

Jak rozumět „pohanským reliktiům“: Folklór baltských zemí jako zdroj pro studium předkřesťanských tradic starých Baltů

JAN REICHSTÄTER*

Baltský folklór – stručné dějiny výzkumu

Při studiu pohanství starých Baltů byl venkovský folklór využíván již v době počátků systematického studia (okolo roku 1900) 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: v její relativní bohatosti a 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 (například latinou), tak i s geograficky značně vzdálenými jazyky indoíránské větve.¹ Jakkoli se metodologický přístup badatelů k baltskému folklóru v posledních dvou staletích několikrát zásadně měnil, přesvědčení o jeho výjimečnosti v evropském kontextu představovalo vždy jakýsi stabilní konsensus.

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 osidlování i značně pozvolný kulturní vývoj, ale také o důsledek vzdálenosti od hlavních historických center křesťanství. Středověká Litva přijala křesťanskou víru z popudu svých politických vůdců oficiálně teprve roku 1387 (a do její západní části –

* Text byl dokončen v rámci projektu specifického výzkumu „ITMEPRE – Inovativní teoretické a metodologické perspektivy v religionistice“ (MUNI/A/1148/2014), řešeného Ústavem religionistiky FF MU v roce 2015.

1 Norbertas Vėlius, „Sources of Baltic Religion and Mythology“, in: Norbertas Vėlius (ed.), *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai* I, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas 1996, 12-14, 50-78: 12; Marija Gimbutas, *The Balts*, London: Thames & Hudson 1963, 16, 204; Marta E. Běťáková – Václav Blažek, *Encyklopedie baltské mytologie*, Praha: Libri 2012, 9.

Žemaitška čili Žmudi – byl nový kult uveden až po roce 1413).² Počátky křesťanství se tak ve vnitrozemí východního Pobaltí časově kryjí s krystalizací reformačního hnutí ve střední a západní Evropě. Navíc, jak vyplývá z historických dokumentů (tj. kronik, misijních zpráv a dobové korespondence), kulty pohanských bohů byly na venkově v Litvě i v Livonsku běžné ještě v 16. a 17. století, kdy zde intenzivně působily (vzájemně soupeřící) misie jezuitů, luteránů a kalvinistů.³ 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), kultické lokality (včetně starých pohřebišť) byly opuštěny či křesťansky přeznačeny (například 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.⁴

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 popsal 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 Prätoria (asi 1635-asi 1704), který zdokumentoval závěrečnou fázi pohanských kultů v oblasti Malé (Pruské) Litvy,⁵ a texty Paula Einhorna (z. 1655), který popsal zvyky

2 Jan Stejskal, *Podivuhodný příběh Jana Jeronýma*, Praha: Mladá fronta 2004, 20.

3 M. Gimbutas, *The Balts...*, 179; viz také Jaan Puhvel, *Srovnávací mythologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997, 258.

4 N. Vēliūš, „Sources of Baltic Religion...“, 65-66; Gintaras Beresnevičius, „Lietuvių religija ir mitologija“, in: Irena Teresė Ermanytė et al., *Mitologijos enciklopedija II*, Vilnius: Vaga 1999, 235-269; Vaidas Šeferis – Petra Hebedová, „Středověké písemnictví v Pobaltí“, in: Libor Jan – Petr Kostrhun – Zdeňka Nerudová (eds.), *Svět tajemných Baltů / The World of the Mysterious Balts*, Brno: Moravské zemské muzeum 2013, 201-213: 202.

5 Matthäus Prätorius, *Deliciae Prussicae oder Preussische Schaubühne* (1698), poprvé vydáno jako Matthäus Prätorius, *Deliciae Prussicae*, Berlin: W. Pierson 1871, litevský

a představy Lotyšů v době působení jezuitských a protestantských misíí.⁶ Významné ukázky narativního dědictví Lotyšska (písňe, úsloví, hádanky) zaznamenal básník a lingvista Gotthard Friedrich Stender (1714-1796),⁷ který byl také autorem lotyšsko-německého slovníku,⁸ v té době široce používaného.⁹ Vliv německého světa byl z historických důvodů podstatně silnější v Lotyšsku (respektive jižním Livonsku) než v Litvě, a většina spisů z vrcholného novověku je zde tudíž napsána v němčině, ať jsou jejich autory duchovní, anebo laičtí intelektuálové. Přístup luteránských kněží k „nekřesťanským působícím“ elementům v autochtonních lidových kulturách byl na konci 18. století podstatně vstřícnější, než tomu bylo v předchozích dvou staletích (kdy byla oblast naopak epicentrem církevních procesů s „vlkodlaky“ – nikoli bez souvislosti s dobovými „hony na čarodějnice“ v západnějších částech Evropy).¹⁰

Mezi lety 1800-1914 se výzkum folklóru zintenzivnil, a významný podíl na jeho studiu mají již „domorodí“ baltští učenci. Vzhledem k romanticko-nacionalistickému 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, jakými byli 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“.¹¹ V lotyšském prostředí vynikají v tomto období díla Ansise Lerhise-

překlad Norbertas Vėlius v: Norbertas Vėlius (ed.), *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai* III, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas 2001, 107-323.

6 Paul Einhorn, *Historia Lettica*, Hannover–Döhren: von Hirschheydt 1968 (1. vyd. 1649).

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

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

9 Pro uvedení do dějin studia baltského folklóru viz: Jonas Balys, „Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend“, in: Jonas Balys – Rita Repšienė (eds.), *Raštai* II, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas 2000, 298-316: 298-305; G. Beresnevičius, „Lietuvių religija...“, 235-269; M. E. Běťáková – V. Blažek, *Encyklopedie baltské mytologie...*, 14-21.

10 Viz zejména Willem de Blécourt, „A Journey to Hell: Reconsidering the Livonian ‚Werewolf‘“, *Magic, Ritual, and Witchcraft* 2/1, 2007, 49-67.

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

Puškaitise (1859-1903)¹² a především Krišjānise Baronse (1835-1923), sběratele lidových písní a ústředního představitele lotyšského národního obrození.¹³ Také zde patrně procházela velká část sesbíraného narativního materiálu „editorskými“ úpravami, motivovanými zejména snahou podnítit u krajanů vědomí „lotyšství“.¹⁴ 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 v ruském Petrohradu.¹⁵ Tento „exilový“ stav, umocněný v mezidobí 1864-1905 kontrarevolučními zákazy publikace v místních jazycích, vlastenectví baltských folkloristů bezpochyby významně posiloval.

Opačný extrém vůči romantismu baltských autorů představuje v jistém smyslu přístup německých pozitivistů s jejich kriticko-skeptickým pohledem na literární prameny. Apriorní podezíravost vůči renesancí ovlivněným pozdně středověkým a raně novověkým kronikářům (Simon Grunau, Lucas David, Jan Długosz, Maciej Strykowski, Jan Łasicki ad.) však možná celé studium spíše nadbytečně zkomplikovalo. 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 dobové teorie evolucionismu) usuzovali, že charakter předkřesťanské baltské religiozity byl v podstatě obdobou animismu či animatismu „divochů“ ze zámořských kolonií.¹⁶ Nutno ovšem dodat, že osobnosti, jakými byli Wilhelm Mannhardt (1831-1880) a jeho následovníci (v případě folklóru Livonska a Pruska),¹⁷ Aleksander Brückner (1856-1939)¹⁸ a Antoni Mierzyński (1829-1907)¹⁹ (v případě folklóru Litvy) stojí za prvními

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

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

14 Viz Jānis A. Trapāns, „Krišjānis Barons: His Life and Times“, in: Vaira Viķis-Freibergs (ed.), *Linguistics and Poetics of Latvian Folk Songs*, Montreal: McGill-Queen's University Press 1989, 14-32: 20-21. K dějinám lotyšské folkloristiky viz zejména: Jānis Priede, „Development of the Study of Religion in Latvia in the 20th Century“, in: Tomáš Bubík – Henryk Hoffmann (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; Toms Ķencis, „The Latvian Mythological Space in Scholarly Time“, *Archaeologia Baltica* 15, 2011, 144-157: 144-147.

15 Srov. M. E. Běťáková – V. Blažek, *Encyklopedie baltské mytologie...*, 18.

16 Srov. N. Vēliuss, „Sources of Baltic Religion...“, 66-67.

17 Zmínit je třeba alespoň „klasické“ dílo: Wilhelm Mannhardt, *Letto-Preussische Götterlehre*, Riga: Lettisch-Literarische Gesellschaft 1936 (1. vyd. 1870).

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

19 Viz Antoni Mierzyński, *Źródła do mitologii litewskiej* I-II, Warszawa: K. Kowalewski 1892 - 1896.

komplexními soubory historických záznamů a vědeckých analýz, s nimiž je možné dodnes pracovat.²⁰

Mezidobí 1918-1940, kdy si země východního Pobaltí vlivem oslabení sousedních mocností po 1. světové válce úspěšně 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 baltických zemích založeny národní archivy (lotyšský v roce 1924, litevský 1935), zaměřené na sumarizaci folklórních dat. Ve velmi krátké době se oba archivy naplnily desítkami až stovkami tisíc dokumentů různých žánrů narativní tradice (písňe, 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)²¹ – množství záznamů opakuje, respektive obsahují různé variace téhož příběhu, písňe či lidového rituálu.²² 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.²³ Významné heuristické i analytické práce o litevském folklóru z meziválečného období pocházejí nejspíše od zmíněného Jonase Balyse (1909-2011),²⁴ o lotyšském prostředí zejména od Pēterise Šmitse (1869-1938).²⁵ Publikace obou autorů bývají i v současnosti běžně používány a citovány.

Období sovětizace v mezidobí 1944-1991 do značné míry narušilo předchozí vývoj baltické etnologie. Navzdory oficiální ideologii, deklarující „právo na sebeurčení“ každého národa, byly v akademických a intelektuálních kruzích prováděny intenzivní čistky vůči vlastenecky orientovaným osobnostem, 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-leninskou metodologií, a folklórní dědictví bylo

20 Srov. N. Vēliuss, „Sources of Baltic Religion ...“, 12, 66-67.

21 *Lietuvos tautosakos archyvas*.

22 J. Balys, „Standard Dictionary of Folklore...“, 298.

23 Srov. M. E. Běťáková – V. Blažek, *Encyklopedie baltické mytologie...*, 20-21; J. Balys, „Standard Dictionary of Folklore...“, 298.

24 Ze starších sbírkových publikací autora viz např. Jonas Balys, *Lietuvių liaudies baladės: Motyvu apžvalga ir palyginimai*, Kaunas: Lietuvių tautosakos archyvas 1938; Jonas Balys, *Lietuvių liaudies sakmės / Lithuanian Folk Legends*, Kaunas: Lietuvių tautosakos archyvas 1940.

25 Pēteris Šmits, *Latviešu mitologija*, Rīga: Valters un Rapa 1926.

tudíž interpretováno v „de-nacionalizované“ podobě jako „vyjádření pohledu, myšlení, hledání, usilování a žízň pracujícího lidu“.²⁶ 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),²⁷ lotyšské etnoložky Elzy Kokarsovė (nar. 1920)²⁸ anebo významných ruských indo-europeistů Vladimira Toporova (1928-2005) a Vjačeslava Ivanova (nar. 1929), kteří se zabývali rekonstrukcí mytologie.²⁹

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“.³⁰ Možná důsledkem psychologických účinků emigrace jsou v každém případě z interpretačních přístupů význačných (a dodnes víceméně respektovaných) badatelů jako Marija Gimbutasová (1921-1994),³¹ Algirdas Greimas (1917-1992)³² či Haralds Biezais (1909-1995)³³ znatelné romantizující inklinace.³⁴

Stejná kritika může být ovšem vznesena i vůči badatelům reprezentujícím epochu obnovené nezávislosti Litvy a Lotyšska po rozpadu Sovětského svazu. Etnolog Norbertas Vėlius (1938-1996)³⁵ nebo historik Gintaras

26 Viz Toms Ķencis, *A Disciplinary History of Latvian Mythology*, dizertační práce, Tartu: Tartu University Press 2012, 155; J. Priede, „Development of the Study...“, 212-221.

27 Z jejích četných publikací viz např. Pranė Dundulisová, *Lietuvių liaudies kosmologija*, Vilnius: Mokslas 1988.

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

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

30 Viz T. Ķencis, *A Disciplinary History...*, 171-172.

31 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. Kulturním dějinám Baltů věnovala monografii (M. Gimbutas, *The Balts...*).

32 Viz zejména Greimasovu strukturalistickou analýzu mytologie Baltů v monografii Algirdas Greimas, *Of Gods and Men: Studies in Lithuanian Mythology*, Bloomington: Indiana University Press 1992.

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

34 Srov. T. Ķencis, *A Disciplinary History...*, 142-149, 166-171.

35 Z četných studií vyniká monografie Norbertas Vėlius, *Senovės baltų pasaulėžiūra: Struktūros bruožai*, Vilnius: Mintis 1983. Za zmínku stojí také obsáhlý úvodník k prvnímu dílu souborného vydání pramenů k baltskému pohanství: N. Vėlius, „Sources of Baltic Religion...“.

Beresnevičius (1961-2006)³⁶ sice vytvořili pravděpodobně nejdůležitější analytická díla o litevských předkřesťanských tradicích a folklóru, slabinou zde ovšem zůstává problematické dědictví metodologie strukturalismu, fenomenologie a kreativní hermeneutiky.³⁷ Pokud jde o studium lotyšského pohanství a lidové religiozity, vedle starších pozitivistických děl Mannhardta a Šmitse bývají vyzdvihovány práce Haraldse Biezaise a Janíny Kursitiové (nar. 1952).³⁸ Také v jejich případech bývá ovšem kritizován intuitivní konstruktivismus, vyplývající z metodologické nezakotvenosti, ostatně vcelku typické pro druhou polovinu 20. století.³⁹

Závěrem tohoto stručného historického přehledu lze uvést, že zhruba od přelomu 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, Estonsku, případně také ve Finsku). Stejně tak nelze přehlédnout, že patrně v žádné z oblastí Evropy se nedostávají etnologové do vysokých politických funkcí s takovou frekvencí jako v tomto prostoru.⁴⁰

Baltský folklór jako interpretativní problém

V názoru na historii a hlavní etapy „depaganizace“ východního Pobaltí existuje mezi badateli víceméně shoda. V krátkosti lze tento konsensus shrnout konstatováním, že mezi 13. a 18. stoletím v prostoru mezi Vislou a Finským zálivem křesťanství expandovalo z ústředních politických cen-

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

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

38 Viz např. Janina Kursīte, *Latviešu folklorā mītu spoguļi*, Rīga: Zinātne 1996.

39 T. Kēncis, „The Latvian Mythological Space...“, 150-154.

40 Dva 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.

ter do venkovských periferií. Celý proces přitom nebyl nikterak plynulý, spíše proběhl v podobě několika misijních vln různé intenzity.⁴¹ Výsledkem toho byla mimo jiné skutečnost, že největší bohatství předkřesťanských relikvií v baltských zemích (tj. v Litvě a Lotyšsku) bylo během moderní éry sesbíráno v nejmarginalnějších oblastech venkova, tedy na územích bez větších urbánních center.

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 areálu, 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, kultů 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 byl například litevský stát 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.).⁴² 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 ostatně širší území kolem Rižského zálivu pojmenováno západními dobyvateli jako Livonsko (v latinských pramenech *Livonia*), a z jejichž jazyka pochází množství lotyšských toponym (včetně jména Riga). 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 archeo-

41 Shrnutí a přehled hlavních epoch christianizace baltských zemí: N. Vėlius, „Sources of Baltic Religion...“, 54-66; G. Beresnevičius, „Lietuvių religija...“, 235-269.

42 K podrobné analýze obou kulturních zón viz M. Gimbutas, *The Balts...*, 54-108. Z jiné perspektivy (založené na strukturalismu a fenomenologii) analyzuje tentýž problém N. Vėlius, *Senovės baltų pasaulėžiūra...*, 273-278.

logické, historické⁴³ i z novověké etnografické⁴⁴ perspektivy lze potvrdit na územích obou baltických států také značnou míru kulturního regionalismu (příčemž soudobé etnografické regiony mohou zčásti navazovat na situaci před christianizací). Ačkoli je zároveň možné nalézt i pozoruhodné kulturní paralely v rámci celé baltojazyčné zóny (týkající se například formy a obsahu příběhů, písní, rituálních zvyklostí, kalendářních slavností, lidového umění apod.), širší srovnávací studium ukazuje, že nemálo z těchto prvků překračuje jazykové hranice do sousedních ugrofinských, slovanských a germánských oblastí.⁴⁵

Zabýváme-li se otázkou „pohanských“ elementů v baltickém folklóru 18.-20. století, bude nejprve vhodné tyto prvky blíže definovat a analyzovat jejich charakter v rámci širšího komplexu předkřesťanské tradice. Během zdoluhavého procesu konverze domorodců byly aktivity misionářů namířeny především vůči hlavním konstitutivním elementům pohanského náboženství – tedy (1) kultům starých bohů a jejich obětním rituálům, (2) kněžským institucím a (3) mytologickým představám (zejména 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. Baltický folklór (tak jako v různé míře i folklór jiných evropských zemí)

43 K území Litvy viz např. Albinas Kuncevičius, „Iron Age“, in: Albinas Kuncevičius – Eugenijus Jovaiša – Valdemaras Šimėnas, *Lithuanian Archaeology: Investigations and Findings*, Vilnius: Lithuanian Archaeological Society 1998, 8-11. K území Lotyšska viz Andrejs Plakans, *The Latvians: A Short History*, Stanford: Hoover Institution Press 1995, 3-9. Z českojazyčných publikací viz např. Eglė Gričiuvienė, „Baltské kmeny v 5.-13. století“, in: Libor Jan – Petr Kostrhun – Zdeňka Nerudová (eds.), *Svět tajemných Baltů / The World of the Mysterious Balts*, Brno: Moravské zemské muzeum 2013, 55-65.

44 Regionální specifika reflektuje nějakým způsobem většina etnografických studií baltických autorů (nejvíce vyzdvihovanou oblastí Litvy bývá pro konzervativní charakter a archaické prvky kultury jihovýchodní region Dzūkija; v Lotyšsku vyniká z podobných důvodů východní region Latgale); viz např.: J. Balys, „Standard Dictionary of Folklore...“, 278; Nijolė Laurinkienė, *Mito atšvaitai lietuvių kalendorinėse dainose*, Vilnius: Vaga 1990, 205; Rytis Ambrazevičius, „Songs: Introduction“ [online], <http://ausis.gf.vu.lt/eka/songs/intro_song.html>, [30. 4. 2014]; Skirmantė Valiulitė, „Songs: Laments“ [online], <<http://ausis.gf.vu.lt/eka/songs/laments.html>>, [30. 4. 2014].

45 Viz např. Daiva Vaitkevičienė, *Lithuanian Verbal Healing Charms*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas 2008, 70-71; Norbertas Vėlius, „The World of Mythological Legends“, in: Anne Dwyer – Dainora Kupčinskaitė (eds.), *Lithuanian Mythological Tales*, Vilnius: Vaga 1998, 11-17: 15; T. Kėncis, „The Latvian Mythological Space...“, 144-146.

konzervoval spíše „sekundární“ elementy pohanské religiozity, tedy ty prvky, které nevytvářely příliš křiklavý 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 a (4) symboly užívané v lidovém umění. Detailní výzkum „pohanských“ obsahů těchto folklórních elementů nicméně odhaluje četné interpretační problémy, jimž bude následně věnována pozornost.

Lidová slovesnost – mytologické písňe, legendy, zaklínadla

Za nejdůležitější folklórní zdroj při studiu baltské religiozity bývá zpravidla považováno bohaté dědictví narativních žánrů, nashromážděných během posledního století do národních archivů 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 písní) 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.⁴⁶ Styl a forma písní obou zemí navíc nápadně připomíná stejné žánry u (podobně konzervativních) jižních Slovanů, anebo také archaické písňe, známé z předhelénistického Recka či védské Indie.⁴⁷ Pokud jde o obsah písní, jejich výlučnost v evropském kontextu spočívá především v občasně 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 uniformní „baltská náboženská tradice“, kterou by bylo možné „rekonstruovat“.

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.⁴⁸ Mytologické legendy sdílejí na první pohled formou i obsahem společné rysy s pohádka-

46 Viz J. Balys, „Standard Dictionary of Folklore...“, 299-300, 305-309.

47 *Ibid.*, 308-309.

48 M. Gimbutas, *The Balts...*, 179-180; viz také Norbertas Vėlius, *Kaip atsirado žemė: Lietuvių etiologinės sakmės*, Vilnius: Vaga 1986, 5-14 (anglické shrnutí: Norbertas Vėlius, „Lithuanian Etiological Tales and Legends“ [online], <<http://ausis.gf.vu.lt/eka/verbal/et9.html>>, [30. 4. 2014]).

mi. Nicméně, jak připomíná v této souvislosti Norbertas Vėlius, narozdí od pohádek se (1) v tradiční společnosti věřilo v historicitu těchto legend (navzdory „dávným časům“, do nichž je děj často zasazen), (2) jejich děj nemá podobu uměle strukturovaných klíšé, (3) příběh je zasazen do reálného prostředí a hrdiny jsou „obyčejní“ lidé (nikoli stereotypy či archetypy, jako např. „dva chytrí a jeden hloupý bratr“ apod.), (4) 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.⁴⁹

Mytologické bytosti, vystupující v tomto typu „legend“, jsou zcela evidentně (již podle jmen) identické se starými baltskými božstvy, jakkoli jsou (více či méně) karikovány vlivem působení křesťanské ideologie. Frekventovaně se zde objevují zejména:

- Lit. Perkūnas / lot. Pērkonš – prakticky jediné 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.⁵⁰
- Lit. Dievas / lot. Dievs – jméno patrně odráží staré indoevropské nebeské božstvo, ovšem v obou baltských jazycích označuje také křesťanského Boha. Tato skutečnost poněkud komplikuje možnost rozlišit pohanskou „vrstvu“ od křesťanské, tím spíše, že před 18. stoletím se toto teonymum v pramenech neobjevuje. Ve folklóru nicméně bůh vystupuje jako bojovník na koni, což odráží spíše jeho předkřesťanský aspekt. Výrazy typu „Dievovi psi“ pro vlky a „Dievinšovi oři“ pro havrany přitom poskytují zajímavou paralelu ke skandinávskému Ódinovi a jeho zvířecím průvodcům.⁵¹ Vzhledem k chabé znalosti panteonů starých Baltů je obtížné určit vztah mezi tímto božstvem a hromovládným Perkūnasem/Pērkonsem.⁵²

49 N. Vėlius, „The World of Mythological Legends...“, 11-13.

50 Viz Rimantas Balsys, *Lietuvių ir prūsų dievai, devės, dvasios: Nuo apeigos iki prietaro*, Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla 2010, 466.

51 Vaira Viķis-Freibergs, „The Major Gods and Goddesses of Ancient Latvian Mythology“, in: Vaira Viķis-Freibergs (ed.), *Linguistics and Poetics of Latvian Folk-Songs*, Kingston – Montreal: McGill-Queen’s University Press 1989, 91-112: 95-97; viz také N. Vėlius, *Kaip atsirado žemė...*, 5-14.

52 Viz J. Balys, „Standard Dictionary of Folklore...“, 301; M. E. Běťáková – V. Blažek, *Encyklopedie baltské mytologie...*, 57-64, 148-156; N. Vėlius, *Kaip atsirado žemė...*, 5-14.

- 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. *laimė* znamenají „štěstí“).⁵³ V litevském folklóru vystupuje také v plurální podobě (*Laimės*).⁵⁴
- Māra – patří spolu s Laimou a Pērkonem k nejfrekventovanějším božstvům lotyšského folklóru.⁵⁵ Funkčně částečně splývá s Laimou díky spojitosti s porodem – děti přicházejí na svět „skrze brány Máry“.⁵⁶ Existují ale i doklady naznačující antagonismus obou bohyní: Laimě údajně obětovali Lotyši bílé slepice, zatímco Máře černé, což by mohlo odkazovat k nebeským atributům první z bohyní a chtonickým rysům druhé. Hojně diskutovaným tématem zůstává genetický vztah Máry ke křesťanské Marii: Někteří badatelé se domnívají, že jsou obě postavy totožné a že se Māra objevuje teprve s křesťanstvím coby „náhrada“ bohyně Laimy.⁵⁷
- 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.⁵⁸ Původně jde o lesní bohyni, jejíž kompetence mohly být ovšem širší a zahrnovat i chtonické aspekty. Někteří badatelé (např. Petras Tarasenka) interpretují litevská místní jména s předponou *rag-/rog-* jako označení pohanských pohřebišť (vedle častějších předpon *rom-/ram-* odkazujících k „tichu“),⁵⁹ což by demonizaci této bohyně v křesťanské interpretaci činilo pochopitelnější.
- Lit. Laumė, lot. Lauma – vedle Perkūnase/Pērkona jediné božstvo objevující se v pramenech z Pruska, Lotyšska i Litvy. V předkřesťanských tradicích šlo zjevně o významné ženské božstvo s četnými funkcemi, zatímco s christianizací degradovala v ambivalentního přírodního ducha (či duchů – někdy vystupuje v plurálu jako *Laumės*), předoucího len,

53 M. E. Běťáková – V. Blažek, *Encyklopedie baltské mytologie...*, 101-105.

54 N. Vėlius, „The World of Mythological Legends...“, 13-14.

55 V. Viķis-Freibergs, „The Major Gods and Goddesses...“, 94.

56 *Ibid.*, 101-102.

57 *Ibid.*, 101-103.

58 M. E. Běťáková – V. Blažek, *Encyklopedie baltské mytologie...*, 163; J. Balys, „Standard Dictionary of Folklore...“, 312.

59 Viz Petras Tarasenka, „Senovinės lietuvių šventovės“, in: Norbertas Vėlius (ed.), *Lietuvių mitologija II*, Vilnius: Mintis 1997, 235-246: 240-244.

peroucího prádlo a unášejícího či naopak obdarovávajícího děti. Podobně jako v případě Ragany je její jméno (v Litvě i Lotyšsku) ekvivalentem pro čarodějku.⁶⁰

- Lit. Velnias, lot. Velns – v lidovém folklóru ekvivalent „čerta“ či „dáb-la“ 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 (v litevských etnologických legendách je Velnias ostatně jako „bůh“ i označován).⁶¹ Vzhledem k etymologii jména, které vychází z označení duše zemřelého (lit. *velė*, lot. *velis*), půjde zřejmě o významné staré božstvo s plutonickými atributy, degradované důsledkem 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 (druhé ze zmíněných označení má etymologický vztah se slovanskými výrazy pro podsvětí, respektive říši mrtvých – srov. čes., sloven., ukr. *peklo*, pol. *piekło*, slovin. *pekel*).⁶²

K nejzajímavějšímu typu baltických 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.⁶³ Zde je namístě upozornit, že podobné dualistické kosmogonie byly zaznamenány u sousedních Ugrofinů a dalších uralských etnik⁶⁴ a obecně v širším prostoru severní Eurasie,⁶⁵ 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.

60 N. Vėlius, „The World of Mythological Legends...“, 13-14; M. E. Běťáková – V. Blažek, *Encyklopedie baltské mytologie...*, 105-106.

61 Viz N. Vėlius, *Kaip atsirado žemė...*, 5-14.

62 R. Balsys, *Lietuvių ir prūsų dievai...*, 480; M. E. Běťáková – V. Blažek, *Encyklopedie baltské mytologie...*, 157-158.

63 G. Beresnevičius, „Lietuvių religija...“, 235-269; N. Vėlius, *Kaip atsirado žemė...*, 5-14.

64 Ülo Valk, „Ex Ovo Omnia: Where Does the Baltic-Finnic Cosmogony Originate: The Etiology of an Etiology“, *Oral Tradition* 15/1, 2000, 145-158: 148.

65 Mircea Eliade, „Dábel a Pánbůh: Prehistorie rumunské lidové kosmogonie“, in: id., *Od Zalmoxida k Čingischánovi: Srovnávací studie o náboženstvích a folkloru Dácie a východní Evropy*, Praha: Argo 1997, 72-112.

Vzhledem k torzovitým dokladům mýtů z baltského prostoru a jejich pozdnímu systematickému studiu nelze ovšem zpravidla rekonstruovat jejich mikrohistorii ani říci cokoliv jistého o jejich geografickém rozšíření a variabilitě.⁶⁶ Staré baltské mytologie jsou totiž prakticky neznámé kvůli analfabetismu domorodců v obdobích před christianizací. Sředověcí 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 Sovijovi), anebo jsou reprodukovány zestručněle a eklekticky bez patřičného kontextu (jako záznam Jeronýma Pražského o mýtické představě vysvobození Slunce prostřednictvím kladiva, s nímž se seznámil při misií v litevském vnitrozemí).⁶⁷

Bohatým zdrojem náboženských archaismů jsou – kromě lidových písní a legend – také magické praktiky, především zaklínadla, spojená s různými praktickými cíli (například 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).⁶⁸ V každém případě se některé magické praktiky, známé v obou baltských zemích, vyskytují také u blízkých Baltofinů – jako například ustavený počet opakování zaklínadel (zpravidla třikrát, anebo v násobcích tří), nutnost pronést je jedním dechem, a to směrem k objektu, na nějž má kouzlo působit.⁶⁹ Nápadně společné rysy s baltskými praktikami nacházíme také v tradicích okolních Slovanů (Rusové, Bělorusové, Ukrajinci, Poláci).⁷⁰ 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 – kultických entit, jejichž význam se v životě venkovanů s christianizací neztratil.⁷¹

Jména některých pohanských bohů (zejména Dievas/Dievs, Perkūnas/Pērkons, Velnias/Velns, Laima, Laumē/Lauma, Ragana, Aušrinė, Saulė, Kupolė) jsou hojně zakonzervována také v toponymech obou baltských zemí.⁷² Zde je ovšem nezbytné připomenout, že s christianizací tyto posta-

66 N. Vėlius, „The World of Mythological Legends...“, 13-15.

67 Viz N. Vėlius, „Sources of Baltic Religion...“, 50, 78; G. Beresnevičius, „Lietuvių religija...“, 235-269; J. Balys, „Standard Dictionary of Folklore...“, 310.

68 D. Vaitkevičienė, *Lithuanian Verbal Healing Charms...*, 70-71.

69 Příklady z baltských tradic *ibid.*, 67, 70, 89-90.

70 *Ibid.*, 70-71.

71 *Ibid.*, 68-69.

72 Viz zejména systematickou práci k baltským sakrálním toponymům: Vykintas Vaitkevičius, *Studies into the Balts' Sacred Places*, Oxford: J. & E. Hedges 2004.

vy 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 „dábla“. Pohanská teonyma *Laumė/Lauma* i *Ragana* s christianizací nabyly významu „čarodějnice“. Lotyšské *Pērkons* označuje kromě pohanského hromovládců 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.⁷³ 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.⁷⁴

Jak je z tohoto nástinu zřejmé, četná toponyma (obvykle kopců, kamenů, vodních toků, močálů, jam a jeskyní),⁷⁵ etymologicky spojená se jmény starých baltských bohů, nemusejí mít nakonec žádnou souvislost s předkřesťanskými kultury a mytologickými představami. A pokud přece jen mají, historický kontext vzniku dotyčného jména lze – vzhledem ke stavu pramenné základny – zpravidla jen stěží vypátrat.

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 (v jeho radikálnějších podobách), a (2) v oblastech, kam industrializační procesy pronikly slaběji, případně vůbec. Východní

73 Viz R. Balsys, *Lietuvių ir prūsų dievai...*, 465-498; viz také příslušná hesla v: M. E. Bětáková – V. Blažek, *Encyklopedie baltské mytologie...*

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

75 Viz kategorizaci baltských „posvátných míst“ v monografii: V. Vaitkevičius, *Studies into the Balts' Sacred Places...*

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 směrem na západ. V Lotyšsku, Estonsku i Finsku sice zakořenilo luteránství, ovšem nositelem náboženských i kulturních změn byla zpravidla německá, respektive 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 kultury, vázané především na ochranu úrody. Právě tento faktor může dobře vysvětlovat rezistenci pohanských tradic, udržovaných na venkově dlouhá staletí vedle oficiálních tradic křesťanských anebo v synézě 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 frekventovaný spíše v tradicích Ugrofinů⁷⁶ 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.⁷⁷

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, Paul Einhorn a především Matthäus Prätorius), tedy století a více po christianizaci oblasti.⁷⁸ Navzdory zjevné „kontaminaci“ křesťanskými rituálními obsahy se zdá z dotyčných zpráv vyplývat alespoň to, že domorodý kalendář měl solárně-lunární charakter a významné svátky korespondovaly s oběma

76 Viz Vladimír Napolskich, „Proto-Uralic World Picture“, in: Mihály Hoppál – Juha Pentikäinen (eds.), *Northern Religions and Shamanism*, Budapest: Akadémiai Kiadó – Helsinki: Finnish Literature Society 1992, 3-20: 11-13.

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

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

slunovraty a začátkem a koncem zemědělských prací.⁷⁹ Prakticky tentýž „harmonogram“ však, nutno dodat, nacházíme i v lidovém prostředí soušedních Ugrofinů a Slovanů a společné konstitutivní prvky lze pozorovat obecně s většinou národních tradic Evropy.⁸⁰

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.⁸¹ 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.⁸²

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

Velké slavnosti, které se podle raně novověkých kronikářů (Jan Długosz, Alessandro Guagnini, Jan Łasicki, Maciej Strykowski) vázaly k začátku a především konci cyklu zemědělsko-pasteveckých aktivit, možná

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

80 Tuto skutečnost lze vysvětlovat nejen jako důsledek kulturně-integračních procesů ve středověké i novověké Evropě, ale také společnou historií uvedení neolického zemědělství do severovýchodní Evropy; viz archeologické studie: Adomas Butrimas, „Balts and Their World“, in: Adomas Butrimas et al., *Baltų menas / Art of the Balts*, Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla 2009, 17-31: 20; Rimvydas Kunska, „Heritage of the Baltic Coast Corded Ware Culture“, in: Rimutė Rimantienė (ed.), *Die Steinzeit-Fischer an der Ostsee Lagune in Litauen*, Vilnius: Litauisches Nationalmuseum 2005, 516-517.

81 Arūnas Vaicekauskas, „Lietuviškos Joninės: Nuo kaimo bendruomenės iki šiuolaikinės miesto šventės“, *Liaudies kultūra* 4, 2009, 33-38: 37-38.

82 Viz A. Vaicekauskas, „Lietuviškos Joninės...“, 37-38; Nerija Putinaite, „Sovietinės sekuliaros apeigos ir perkeistas žmogiškumas“, *Naujasis židinys – Aidai* 3, 2014, 25-31.

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 několika-denní slavnosti, spojené s oběťmi bohům zodpovědným za úrodu (jako nejvýznamnější z nich je jmenován *Žemininkas*, který se však v pozdější narativní lidové tradici neobjevuje).⁸³ 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.⁸⁴

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.⁸⁵ Podobně celoevropskou záležitostí (byť s geograficky různou intenzitou udržování) jsou zádušní svátky (lit. *Vėlinės*, lot. *Veļi*) na počátku zimního období.⁸⁶

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 baltických 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.⁸⁷ 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 balt-

83 Podle Mariji Gimbutasové odpovídá litevský bůh *Žemininkas* (či také *Žemėpatis*, „Pán země“) významnému pruskému božstvu úrody jménem *Kurke* (*Curche*), opakovaně zmiňovanému v dotyčných oblastech latinskými kronikami; viz M. Gimbutas, *The Balts...*, 192-193.

84 Srov. Žilvytis Šaknys, „Jaunimo kalendoriniai papročiai tūkstantmečių sandūroje: Tradicijos ir naujovės“, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos suvažiavimo darbai* 18, 2003, 165-176.

85 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 (nezřídka předkřesťanské) elementy lokálních kultur. Viz Alessandro Testa, *Il carnevale dell'uomo-animale: Dimensioni storico-comparative e socio-culturali*, Napoli: Loffredo 2014.

86 Viz G. Beresnevičius, „Lietuvių religija...“, 235-269.

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

ských zemí víceméně kopírují vzory uvedené sem spolu s kulturou západního křesťanství.⁸⁸

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 pramenů, výmluvně korespondují s bohatstvím archaismů v baltských jazycích.⁸⁹ Tentýž analogický příměr 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.⁹⁰ Svoji výjimečností a unikátností z hlediska umění křesťanské Evropy nacházejí baltské exempláře srovnání snad pouze v raně středověkých zdobených křížích Iroskotů a Piktů, v podobně synkretickém (pohansko-křesťanském) umění Anglosasů a Skandinávců, případně ve variantách křížů, s nimiž se lze setkat ve folklóru na Balkáně (například u pravoslavných Bulharů⁹¹ anebo u katolických minorit v Albánii, Srbsku a Bosně, kde se kříže variabilních forem tetovaly ženám na předloktí ještě ve 20. století).⁹² 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.⁹³ Pozoruhodné jsou již samotné jejich tvary, mající nezřídka spíše než „kříže“ podobu sloupu zakončeného

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

89 Viz N. Vėlius, „Sources of Baltic Religion...“, 12; M. Gimbutas, *The Balts...*, 179-180.

90 Jolanta Zabulytė-Sapjanskienė, „XIX a. pabaigos – XX a. pradžios geležiniai antkapiniai kryžiai: Kilmės ir paplitimo klausimai“, *Liaudies kultūra* 5/74, 2000, 27-35.

91 Viz Jolanta Zabulytė, „Saulės motyvai XIX a. pabaigos – XX a. pradžios medinių kryžių dekore: Forma, kilmė, reikšmės interpretacijos“, *Liaudies kultūra* 3/96, 2004, 30-47; 33-36; Jonas Basanavičius, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Vaga 1970, 124-155.

92 Ukázky tetovaných křížů ze západního Balkánu (představujících v rámci křesťanského umění novověku naprostou raritu): Martin Rychlík, *Tetování, skarifikace a jiné zdobené těla*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2005, 210-211.

93 Viz zejména etnografický dokumentární film *Kryždirbystė Lietuvoje*, režie Justinas Lingys, scénář Aušra Kalinauskienė, 2000, 0:30-29:20.

paprskovitým „sluncem“.⁹⁴ Symboly zdobící tyto „kříže“ jsou neméně zajímavé, neboť zcela zjevně korespondují s kultickými či mytologickými elementy, které jsou známy z předkřesťanských tradic – jde zejména o vyobrazení vodních ptáků, astrálních těles (kromě slunce obvykle i měsíce, případně hvězd), symboliku ohně a vody anebo několik úrovní kosmu (většinou tři), symbolizovaných vertikálně uspořádanými modely domů, ojediněle se objevují také draci a hadi či jiní plazi.⁹⁵ V Pruské či Malé Litvě (kde baltské obyvatelstvo konvertovalo pod německým vlivem k protestantismu) se pak objevují hřbitovní náhrobky (zvané litevsky *kriškštai*), které mají ještě bizarnější antropomorfní či zoomorfní formy a na kterých se motiv kříže vyskytuje (pokud vůbec) spíše jako formální doplněk. Vzhledem k náboženskému a do jisté míry i kulturnímu antagonismu mezi „německými“ (malolitevskými) a „ruskými“ (vnitrozemskými) Litevci před 2. světovou válkou se však vkrádá pochybnost, zda spolu tradiční „kříže“ z obou oblastí geneticky souvisejí (tím spíše, že *kriškštai* plní funkci náhrobků, zatímco „velkolitevské“ *križai* mají uplatnění velmi různorodé).⁹⁶

Nabízí se také otázka, zda nemohou dotyčné artefakty spadat do skupiny „tradičních“ kulturních prvků, vzniklých teprve v kontextu litevského nacionalismu posledních dvou století. Významný protiargument této teze představují historické doklady z 15.-18. století (z těch významnějších například *Zpráva sambijského biskupa* asi z roku 1426, tzv. *Bychowicova kronika* z Litvy 16. století a *Kronika Polska, Litewska, Żmudzka i wszyskiej Rusi* Macieje Strykowskiého), které dokumentují, že Litevci a Prusové vztyčovali a kulticky uctívali jakési „idoly“, anebo přímo „kříže“, umístované na hrobech. Biskupové přikazovali tyto artefakty – jak se lze v některých z těchto pramenů 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 křes-

94 Viz J. Zabulytė, „Saulės motyvai...“, 30-47.

95 Viz četné ukázky v *Kryždirbystė Lietuvoje* (dokumentární film)..., 0:30-29:20.

96 Marija Gimbutasová (stejně jako mnozí další litevští etnologové) považuje malolitevské náhrobky za předkřesťanský relikt: M. Gimbutas, *The Balts...*, 191. Etnoložka Dalia Senvaitisová z Vytauto Didžiojo Universitetas v Kaunasu (osobní konzultace, 2014) mě nicméně upozornila na typologické paralely malolitevských *kriškštai* s dřevěnými náhrobky v Norsku, Německu, Finsku a Maďarsku (tedy příznačně v zemích s luteránskou či luteránstvím ovlivněnou tradicí). Přehled různých hypotéz o původu *kriškštai* podává např. etnografický filmový dokument: „Kriškštai“ (dokumentární film), in: *Lietuvinių kraštas III*, režie Romualdas Jarašauskas, scénář Aušra Kalinauskienė, 1998, 5:30-15:05.

fanství ze strany jeho kněžských reprezentantů.⁹⁷ 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 dotyčných detailů tak nelze dost dobře prokázat genetickou spojitost popisovaných artefaktů se současnými litevskými „kříži“, pocházejícími většinou z 19. a 20. století.⁹⁸ Litevský etnolog Norbertas Vėlius 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“.⁹⁹ 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, Německu, Skandinávii, Nizozemí nebo v Rusku).¹⁰⁰ 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 pragmatický – zajišťoval stabilitu slaměné střešní krytiny před porvyv 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.¹⁰¹ Z Litvy (ani z Pruska) ovšem toto božstvo známé není, a totéž platí i pro označení dotyčného symbolu: *lėkis* (což je ovšem architektonický pojem bez jakýchkoli symbolických asociací), případně prostě *žirgeliai* („koně“) či *paukščiai* („ptáci“) apod.¹⁰²

97 N. Vėlius, „Sources of Baltic Religion...“, 74; Vacys Milius, „Kaip Lietuvoje drausti ir naikinti kryžiai“, *Liaudies kultūra* 5/44, 1995, 13-15; viz také monografii: Paulius Galaunė, *Lietuvių liaudies menas: Jo meninių formų plėtojimosi pagrindai*, Kaunas: Lietuvos universiteto Humanitarinių mokslų fakultetas 1930.

98 Viz *Kryždirbystė Lietuvoje* (dokumentární film)..., 0:30-2:18.

99 N. Vėlius, „Sources of Baltic Religion...“, 74.

100 Informace mi poskytl při osobní konzultaci (2014) historik Martiņš Kuplais z Latvijas Universitāte v Rize.

101 M. E. Běťáková – V. Blažek, *Encyklopedie baltské mytologie...*, 86.

102 Aistė Andriūšytė, „Gyvenamasis būstas“, in: Aistė Andriūšytė – Vingaudas Baltrušaitis – Ilona Burinskaitė et al., *Dzūkijos tradicinė kaimo architektūra*, Vilnius: Etninės kultūros globos taryba 2008, 14-46: 21-23; Jurgis Bomblauskas, „Medžiagos ir statybos

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 v písemných pramenech chybějí a od 19. století začínají tyto typy elementů z lidové kultury pozvolna mizet.¹⁰³ 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 v názoru, že symbolickou funkci artefaktu byla magická ochrana domu či statku. V názorech na jeho historické stáří se ovšem rozcházejí – někteří hledají vzory v barokním umění,¹⁰⁴ 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).¹⁰⁵ 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 Ymir, schopná samoplození). Obě mytologická jména sémanticky odkazují k „podvojnosti“ či k asociaci „dvojčat“, což je v kontextu baltských symbolů pozoruhodná souvislost.¹⁰⁶ 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.¹⁰⁷ Relevantní je možná v tomto ohledu připomenout magicko-kulturní roli zvířecích lebek (zejména koní a býků či dalších velkých savců), kterou evidují některé písemné prameny (případně i vyobrazení), podle nichž lebky nosili na hlavách místo přileb pruští a litevští válečníci v době bojů s křížáky.¹⁰⁸ Jak doplňuje Marija Gimbutasová, zvířecí lebky zde zdobily předkřesťanské svatyně (podobně jako u polab-

ypatumai“, in: Jurgis Bomblauskas – Ilona Burinskaitė – Gražina Žumbakienė, *Žemaitijos tradicinė kaimo architektūra*, Vilnius: Etninės kultūros globos taryba 2008, 41-61: 50.

103 Informace mi poskytl při osobní konzultaci (2014) Martiņš Kuplais.

104 P. Galaunė, *Lietuvių liaudies menas...*, 68.

105 V. Toporov – V. Ivanov, „Baltijskaja mifologija...“, 153-159.

106 Viz M. E. Běťáková – V. Blažek, *Encyklopedie baltské mytologie...*, 84-86.

107 Viz komentované reprodukce v: Vytautas Tumėnas, „Žirgelių ornamenta semantinis laukas“, *Liaudies kultūra* 2, 1997, 22-35: 23.

108 O Litevcích tento poznatek zaznamenal Maciej Strykowski (*Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszytskiej Rusi*); viz J. Stejskal, *Podivuhodný příběh Jana Jeronýma...*, 20. Staří Prusové jsou takto vyobrazení na sloupu hradu německých rytířů v Malborku; reprodukci viz např. v: Luboš Švec – Vladimír Macura – Pavel Štol, *Dějiny pobaltských zemí*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1996, 32.

ských Slovanů) a až do novověku také lidské příbytky, případně sloužily jako osobní amulety proti černé magii a nemocem.¹⁰⁹

Navzdory těmto zajímavým informacím lze historii dotyčného symbolu zachytit jen dosti matně. Písemné prameny z klíčového období 13.-16. století o zoomorfních znameních na střechách domů zcela mlčí a v následujících dvou stoletích nejsou informace o mnoho bohatší. Prokázat tudíž kontinuitu elementu až k období raného novověku (tj. do doby před započtím intenzivní evangelizace oblasti skrze protestantské a jezuitské misie) jednoznačně nelze. Podobný závěr platí i o dalších „tradičních symbolech“ (dvojitě spirály, svastiky a jiné formy křížů či hvězdicovitých útvarů) 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 nepřerušené 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.

Závěry

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 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, kultické idoly, mytologie, kněžské instituce, obětní rituály a jejich kalendářní struktura) byly téměř kompletně odstraněny během zdlouhavého procesu christianizace domorodců v 13.-17. století a následně zapomenuty.

Hlavní problém studia těchto „pohanských reliktiů“, zachovaných především v kulturách marginálních oblastí venkova Litvy a Lotyšska (případně i okolních slovanských zemí s baltským populačním substrátem či adstrátovými vlivy), spočívá v neznalosti jejich dílčích mikrohistorií, což je způsobeno minimem písemných zpráv či dokladů archeologického nebo etnologického charakteru. Z tohoto důvodu je možné se k otázce kontinuity dotyčných prvků vyjádřit obvykle pouze hypoteticky anebo prostřed-

109 M. Gimbutas, *The Balts...*, 181-183.



nictvím 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 „rekonstruovat“. 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 motivaci k jejich udržování představuje v současnosti především vlastenectví Litevců i Lotyšů, neboť právě folklór reprezentuje základní kámen kulturní identity obou národů.



SUMMARY

How to Deal with “Pagan Relics”: Baltic Folklore as a Source for the Study of the Pre-Christian Traditions of the Balts

Due to the peripheral geographic location of the Baltic region within the European continent, as well as to its late Christianization, the folklore of the Baltic countries preserved many pre-Christian archaisms. For this reason, folkloric sources have frequently been used in the study of Baltic paganism (and even for the reconstruction of Indo-European beliefs) since the beginning of scientific research in this field. In virtually all constitutive elements of folk-lore involving a religious dimension (narrative genres, traditional calendar and feasts, folk art) continuities with pre-Christian cultures can be observed. These “archaic elements”, preserved especially in rural traditions, represent, however, rather “marginal” or “secondary” heritage of the old faith, since the main constitutive features of the pagan religion (i.e. the structure of the pantheon, the main corpus of the mythology, idols and images of gods, related cults and rituals, institutions of priesthood) were nearly completely removed during the long process of the Christianization of the indigenous people between the 13th and 17th centuries. The main problem for the study of pagan relics in Baltic folklore lies in the absence of knowledge of their micro-histories. Another important problem is connected with the quality and quantity of folkloric sources from national archives, especially those collected before World War I. Although qualitative methods developed considerably during the 20th century, ironically the same century also witnessed the rapid demise of folklore traditions, nowadays maintained and protected rather as a foundation for the national identities of Lithuanians and Latvians.

Keywords: Baltic paganism; Baltic folklore; pre-Christian Europe; pre-Christian religion; pre-Christian relics.

Department for the Study of Religions
Faculty of Arts
Masaryk University
Arna Nováka 1
602 00 Brno
Czech Republic

JAN REICHSTÄTER
reichstater@mail.muni.cz