytologické bytosti vystupující v tomto typu „legend“ jsou zcela evidentně – již svými jmény – identické se starými baltskými božstvy, jakkoli jsou více či méně zkresleny vlivem působení křesťanské ideologie. Frekventovaně se zde objevují zejména:

57 Vzhledem k většímu počtu baltských kmenů na územích dnešní Litvy a Lotyšska (i někdejšího Pruska) a také obvyklému politickému dělení těchto kmenů na menší provincie je třeba si připustit tutéž skeptickou možnost i v případě uniformity náboženské tradice např. starých Litevců či Latgalů. V úvahu je přitom třeba vzít také větší či menší diverzitu religiozity obyvatel po sociální ose. Prameny před christianizací v tomto ohledu reflektují především rituály a mytologické představy společenských elit, zatímco po oficiální konverzi jsou naopak v rostoucí míře popisovány reziduální tradice zemědělských venkovanů z marginálních oblastí. Právě touto skutečností lze asi nejlépe vysvětlit, proč se v pramenech mezi 13. a 20. stoletím nápadně mění skladba uváděných pohanských bohů (s ojedinělými výjimkami jako lit. Perkūnas/lot. Pērkons), jejichž atributy se směrem do novověku stále těsněji pojí ke sféře venkovského hospodářství – viz Vaicekauskas, Arūnas, „Senoji religija“, in: Mikulėnienė, Danguolė – Baltrūnas, Valentinas – Lukenskienė, Laura et al., *Lietuvos etnografiniai regionai*, Vilnius: Šviesa 2010, 44–59.

58 Vėlius, Norbertas, *Lithuanian Etiological Tales and Legends*, Vilnius: Vaga 1998; Gimbutas, Marija, *The Balts*, London: Thames & Hudson 1963, 179–180.

59 Mezi pohádkami a mýty bezpochyby existuje nezářidka kontinuita: buď z důvodu, že vycházejí z téhož prototypu, anebo proto, že pohádka představuje uzpůsobený mýtus (např. kvůli reprodukci pro jinou společenskou vrstvu). Jak v této souvislosti připomíná Mircea Eliade, rozdíl mezi oběma žánry bývá silnější ve vyspělých literárních kulturách, zatímco u neliterárních společností naopak často není příliš zřetelný – viz Eliade, Mircea, *Mýtus a skutečnost*, Praha: Oikoymenth 2011, 140–145.

60 Vėlius, Norbertas, „The World of Mythological Legends“, in: Dwyer, Anne – Kupčinskaitė, Dainora (eds.), *Lithuanian Mythological Tales*, Vilnius: Vaga 1998, 11–13.

- lit. Perkūnas/lot. Pērkons – patrně jediné mužské božstvo, známé ze všech baltských oblastí, odkud máme alespoň trochu komplexnější zprávy o starých kultech. V baltském lidovém folklóru funkčně poněkud splývá s archandělem Michaellem, sv. Eliášem, sv. Petrem, případně také s křesťanským Bohem.⁶¹
- lit. Dievas/lot. Dievs – jméno patrně odráží staré indoevropské nebeské božstvo, ovšem v obou baltských jazycích označuje také křesťanského Boha. Tato skutečnost poněkud znemožňuje jednoznačně rozlišit pohanskou a křesťanskou „vrstvu“, tím spíše, že před 18. stoletím se toto teonymum v pramenech neobjevuje. Ve folklóru nicméně bůh vystupuje jako bojovník na koni, což reflektuje spíše jeho předkřesťanský aspekt. Výrazy typu „Dievovi psi“ pro vlky a „Dieviņšovi oī“ pro havrany přitom poskytují zajímavou paralelu ke skandinávskému Ódinovi a jeho zvířecím průvodcům.⁶² Vzhledem k chabé znalosti panteonů starých Baltů je obtížné určit vztah mezi tímto božstvem a hromovládným Perkūnasem/Pērkonsem.⁶³
- Laima – před 18. stoletím se její jméno objevuje v pramenech z Litvy i Lotyšska jen výjimečně. Lidové písně obou zemí zaznamenané v posledních dvou stoletích však prozrazují její význam coby zřejmě nejvzývanější ženské bohyně, spojené s porody, sňatky, a především s utvářením a ovlivňováním lidských osudů (lit. *laimė* i lot. *laime* znamenají „štěstí“).⁶⁴ V litevském folklóru vystupuje také v plurální podobě (*Laimės*).⁶⁵
- Māra – patří spolu s Laimou a Pērkonsem k nejfrekventovanějším božstvům lotyšského folklóru.⁶⁶ Funkčně částečně splývá s Laimou díky spojitosti s porodem – děti přicházejí na svět „skrze brány Māry“.⁶⁷ Existují ale i doklady

61 Viz Balsys, Rimantas, *Lietuvių ir prūsų dievai, deivės, dvasios: nuo apeigos iki prietaro*, Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla 2010, 466.

62 Vēliūs, Norbertas, *Lithuanian Etiological Tales and Legends*, Vilnius: Vaga 1998 (resumé dostupné na: <http://ausis.gf.vu.lt/eka/EWG/default.htm>; 30.4.2014; Vīķis-Freibergs, Vaira, „The Major Gods and Goddesses of Ancient Latvian Mythology“, in: Vīķis-Freibergs, Vaira (ed.), *Linguistics and Poetics of Latvian Folk-Songs*, Kingston – Montreal: McGill – Queen's University Press 1989, 95–97.

63 Viz Balys, Jonas, „Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend“, in: Balys, Jonas – Repšienė, Rita (eds.), *Raštai II*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas 2000, 301; Běťáková, Marta E. – Blažek, Václav, *Encyklopedie baltské mytologie*, Praha: Libri 2012, 57–64, 148–156; Vēliūs, Norbertas, *Lithuanian Etiological Tales and Legends*, Vilnius: Vaga 1998 (resumé dostupné na: <http://ausis.gf.vu.lt/eka/EWG/default.htm>; 30.4.2014).

64 Běťáková, Marta E. – Blažek, Václav, *Encyklopedie baltské mytologie*, Praha: Libri 2012, 101–105.

65 Vēliūs, Norbertas, „The World of Mythological Legends“, in: Dwyer, Anne – Kupčinskaitė, Dainora (eds.), *Lithuanian Mythological Tales*, Vilnius: Vaga 1998, 13–14.

66 Vīķis-Freibergs, Vaira, „The Major Gods and Goddesses of Ancient Latvian Mythology“, in: Vīķis-Freibergs, Vaira (ed.), *Linguistics and Poetics of Latvian Folk-Songs*, Kingston – Montreal: McGill – Queen's University Press 1989, 94.

67 Vīķis-Freibergs, Vaira, „The Major Gods and Goddesses of Ancient Latvian Mythology“, in: Vīķis-Freibergs, Vaira (ed.), *Linguistics and Poetics of Latvian Folk-Songs*, Kingston – Montreal: McGill – Queen's University Press 1989, 101–102.

naznačující antagonismus obou bohyní: Laimė údajně obětovali Lotyšů bílé slepice, zatímco Mārē černé, což by mohlo odkazovat k nebeským atributům první z bohyní a chtonickým rysům druhé. Hojně diskutovaným tématem zůstává genetický vztah Māry ke křesťanské Marii: Někteří badatelé se domnívají, že jsou obě postavy totožné a že se Māra objevuje teprve s křesťanstvím coby „náhrada“ bohyně Laimy.⁶⁸

- Ragana – v litevském folklóru podobně ambivalentní postava jako lotyšská Māra. Negativní konotace nabyla nejspíše až důsledkem christianizace, kdy se její jméno přeneslo na označení čarodějnice.⁶⁹ Původně jde o lesní bohyni, jejíž kompetence mohly být širší a zahrnovat i plutonické aspekty. Někteří badatelé (například Petras Tarasenka) interpretují litevská místní jména s předponou *rag-/rog-* jako označení pohanských pohřebišť (vedle častějších předpon *rom-/ram-*, odkazujících k „tichu“),⁷⁰ což by demonizaci této bohyně v křesťanské interpretaci činilo pochopitelnější.
- lit. Laumė, lot. Lauma – jediné ženské božstvo objevující se v pramenech z Pruska, Lotyšska i Litvy. V předkřesťanských tradicích šlo zjevně o významnou bohyni s četnými funkcemi, zatímco s christianizací degradovala v ambivalentního přírodního ducha předoucího len, peroucího prádlo a unášejícího, či naopak obdarovávajícího děti. Podobně jako v případě Ragany je její jméno v Litvě i Lotyšsku ekvivalentem pro „čarodějnici“.⁷¹ V některých záznamech z Litvy vystupuje v plurálu (*Laumės*), stejně jako výše uvedená *Laima*. Nelze vyloučit, že se původně jednalo o tutéž postavu. Vedle podobně znějících jmen⁷² by tomu mohla nasvědčovat spojitost obou „bohyní“ s predikcí osudu a ochranou novorozeňat, s vypomáháním ženám a dívkám s jejich pracemi, nebo naopak jejich trestáním,⁷³ anebo s kameny, které hrály roli ve venkovských

68 Viķis-Freibergs, Vaira, „The Major Gods and Goddesses of Ancient Latvian Mythology“, in: Viķis-Freibergs, Vaira (ed.), *Linguistics and Poetics of Latvian Folk-Songs*, Kingston – Montreal: McGill – Queen's University Press 1989, 101–103.

69 Balys, Jonas, „Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend“, in: *Raštai II*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas 2000, 312; srv. Běťáková, Marta E. – Blažek, Václav, *Encyklopedie baltské mytologie*, Praha: Libri 2012, 163.

70 Viz Tarasenka, Petras, „Senovinės lietuvių šventovės“, in: Vėlius, Norbertas (ed.), *Lietuvių mitologija II*, Vilnius: Mintis 1997, 240–244.

71 Vėlius, Norbertas, „The World of Mythological Legends“, in: Dwyer, Anne – Kupčinskaitė, Dainora (eds.), *Lithuanian Mythological Tales*, Vilnius: Vaga 1998, 13–14; Běťáková, Marta E. – Blažek, Václav, *Encyklopedie baltské mytologie*, Praha: Libri 2012, 105–106.

72 Zatímco etymologie jména *Laima* je snadno identifikovatelná prostřednictvím současných baltských jazyků, jméno *Laumė/Lauma* je neprůhledné a lingvisté si k jeho osvětlení vypomáhají hypotetickými indoevropskými rekonstrukcemi – viz Běťáková, Marta E. – Blažek, Václav, *Encyklopedie baltské mytologie*, Praha: Libri 2012, 104, 106; Greimas, Algirdas, *Apie dievus ir žmones*, Chicago – Vilnius: Mokslas 1990, 185–249; Bagdanavičius, Vytautas, *Laumės, jų religija ir kultūra*, Chicago: Pedagoginis lituanistikos institutas 1982, 233–236.

73 Běťáková, Marta E. – Blažek, Václav, *Encyklopedie baltské mytologie*, Praha: Libri 2012, 101–106.

kultech a které byly podle obou bohyní (případně Panny Marie) pojmenovávány.⁷⁴

- lit. Velnias, lot. Velns – v lidovém folklóru ekvivalent „čerta“ či „ďábla“ rozmanitých podob a protivník nebeských (Dievas/Dievs) a atmosférických bohů (Perkūnas/Pērkons). Jeho tvůrčí kosmogonická role ve – více či méně konfliktní – kooperaci s Dievasem/Dievsem ovšem ukazuje na někdejší božský charakter této postavy, přičemž v litevských etiologických legendách je Velnias občas jako „bůh“ i označován.⁷⁵ Vzhledem k etymologii jména, které vychází z pojmu označujícího duši mrtvého (lit. *velė*, lot. *velis*), půjde zřejmě o významné staré božstvo s plutonickými atributy, degradované v důsledku christianizace. V panteonech starých Prusů tento bůh pozoruhodně nefiguruje, funkčně jej ovšem zastupuje – zjevně obdobně důležitý – bůh mrtvých Patulas či Pikulas v různých variantách jmen, přičemž druhé ze zmíněných označení má etymologický vztah se slovanskými výrazy pro podsvětí, resp. říši mrtvých (srv. čes., sloven., ukr. *peklo*, pol. *piekło*, slovin. *pekel*).⁷⁶

K nejzajímavějšímu typu baltských mytologických legend patří kosmogonické příběhy. Zpravidla v nich vystupuje dvojice antagonistických tvůrců – obvykle Dievas (či Perkūnas) a Velnias, oba (resp. všichni tři) s atributy kovářů-tvůrců, anebo dvojice vodních ptáků, kteří vynášejí bahno z prvotních vod, čímž vytvoří zemi.⁷⁷ Zde je namístě upozornit, že podobné dualistické kosmogonie byly zaznamenány zejména u sousedních uralských etnik,⁷⁸ či obecněji v širším prostoru severní Eurasie,⁷⁹ zatímco pro indoevropské tradice (byť obecně chabě doložené) se nezdají být příliš typické. Může se zde tudíž projevovat (substrátový či adstrátový) kulturní vliv jiných etnických vrstev spojených s oblastí východního Pobaltí.

Vzhledem k torzovitým dokladům mýtů z baltského prostoru a jejich pozdnímu systematickému studiu nelze ovšem zpravidla rekonstruovat jejich mikrohis-

74 Viz Balsys, Rimantas, *Lietuvių ir prūsų dievai, deivės, dvasios: nuo apeigos iki prietaro*, Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla 2006, 5.

75 Vėlius, Norbertas, *Lithuanian Etiological Tales and Legends*, Vilnius: Vaga 1998 (resumé dostupné na: <http://ausis.gf.vu.lt/eka/EWG/default.htm>; 30.4.2014.

76 Balsys, Rimantas, *Lietuvių ir prūsų dievai, deivės, dvasios: nuo apeigos iki prietaro*, Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla 2010, 480; Běťáková, Marta E. – Blažek, Václav, *Encyklopedie baltské mytologie*, Praha: Libri 2012, 157–158.

77 Beresnevičius, Gintaras, „Lietuvių religija ir mitologija“, in: Ermanyte, Irena Teresė et al., *Mitologijos enciklopedija II*, Vilnius: Vaga, 1999, 235–269; Vėlius, Norbertas, *Lithuanian Etiological Tales and Legends*, Vilnius: Vaga 1998 (resumé dostupné na: <http://ausis.gf.vu.lt/eka/EWG/default.htm>; 30.4.2014.

78 Valk, Ülo, „Ex Ovo Omnia: Where Does the Baltic-Finnic Cosmogony Originate: The Etiology of an Etiology“, *Oral Tradition*, 15 (1), 2000, 148.

79 Eliade, Mircea, *Od Zalmoxida k Čingischánovi: srovnávací studie o náboženstvích a folklóru Dácie a východní Evropy*, Praha: Argo 1997, 72–112.

torii ani říci cokoliv jistého o jejich geografickém rozšíření a variabilitě.⁸⁰ Staré baltské mytologie jsou totiž prakticky neznámé kvůli analfabetismu domorodců v obdobích před christianizací. Středověcí a raně novověcí kronikáři (až na výjimky nebaltského původu) zaznamenali pouze některé příklady, mající však často pouze lokální charakter (jako *Pověst o založení Vilniusu*), jsou pochybného původu (jako příběh o *Sovijsovi*), anebo jsou reprodukovány zestručněle a eklekticky bez patřičného kontextu (jako záznam Jeronýma Pražského o mytické představě vysvobození Slunce prostřednictvím kladiva, se kterou se seznámil při misi v litevském vnitrozemí).⁸¹

Zajímavý příklad rozmanitosti náboženských představ uvnitř baltojazyčného areálu reprezentují početní ženská „duchové“, zvaní jednoduše „matky“ (*matės*), které se vyskytují ve folklóru Lotyšů, nikoli však v tradicích Litevců a Prusů. Celkově bylo těchto „matek“ s různými epitety, zmiňovaných již v 17. století Paulem Einhornem, zaznamenáno badateli něco přes stovku.⁸² Jejich obvyklá klasifikace v dílech akademických autorů coby „duchové“, a nikoli „božstva“, vychází nejspíše ze skutečnosti, že postrádají osobní jména, avšak pokud jde o jejich funkce a působnost, zdají se být v tomto případě obě zmíněné kategorie prakticky zaměnitelné. Lotyšské „matky“ jsou zpravidla spojeny s nějakým přírodním živlem (*Zemesmāte* „Matka země“, *Ugunsmāte* „Matka ohně“, *Ūdensmāte* „Matka vody“, *Mežasmāte* „Matka lesa“), s biologickým druhem (*Briežumāte* „Matka včel“, *Sēņumāte* „Matka hub“), s místem či územím (*Rīgasmāte* „Matka Rigy“, *Vidzemesmāte* „Matka [severolotyšského kraje] Vidzeme“), s kulturním elementem (*Naudasmāte* „Matka peněz“), s charakterovou vlastností (*Skauģamāte* „Matka závisti“), či obecně s každou sférou existence, která si z nějakého důvodu vyžádala personifikovaný kult (např. *Veļumāte* „Matka mrtvých“, *Gausumāte* „Matka hojnosti“). Některé „matky“ budou nejspíše archaického stáří („Matka země“), zatímco jiné jsou zjevně relativně mladé („Matka tabáku“), a u některých jmen není příliš jisté, zda skutečně označují „bohyni“ a nejde jednoduše o básnické opisy – například pro včelí královnu („Matka včel“) nebo závistivou ženu („Matka

80 Vēlius, Norbertas, „The World of Mythological Legends“, in: Dwyer, Anne – Kupčinskaitė, Dainora (eds.), *Lithuanian Mythological Tales*, Vilnius: Vaga 1998, 13–15.

81 Viz Vēlius, Norbertas, „Sources of Baltic Religion and Mythology“, in: Vēlius, Norbertas (ed.), *Baltu religijos ir mitologijos šaltiniai I*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas 1996, 50, 78; Beresnevičius, Gintaras, „Lietuvių religija ir mitologija“, in: Ermanytė, Irena Teresė et al., *Mitologijos enciklopedija II*, Vilnius: Vaga, 1999, 235–269; Balys, Jonas, „Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend“, in: Balys, Jonas – Repšienė, Rita (eds.), *Raštai II*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas 2000, 310.

82 Běťáková, Marta, *Baltská mytologie v historiografických a folklorních zdrojích s přihlédnutím k lotyšským matkám*, diplomová práce, Brno: Masarykova univerzita 2014, 8; Běťáková, Marta E. – Blažek, Václav, *Encyklopedie baltské mytologie*, Praha: Libri 2012, 116–119; Balys, Jonas, „Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend“, in: Balys, Jonas – Repšienė, Rita (eds.), *Raštai II*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas 2000, 301.

závisti“).⁸³ Baltští badatelé existenci této feminní „animistické“ soustavy kultů v lotyšském folklóru většinou interpretují jako reziduum předindoevropských, případně i předugrofinských tradic (Marjia Gimbutasová, Pēteris Šmits), anebo jako pozůstatek po hypotetickém „matriarchálním“ období evropské prehistorie obecně (Janina Kursitisová).⁸⁴ V této souvislosti bývá často reprodukována zajímavá informace římského historika Tacita, který ve spise *Germania* (konec 1. století n. l.) píše o pobaltských Aestech (*Aesti*), lišících se od sousedních Germánů – kromě jazyka a usilovného polního hospodaření – právě v uctívání Matky bohů (*Mater deorum*).⁸⁵ Je zde poněkud diskutabilní, zda jsou pod tímto etnickým označením (ostatně alochtonním a pocházejícím patrně od Germánů) popsáni Baltové, sídlící při ústí Visly (jak předpokládá většina současných badatelů), anebo spíše Baltofinové v okolí Řížského zálivu. V každém případě je lákavé hypoteticky spojit tuto Matku bohů obyvatel východního Pobaltí s pozdějšími „matkami“ v Lotyšsku coby jejími reliktními hypostazemi (nebo něčím podobným). Pokud v tomto kontextu zamítneme hypotézu o původně „matriarchální“ orientaci náboženství Baltů, které mělo prodělat „patriarchalizaci“ až během pozdějších fází pohanství (jak se domnívala celá generace badatelů od Marije Gimbutasové po Gintarase Beresnevičiuse a Janinu Kursitisovou), je možné logicky uvažovat o souvislosti kultu těchto „matek“ právě s kulturním vlivem ugrofinského substrátu v Lotyšsku (poslední rodilá mluvčí livonského jazyka zemřela v roce 2013).⁸⁶ Srovnávací výzkumy ugrofinských tradic, které od vrcholného středověku částečně nebo zcela ustoupily křesťanství, totiž ukazují na přítomnost kreativní ženské bohyně coby jednoho z frekventovaných společných elementů⁸⁷ a středověké kroniky i novověké folklórní zvyklosti v těchto oblastech rovněž dokládají předkřesťanskou tradici matrilinearity a matrilokality, spojenou s vyšším

83 Viz Běťáková, Marta E. – Blažek, Václav, *Encyklopedie baltské mytologie*, Praha: Libri 2012, 118.

84 Běťáková, Marta E. – Blažek, Václav, *Encyklopedie baltské mytologie*, Praha: Libri 2012, 116; Kēncis, Toms, *A Disciplinary History of Latvian Mythology*, dizertační práce, Tartu: Tartu University Press 2012, 169.

85 Tacitus, *Germania* 45.

86 Ugrofinský substrát v obou baltských zemích se ostatně zdají dokládat onomastické i genetické výzkumy. K lingvistickým zjištěním viz Balode, Laimute – Bušs, Ojārs, „On Latvian Toponyms of Finno-Ugrian Origin“, in: Pitkänen, Liisa Ritva – Saarakivi, Janne (eds.), *Borrowing of Place Names in the Uralian Languages*, Debrecen – Helsinky: Vider Plusz Bt. 2007, 27–43; Zinkevičius, Zigmas, *Lietuvių kalbos kilmė I*, Vilnius: Mokslas 1984, 29–30. K výsledkům populační genetiky viz Lappalainen, Tuuli et al., „Migration Waves to the Baltic Sea Region“, *Annals of Human Genetics* 72, 2008, 337–348; Kasperavičiūtė, Dalia – Kučinskas, Vaidutis – Stoneking, Mark, „Y Chromosome and Mitochondrial DNA Variation in Lithuanians“, *Annals of Human Genetics* 68 (5), 2004, 438–452; Česnys, Gintautas – Kučinskas, Vaidutas, „The Balts and the Finns in Historical Perspective: A Multidisciplinary Approach“, *Acta Medica Lituanica*, 11 (3), 2004, 8–14.

87 Napolskikh, Vladimir, „Proto-Uralic World Picture“, in: Hoppál, Mihály – Pentikäinen, Juha (eds.), *Northern Religions and Shamanism*, Budapest: Akademiai Kiadó – Helsinky: Finnish Literature Society 1992, 3–20.

společensko-právním statusem žen.⁸⁸ Protože však mají informace o kulturních dějinách východního Pobaltí do 13. století téměř výhradně archeologický charakter, není možné detailněji rekonstruovat historii vzájemného potýkání zdejších Indoevropanů s Ugrofiny, ani se jednoznačně vyjádřit k otázce, která z obou etnických náboženských tradic měla „více feminní“ charakter. Bohužel nemáme k dispozici ani konkrétnější informace o geografické distribuci kultu „matek“ v lotyšském folklóru, které by pomohly naznačit, zda je skutečně oprávněné spojovat jejich výskyt v tomto prostoru s kulty Livů, etnicky dominujících před křižáckými invazemi v severozápadní polovině země (přičemž v prvních staletích našeho letopočtu se nejspíše jejich sídla rozkládala ještě podstatně dále k jihu a východu).⁸⁹ Folkloristické metody v devatenáctém a na počátku dvacátého století zkrátka postrádaly preciznost a systematickosti současných terénních postupů. Během posledního století sice etnologické metody nabíraly na kvalitě, folklórní bohatství však v důsledku postupující modernizace projevovalo z hlediska kvantity zcela opačné tendence.

Možnou nápoředu v důležitě otázce „etnických vrstev“ baltských duchovních tradic mohou přinést výzkumy populační genetiky. Dosavadní výsledky se zdají zatím vcelku jednoznačně ukazovat, že se v širší oblasti východního Pobaltí potkaly během holocénu minimálně tři velké populační skupiny, přicházející z různých směrů.⁹⁰ Pokud tedy posuzujeme genezi zdejších kultur, lze předpokládat, že se na jejím výsledném charakteru podílela nejspíše ještě jiná etnika než pouze Baltové a Baltofinové, která však před 13. stoletím zřejmě podlehlá indoeuropeizaci nebo ugrofinizaci. S ohledem na tato zjištění bude tedy vhodné nahlížet na předkřesťanské tradice Baltů jako na konglomerát 1) různých etnických tradic a 2) různých historickokulturních epoch (například lovecko-sběračského, zemědělského a metalurgického období – jak navrhol litevský archeolog Algirdas Girininkas).⁹¹ Nelze přitom vyloučit možnost, že spolu oba faktory (tj. etnický a historickokulturní) v tomto případě splývají. Výše zmíněné lotyšské „matky“ pak budou zřejmě – vzhledem k jejich celkové exkluzivitě ve východobaltském prostoru – náležet spíše ke starší vrstvě náboženských elementů a reprezentovat tak v rámci religiozity baltojazyčné oblasti podobně reliktní fenomén, jako

88 Metsvahi, Merili, „Estonian Werewolf Legends Collected from the Island Saaremaa“, in: Priest, Hannah (ed.), *She-Wolf: A Cultural History of the Female Werewolf*, Manchester: Manchester University Press 2015, 24–40.

89 Imigrace Baltů do prostoru ugrofinských teritorií severně od Daugavy se zpravidla spojují s populačními pohyby vyvolanými expanzí Slovanů počínaje 5. stoletím n. l. – viz např. Plakans, Andrejs, *The Latvians: A Short History*, Stanford: Hoover Institution Press 1995, 3–6; Gimbutas, Marija, *The Balts*, London: Thames & Hudson 1963, 141–142.

90 Viz Česnys, Gintautas – Kučinskas, Vaidutas, „The Balts and the Finns in Historical Perspective: A Multidisciplinary Approach“, *Acta Medica Lituanica*, 11 (3), 2004, 8–14.

91 Girininkas, Algirdas, *The Origin of the Baltic Culture (According to Narva Culture Data)*, habilitační práce, Vilnius: Institute of Lithuanian History 1998, 33–34.

představují některé reálie baltského folklóru v rámci lidových tradic evropského kontinentu.

Bohatým zdrojem náboženských archaismů jsou – kromě lidových písní a legend – také magické praktiky, především zaklínadla, spojená s různými praktickými cíli (např. léčení nemoci, vzbuzení lásky, povzbuzení a ochrana úrody, přivolání deště apod.). Je zajímavé, že v rámci tohoto žánru nenajdeme mnoho paralel mezi folklórem Lotyšska a Litvy (byť – na druhou stranu – ani žádné výrazné rozdíly).⁹² V každém případě se některé magické praktiky, známé v obou baltských zemích, vyskytují také u blízkých Baltofinů, jako například stanovený počet opakování zaklínadel (zpravidla třikrát, anebo v násobcích tří), nutnost pronést je jedním dechem, a to směrem k objektu, na nějž má kouzlo působit.⁹³ Nápadně společné rysy s baltskými praktikami nacházíme také v tradicích okolních Slovanů (Rusové, Bělorusové, Ukrajinci, Poláci).⁹⁴ Výjimečnost těchto žánrů v baltském prostředí oproti zbytku Evropy však spočívá ve skutečnosti, že se zde modlitby či zaklínadla nedovolávají pouze křesťanského Boha, Krista a různých světců, ale občas také starých pohanských bohů, případně Slunce, Měsíce, hadů a dalších – zjevně nekřesťanských – kultovních entit, jejichž význam se v životě venkovanů s christianizací neztratil.⁹⁵

Jména některých pohanských bohů (zejména Dievas/Dievs, Perkūnas/Pērkons, Velnias/Velns, Laima, Laumė/Lauma, Ragana, Aušrinė, Saulė, Kupolė) jsou hojně zakonzervována také v toponymech obou baltských zemí.⁹⁶ Zde je ovšem nezbytné připomenout, že s christianizací tyto postavy nabraly obvykle nové (často dosti odlišné) asociace či atributy, než byly ty původní. Dotyčná toponyma jsou tudíž z hlediska vazby na pohanský systém interpretačně dosti nejistá. Jak již bylo stručně uvedeno výše, *Dievas/Dievs* označuje pohanského boha nebes, stejně jako křesťanského Boha. Jméno *Velnias/Velns* přešlo z původně chthonického božstva na „čerta“ či „ďábla“. Pohanská teonyma *Laumė/Lauma* i *Ragana* s christianizací nabyly významu „čarodějnice“. Lotyšské *Pērkons* označuje kromě pohanského

92 Vaitkevičienė, Daiva, *Lithuanian verbal healing charms*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas 2008, 70–71.

93 Podobné praktiky jsou zaznamenány například v oblastech severozápadního Ruska, obývaných baltofinskými Vepsy (informace čerpám jednak z osobních konzultací s estonským etnologem Madisem Arukaskem v letech 2014–2015, jednak z jeho terénních videonahrávek, pořízených v letech 2005–2009). Obdobné příklady z baltských tradic uvádí především: Vaitkevičienė, Daiva, *Lithuanian verbal healing charms*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas 2008, 67, 70, 89–90.

94 Vaitkevičienė, Daiva, *Lithuanian verbal healing charms*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas 2008, 70–71.

95 Vaitkevičienė, Daiva, *Lithuanian verbal healing charms*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas 2008, 68–69.

96 Viz systematickou práci ohledně možného spojení dílčích míst s předkřesťanskými kulty: Vaitkevičius, Vyintas, *Studies into the Balts' Sacred Places*, (British Archaeological Reports, International Series 1228), Oxford: J. & E. Hedges 2004.

hromovládce i „hrom“ jako fyzikální jev a litevské *Perkūnija* zase „bouři“, takže také není občas snadné rozhodnout, zda má místní název spojitost se starým božstvem, anebo „pouze“ s přírodním fenoménem. Podobně i *Laimė/Laime* kromě staré bohyně představuje v obou baltských jazycích světský výraz pro „štěstí“, případně „osud“. A pokud jde o jména *Aušrinė/Auseklis* „Jitřenka“ a *Saulė/Saule* „Slunce“, není z dochovaných mytologických fragmentů vůbec jisté, nakolik jde vlastně o božstva mající své pevné místo ve struktuře panteonů – a tím spíše je sporné, zda mají místní jména odkazující k dotyčným astrálním tělesům vůbec nějaké náboženské konotace.⁹⁷ Termín *Kupolė* (v různých variantách) pak označuje litevský svátek sv. Jana (či letního slunovratu), přičemž interpretace tohoto jména coby starého baltského teonyma je rovněž nejistá. Dotyčné názvy spojené s tímto jménem, mohou pouze odkazovat k místům konání lidových rituálů o letním slunovratu, a nikoli k někdejšímu pohanskému kultu.⁹⁸

Jak je z tohoto nástinu zřejmé, četná toponyma (obvykle názvy kopců, kamenů, vodních toků, močálů, jam a jeskyní, lesů a plání),⁹⁹ etymologicky spojená se jmény starých baltských bohů, nemusejí mít nakonec žádnou souvislost s předkřesťanskými kulty a mytologickými představami. A pokud přece jen mají, historický kontext vzniku dotyčného jména lze vzhledem ke stavu pramenné základny zpravidla jen stěží vypátrat.

4.2.2 Lidové kalendářní svátky

Rituální projevy vztahující se k harmonogramu kalendářního roku zakonzervovaly také četné předkřesťanské elementy. Zřetelnější je toto dědictví obvykle 1) v oblastech, které neovlivnil, anebo kde příliš nezakořenil protestantismus (ve svých radikálnějších podobách), a 2) v oblastech, kam industrializační procesy pronikly slaběji, případně kam nepronikly vůbec. Východní Pobaltí (a severovýchod Evropy obecně) patří jednoznačně v obou těchto parametrech k oblastem méně „zasazeným“. Litva zůstala – podobně jako sousední Polsko – i přes přítomnost protestantských misionářů katolická a v klíčovém 18.–19. století po stránce civilizačního vývoje spíše stagnovala, alespoň ve srovnání s oblastmi směřem na západ. V Lotyšsku, Estonsku i Finsku sice zakořenilo luteránství, ovšem nositelem

97 Viz Balsys, Rimantas, *Lietuvių ir prūsų dievai, deivės, dvasios: nuo apeigos iki prietaro*, Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidekla 2010, 465–498; srv. příslušná hesla v: Bětáková, Marta E. – Blažek, Václav, *Encyklopedie baltské mytologie*, Praha: Libri 2012.

98 Balsys Rimantas, „Vasaros saulėgrįžos šventės pavadinimo problema“, *Lietuviai ir lietuvininkai: Etninė kultūra*, Klaipėda: Klaipėdos universitetas 2003, 18–35.

99 Viz kategorizaci baltských „posvátných míst“ v monografii: Vaitkevičius, Vyktintas, *Studies into the Balts' Sacred Places*, (British Archaeological Reports, International Series 1228), Oxford: J. & E. Hedges 2004.

náboženských i kulturních změn byla zpravidla německá, resp. švédská minoritní elita, zatímco domorodé obyvatelstvo zůstávalo po stránce hospodářství i kultury spíše konzervativní. Je zde nutné rovněž připomenout, že Kristův kult byl v Evropě historicky šířen zpravidla z měst na venkov, kde nová víra zjevně nebyla schopna nabídnout plně uspokojivou náhradu za tradiční rituály a kulty, vázané především na ochranu zemědělské úrody. Právě tento faktor může dobře vysvětlovat rezistenci pohanských tradic, udržovaných na venkově dlouhá staletí vedle oficiálních tradic křesťanských, anebo v syntéze s nimi.

Baltský folklór obsahuje velké množství písní spojených s různými obdobími kalendářního roku či s nějakým druhem „kalendářní“ aktivity. V některých z nich se objevují motivy, které zjevně vycházejí ze staré mytologické tradice, včetně – pro badatele velmi cenných – střípků kosmogonických mýtů či kosmologických představ (vyskytuje se zde například motiv „kosmického stromu“, obecně jinak frekventovanější spíše v tradicích Ugrofinů¹⁰⁰ než mezi Indoevropany). Avšak vzhledem k neznalosti komplexní podoby předkřesťanských mytologií bývá význam těchto částí obvykle dosti nejasný, navzdory pokusům několika generací badatelů sestavit z nich nějaký koherentní celek.¹⁰¹

Zemědělský kalendář, podle něhož se řídily v předkřesťanské epoše baltské sezónní rituály, bezpochyby existoval, avšak jeho komplexní podoba je taktéž prakticky nerekonstruovatelná. Souvislejší zprávy o kalendářních svátcích Baltů se objevují teprve v pramenech 15.–17. století (Jan Długosz, Jan Łasicki, Maciej Strykowski, Alessandro Guagnini a především Matthäus Prätorius a Paul Einhorn), tedy století či více po christianizaci oblasti.¹⁰² Navzdory zjevné „kontaminaci“ křesťanskými rituálními obsahy se zdá z dotyčných zpráv vyplývat alespoň to, že domorodý kalendář měl solárně-lunární charakter a významné svátky korespon-

100 Viz komparativní studii k uralským kosmologiím: Napolskikh, Vladimir, „Proto-Uralic World Picture“, in: Hoppál, Mihály – Pentikäinen, Juha (eds.), *Northern Religions and Shamanism*, Budapest: Akademiai Kiadó – Helsinki: Finnish Literature Society 1992, 11–13. Nutno dodat, že Napolskikh vzhledem k různorodosti uralských koncepcí kosmických stromů (či jiných typů kosmických os) vyvozuje, že tento motiv byl zřejmě adoptován od sousedících altajských či jiných sibiřských národů, případně mohl být částí uralských etnik zprostředkován také Indoevropany – viz Napolskikh, Vladimir, *Očerki po etničeskoj istorii*, Kazaň: Kazanskaja nedvizimost' 2015, 382–394. Nelze však vyloučit, že tento motiv existoval na západě Eurasie ještě před imigrací Ugrofinů a Indoevropanů. Jeho přítomnost v širším prostoru Skandinávské oblasti může souviset s tradicemi staršího prae-evropského substrátu, jehož silnou stopu v genofondech zdejších národů – germánských i ugrofinských – prokazují výsledky populační genetiky – viz Hay, Maciamo, *Haplogroup I1 (Y-DNA)*, poslední aktualizace 2016 (http://www.eupedia.com/europe/Haplogroup_I1_Y-DNA.shtml; 21.2.2017); Rootsi, Siiri et al., „Phylogeography of Y-Chromosome Haplogroup I Reveals Distinct Domains of Prehistoric Gene Flow in Europe“, *American Journal of Human Genetics* 75, 2004, 128–137.

101 Laurinkienė, Nijolė, *Mito atšvaitai lietuvių kalendorinėse dainose*, Vilnius: Vaga 1990, 199–202.

102 Pasáže z historických pramenů o kulturách starých Baltů jsou reprodukovány ve čtyřsvazkovém souboru: Vėlius, Norbertas (ed.), *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai I-IV*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas 1996–2005.

dovaly s oběma slunovraty a začátkem a koncem zemědělských prací.¹⁰³ Prakticky tentýž „harmonogram“ však, nutno dodat, nacházíme i v lidovém prostředí sousedních Ugrofinů a Slovanů a společné konstitutivní prvky lze pozorovat obecně s většinou národních tradic Evropy.¹⁰⁴

Oslavy letního slunovratu, konané v noci na sv. Jana (lot. *Līgo svētki, Jāni*, lit. *Kupolė, Rasos, Joninės* ad.), jsou v současné Litvě i Lotyšsku zpravidla velkolepě slaveny. Obvykle zahrnují i „tradiční“ rituály, které jsou doloženy v pramenech z předmoderní epochy, jako je zejména zdobení kůlu (zvaného v Litvě *Kupolė*) květinami, rozdělování ohňů, pálení figuríny čarodějnice, kutálení kol, pouštění věnců po vodě a ranní koupele.¹⁰⁵ Současná podoba svátku, včetně rituální obřadnosti, je nicméně do značné míry výsledkem nacionalistické revitalizace v 1. polovině 20. století, kdy obě baltské země nabyly na několik meziválečných desetiletí nezávislosti a masově organizované lidové slavnosti se staly vyjádřením národní identity. Tento trend paradoxně pokračoval i v sovětské době, neboť komunistický režim se snažil podporou „národních“ tradic vykořenit vliv křesťanství. Dalším hybatelem revitalizace svátku pak na podkladě etnografických studií představovalo již od konce 50. let novopohanské hnutí. V obou baltských zemích (a také v Estonsku) je tento den dokonce státním svátkem, což představuje v rámci Evropy naprostou raritu.¹⁰⁶

„Rituální“ aktivity spojené s oslavami zimního slunovratu, tedy Vánoce (lit. *Kalėdos*, lot. *Ziemassvētki*), naopak v baltských zemích příliš nevybočují z tradice víceméně společné oblastem s křesťanstvím latinského (západního) typu.

Velké slavnosti, které se podle raně novověkých kronikářů (Jan Długosz, Jan Łaski, Maciej Strykowski, Alessandro Guagnini) vázaly k začátku a především konci cyklu zemědělsko-pasteveckých aktivit, možná odpovídají kalendářním svátkům sv. Jiří a sv. Michala, ohraničujícím letní polovinu roku. Podle uvedených zdrojů se v Litvě ještě dvě století po christianizaci konaly po sklizni během října v posvátných lesích několikadenní slavnosti spojené s oběťmi bohům zodpovědným

103 Viz např. Balys, Jonas, *Lietuvių kalendorinės šventės*, Vilnius: Mintis 1993; Dundulienė, Pranė, *Lietuvių kalendoriniai ir agrariniai papročiai*, Vilnius: LTSR aukštojo ir specialaus vidurinio mokslo ministerija 1979; Vyšniauskaitė, Angelė, *Lietuvių etnografijos bruožai*, Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla 1964.

104 Tuto skutečnost lze vysvětlovat nejen jako důsledek integračních procesů ve středověké i novověké Evropě, ale také společnou historií uvedení neolitického zemědělství do severovýchodních částí kontinentu – viz archeologické studie: Butrimas, Adomas, „Balts and their world“, in: Butrimas, Adomas et al., *Baltų menas – Art of the Balts*, Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla 2009, 20; Kuskas, Rimvydas, „Heritage of the Baltic Coast Corded Ware Culture“, in: Rimantienė, Rimutė, *Die Steinzeit-Fischer an der Ostsee Lagune in Litauen*, Vilnius: Litauisches Nationalmuseum 2005, 516–517.

105 Vaicekauskas, Arūnas, „Lietuviškos Joninės: nuo kaimo bendruomenės iki šiuolaikinės miesto šventės“, *Liaudies kultūra* 4, 2009, 37–38.

106 Viz Vaicekauskas, Arūnas, „Lietuviškos Joninės: nuo kaimo bendruomenės iki šiuolaikinės miesto šventės“, *Liaudies kultūra* 4, 2009, 37–38; Putinaitė, Nerija, „Sovietinės sekuliaros apeigos ir perkeistas žmogiskumas“, *Naujas židynys – Aidai* 3, 2014, 25–31.

za úrodu (jako nejvýznamnější z nich je jmenován *Žemininkas*, který se však v pozdější narativní lidové tradici neobjevuje).¹⁰⁷ Význam těchto svátků nicméně během posledních dvou staletí ustoupil do pozadí. V současné Litvě i Lotyšsku jsou hlavními kalendářními událostmi „křesťanské“ svátky Vánoc a Velikonoc a oslavy Nového roku – tak jako ve většině evropských zemí.¹⁰⁸

K významným lidovým slavnostem tradičně patří rovněž masopustní karnevaly (lit. *Užgavėnės*, lot. *Metēņi*), spojené s oslavou konce zimy. Jejich průběh, choreografie i typy masek připomínají tytéž tradice z mnoha dalších oblastí Evropy.¹⁰⁹ Podobně celoevropskou záležitostí, byť s geograficky různou intenzitou udržování, jsou zádušní svátky (lit. *Vėlinės*, lot. *Veļi*) na počátku zimního období.¹¹⁰

Význam jednotlivých svátků a slavností se během posledního tisíciletí měnil nejspíše vícekrát, a to především v důsledku „kulturních revolucí“ spojených zejména s christianizací, luteranizací (v Lotyšsku a Malé Litvě), anebo s obnovením nezávislosti obou baltských zemí po roce 1918. Vzhledem k chatrné znalosti kalendářních tradic z předkřesťanského období, případně z doby krátce po christianizaci, je však otázka poměru pohanských a křesťanských elementů v tradičních lidových svátcích 19.–20. století značně diskutabilní záležitostí.¹¹¹ Problém lze obecně zhodnotit asi tak, že je zde sice téměř vždy pozorovatelná nějaká míra syntézy křesťanských prvků s pohanskými, nicméně jako celek kalendářní tradice baltských zemí víceméně kopírují vzory uvedené sem spolu s kulturou západního křesťanství.¹¹²

107 Podle Mariji Gimbutasové odpovídá litevský bůh *Žemininkas* (či také *Žemėpatis* „Pán země“) významnému pruskému bohu úrody jménem *Kurke* (*Curche*), opakovaně zmiňovanému v dotyčných oblastech latinskými kronikami – viz Gimbutas, Marija, *The Balts*, London: Thames & Hudson 1963, 192–193.

108 Srv. Šaknys, Žilvytis, „Jaunimo kalendoriniai papročiai tūkstantmečių sandūroje: tradicijos ir naujovės“, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos suvažiavimo darbai* 18, 2003, 165–176.

109 Italský historik Alessandro Testa považuje za původní oblast masopustních karnevalů Itálii. Odtud se měla tradice během středověku šířit spolu s křesťanskou ortodoxií do jiných částí Evropy, kde ji obohatily (nežřídká předkřesťanské) elementy lokálních kultur – viz Testa, Alessandro, *Il carnevale dell'uomo-animale. Dimensioni storico-comparative e socio-culturali*, Napoli: Loffredo 2014.

110 Viz Beresnevičius, Gintaras, „Lietuvių religija ir mitologija“, in: Ermanytė, Irena Teresė et al., *Mitologijos enciklopedija* II, Vilnius: Vaga, 1999, 235–269.

111 K problematice akademického diskurzu při studiu tradičního lidového kalendáře viz: Senvaitytė, Dalia, „Kalendorinių švenčių prastatymas Lietuviškoje periodinėje spaudoje XIX a. - XX a. pradžioje“, *Res Humanitariae* 13, 2013, 267–285; viz též Senvaitytė, Dalia, „Kalendorinių švenčių diskursas tarpukario Lietuvos periodikoje“, *Soter* 45, 2013, 115–138.

112 O struktuře kalendářního roku a možném předkřesťanském dědictví u jednotlivých svátků pojednává komplexně monografie: Vaicekauskas, Arūnas, *Ancient Lithuanian Calendar Festivals*, Kaunas: Vytautas Magnus University 2014.

4.2.3 Lidové umění – symbolické artefakty

Badatelé zabývající se religiozitou baltských zemí často opakují tezi, podle níž archaické rysy zdejších předkřesťanských tradic, jak je známe z písemných a zčásti i archeologických zdrojů, výmluvně korespondují s bohatstvím archaismů v baltských jazycích.¹¹³ Tentýž analogický přírůbek ke konzervativismu jazyka lze patrně použít i v případě lidové religiozity 18.–21. století, a to jak z hlediska duchovních tradic, tak po stránce materiální kultury.

Jedním z nejvýraznějších příkladů sakrálního lidového umění jsou bezpochyby zdobené kříže, většinou dřevěné, od konce 18. století také železné.¹¹⁴ Svojí výjimečností a unikátností z hlediska umění křesťanské Evropy nacházejí baltské exempláře srovnání snad pouze s raně středověkými zdobenými kříži Iroskotů a Piktů, v podobně synkretickém (pohansko-křesťanském) umění Anglosasů a Skandinávů, případně ve variantách křížů, s nimiž se lze setkat ve folklóru na Balkáně (např. u pravoslavných Bulharů¹¹⁵ nebo u katolických minorit v Albánii, Srbsku a Bosně, kde se kříže variabilních forem tetovaly ženám na předloktí ještě ve 20. století).¹¹⁶ Nutno dodat, že tyto „baltské“ zdobené kříže jsou dnes typické pouze pro litevskou kulturu, zatímco v sousedním Lotyšsku najdeme jen umělecky výrazně chudší varianty, navíc víceméně omezené na katolický region Latgale. Kromě hřbitovů stávají tyto artefakty obvykle na návrších a jiných zdaleka viditelných místech, avšak některé nacházíme naopak hluboko v lesích. Bývají umístěny také na rozcestích a mostech, v centrech vesnic a na místech ve volné krajině, kde často připomínají nějakou (nezřídka tragickou) událost. Symboly zdobící tyto kříže jsou neméně zajímavé, neboť zjevně korespondují s kultovními či mytologickými elementy, které jsou známy z předkřesťanských tradic. Jedná se zejména o vyobrazení vodních ptáků, astrálních těles (kromě slunce obvykle i měsíce, případně hvězd – viz obr. 10), symboliky ohně, anebo několika úrovní kosmu (většinou dvou nebo tří), znázorněných vertikálně uspořádanými modely domů (viz obr. 11). V kontextu úvah o možné předkřesťanské historii těchto artefaktů jsou pozoruhodné zvláště typy křížů mající formu „zastřešených sloupů“ (lit. *stogastulpis*), zakončených častěji než křížem symbolem paprskovitého slunce

113 Viz Vėlius, Norbertas, „Sources of Baltic Religion and Mythology“, in: Vėlius, Norbertas (ed.), *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai* I, Vilnius: The Science and Encyclopedia Publishers 1996, 12; Gimbutas, Marija, *The Balts*, London: Thames & Hudson 1963, 179–180.

114 Zabulytė-Sapijanskienė, Jolanta, „XIX a. pabaigos - XX a. pradžios geležiniai antkapiniai kryžiai: kilmės ir paplitimo klausimai“, *Liaudies kultūra* 5, 2000, 27–35.

115 Viz Zabulytė, Jolanta, „Saulės motyvai XIX a. pabaigos - XX a. pradžios medinių kryžių dekore: forma, kilmė, reikšmės interpretacijos“, *Liaudies kultūra* 3, 2004, 33–36; Basanavičius, Jonas, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Vaga, 1970, 124–155.

116 Viz ukázky tetovaných křížů ze západního Balkánu, představujících v rámci tradičního křesťanského umění v novověku naprostou raritu, v: Rychlík, Martin, *Tetování, skarifikace a jiné zdobení těla*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2005, 210–211.



Obr. 10: Trojice litevských železných „křížů“ s astrálními motivy
(autor: Tozujoze (Wikimedia Commons), CC0)

(viz obr. 11 a 12).¹¹⁷ V Pruské či Malé Litvě, kde baltské obyvatelstvo konvertovalo pod německým vlivem k protestantismu, se zase objevují hřbitovní náhrobky zvané litevsky *krikštai* (sg. *krikštas* „křest“), které mají ještě bizarnější antropomorfní či zoomorfní formy. Lze se na nich setkat kromě jiného i s motivy hadů či jiných plazů reflektovaných v křesťanské kultuře (oproti starému náboženství Baltů) zpravidla negativně, zatímco motiv kříže se na nich vyskytuje (pokud vůbec) spíše jako formální doplněk (viz obr. 13). Vzhledem k náboženskému a do jisté míry i kulturnímu antagonismu mezi „německými“ (malolitevskými) a „ruskými“ (velkolitevskými) Litevci před 2. světovou válkou se však vkrádá pochybnost, zda spolu tradiční „kříže“ z obou oblastí geneticky souvisejí, tím spíše, že *krikštai* plní funkci náhrobků, zatímco „velkolitevské“ *kryžiai* mají uplatnění velmi různorodé.¹¹⁸

¹¹⁷ Zabulytė, Jolanta, „Saulės motyvai XIX a. pabaigos - XX a. pradžios medinių kryžių dekore: forma, kilmė, reikšmės interpretacijos“, *Liaudies kultūra* 3, 2004, 30–47.

¹¹⁸ Marija Gimbutasová – podobně jako mnozí další litevští etnologové – považuje malolitevské náhrobky za předkřesťanský reliktní: Gimbutas, Marija, *The Balts*, London: Thames & Hudson 1963, 191. Etnoložka Dalia Senvaitisová z Vytauto Didžiojo Universitetas v Kaunasu (osobní konzultace, 2014) mě



Obr. 11: Jedna z variant litevských „zastřešených sloupů“
(stogastulpis) s vertikálními úrovněmi
(autor: Algirdas (Wikimedia Commons), CC BY 3.0)

Nabízí se také otázka, zda nemohou dotyčné artefakty spadat do skupiny „tradičních“ kulturních prvků, vzniklých teprve v kontextu litevského nacionalismu posledních dvou století. Zásadní protiargument k této tezi poskytují historické doklady z 15.–18. století (z těch významnějších např. *Zpráva sambijského biskupa* asi z roku 1426, *Bychowiecova kronika* z Litvy a *Kronika Polska, Litewska, Żmudzka i wszystkiej Rusi* Macieje Strykowskiho ze 16. století), které dokumentují, že Litevci a Prusové vztyčovali a uctívali jakési „idoly“, nebo přímo „kříže“, umístované na

nicméně upozornila na typologické paralely malolitevských *krikštai* s dřevěnými náhrobky v Norsku, Finsku, Německu nebo Maďarsku, tedy (v tomto kontextu možná příznačně) zemích s luteránskou či luteránstvím ovlivněnou tradicí.



Obr. 12: Jedna z variant zastřešených sloupů ze západního Aukštaitska s ikonou sv. Anny – pozdně středověké prameny zmiňují na území baltských Prusů existenci podobných ikonografických rytin pohanských bohů ve výklencích posvátného stromu (autor: Hugo.arg (Wikimedia Commons), CC BY-SA 4.0)



Obr. 13: Náhrobky typu *krikštai* z Nidy v (někdejší Malé čili Pruské) Litvě
(autor: Arz (Wikimedia Commons), CC0)

hrobech. Biskupové přikazovali tyto artefakty – jak se lze v dotýčných pramenech dočíst – odstraňovat a pod hrozbou finančních pokut zamezovali jejich vztyčování. Důvody prohibice zde nejsou explicitně rozvedeny, z kontextu se lze pouze domnívat, že se kolem artefaktů konaly rituály pohanského typu, vázané na kult mrtvých, a že jejich styl a výzdoba zřejmě neodpovídaly obvyklým křesťanským vzorům. Jinak si lze jen obtížně vysvětlovat ostře negativní reakci vůči ústřednímu symbolu křesťanství ze strany jeho kněžských reprezentantů.¹¹⁹ Lakonický jazyk písemných pramenů bohužel nepodává žádné svědectví o konkrétní podobě artefaktů. Prameny ani neuvádějí, zda byly tyto „kříže“ vztyčovány ještě na jiných místech, než jsou hřbitovy. Vzhledem k neznalosti dotýčných detailů tak nelze dost dobře prokázat genetickou spojitost popisovaných artefaktů se současnými litevskými kříži, pocházejícími většinou z 19. a 20. století. Litevský etnolog Nor-

119 Vėlius, Norbertas, „Sources of Baltic Religion and Mythology“, in: Vėlius, Norbertas (ed.), *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai* I, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas 1996, 74; Milius, Vacys, „Kaip Lietuvoje drausti ir naikinti kryžiai“, *Liaudies kultūra* 5, 1995, 13–15; viz také monografii: Galaunė, Paulius, *Lietuvių liaudies menas: jo meninių formų plėtojimosi pagrindai*, Kaunas: Lietuvos universiteto Humanitarinių mokslų fakultetas 1930.

bertas Vēlius k této otázce vyjadřuje názor současnými badateli obvykle přijímaný (či alespoň neodmítaný), že „pokud by dřevěné skulptury v Litvě neměly starší kořeny, těžko by získaly takovou popularitu po uvedení křesťanství“.¹²⁰ Jakkoli zní tento postoj vcelku logicky, vývoj tradice a její proměny od pohanských časů po současnost nelze vlivem chybějící dokumentace uspokojivě zachytit a zhodnotit.

Jiným výrazným případem symboliky užívané v lidovém umění je dvojice zkřížených koňských hlav, objevující se na střešních štítech či vikýřích tradičních domů v obou baltských zemích (ovšem také v Estonsku, Skandinávii, Německu, Nizozemí nebo Rusku).¹²¹ Někdy se namísto motivů koní vyskytuje dvojice ptáků, dvě spojené vegetativní linie, případně různé symbolické náznaky dvojice geometrických tvarů (stylem provedení trochu připomínající zakončení nákrčníků a náramků z doby železné, na které lze narazit ve vitrínách archeologických muzejních sbírek) a někdy jde pouze o dvě zkřížená prkna bez zvláštní výzdoby. Původní účel tohoto architektonického stavebního doplňku byl zřejmě praktický: zajišťoval stabilitu slaměné střešní krytiny před poryvy větru. Lotyšské jméno těchto symbolických artefaktů – *jumis* – označuje obecně „zdvojený objekt“, zároveň jde však o pojmenování starého božstva polní úrody (*Jumis*), známého z lotyšských lidových písní.¹²² Z Litvy (ani z Pruska) ovšem toto božstvo známé není a totéž platí i pro zdejší označení dotyčného symbolu: *lėkis* (což je architektonický pojem bez jakýchkoli symbolických asociací), případně prostě *žirgeliai* „koně“ (či *paukščiai* „ptáci“ apod.).¹²³

Historické bádání je v případě tohoto fenoménu podobně nesnadné jako v případě výše zmiňovaných křížů. První zprávy o symbolické střešní výzdobě se objevují v Lotyšsku až v 17. století v době švédské nadvlády, kdy se začíná projevat zájem intelektuálů o lidové tradice. Předtím ovšem přímé doklady písemných pramenů chybějí a od 19. století začínají tyto typy elementů z lidové kultury pozvolna mizet.¹²⁴ V Litvě je symbol na obytných či hospodářských stavbách v současnosti bezpochyby častější než v Lotyšsku, ovšem – podobně jako v případě tradičních křížů – jde spíše o projev národní kulturní identity, zatímco před 19. stoletím o něm jednoznačné doklady chybějí. Badatelé se zpravidla shodují, že symbo-

120 Vēlius, Norbertas, „Sources of Baltic Religion and Mythology“, in: Vēlius, Norbertas (ed.), *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai* I, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas 1996, 74.

121 Informace mi poskytl prostřednictvím osobní konzultace (2014) historik Martiņš Kuplais z Latvijās Universitāte v Rize.

122 Běťáková, Marta E. – Blažek, Václav, *Encyklopedie baltské mytologie*, Praha: Libri 2012, 86.

123 Andriušytė, Aistė, „Gyvenamasis būstas“, in: Andriušytė, Aistė – Baltrušaitis, Vingaudas – Burinskaitė, Ilona – Žumbakienė, Gražina, *Dzūkijos tradicinė kaimo architektūra*, Vilnius: Etninės kultūros globos taryba 2008, 21–23; Bomblauskas, Jurgis, „Medžiagos ir statybos ypatumai“, in: Bomblauskas, Jurgis – Burinskaitė, Ilona – Žumbakienė, Gražina, *Žemaitijos tradicinė kaimo architektūra*, Vilnius: Etninės kultūros globos taryba 2008, 50.

124 Informace mi poskytl prostřednictvím osobní konzultace (2014) historik Martiņš Kuplais z Latvijās Universitāte v Rize.

lickou funkcí artefaktu byla magická ochrana domu či statku. V názoru na jeho historické stáří se ovšem rozcházejí: někteří hledají inspirační vzory v barokním umění,¹²⁵ častější je teze, že jde o relikv z mnohem starších období. Leccos naznačuje již prvek „podvojnosti“ ve spojitosti s koňskou symbolikou, mající paralely v některých starých indoevropských tradicích, nejzřetelněji u „koňských“ dvojčat Ášvinů v indické mytologii.¹²⁶ Doložené teonymum *Jumis* má také exkluzivní paralely v mytologiích z protilehlých konců indoevropského světa – z Indie, kde vystupuje *Jama* coby bůh mrtvých a pán podsvětí, a Islandu, kde se objevuje prvotní kosmická bytost *Ymi*, schopná samoplození.¹²⁷ Za zmínku stojí také některá vyobrazení domů na keramice z Evropy mladší doby kamenné a doby bronzové, kde jsou střešní štíty tvořeny zkříženými trámy s hákovitě zalomenými konci.¹²⁸ Relevantní je možná v tomto ohledu připomenout magickou a kultovní roli zvířecích lebek (zejména koní a býků, či dalších velkých savců), kterou evidují písemné prameny, podle nichž někdy lebky nosili na hlavách místo přileb litévští válečníci v době bojů s křižáky.¹²⁹ Jak doplňuje litevsko-americká archeoložka Marija Gimbutasová, zvířecí lebky zdobily předkřesťanské svatyně (podobně jako u polabských Slovanů) a až do novověku také lidské příbytky, případně sloužily jako osobní amulety proti černé magii a nemocem.¹³⁰

Navzdory těmto zajímavým informacím lze historii dotyčného symbolu zachytit dosti matně. Písemné prameny z klíčového období 13.–16. století o zoomorfních znameních na střeších domů zcela mlčí a v následujících dvou stoletích nejsou informace o mnoho bohatší. Prokázat tudíž kontinuitu elementu až k období raného novověku – tedy do doby před započatím intenzivní evangelizace oblasti skrze protestantské a jezuitské misie – jednoznačně nelze. Podobný závěr platí i o dalších „tradičních symbolech“ užívaných v lidovém umění, které mají (někdy zjevně, jindy sporně) paralely v autochtonním umění doby železné. Ačkoli i zde chtějí populární výklady vidět odkazy na stará božstva a mytologické představy, před 20. stoletím, respektive před rozmachem novopohanského hnutí, neexistuje žádná dokumentace o interpretacích samotných jejich tvůrců. Navzdory pozoruhodné podobnosti s uměním předkřesťanských epoch – a možná i nepřerušo-

125 Galaunė, Paulius, *Lietuvių liaudies menas: jo meninių formų plėtojimosi pagrindai*, Kaunas: Lietuvos universiteto Humanitarinių mokslų fakultetas 1930, 68.

126 Toporov, Vladimir – Ivanov, Vjačeslav, „Baltijskaja mifologija“, in: Tokarev, Sergej (ed.), *Mify narodov mira I*, Moskva: Sovetskaja enciklopedija 1987, 153–159.

127 Uvedená mytologická jména ze tří okrajů indoevropského jazykového areálu sémanticky odkazují k „podvojnosti“, případně k asociaci „dvojčat“ – srv. Běťáková, Marta E. – Blažek, Václav, *Encyklopedie baltské mytologie*, Praha: Libri 2012, 84–86.

128 Viz komentované reprodukce v: Tumėnas, Vytautas, „Žirgelių ornamentu semantinis laukas“, *Liaudies kultūra* 2, 1997, 23.

129 Poznatek zaznamenal Maciej Strykowski v díle *Kronika polska, litewska, żmódzka i wszytkiej Rusi* – viz Stejskal, Jan, *Podivuhodný příběh Jana Jeronýma*, Praha: Mladá fronta 2004, 20.

130 Gimbutas, Marija, *The Balts*, London: Thames & Hudson 1963, 181–183.

né kontinuitě užívání – nejsme bez písemných pramenů schopni doložit, zda se sémantická „náplň“ těchto symbolů během posledního půltisíciletí měnila, zda byly jejich interpretace homogenní v prostoru, a především s jakými obsahovými asociacemi byly před 20. stoletím vlastně spojeny.

4.3 Závěry

Vlivem geografické polohy a pozdní christianizace se v lidových tradicích východního Pobaltí zachovalo výjimečné bohatství předkřesťanských – či minimálně nekřesťanský působících – elementů. Vzhledem k četným archaismům i relativní zachovalosti má baltský folklór v rámci indoevropských tradic na kontinentu významnou pozici a již od počátku vědeckého studia býval používán jako jeden z primárních zdrojů pro rekonstrukci pohanských tradic zdejších území.

Prakticky ve všech aspektech baltských lidových tradic majících nějaké náboženské konotace (narativní žánry, tradiční kalendářní svátky, symboly lidového umění) lze pozorovat nějakou míru kontinuity s předkřesťanskými kulturami. Pokud však analyzujeme charakter těchto „reliktních“ prvků v kontextu celkové struktury pohanské religiozity, zjišťujeme, že se jedná obvykle spíše o její „okrajové“ či „sekundární“ prvky. Jinými slovy, hlavní konstitutivní rysy starých tradic (panteon, kultovní idoly, mytologie, kněžské instituce, obětní rituály a jejich kalendářní struktura) byly téměř kompletně odstraněny během zdoluhavého procesu christianizace domorodců v období 13.–17. století a následně zapomenuty.

Hlavní problém studia těchto „pohanských reliktních“, zachovaných především ve venkovském prostředí marginálních oblastí Litvy a Lotyšska (případně okolních slovanských zemí s baltským populačním substrátem či adstráto­vými vlivy), spočívá v neznalosti jejich dílčích mikrohistorií, což je způsobeno minimem písemných zpráv či patřičných dokladů archeologického nebo etnografického charakteru. Z tohoto důvodu je možné se k otázce kontinuity dotyčných prvků vyjádřit obvykle pouze hypoteticky nebo prostřednictvím spíše nepřímých důkazů. Určité obtíže představuje také heterogenita baltského folklóru, zejména odlišnosti mezi tradicemi Litvy a Lotyšska, které jsou možná stejně zásadní jako vzájemné podobnosti, a také mezi dílčími etnografickými regiony v obou zemích. Tento stav je způsoben kromě přirozené „odstředivosti“ především různorodými historickými vlivy ze strany sousedních etnik (Livové, Estonci, Rusové, Poláci, Němci, Švédové). V této souvislosti lze připomenout, že samotné pohanské tradice, vázané minimálně do 13. století na rozdrobená teritoria baltských kmenů, byly pravděpodobně po stránce kultu a mytologie (a možná i dalších aspektů) také spíše rozmanité. Užívání homogenizačních kategorií typu „baltský“ může být proto poněkud zavádějící jak v kontextu „baltského folklóru“, tak v kontextu „baltského pohanství“, které se celé generace badatelů pokoušely (a dosud pokoušejí) „re-

konstruovat“. Neméně zásadní problém souvisí s kvantitou a kvalitou folklórních záznamů, zejména těch, které byly sesbírány v období před 1. světovou válkou. Ačkoli došlo během 20. století k významnému zdokonalení etnologických metod, lidové tradice začínají v této době mizet v důsledku postupující modernizace. Hlavní motivací k jejich udržování představuje v současnosti především vlastenectví Litevců i Lotyšů, neboť právě folklór reprezentuje základní kámen kulturní identity obou národů.

