

Reichstätter, Jan

Předkřesťanská náboženství severních Indoevropanů : tradice Keltů, Germánů a Baltů v kritické perspektivě humanitních věd

Předkřesťanská náboženství severních Indoevropanů : tradice Keltů, Germánů a Baltů v kritické perspektivě humanitních věd Vydání první Brno: Masarykova univerzita, 2019

ISBN 978-80-210-9578-6; ISBN 978-80-210-9579-3 (online ; pdf)
ISSN 1211-3034 (print); ISSN 2787-9291 (online)

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M210-9579-2019>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/142660>

Access Date: 29. 11. 2024

Version: 20220902

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



#499

OPERA FACULTATIS PHILOSOPHICAE
UNIVERSITATIS MASARYKIANAE

SPISY FILOZOFICKÉ FAKULTY
MASARYKOVY UNIVERZITY

MUNI
ARTS

Předkřesťanská náboženství severních Indoevropanů

Tradice Keltů, Germánů a Baltů
v kritické perspektivě humanitních věd

Jan Reichstätter

**MASARYKOVA
UNIVERZITA**

BRNO 2019

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Reichstätter, Jan, 1981-

Předkřesťanská náboženství severních Indoevropanů : tradice Keltů, Germánů a Baltů v kritické perspektivě humanitních věd / Jan Reichstätter. – Vydání první. – Brno : Masarykova univerzita, 2019. – 200 stran. – (Opera Facultatis philosophicae Universitatis Masarykianae = Spisy Filozofické fakulty Masarykovy univerzity, ISSN 1211-3034 ; 499)
Anglické resumé

Obsahuje bibliografii, bibliografické odkazy a rejstřík

ISBN 978-80-210-9578-6 (brožováno)

* 257.6 * 257.4 * 257.7 * 2-1/-5 * 316.75-028.78 * 002+801.82 * 903.2 * 902:904 * 398 * (4-16) * (048.8)

- keltská náboženství
- germánské náboženství
- baltská náboženství
- keltská mytologie
- germánská mytologie
- baltská mytologie
- náboženské tradice – Evropa severozápadní
- kulturní tradice – Evropa severozápadní
- písemné prameny
- archeologické nálezy
- folklor
- monografie

25 - Náboženství, mytologie, kultury [5]

Recenzenti: prof. RNDr. Václav Blažek, CSc. (Masarykova univerzita)

Mgr. et Mgr. Rudolf Havelka, Ph.D., (Městské muzeum v Jaroměři,
Univerzita Palackého v Olomouci)

© 2019 Masarykova univerzita, Jan Reichstätter

ISBN 978-80-210-9578-6

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

ISSN 1211-3034

<https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M210-9579-2019>

Obsah

1 Prolog	7
2 Jak „číst“ materiální pozůstatky zaniklých kultur: Náboženství starých Keltů v archeologické perspektivě	15
2.1 Archeologie Keltů – stručné dějiny	20
2.2 „Keltové“ v archeologické perspektivě	25
2.3 Náboženství Keltů v archeologické perspektivě	35
2.3.1 Bohové – panteon – idoly	40
2.3.2 Svatyně – rituály – druidové	53
2.4 Závěry	62
3 Jak chápat mýtus a mýtotvorbu: Starogermánské mytologické narativy, jejich ideologie a variace	65
3.1 Starogermánské mytologie – geografie a chronologie pramenů	67
3.1.1 Severské prameny	71
3.1.2 Anglosaské prameny.....	76
3.1.3 Německé prameny.....	78
3.2 Starogermánské mytologie – stručné dějiny výzkumu.....	81
3.3 Příběhy o bozích	91
3.3.1 Kategorie mytologických bytostí	94
3.3.2 Kosmogonie a eschatologie	106
3.4 Příběhy o hrdinech.....	111
3.4.1 Bojovníci a věštkyně – genderové aspekty „herojského řádu“	115
3.5 Závěry	119
4 Jak rozumět „pohanským reliktnům“: Folklor baltských zemí jako zdroj pro studium předkřesťanských tradic starých Baltů	123
4.1 Baltský folklor – stručné dějiny výzkumu	125
4.2 Baltský folklor jako interpretativní problém.....	132
4.2.1 Lidová slovesnost – mytologické písně, legendy, zaklínadla	134
4.2.2 Lidové kalendářní svátky	143
4.2.3 Lidové umění – symbolické artefakty.....	147
4.3 Závěry.....	154
5 Epilog	157
Seznam literatury	161
Seznam zkratk	181
Summary	183
Rejstřík	193

1 PROLOG

Záměrem předkládané práce je nabídnout kritické vhledy do problematiky studia předkřesťanských náboženství severních Indoevropanů, konkrétně Keltů, Germánů a Baltů. Použité zastřešující adjektivum „severní“ pro dotyčné etnické skupiny nevychází z lingvistických konotací, neboť navzdory dlouhodobému vzájemnému sousedství, provázenému interferencemi o různé intenzitě, časovém trvání i geografii kontaktních zón,¹ netvoří Keltové, Germáni a Baltové v rámci indoevropské ekumeny společnou jazykovou větev a nespádají do stejné skupiny ani z hlediska základní klasifikační dichotomie indoevropských jazyků na satemové a kentumové.² Jejich společná kategorizace zde vychází zejména z důvodů geografických, jelikož se z hlediska etnogeneze jedná o nejsevernější indoevropské větve (viz mapu 1), a také důvodů kulturněhistorických, které s výše uvedeným faktorem velmi úzce souvisejí.

1 Z kulturněhistorické perspektivy jsou v období mezi dobou železnou a vrcholným středověkem zaznamenatelné především adstrátové vlivy 1) rýnsko-dunajských a ostrovních Keltů na západní části kontinentální a skandinávské Germánie, 2) středoevropských Keltů na západní Balty (zejména v okolí tzv. jantarových stezek, komunikačně spojujících alpsko-hercynské oblasti s pobaltskými), 3) východoskandinávských Germánů na západní Balty (zvláště přímořské kmeny Prusů a Kurů). Nutno dodat, že evidence těchto kontaktů vycházejí především z komparativního studia archeologických a jazykových dokladů, neboť dobové etnografické informace z písemných pramenů jsou v tomto ohledu příliš strohé. Z perspektivy religionistiky, zabývající se specifickou částí duchovní kultury, jsou tím spíše stopy vzájemné interakce všech těchto neliterárních národů v předkřesťanském období špatně studovatelné a jakékoli závěry obvykle pouze hypotetické.

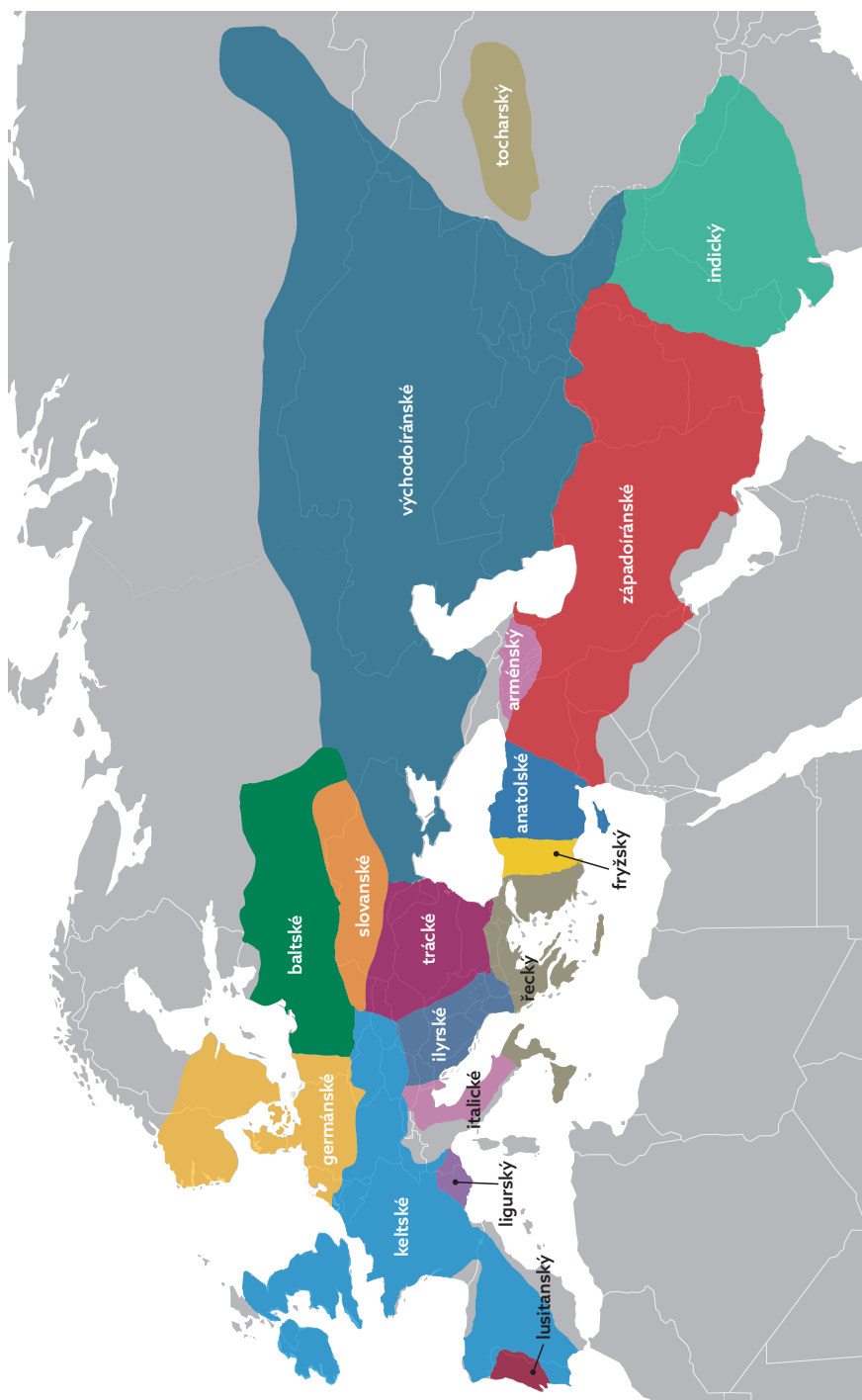
2 V hláskovém systému baltských jazyků převažují rysy satemové, keltské jazyky patří jednoznačně k typu kentumového a germánské jazyky představují v podstatě předěl mezi oběma makroareály, byť s výraznou převahou kentumových rysů – viz např. Anthony, David, *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, New Jersey: Princeton University Press 2007, 345–346.

Etnogenetický a kulturní vývoj těchto indoevropských skupin probíhal severně od alpsko-karpatské horské soustavy, tedy v části prostoru, označovaného tradičně v antických pramenech řecké a italské provenience jako *barbarikum* (řec. *barbarikon* > lat. *barbaricum*). Tento pejorativní termín v jistém ohledu zrcadlí kulturní konzervatismus severních Indoevropanů, jejichž tradice se zjevně během antického období vyvíjely méně turbulentně než tradice jejich jazykových příbuzných ve Středomoří, vystavené inspirativnímu vlivu zdejších civilizací, jejichž nositelé patřili po etnické stránce k afroasijským skupinám (především Semitům) či jiným starým národům severního Středomoří (jako Chattové, Churrité, Mínojci, Etruskové nebo Iberové), které později podstoupily indoeuropeizaci.³ Četné spojující, archaicky vyhlížející rysy⁴ ostatně evidují při popisech pohanských kultur Keltů, Germánů a Baltů antické a středověké literární prameny. Vážou se prakticky ke všem významným oblastem kulturního projevu:

- způsob urbanizace (soustava vesnických osad a osamělých usedlostí, případně i opevněných hradišť coby útočišť při válečných konfliktech);
- základy hospodářství (kombinace zemědělství a chovu dobytka, tradice legitimních loupeživých nájezdů vně politického teritoria);
- politické uspořádání (kmenová organizace s pevnými rodovými vazbami a ustálenou sociální hierarchií);

3 Ve smyslu naznačené kulturní dichotomie mezi severními a jižními Indoevropany by bylo možné k těm prvním zahrnovat vedle tří studovaných etnických skupin bezpochyby ještě Slované, případně také Indoevropany z vnitrozemí Balkánského poloostrova (Panoni a Dákové) nebo eurasijských stepí (Skytové a Sarmati). Ve srovnání s Kelti, Germány a Balty však známe náboženské tradice těchto „barbarů“ podstatně méně (Slované, Skytové), anebo vůbec (Panoni, Dákové, Sarmati). K těsné provázanosti jazykové, kulturní a geografické dimenze v dějinách dlících indoevropských větví viz např. Puhvel, Jaan, *Srovnávací mytologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997, 47–57. K otázce vlivu etnických substrátů na vzájemné kulturní odlišnosti jednotlivých indoevropských skupin viz např. Lincoln, Bruce, *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*, Chicago: University of Chicago Press 1991, 1–5.

4 Rekonstrukce kulturní protohistorie Indoevropanů, včetně charakteristických rysů jejich náboženství, vychází zpravidla z komparace a syntézy archeologických a písemných pramenů. V tomto ohledu, stejně jako v otázce chronologie a geografie šíření indoevropských jazyků, zůstávají v podstatě stále v platnosti teze litevsko-americké archeoložky Mariji Gimbutasové, podle nichž se hlavní protoindoevropské epicentrum nacházelo ve stepích mezi dolními toky Volhy a Dněpru a k šíření dlících skupin mělo docházet od konce neolitu různými směry vesměs militantní cestou – viz zvláště Gimbutas, Marija, *The Kurgan Culture and the Indo-Europeanization of Europe*, Washington D.C.: Institute for the Study of Man 1997. Ke kritice těchto tezí a alternativnímu modelu viz Renfrew, Colin, *Archaeology and language: The puzzle of Indo-European Origins*, Cambridge: Cambridge University Press 1987. K revidované verzi modelu Gimbutasové a kritice modelu Renfrewa viz např. Anthony, David, *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, New Jersey: Princeton University Press 2007. K aktuálním výsledkům genetických studií, založených na zhruba 70 vzorcích evropské DNA z období mezi mezolitem a dobou bronzovou – a zdajících se (alespoň prozatím) potvrzovat „stepní“ model Gimbutasové – viz Haak, Wolfgang et al., „Massive Migration from the Steppe was a Source for Indo-European Languages in Europe“, *Nature* 522, 2015, 207–211.



Mapa 1: Přibližná distribuce indoevropských jazyků v době prvních etnografických zpráv o jejich severních skupinách (okolo 500 př. n. l.)

- genderové vztahy (pevný patriarchální řád);
- „herojská“ etika (statečnost, věrnost přísahám a neochvějně akceptování osudu coby zásadní aspekty osobní cti a pozitivní společenské reputace, jejichž prostřednictvím dosahují výjimeční jedinci svého druhu „nesmrtelnosti“);
- význam alkoholických nápojů (tj. tradičních extatických prostředků užívaných v profánní i sakrální sféře);
- absence literatury (alias houževnaté orální tradování společensky významných narativů navzdory znalosti či dostupnosti písma);
- náboženský význam koně (v rituální, mytologické i umělecké sféře);
- praxe lidských obětí (v rámci některých rituálů spojených s kulty bohů a věštěním);
- náboženský partikularismus (prostorově i časově variabilní soustava lokálních, kmenových a nadregionálních kultů bohů, duchů a předků);
- obliba triadických konceptů (coby klasifikačních či organizačních matric v sakrální i profánní sféře).⁵

Navzdory nastíněnému konzervatismu je ovšem z historických dokumentů, doplněných o lingvistické a archeologické analýzy, zřejmé, že podobně složitý kulturní vývoj jako ve Středomoří probíhal během antického období také v prostoru severně od Alp a Karpat. Zdejší neindoevropské substráty či adstráty, z nichž do současnosti přežili (v jazykovém smyslu) pouze Baskové, Sámové a Baltofinové, sehrály bezpochyby v kulturní genezi severních indoevropských skupin významnou roli. Avšak rekonstruovat tyto asimilační procesy – stejně jako duchovní kultury zdejších etnik před christianizací – je úkol podstatně obtížnější, především z důvodu, že jsme o někdejších reáliích v tomto širokém geografickém prostoru zpraveni relativním minimem seriózních informací.

Literární prameny referující o oblastech osídlených pohanskými Kelty, Germány a Balty totiž obsahují komplexnější etnografické pasáže spíše vzácně. Tato

5 Výčet vzájemných rozdílů a specifik dílčích skupin severních Indoevropanů by mohl být bezpochyby podobně obsáhlý. Některé z uvedených znaků jsou evidovatelné také u jižních Indoevropanů (mezi Apeninským a Indickým poloostrovem) nebo mimo indoevropskou ekumenu (například v semitském, severokavkazském, altajském nebo ugrofinském prostředí). Tyto skutečnosti však informační hodnotu předloženého souboru znaků společných kulturám severních Indoevropanů nikterak nesnižují, neboť mimo ně se dotýčný soubor v takto kompletní podobě patrně neobjevuje (a pokud výjimečně ano, pak zpravidla důsledkem intenzivních kulturních vlivů právě z uvedeného prostředí). Namísto je třeba dodat, že předložený soubor by mohl být bezpochyby širší a podrobnější, nicméně jako základní ukázka sdílených kulturních rysů v dotýčeném prostoru jej lze považovat za dostačující. K pozdně antickým a středověkým dokladům paralel mezi pohanskými společnostmi severních Indoevropanů viz např. Modzelewski, Karol, *Barbarská Evropa, Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*, Chicago: University of Chicago Press 1991; Gimbutas, Marija, *The Kurgan Culture and the Indo-Europeanization of Europe*, Washington D.C.: Institute for the Study of Man 1997.

skutečnost je dána jednak žánrovou orientací těchto pramenů, jednak častým nezájmem, jazykovou bariérou, ideologickými předsudky nebo kulturní odcizeností jejich autorů. Pro badatele zabývající se tradicemi severních Indoevropanů jsou tyto literární zdroje sice bezpochyby cenné, neboť poskytují exkluzivní náhledy na zdejší „živé“ pohanství, případně také referují o kulturních kontrastech a vzájemných vztazích těchto etnik s jejich sousedy. Zároveň je však zřejmé, že pro detailnější rekonstrukci náboženství nejsou tyto prameny zpravidla dostačující. Navíc se obvykle vážou pouze k určité lokalitě nebo regionu a informačně tak pokrývají pouze malé části dotýčných etnických území.⁶

Proces „mediteranizace“, který od prehistorie ovlivňoval zvláště jižní indoevropské skupiny, sehrál nakonec zásadní roli v kulturním i náboženském vývoji také na severu Evropy. Vlivem úspěšného šíření monoteistických tradic pocházejících ze semitských kulturních epicenter byly tradiční polyteismy zavrženy koncem antiky nejdříve na území Římského impéria, a během středověku postupně i za jeho někdejšími severními hranicemi. Díky několikasetleté literární tradici i výrazně bohatší ikonografii jsou ovšem náboženství Indoevropanů ze Středomoří v současnosti podstatně lépe rekonstruovatelná než tradice jejich příbuzných v severní polovině Evropy. Ty byly během středověku

6 Reflexe Keltů v písemných pramenech začíná již před rokem 500 př. n. l. v nedochovaném díle Hekataia z Miletu a pokračuje Hérododem a filozofickými klasiky Platónem a Aristotelem. Nejobsáhlejší zmínky o kultuře a náboženství Keltů pocházejí z období 100 př. n. l.–100 n. l. od Poseidónia z Apameie, Caesara, Diodóra Sicilského, Strabóna, Plinia Staršího a Tacita. Týkají se však převážně jižních území Galie a Británie, zatímco téměř opomíjejí oblasti, kde je nacházen bohatý archeologický materiál (Porýní a Podunají), i území s pozdější, středověkou produkcí mytologické literatury (Irsko a Wales) – pro přehled etnografických pramenů ke starým Keltům viz Cunliffe, Barry, *The Ancient Celts*, Oxford – New York: Penguin Books 1999, 288. Počátky historických referencí o starých Germánech se pojí s nedochovaným dílem Poseidónia z Apameie z konce 2. století př. n. l., časově nejspíše spadajícím do doby útoků Kimbrů a Teutonů na severní hranice Itálie. Bohatší (a často citované) etnografické informace od Caesara a Tacita se vztahují především k území nejzápadnějších germánských skupin v Porýní, ačkoli druhý jmenovaný stručně referuje také o oblastech dál na severovýchod včetně Skandinávie. O náboženské praxi severních Germánů se objevují obsáhlejší reference až během tzv. vikinského období u Ahmeda ibn Fadlána a Adama Brémského (10.–11. století), které jen těsně předcházejí období christianizace severského prostoru – pro přehled pramenů k pohanství starých Germánů viz Ström, Åke V. – Biezais, Haralds, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1975, 282–286. O Baltech, žijících ve východním sousedství Germánů, píše již koncem 1. století n. l. Tacitus. Poté ovšem následuje osm „temných“ století až do zpráv anglosaského námořníka Wulfstana a německých církevních kronikářů Adama Brémského a Helmolda z Bosau (9.–12. století). Uvedené prameny se však týkají takřka výhradně území starých Prusů, což platí také pro pozdější kroniky Petra z Duisburgu, Simona Grunaua a Martina Murinia (14.–16. století), přinášející patrně nejdetailejší údaje o charakteristických rysech baltského pohanství. O kulturních zvycích starých Lotyšů (Latgalů) informuje kronika Jindřicha Lotyš z 13. století, podstatně více pozornosti je zde však věnováno západněji žijícím ugrofinským Livům a Estoncům, jejichž náboženské zvyky se však zřejmě nikterak zásadně nelišily od těch baltských. O kultech starých Litevců se objevují konkrétnější informace teprve v ruském *Haličsko-volyňském letopisu* (13. století) a latinském díle *De Europa* Eney Silvia Piccolominiho (15. století), reprodukujícím detaily misijní cesty Jana Jeronýma Pražského po čerstvě christianizované Litvě – pro přehled pramenů k pohanství starých Baltů viz Běťáková, Marta E. – Blažek, Václav, *Encyklopedie baltské mytologie*, Praha: Libri 2012, 232–248.

christianizačními procesy rozrušeny, aniž by byly komplexněji zdokumentovány písemnými prameny a aniž by po nich zůstaly hmotné památky s náležitou výpovědní hodnotou. Fragmentárnost dochovaného materiálu, povrchnost antických a středověkých etnografických popisů, mytologie reinterpretované křesťanskou cenzurou a okleštěné či ideologicky přeznačené rituální zvyklosti – zejména tyto skutečnosti vždy činily studium tradic severních Indoevropanů mimořádně problematickým.

Počátky vědeckého výzkumu těchto náboženství se časově kryjí – nikoli náhodou – s obdobím vzestupu nacionalismu během 18.–20. století. Vlivem motivačních impulsů spojených s hledáním kulturních kořenů „dávných předků“ docházelo v různých zemích na jednu stranu k intenzivní heuristice historikoliterárních, archeologických a etnografických informací, na druhou stranu ovšem i k značně tendenčním interpretacím takto získaných poznatků. Představy o kulturách těchto etnik se během doby pozvolna měnily nejen vlivem příspěvků rozličných akademických disciplín (jako filologie, antropologie, sociologie či psychologie), ale také kulturních trendů, ideologií či paradigm (jako romantismus, evolucionismus, marxismus, xenofobní nacionalismus, pacifistický internacionalismus, feminismus, environmentalismus a kontrakulturní hnutí), vůči nimž akademické prostředí obvykle nezůstávalo imunní. Zhruba od konce 80. let 20. století dochází vlivem dekonstruktivní kritiky k podstatně silnější reflexi metodologických problémů, vázaných mimo jiné i na studium starých indoevropských polyteismů. V praxi tento obrat vedl především k intenzivnějšímu studiu povahy informačních zdrojů, zvláště v ohledu jejich ideologického nebo kulturněhistorického pozadí. Přiměl také badatele zabývat se vedle těch aspektů, které o dotýcných tradicích díky dochované faktografii *známe*, také těmi aspekty, které *neznáme*, a otevřeně tuto skutečnost přiznávat bez svévolné snahy zaplňovat informační mezery pomocí intuitivních či fantastických „rekonstrukcí“.

Uvedený obrat od „kreativní“ ke „kritické“ hermeneutice nicméně nezasáhl specialisty na těchto studijních polích nikterak všeobecně. Vzhledem k setrvačnosti různých ideologických či jiných dezinterpretačních tendencí si tato práce klade za hlavní cíl provést systematickou revizi dosavadních poznatků. Bude se přitom maximálně držet nastoleného kritického diskurzu, založeného na třech zásadních attributech vědecké „objektivity“: empiričnosti, logické koherentnosti a verifikovatelnosti.

Dílčí tematické kapitoly práce reflektují výsledky činnosti hlavních humanitněvědních odvětví, která se na studiu předkřesťanských náboženství severních Indoevropanů (a archaických náboženství obecně) zpravidla podílejí: archeologie, filologie a etnologie. Cílem každé z kapitol bude představit stručnou historii výzkumu náboženství vybrané severoindoevropské skupiny, shrnout dosavadní výsledky jeho rekonstrukcí a seznámit s interpretačními možnostmi

a mezemi při řešení ústředních problémů. Volba konkrétní etnické skupiny, na jejíž tradicích zde bude problematika studia perspektivou dílčí humanitněvědní disciplíny demonstrována, vychází zpravidla z areálové exkluzivity dochovaného materiálu, a to z hlediska jeho kvantity, anebo kvality, případně obojího zároveň.

Pozornost tak bude v dílčích kapitolách věnována 1) problematice studia náboženství starých Keltů na základě archeologických nálezů, 2) analýze staroger-mánských mytologií na bázi literárních dokladů různé provenience, žánrového zpracování, datace a okolností vzniku a 3) možnostem a omezením, spojeným s používáním novověkého folklóru baltských zemí coby zdroje pro rekonstrukci předkřesťanských tradic starých Baltů.

Předkládaná práce by měla v optimálním případě poskytnout zájemcům o studium těchto náboženství názorné vhledy do ústředních badatelských problémů a jejich interpretačních možností či mezí. Vzhledem k relativně dostatečnému množství přehledových publikací jsem obvykle nepovažoval za nutné uvádět do základní faktografie k prezentovaným tématům. Činil jsem tak pouze tehdy, bylo-li to žádoucí pro demonstraci nějakého analytického problému, anebo kvůli upozornění na nějaký zavedený interpretační stereotyp. Jinak jsem se v práci snažil prezentovat především ta fakta a souvislosti, která bývají v přehledových publikacích obvykle přehlížena nebo opomíjena. Při řešení interpretačních problémů jsem zpravidla vycházel z multioborové analýzy poznatků se zvláštním zřetelem na ideologické pozadí informačních zdrojů, z nichž jsou tyto poznatky získávány (tj. historických pramenů i vědecké literatury). Na tomto základě jsem pak v dílčích kapitolách usiloval o nabídnutí takových východisek, která se pokud možno vyhýbají extrémům „optimistického konstruktivismu“, majícího často blíže k přístupům náboženskofilozofickým než religionistickým, a „hyperkritického skepticismu“, jehož pozitivistická rigidnost svádí k rezignaci na konkrétnější řešení složitějších problémů.

2 JAK „ČÍST“ MATERIÁLNÍ POZŮSTATKY ZANIKLÝCH KULTUR: NÁBOŽENSTVÍ STARÝCH KELTŮ V ARCHEOLOGICKÉ PERSPEKTIVĚ

Etnonymum „Keltové“ vyvolá nějaké intelektuální či emociální asociace patrně u každého současného Evropana (potažmo i Američana, Kanadana, Australana nebo Novozélandana evropského původu), bez ohledu na jeho vzdělání a zájmy. Jazyky, které lingvistika označuje jako „keltské“, vymírají již od expanze latiny v pozdní antice, anebo balancují na hraně existenčního ohrožení, neboť z příslušníků národů, které se hlásí ke keltskému původu, jimi počátkem 21. století hovoří plynně sotva pár procent. Paradoxní paralelou k ústupu živých jazyků je fenomén „keltského romantismu“, jenž se objevuje coby jeden z projevů raně novověkého nadalpského humanismu a z něhož v posledních dvou či třech století postupně vyrostlo také keltské novopohanství. Ke kulturám Keltů, popisovaným antickými prameny či předrenesanční ostrovní literaturou, odkazují v moderní době coby ke svému inspiračnímu zdroji nejen novopohané, ale také umělci četných žánrů a političtí aktivisté různého druhu (od nacionalistů po ekology a feministy).

Historie literatury započala u národů žijících severně od řeckého a římského osídlení prakticky až po adopci křesťanství. Jak se dozvídáme z Caesarových referencí,¹ ve starověké Galii byl vztah intelektuálních autorit k písmu silně rezervovaný, a pokud tomu bylo v okolních oblastech nadalpské Evropy jinak, výsledek je v praxi tentýž: naše znalosti o kulturách těchto národů jsou omezeny téměř výhradně na informace z latinských a řeckých pramenů. Obsažnější z nich však vznikají teprve po roce 200 př. n. l. a samotná oblast *Keltiké/Celtica* je v nich vymezována vágně a nesouvisle – zjevně i důsledkem neustálených kritérií a patrně

1 Caesar, *Commentarii de bello Gallico* VI, 14.

na základě spíše matných znalostí tohoto prostoru.² Rozloha keltských jazyků v antice je tudíž do vysoké míry předmětem spekulací. Stejně tak nevíme, nakolik byla mezi jejich nositeli rozšířena etnonyma typu *Keltoi/Celtae* a *Galatai/Galli*, co původně znamenala (možných etymologií existuje celá řada) a zda šlo o endonyma, či spíše exonyma.³ Na základě dobových písemných zdrojů lze v každém případě soudit, že po roce 400 n. l. dotyčná jména víceméně mizí z paměti Evropanů, nejspíše brzy poté, co se vytrácí tradiční skupinové identity těch, kteří byli takto označováni.

Návrat Keltů do evropského povědomí nastává až s renesančním objevováním a četbou antických pramenů. Paradoxně to byli kolem roku 1500 porýnští Němci, mezi nimiž se objevuje trend označovat se za duchovní potomky galských druidů (již měli podle jejich představ uprchnout před Římany do Germánie) nejdříve. Jednalo se tehdy především o formu intelektuálního vzdoru vůči nadřazenému chování Italů a Francouzů v době, kdy se již ekonomická dominance v Evropě začala přenášet do germánského světa, na který se však z románského prostředí stále nahlíželo jako na „barbarský“.⁴ Popisy statečných Galů a moudrých druidů samozřejmě imponovaly také Francouzům, problémem však byl Caesarem zmíněný původ druidského učení z Británie⁵ – tradičního rivala Francie. Skotové, soustavně rebelující vůči anglické hegemonii, se ke „keltství“ v raném novověku hlásili spíše důsledkem politických sympatií k Francii než z důvodů kontemplace nad etnickými genealogiemi. Pocit vlastenectví zde však vzbuzovala například fonetická podobnost jména ostrova Man (který Skotové považovali za součást svého kulturního teritoria, jakkoli byl již od 14. století v držení Anglie) se jménem druidského ostrovního refugia *Mona*, o kterém píše Tacitus.⁶ Není příliš překvapující, že Angličané v této době na jakékoli zmínky o Keltech a druidech reagovali obvykle podrážděně. Obrat nastal až kolem revolučního roku 1688. Mezi protistuartovskými rebely sice rezonoval spíše koncept kolektivní identity vázaný na „anglosaství“ (coby opozita vůči „anglonormanství“, s nímž si spojovali tradiční monarchii),⁷ avšak intelektuálním povědomím tehdy již koloval i koncept „britanství“, podněcený četbou antických pramenů a odkazující na původní předřímské obyvatelstvo ostrova, jehož druidové byli chápáni jako reprezentanti odporu proti vnější nadvládě. Tyto dvě etnické identity raně novověkých Angli-

2 Viz např. Collis, John, *The Celts: Origins, Myths and Inventions*, Stroud: Tempus 2003, 99–113; Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 3–5.

3 Viz Blažek, Václav, „Keltové – Germáni – Slované: Lingvistické svědectví o kontinuitě a diskontinuitě osídlení střední Evropy“, in: Hladká, Zdeňka – Karlík, Petr (eds.), *Čeština – univerzálie a specifika*, Brno: Masarykova univerzita 2000, 10–11.

4 Hutton, Ronald, *The Druids*, London: Hambledon Continuum 2007, 6–8.

5 Caesar, *Commentarii de bello Gallico* VI, 13.

6 Tacitus, *Annales* XIV, 29–30.

7 Budil, Ivo, *Úsvit rasismu*, Praha: Stanislav Juhaňák – Triton 2013, 564–567.

čanů spolu koexistovaly v jakési napjaté symbióze, dráždění z jedné strany odporem vůči královské dynastii a z druhé antagonismem vůči Skotům a Velšanům.⁸ Anglická keltofilie významně posílila své pozice během 18. století, zejména po vydání Macphersonových *Zpěvů Ossianových*.⁹ Megalitické památky v Británii, dříve považované za dílo obrů, Římanů či Dánů, byly nyní označovány jako druidské oltáře, chrámy či hroby.¹⁰ Ještě před rokem 1800 se kolem nich začínají shromažďovat první novodruidská uskupení (organizovaná podle vzoru svobodných zednářů)¹¹ v bílých róbách a pokud možno s dlouhými – nezřídka uměle aranžovanými – vousy podle dobového stereotypu s kořeny v 16. století.¹² Zatímco ještě kolem roku 1700 žili mluvčí keltských jazyků v izolaci, chudobě a opovržení dobových intelektuálů, o století později je již v plném proudu zájem o středověkou keltskou literaturu a mezi vyššími vrstvami anglofonní Británie přichází do módy – skutečný či vykonstruovaný – velšský původ.¹³ Další vlnou keltofilie prochází Anglie po 2. světové válce v důsledku konfliktu s nacistickým Německem, byť například britský premiér Winston Churchill byl členem Ancient Order of Druids již od roku 1908.¹⁴ Ve Francii se obrat „naši předkové Galové“ objevuje nedlouho po roce 1700, kdy byl jazyk bretonských venkovanů identifikován jako potomek staré galštiny, ačkoli jde o ostrovní keltštinu raně středověkých imigrantů ze západní Británie. Koncept „galské Francie“ nabyl na významu zvláště během protibourbonských povstání okolo roku 1789. V porevolučních letech obsahovaly vášnivé návrhy dokonce myšlenku vyhnat tradiční aristokracii „zpět do lesů Frankonie“, zbavit se názvu „Francie“ a přijmout bretonštinu za úřední jazyk. Skutečnost, k těmto radikálním krokům nakonec nedošlo a za jazyk země byla přijata francouzština z oblasti Île-de-France, měla na bretonštinu v důsledku dobové kulturní centralizace nakonec zcela opačný dopad.¹⁵

8 Viz Budil, Ivo, *Úsvit rasismu*, Praha: Stanislav Juhaňák – Triton 2013, 575–577.

9 K historii a celoevropskému významu *Zpěvů Ossianových*, falza prohlašovaného jeho „objevitelem“, skotským učitelem a básníkem Jamesem Macphersonem (1736–1796), za relikv galského baladického cyklu z doby železné, viz např. Hemprich, Gisbert, „Druhý život“, in: Zimmer, Stefan (ed.), *Keltové: Mýtus a realita*, Praha: Vyšehrad 2017, 204–205; MacKillop, James, *Keltské bájesloví: Průvodce keltskou mythologií*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2009, 8–10.

10 Collis, John, *The Celts: Origins, Myths and Inventions*, Stroud: Tempus 2003, 71–72; viz také Sklenář, Karel, *Tanec obrů: Není jen Stonehenge*, Praha: Academia 1996, 7–13.

11 Viz Cunliffe, Barry, *The Ancient Celts*, Oxford – New York: Penguin Books 1999, 12.

12 Hutton, Ronald, *The Druids*, London: Hambledon Continuum 2007, 48–51.

13 MacKillop, James, *Keltské bájesloví: Průvodce keltskou mythologií*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2009, 20–21; Green, Miranda, *Exploring the World of the Druids*, London: Thames & Hudson 2005, 152.

14 Hutton, Ronald, *The Druids*, London: Hambledon Continuum 2007, 146.

15 Hutton, Ronald, *The Druids*, London: Hambledon Continuum 2007, 8–9; Dietler, Michael, „Our Ancestors Gauls: Archaeology, Ethnic Nationalism, and Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe“, *American Anthropologist* 96 (3), 1994, 587.

Slovo „keltský“ začalo být pro skupinu příbuzných jazyků severozápadní Evropy užíváno brzy po roce 1700, byť ještě v 19. století patrně venkované na západě Irska a Skotska neměli příliš tušení, že mluví „keltsky“.¹⁶ Je rovněž paradoxem, že idea „keltství“ živila jak bretonský a velšský, a později i irský a skotský separatismus, tak také národní identitu jejich utlačovatelů Francouzů a Angličanů.¹⁷ První *Congres celtique*, mající sdružit keltojazyčné národy po obou stranách La Manche, se konal 1867 v Bretani a pod názvem *International Celtic Congress* bývá organizován (s pauzami v období světových válek) až do současnosti.¹⁸

Druhá vlna keltofilie přichází v celé řadě evropských zemí během 2. poloviny 20. století. Od pádu Frankovy diktatury roku 1975 roste ve Španělsku regionální nacionalismus. Ke keltským kořenům se zde hlásí především Galicijci a Astuřané, s menší intenzitou i Kantabrijci, ačkoli se z těchto území nedochoval žádný text v keltském jazyce a jediným dokladem někdejšího užívání keltštiny jsou zde pouze předřímská místní jména. V jižním Německu a Rakousku nahradilo po 2. světové válce „keltství“ do jisté míry předchozí pangermanismus, jenž vyklidil pole téměř beze stopy. Například archeologické muzejní expozice věnované Germánům působí v německojazyčných zemích ještě v současnosti obvykle značně odbytým dojmem. Nápadné množství „keltských“ skanzenů a naučných stezek vyrostlo v posledním čtvrtstoletí také v Česku. Zdejší národní identitu živila počínaje 19. stoletím (a konče patrně rokem 1968) jednoznačně slavjanofilie. Poznaitek, že prvními identifikovatelnými obyvateli zdejších kotlin a úvalů jsou zřejmě Keltové, je však přítomen již v odborné literatuře 19. století.¹⁹ Českou keltofilii, která naplno vytryskla s politickou reorientací na evropský Západ po roce 1989, posilovala zvláště v západní části země hrdost na jméno *Bohemia*, odvozené od kmene Bójů, byť je dotyčné toponymum poprvé zmíněno Strabónem²⁰ (*Bouiaimon*) již v souvislosti s germánským osídlením²¹ a sami Češi tento název historicky neužívali. Podobným způsobem, jakým obyvatelé Británie od konce 18. století připisovali veškeré tajemné objekty a artefakty v zemi Keltům, přisuzují v posledním čtvrtstoletí mnozí Češi s oblibou Keltům veškerá předslovanská místní jména, jež jsou ovšem v naprosté většině staršího indoevropského či naopak mladšího

16 Rieckhoff, Sabine – Biel, Jörg, *Die Kelten in Deutschland*, Stuttgart: Konrad Theiss Verlag 2001, 18–19.

17 Viz zejména Dietler, Michael, „Our Ancestors Gauls: Archaeology, Ethnic Nationalism, and Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe“, *American Anthropologist* 96 (3), 1994, 594.

18 Cunliffe, Barry, *The Ancient Celts*, Oxford – New York: Penguin Books 1999, 16.

19 Viz Drda, Petr – Rybová, Alena, *Keltové a Čechy*, Praha: Academia 1998, 17–27; Rieckhoff, Sabine, „Böhmische Dörfer: Zur Ethnizität der Oppida-Bewohner in Böhmen“, in: Bagley, Jennifer, *Alpen, Kult und Eisenzeit: Festschrift für Amei Lang zum 65. Geburtstag*, Rahden: Marie Leidorf 2009, 364–365.

20 Strabón, *Geógrafia* VII, 1, 3.

21 Blažek, Václav, „Bohemia“ (encyklopedické heslo), in: Karlík, Petr – Nekula, Marek – Pleskalová, Jana (eds.), *Nový encyklopedický slovník češtiny*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2016, 169–170.

germánského původu. Často jsou také vyzdvihovány studie o statistikách mutací spojených s cystickou fibrózou, které mají dokládat příbuznost Čechů (a také Rakušanů) s obyvateli „keltské“ severozápadní Evropy,²² přestože aktuální genetické výzkumy žádnou „exkluzivní“ spojitost neukazují ani náznakem.²³ Od 70. let „keltská idea“ povzbuzuje také severoitalský separatismus, koncentrovaný do politické vize státu *Padania* v regionech kolem řeky Pádu, kde ve starověku patrně jistou dobu dominovala keltština. Od 80. let představuje tematika starověkých Keltů také jeden z ideových tmelů Evropské unie, jejíž tehdejší rozloha do značné míry korespondovala s geografii tzv. laténského uměleckého stylu doby železné. Pod záštitou EU se konaly zejména ve Štýru (1980) a v Benátkách (1991) velké archeologické výstavy s názvy evokujícími Keltů coby „první sjednotitele Evropy“.²⁴

Protože dobové kulturní impulzy vždy nějakým způsobem zasahují i dobové intelektuály, jsou Keltové již přes dvě století usilovně zkoumáni amatérskými i profesionálními badateli různých humanitních oborů, především archeologie, filologie a etnologie. Nejspíše lze konstatovat, že v poválečném období nenajdeme starověké etnikum, jehož jméno by bylo v západních humanitních vědách skloňováno častěji. K nejchoulostivějším otázkám, vyvolávajícím mezi specialisty silné kontroverze, patří zejména 1) geografická lokalizace původního keltského teritoria, 2) stáří keltského jazyka, 3) vazba keltských jazyků na starověké kulturní areály, 4) historická spojitost jazyka a materiální kultury s haploskupinami DNA, a konečně 5) rekonstrukce duchovní kultury pohanských Keltů.

Argumentace k dotýcným otázkám v podstatě tvoří – s trochou nadsázky – jakousi „iniciační zkoušku“ každého keltologa. Navzdory jejich hloubce a šíři budou nezbytně otevřeny i v této kapitole, jejímž cílem je poskytnout základní vhled do interpretačních problémů spojených s archeologickým studiem keltské religiozity. Je dobrý důvod, proč zkoumat prizmatem této disciplíny právě materiál

22 Viz Macek, Milan et al., *Relativně vysoký výskyt mutací G551D a CTFRdel21KB CTFR genu v České republice u pacientů s cystickou fibrózou objektivně prokazuje, že naše populace je slovanského a keltského původu* (dostupné na <http://camelot.lf2.cuni.cz/funkovai/ublg/pdf/kelticz99.pdf> [1.2.2010]). Jedná se o popularizační souhrn výsledků publikovaných v: Bobadilla, Joseph et al., „Cystic Fibrosis: A Worldwide Analysis of CFTR Mutations – Correlation with Incidence Data and Application to Screening“, *Human Mutation* 19 (6), 2002, 575–606. Pracuje se zde s předpokladem, že mutace G551D (tvořící celosvětově 2,2 % případů cystické fibrózy, u Čechů 3,8 %) je „keltského“ původu. Takový závěr by však vyžadoval minimálně vysvětlení, proč je zastoupení této mutace vyšší u Čechů než třeba u Velšanů, a na Ukrajině vyšší než ve všech alpských zemích.

23 Pro aktuální tabulky ze světových databází a studií viz www.eupedia.com/genetics. Pro údaje z českých a moravských regionů viz Luca, Francesca et al., „Y-Chromosomal Variation in the Czech Republic“, *American Journal of Physical Anthropology* 132 (1), 2007, 1–8. Výsledky genetických studií dokládají spíše interpozici české populace mezi sousedícími Slovany a Němci – viz zejména Zastera, Jan et al., „Assembly of a large Y-STR haplotype database for the Czech population and investigation of its substructure“, *Forensic Science International: Genetics* 4, 2010, 75–78.

24 Dietler, Michael, „Our Ancestors Gauls: Archaeology, Ethnic Nationalism, and Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe“, *American Anthropologist* 96 (3), 1994, 596.

z oblastí, kde se v předřímské době hovořilo keltskými jazyky: Počínaje zvláště mladší dobou železnou v tomto prostoru vzniká jeden z nejexpresivnějších uměleckých stylů starověké Evropy, na jehož svéráznou ornamentiku v kombinaci s figurálními a vegetativními motivy bývá často nahlíženo jako na „plastické vyjádření náboženské ideologie“. Vzhledem ke geografické pozici Keltů v širším prostoru západní a střední Evropy, kde nacházíme minimálně několik kulturních areálů bez výraznějších sjednocujících prvků, bude nejdříve nezbytné zabývat se otázkami, do jaké míry (či zda vůbec) spolu souvisejí faktory hmotné kultury a etnicity, jakým způsobem lze identifikovat „keltství“ archeologického materiálu a jak v tomto materiálu identifikovat sféru „náboženství“.

2.1 Archeologie Keltů – stručné dějiny

Středověcí zemědělci si „poklady v zemi“, na které čas od času naráželi, vysvětlovali obvykle prostřednictvím lidové démonologie, zatímco mezi vzdělanějšími kruhy se ještě v 16. století udržovala představa, že jde o výtvoř magie nebo samotné přírody.²⁵ Ke stabilnějšímu a dostupnějšímu archeologickým památkám, jako jsou zvláště západoevropské megality, se přistupovalo velice různorodě: od víry v jejich léčivý a magický potenciál až po jejich tabuizaci kvůli spojení s mytickými národy či bytostmi, vůči jejichž skryté působnosti bylo vhodné zachovávat ostražitost.²⁶ Postrenesanční humanisté již měli tendenci tyto objekty spojit s historickými etniky ze starších pramenů, byť dosti svévolně a bez větší snahy o historickou analýzu.²⁷ Éra cílených archeologických vykopávek začíná kolem roku 1850, nikoli bez souvislosti s vrcholící epochou národních „revolucí“ či „obrození“ a intenzivním zájmem o civilizační počátky a kultury předků. V Německu nebo ve Francii tyto aktivity probíhaly za podpory, a občas i přímé participace z nejvyšších politických kruhů. Napoleon Bonaparte, podnícen inspiračním vlivem Macphersonových básní ze Skotské vysočiny, založil již roku 1804 *Keltskou akademii* (*Académie celtique*) s cílem výzkumu francouzské prehistorie.²⁸ Jeho synovec Ludvík Bonaparte (alias Napoleon III.) pak vedl jeden z prvních rozsáhlých a systematických výzkumů na proslulých oppidech Alésii a Bibracte v Burgundsku a Gergovii v Auvergne.²⁹ Jak je pro tuto dobu příznačné, socha galského vojevůdce Vercingetoriga, kterou nechal Napoleon III. vztyčit roku 1865 v Alésii, měla tvář modelovanou podle císaře-

25 Viz Todd, Malcolm, *Germáni*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999, 245.

26 Viz Sklenář, Karel, *Tanec obrů: Není jen Stonehenge*, Praha: Academia 1996, 7–16.

27 Cunliffe, Barry, *The Ancient Celts*, Oxford – New York: Penguin Books 1999, 27–28.

28 Viz Edelová, Doris, „Keltská literatura“, in: Zimmer, Stefan (ed.), *Keltové: Mýtus a realita*, Praha: Vyšehrad 2017, 174.

29 Cunliffe, Barry, *The Ancient Celts*, Oxford – New York: Penguin Books 1999, 13.

va vzoru, zatímco zpodobený oděv a výzbroj nesou znaky stylů od doby bronzové až po merovejské období.³⁰ Archeologie coby vědní disciplína byla teprve ve fázi zrodu a chronologické klasifikace materiálu dosud neexistovaly.

Dějiny akademické archeologie lze rozdělit na základě převažujícího paradigmatu zhruba do následujících epoch:

- 1) klasická (1850–1960) – probíhají základní historické a geografické analýzy materiálu, jejichž interpretační perspektiva je ovlivněna zejména evolucionismem a nacionalistickým romantismem;
- 2) procesuální (po roce 1960) – „klasická“ východiska jsou podrobena systémové kritice a reinterpetaci s důrazem na data získaná pozitivistickými či empirickými cestami;
- 3) postprocesuální (po 1980) – akcent je kladen na interpretační sebereflexi badatele a dochází k výrazné pluralizaci metodologických přístupů.³¹

Každé z uvedených období bezpochyby rozšířilo obecné poznatky o prehistorických kulturách, zároveň však vneslo do jejich studia specifické problémy, s nimiž se archeologie doposud potýká. V současných diskuzích nad zásadními otázkami – především pokud jde o genezi Keltů a jejich vazbu na prehistorické kulturní areály – panuje již několik desetiletí značná rivalita mezi stoupenci procesuálních a postprocesuálních přístupů.³² Rozdíly plynoucí z odlišných paradigmat se promítají rovněž do studia duchovních kultur dílčích indoevropských etnik, respektive torzovitých poznatků, které jsou o nich k dispozici. Základ těchto rekonstrukčních úvah je však po stránce metody po generace v podstatě stále tentýž, tj. vychází se z hledání průníků mezi nalezeným materiálem a informacemi z literárních pramenů.³³

Od poloviny 19. století až do období 2. světové války se studium evropské prehistorie vyvíjelo nejrychleji patrně v Německu (Ludwig Lindenschmidt, Adolf

30 Dietler, Michael, „Our Ancestors Gauls: Archaeology, Ethnic Nationalism, and Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe“, *American Anthropologist* 96 (3), 1994, 589, 598.

31 K podrobnému přehledu směrů archeologie viz např. Hodder, Ian – Hutson, Scott, *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archeology*, Cambridge: University Press 2003.

32 Viz rozličné interpretační akcenty i závěry současných předních keltologů v: Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from West: Alternative Perspectives from Archaeology, Genetics, Language and Literature*, Oxford: Oxbow Books 2010.

33 Srv. například závěry o duchovních kulturách Indoevropanů u dílčích generačních autorit na poli archeologie 2. poloviny 20. století: Mariji Gimbutasové, Colina Renfrewa a Davida Anthonyho – viz Gimbutas, Marija, *The Kurgan Culture and the Indo-Europeanization of Europe*, Washington D.C.: Institute for the Study of Man 1997, 338–350; Renfrew, Colin, *Archaeology and language: The puzzle of Indo-European Origins*, Cambridge: Cambridge University Press 1987, 250–261 (k problematickým otázkám ohledně materiálních kultur Keltů viz 234–249); Anthony, David, *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, New Jersey: Princeton University Press 2007, 14–18, 85–92, 134–135.

Fürtwängler, Paul Reinecke, Paul Jacobsthal), v Británii (John Kemble, Augustus Franks, Arthur Evans) a ve Francii (Gabriel de Mortillet, Joseph Déchelette). Navzdory dominanci těchto mocností však paralelně probíhaly exaktní výzkumy i v Itálii a Španělsku, Skandinávii nebo ve střední Evropě (přičemž rozvoji v Polsku a Českých zemích významně napomohla rivalita domácích badatelů vůči německému prostředí).

Základní periodizace epoch podle převažujících technologií (tj. doba kamenná – bronzová – železná) i jejich další dělení na fáze podle typologie materiálu (například starší vs. mladší doba železná) vzniká ještě před rokem 1900. Tehdy jsou již známy významné objevy z hornorakouského Hallstattu (1846), především hroby, a z lokality La Tène na Neuchatelském jezeře ve Švýcarsku (1857) se stovkami železných nástrojů, ozdob a zbraní uložených pod vodní hladinou, anebo z výšinné pevnosti Heuneburg s přilehlými mohylami v jihozápadním Německu (1877).³⁴ Díky mezinárodním archeologickým kongresům byli badatelé ještě před koncem 19. století schopni identifikovat paralely mezi nálezy ze Champagne a Pádské nížiny. Podobně jako nálezy z Hallstattu byly – navzdory vzájemné typové odlišnosti – obvykle spojovány s Kelty, které do alpsko-hercynského prostoru lokalizují antické prameny od Hérodota po Tacita. Protože však dobový materiál z Británie, Irska a Iberského poloostrova vykazoval relativně málo typologických spojitostí, prosadila se po roce 1900, zejména z iniciativy španělsko-mexického archeologa Pedra Bosche-Gimpery, práce s modelem několika migračních keltských vln, které měly do těchto oblastí proniknout z prostoru střední Evropy v průběhu doby bronzové a železné.³⁵ Dotyčný model v podstatě odráží základní paradigma spojené s „klasickou“ archeologií, tj. předpoklad těsné vazby mezi jazykovými a kulturními areály a z toho vyplývající optimismus, že lze na základě archeologie identifikovat geografické „pravlasti“ dílčích etnických skupin. Radikální uplatňování těchto principů propojené s rasovou antropologií probíhalo především v německojazyčných zemích. Za ústředního reprezentanta bývá v tomto směru považován Gustaf Kossinna (1858–1931). Komplexnější přístupy založené na individuálním hodnocení chronologických změn přicházely z anglofonního prostředí, reprezentovaného ve své době především V. Gordonem Childem (1892–1957).³⁶

Rekonstrukce prehistorických událostí založené na „klasických“ přístupech převládaly v západní Evropě víceméně až do 60. let 20. století, pouze s opuštěním rasové antropologie, rozšířené předtím běžně nejen v Německu, ale více či méně ve všech koloniálních mocnostech západní Evropy.³⁷ Ve východní Evropě

34 Rieckhoff, Sabine – Biel, Jörg, *Die Kelten in Deutschland*, Stuttgart: Konrad Theiss Verlag 2001, 34–35; Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 1–2.

35 Cunliffe, Barry, *The Ancient Celts*, Oxford – New York: Penguin Books 1999, 16.

36 Rieckhoff, Sabine – Biel, Jörg, *Die Kelten in Deutschland*, Stuttgart: Konrad Theiss Verlag 2001, 36–37.

37 K tématu viz zvláště Budil, Ivo, *Úsvit rasismu*, Praha: Stanislav Juhaňák – Triton 2013; Budil, Ivo, *Triumf rasismu*, Praha: Stanislav Juhaňák – Triton 2015.

zůstávají naopak „klasická“ paradigmatata v zásadě nedotčena až do konce 20. století, přičemž u starší generace badatelů jsou nezdědka udržována dodnes. Vlivem marxistické ideologie se pouze přesouvá perspektiva k sociálním a ekonomickým dimenzím vývoje archaických společností, což mělo zřejmý vliv také mezi badateli na Západě.³⁸

Po válce se – spolu s novými objevy, zdokonalením výzkumných metod a rozšířením klasifikačních šablon – objevuje zásadní kritika „klasických“ paradigmat, zvláště pak v anglofonních zemích. Zatímco v předchozím období jsou výrazné kulturní změny dílčích archeologických horizontů vysvětlovány zpravidla imigrací jiné etnické skupiny, „nová“ (alias procesuální) archeologie tíhne ve většině případů k vysvětlení změn buď kulturní adopcí zvenčí, anebo lokální invencí zevnitř společnosti.³⁹ Kritickou revizí prochází rovněž starší názory na vazbu prehistorických sociálních identit k jazyku a materiální kultuře, čímž se značně mění i obecný pohled na prehistorické dějiny. Po vizi Keltů ztělesňujících *furor barbaricus* a expandujících v menších či větších skupinách během doby bronzové (kultura popelnicových polí) a železné (halštatská a laténská kultura) ze středozápadní Evropy do všech směrů začal mezi archeology během posledních desetiletí 20. století nabývat na popularitě obraz prehistorického *homo economicus*, širšího svoji prestižní kulturu (zvláště tzv. zvoncové poháry či navazující komplexy atlantské doby bronzové), jazyk a „keltskou“ identitu po obchodních cestách západní a střední Evropy.⁴⁰ Skutečnost, že předválečné a meziválečné období zdůrazňovalo u starých evropských kultur bojovnickou etiku a expanzivní sklony, zatímco poválečné období spíše interkulturní komunikaci a obchodní vztahy, vcelku výmluvně odráží zásadní změnu politického klimatu na kontinentu a spolu s tím i (často nevědomou) kulturní podmíněnost badatelského diskurzu.⁴¹ Jednou z motivací „procesuálního“ obratu byl jistě ideologický odpor k předchozí politizované archeologii s ústředními pojmy typu „rasa“, „národ“, „expanze“, „podrobení“ a podobně. Ten ovšem záhy přerostl až do jakési obsesivní neurózy, projevující se (především v poválečném Německu) vytěsňováním právě těch témat, která předchozí generace badatelů považovaly za klíčová, tedy etnické otázky, prehistorické migrace či militantní aspekty archaických kultur.⁴²

Generace archeologů 80.–90. let, která nemá s předválečnou vědou přímou zkušenost, podrobila přístupy „klasické školy“ jisté rehabilitaci, zvláště pokud jde

38 Rieckhoff, Sabine – Biel, Jörg, *Die Kelten in Deutschland*, Stuttgart: Konrad Theiss Verlag 2001, 37–38.

39 Renfrew, Colin, *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*, London: Pimlico 1998, 1–3.

40 Viz např. Barry Cunliffe: *The Ancient Celts*, Oxford – New York: Penguin Books 1999, 154–156; Vitali, Daniele, *Keltové: Poklady starobyklých civilizací*, Praha: Euromedia Group – Knižní klub 2008, 12.

41 Cunliffe, Barry, *The Ancient Celts*, Oxford – New York: Penguin Books 1999, 17–18.

42 Rieckhoff, Sabine – Biel, Jörg, *Die Kelten in Deutschland*, Stuttgart: Konrad Theiss Verlag 2001, 38.

o vazbu „kultura – jazyk – identita“. Oproti „pozitivisticky“ zaměřeným procesualistům jsou také při interpretaci materiálu a rekonstrukcích prehistorických kultur uplatňovány poněkud „filozofičtější“ kontextuální a hermeneutické přístupy. V praxi tak dnes množství keltologů vedle archeologické specializace dovede předvést solidní znalosti na poli lingvistiky (James P. Mallory) či antické literatury (Miranda Greenová, Sabine Rieckhoffová) a naopak aprobovaní lingvisté se pohybují s přehledem v archeologii (John T. Koch, Helmut Birkhan, Garrett Olmsted, Bernhard Maier). Poněkud slabší je již propojení archeologie s historií (zvláště s medievistikou), což je patrně dáno obvykle úzkou specializací badatelů na konkrétní období, například oxfordský profesor Barry Cunliffe se ve své nedávné, velkoryse pojaté monografii *Europe between the Oceans*,⁴³ mapující vývoj kontinentu od mezolitu po raný středověk, mění s přibývajícím kvantitou písemných pramenů z nápaditě spekulujícího archeologa v suchého historika, aniž by využil nabízející se možnosti pohlédnout zejména na rané fáze středověku ryze archeologickou perspektivou a posoudit tento obraz v kontextu informací z dochovaných písemných záznamů. Citelně slabé je také propojení archeologie s etnologií (resp. kulturní antropologií). Znalosti reálií u současných „domorodých“ společností, zvláště pokud žijí ve srovnatelných technologických a environmentálních podmínkách, jsou pro poznání prehistorických kultur výjimečně obohacující, navzdory různým relativistickým omezením, která je jistě třeba brát při těchto srovnávacích metodách v úvahu. Při pokusech o rekonstrukci předkřesťanské religiozity je u drtivé většiny badatelů patrná zvláště absence zkušenosti se současným „živým“ polyteismem, a ostatně ani argumentace pomocí starověkých kulturních paralel nejsou příliš častým jevem.⁴⁴

Problémem současné archeologie zůstává také latentní dědictví „železné opony“. I renomovaní západní keltologové (Barry Cunliffe, Colin Renfrew, Dennis Harding, Vincent Megaw, Jean-Louis Brunaux, Daniele Vitali aj.) zjevně postrádají zkušenost s materiálem z východní Evropy, a přebírají informace – pochopitelně nepříliš kriticky – od východoevropských kolegů (Václav Kruta,⁴⁵ Natálie Venclová, Karol Pieta, Zenon Woźniak, Miklós Szabó, Danijel Dzino aj.). V poválečném období, kdy se naplno prosadila angličtina coby akademická *koiné* namís-

43 Cunliffe, Barry, *Europe between the Oceans: 9000 BC-AD 1000*, London – New Haven: Yale University Press 2011.

44 V českém prostředí lze z hlediska komparativní šíře uplatňované při výzkumu evropské prehistorie vyzdvihnout alespoň nedávné práce archeologa Jana Bouzka – viz Bouzek, Jan, *Keltové našich zemí v evropském kontextu*, Praha: Triton 2007; Bouzek, Jan, *Pravěk českých zemí v evropském kontextu*, Praha: Triton 2005.

45 Václav Kruta (1939–) se narodil ve Francii (českému otci a francouzské matce), kde strávil většinu profesního života, a rovněž jeho keltologická díla vznikla ve francouzském jazyce. Avšak obor archeologie vystudoval na přelomu 50.–60. let v Brně a po studiích až do své emigrace počátkem 70. let pracoval v Archeologickém ústavu Československé akademie věd. Díky těmto okolnostem bývá Kruta vnímán keltology na Západě jako znalec středoevropského a východoevropského prostoru.

to francouzštiny, je zároveň zjevná určitá komunikační bariéra mezi anglofonním Severem a románským Jihem, jak lze vyvodit již z pouhého nahlédnutí do citačních bibliografických seznamů v dílech současných odborníků. Vzhledem k významné roli atlantského prostoru z hlediska komparativních výzkumů na polích archeologie, etnologie i mytologické literatury je slabší komunikace mezi oběma jazykovými zónami nepříjemnou překážkou současné keltologie.

2.2 „Keltové“ v archeologické perspektivě

Geografie starověkých Keltů patří k významným tématům evropské archeologie nikoli pouze důsledkem nacionalistických či romantických impulzů. Intenzivní bádání na tomto poli⁴⁶ je stimulováno také poznatkem, že v prostoru středozápadní Evropy nenacházíme během doby železné žádný spojitý kulturní areál, který by se uspokojivě překrýval s rozsahem keltských jazyků. Předválečná „středoevropská“ hypotéza keltské geneze, založená na „klasických“ migračních modelech, utrpěla v posledním půlstoletí argumentační otřesy jak ze strany archeologie, tak i lingvistiky. V oblastech kolem Atlantského oceánu (od Gibraltaru po Skotsko) lze doložit kulturní – a tudíž zřejmě i populační – kontinuitu nejpозději od procesu neolitizace (zhruba 4000–3500 př. n. l.), zatímco větší populační migrace z prostoru Alp sem v době bronzové ani železné archeologické nálezy nijak zjevně nedokládají.⁴⁷ V posledním desetiletí se také mezi lingvisty významně rozšířil názor, že tartéský jazyk v jihozápadní Ibérii, jehož písemné doklady mohou sahát až do 8. století př. n. l. a jenž byl dříve považovaný za neindoevropský, může ve skutečnosti představovat nejarchaičtější doloženou verzi keltštiny.⁴⁸ Toto zjištění – jakkoli není mezi keltology přijímané všeobecně – by zřejmě definitivně vyvracelo

46 Otázkám kolem „pravlasti“ a šíření keltštiny jsou věnovány hned tři sborníky z nedávné doby: Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from West: Alternative Perspectives from Archaeology, Genetics, Language and Literature*, Oxford: Oxbow Books 2010; Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from the West 2: Rethinking the Bronze Age and the Arrival of Indo-European in Atlantic Europe*, Oxford: Oxbow Books 2013; Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from the West 3: Atlantic Europe in the Metal Ages: Questions of Shared Language*, Oxford: Oxbow Books 2016.

47 Viz Cunliffe, Barry, *Europe between the Oceans: 9000 BC-AD 1000*, London – New Haven: Yale University Press 2011, 159–167; Renfrew, Colin, *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*, London: Pimlico 1998, 174–175.

48 Koch, John, „Paradigm Shift? Interpreting Tartessian as Celtic“, in: Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from West: Alternative Perspectives from Archaeology, Genetics, Language and Literature*, Oxford: Oxbow Books 2010, 2010, 185–302; Koch, John, „Out of the Flow and Ebb of the European Bronze Age: Heroes, Tartessos and Celtic“, in: Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from the West 2: Rethinking the Bronze Age and the Arrival of Indo-European in Atlantic Europe*, Oxford: Oxbow Books 2013, 101–146. Před identifikací tartéských nápisů coby záznamů keltského jazyka byly tradičně považovány za nejstarší doklady keltštiny lepontské nápisy z oblasti severoitalských jezer Lago di Como, Lago Lugano a Lago Maggiore, datované do 6. století př. n. l. – viz Urbanová, Daniela – Blažek, Václav, *Národy starověké Itálie, jejich jazyky a písmo*, Brno: Host 2008, 181–182.

„klasickou“ hypotézu keltské imigrace do tohoto prostoru, jež se měla odehrát teprve v době železné. Pozornost na sebe rovněž poutají nové lingvistické modely, získané na základě počítačových technologií, jež proklamují mnohem starší datování jak vzniku indoevropských jazyků, tak i separace protokeltštiny coby samostatné větve, ke které mělo dojít již v neolitickém období (kolem 4100 př. n. l.).⁴⁹ Uvedené výpočty přitom víceméně korespondují s „anatolskou“ hypotézou o původu indoevropských jazyků, postulovanou před několika desetiletími britským archeologem Colinem Renfrewem.⁵⁰

Již od 70. let se v tomto směru přiklání část keltologů k hypotéze, že k šíření kelštiny po Evropě mohlo dojít nejen podstatně dříve, než proklamovaly „klasické“ modely, ale navíc spíše ve směru od Atlantiku do střední Evropy než naopak. Archeologický odraz takové expanze byl hypoteticky spojován s šířením kulturního komplexu tzv. atlantské doby bronzové (Barry Cunliffe, John T. Koch), pozdně neolitické kultury zvoncových pohárů (Myles Dillon, Nora Chadwicková, Daniele Vitali), anebo dokonce již s ranou neolitizací západní Evropy (Colin Renfrew). Podporu tomuto modelu poskytuje i současné přehodnocování starších názorů na směry historického šíření některých artefaktů, například provenience mečů tzv. güdlingenského typu z pozdní doby bronzové, která byla dříve hledána ve střední Evropě, bývá v současnosti častěji lokalizována do oblasti Britských ostrovů.⁵¹

„Anatolská“ hypotéza ovšem nemá přílišnou podporu mezi lingvisty, kteří na základě lexikální analýzy obvykle předpokládají pozdější datování vzniku indoevropských jazyků i separace protokeltské větve,⁵² odhadované převážně do období mezi pozdní fází eneolitu (2800–2000 př. n. l.)⁵³ a mladší dobu bronzovou (1300–850 př. n. l.).⁵⁴ Hypotéza také není schopna vysvětlit předkládanou neoli-

49 Gray, Russel – Atkinson, Quentin, „Language-tree divergence times support the Anatolian theory of Indo-European origin“, *Nature* 426, 2003, 435–439.

50 Viz Renfrew, Colin, *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*, London: Pimlico 1998 (1. vydání Cambridge: Cambridge University Press 1987), 148–175, 212–249.

51 Brandheim, Dirk, „Westward H0? Sword Bearers and All the Rest of It...“, in: Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from the West 2: Rethinking the Bronze Age and the Arrival of Indo-European in Atlantic Europe*, Oxford: Oxbow Books 2013, 147–155.

52 Výše reprodukované a často citované výsledky lingvistické studie Russella Graye a Quentina Atkinsona (2003), anticipující oproti odhadům většiny lingvistů podstatně starší dataci genealogického větvení indoevropských jazyků, vycházejí zřejmě z nedůsledné selekce výpůjček srovnávaných indoevropských slovníků, a tudíž je lze považovat za chybné (vycházím z kritických poznatků lingvisty Václava Blažka z Masarykovy univerzity – osobní konzultace, 2019).

53 Mallory, James, „The Indo-Europeanization of Atlantic Europe“, in: Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from the West 2: Rethinking the Bronze Age and the Arrival of Indo-European in Atlantic Europe*, Oxford: Oxbow Books 2013, 31–33.

54 Koch, John, „Out of the Flow and Ebb of the European Bronze Age: Heroes, Tartessos and Celtic“, in: Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from the West 2: Rethinking the Bronze Age and the Arrival of Indo-European in Atlantic Europe*, Oxford: Oxbow Books 2013, 130–133.

tickou migraci „indoevropských zemědělců“ přes bezmála spojitý pás archaických neindoevropských enkláv ve Středomoří (od ostrovů v Egejském moři po Gibraltar) a Atlantiku (oblast Biskajského zálivu). Její zastánci – stejně jako stoupenci „atlantského“ původu protokeltštiny, kteří s „anatolskou“ hypotézou nepracují a přidržují se mladšího datování vzniku keltské větve – rovněž obvykle ignorují nekeltsky působící lusitanštinu a ligurštinu, k jejichž výskytu ve starověké jihozápadní Evropě (pro „atlantský“ model klíčového prostoru) by bylo vhodné předložit nějaké historické vysvětlení. Hypotetické šíření „keltské“ identity včetně jazyka prostřednictvím obchodních kontaktů také nemá žádné relevantní historické analogy a působí spíše dojmem anachronického badatelského konstruktů, možná implicitně založeného na procesu koloniálního šíření angličtiny. Doložené formy staré keltštiny navíc dojmem „pidginového“ obchodního jazyka příliš nepůsobí.⁵⁵ Kromě toho existují četné případy starověkých národů (jako Iberové, Rétové či Venetové) žijících dlouhodobě v sousedství Keltů a čerpajících z inventáře jejich materiálních kultur, aniž přitom ztratily původní jazyk.⁵⁶

„Středoevropský“ model tak v zásadě neztrácí ani v současnosti na významu:⁵⁷ jednak nelze ignorovat elementární vlivy z tohoto prostoru na kultury atlantské zóny od pozdního neolitu po dobu železnou,⁵⁸ a naopak jen stěží lze spojit genezi halštatské a laténské kultury s vlivy z atlantské Evropy, jak občas uvažují někteří – převážně britští – keltologové.⁵⁹ Model, podle něhož proběhla keltizace atlantských oblastí prostřednictvím cizích militantních elit, má navíc nepochybné historické paralely v invazích Keltů do severní Itálie a středního Turecka, a později ve středověké gaelizaci západního Skotska nebo britanizaci Bretaně – což jsou nuceně uznat i zarytí odpůrci „středoevropského“ modelu.⁶⁰ Způsobem, kdy militantní minorita ovládla početně dominantní autochtonní etnika, aniž by přitom ztratila jazyk, proběhla ostatně také maďarizace Karpatské kotliny nebo turkizace Anatolie.⁶¹ Na druhou stranu však uvedený model „elitní dominance“ nevysvětluje absenci zřetelných předkeltských substrátů v keltských jazycích a západoevropské toponymii, jak by bylo logicky očekávatelné. Rovněž by bylo

55 Mallory, James, *The Origins of the Irish*, London: Thames & Hudson 2013, 273–274.

56 Collis, John, *The Celts: Origins, Myths and Inventions*, Stroud: Tempus 2003, 158.

57 Viz zejména Mallory, James, „The Indo-Europeization of Atlantic Europe“, in: Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from the West 2: Rethinking the Bronze Age and the Arrival of Indo-European in Atlantic Europe*, Oxford: Oxbow Books 2013, 17–39.

58 Rieckhoff, Sabine – Biel, Jörg, *Die Kelten in Deutschland*, Stuttgart: Konrad Theiss Verlag 2001, 25–27; Cunliffe, Barry, *Europe between the Oceans: 9000 BC-AD 1000*, London – New Haven: Yale University Press 2011, 169.

59 Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 5.

60 Viz Renfrew, Colin, *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*, London: Pimlico 1998, 247–249.

61 Mallory, James, *The Origins of the Irish*, London: Thames & Hudson 2013.

záhodno vysvětlit úspěch tohoto druhu „keltizace“ v kontrastu s pozdějšími invazemi jiných „militantních elit“ do atlantské Evropy, které naopak podlehly rychlé jazykové a kulturní asimilaci ze strany domorodců (Skandinávci v Irsku a Británii, Gótové a Svébové na Iberském poloostrově, Frankové ve Francii).

Zajímavé řešení tohoto dilematu představuje hypotéza, s níž nedávno přišel respektovaný americký keltolog John T. Koch. Připomněl gramatické zvláštnosti keltských jazyků (zvláště těch ostrovních), upoutávajících pozornost indoeuropeistů již déle než jedno století. V této souvislosti se často spekulovalo o vlivech nějakých starých předindoevropských substrátů, zvláště afroasijských, případně egejských, kavkazských či jiných.⁶² Podle Kocha vychází geneticky protokeltština jednoduše ze západní indoevropštiny, adoptované někdy v postneolitickém období mluvčími iberovaskonských jazyků. Jinými slovy, původní keltština je podle jeho názoru v podstatě „iberizovanou indoevropštinou“.⁶³ Toto vysvětlení, podepřené lingvistickými i archeologickými argumenty, se zdá přinášet mezi dvě hlavní konkurenční hypotézy určitý kompromis: Počátky keltských jazyků by se vázaly k prostoru západní Evropy (jak požaduje „atlantský“ model), ovšem jejich zdroj, totiž původní indoevropština, by přicházel od východu (jak tvrdí zastánci „středoevropského“ modelu).⁶⁴

Současné genetické výzkumy nejsou prozatím schopny dát v otázce keltské provenience uspokojivé řešení. Především zde stále chybí 1) analýza většího množství vzorků starověké DNA z klíčových období mezi eneolitem a dobou železnou, 2) jednoznačný klíč k určování stárí mutací a 3) uspokojivé vysvětlení kontrastu relativní homogenity MtDNA u evropských národů vůči podstatně strukturovanější Y-DNA, vykazující určitou míru korespondence s areály jazykových skupin

62 Viz Mallory, James, „The Indo-Europeization of Atlantic Europe“ in: Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from the West 2: Rethinking the Bronze Age and the Arrival of Indo-European in Atlantic Europe*, Oxford: Oxbow Books 2013, 33–36.

63 Viz Koch, John, „Out of the Flow and Ebb of the European Bronze Age: Heroes, Tartessos and Celtic“, in: Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from the West 2: Rethinking the Bronze Age and the Arrival of Indo-European in Atlantic Europe*, Oxford: Oxbow Books 2013, 101–146.

64 Podle Johna T. Kocha se geneze keltských jazyků odehrála nejspíše na Iberském poloostrově – možná právě v blízkosti území s doklady tartéštiny coby nejstaršího zaznamenaného keltského jazyka. Substrátové stopy po iberovaskonských jazycích jsou však evidovány také relativně daleko na sever od Pyrenéj. K jejich interferenci s indoevropskými jazyky, jejímž výsledkem byl podle Kochovy hypotézy vznik protokeltštiny, tudíž mohlo docházet i mimo Iberský poloostrov. Modely předpokládající rozsah iberovaskonských jazyků před indoevropskými expanzemi po celé atlantské Evropě (jak soudí Theo Vennemann nebo Kalevi Wiik) nepovažuje většina lingvistů za průkazné. Na druhou stranu však evidence iberovaskonsky působících stop, zdokumentovaných lingvistou Johnem Bengtsonem a Florentem Dieterlenem v románských dialektech Iberského poloostrova, jižní Francie a v menším množství i v Belgii, Švýcarsku, severní Itálii a Sardinii, je vybudována na přesvědčivě široké komparativní analýze jazykových dokladů – viz Bengtson, John – Dieterlen, Florent, „Confirmation de l'ancienne extension des Basques par l'étude des dialectes de l'Europe de l'Ouest romane“, *Journal of Language Relationship* 14 (1), 2016, 1–27.

(viz mapu 2).⁶⁵ S Kelty bývá dávána tradičně do souvislosti Y-DNA haploskupina R1b (R-M343 – viz mapu 3),⁶⁶ jakkoli klíčová otázka datace jejího stáří a procesu šíření zůstává zatím nevyřešena: dosavadní hypotézy pracují s obdobími od pozdního paleolitu po posteneolitická období.⁶⁷ Z hlediska etnické interpretace je navíc zvláště problematické vysoké zastoupení uvedené haploskupiny u dvou národů patřících ke geneticky nehomogennějším z celé Evropy: Irů (tj. „Keltů *par excellence*“) a Basků (tj. „ne-Indoevropanů *par excellence*“).⁶⁸ Pokud jde o detailní výzkum dílčích podskupin R1b, není bez zajímavosti alespoň zjištění, že mezi dvěma z nejrozšířenějších západoevropských větví nacházíme patrně doklad separace „keltské“ atlantské Evropy (s dominující podskupinou R-M529 – viz mapu 4) od kdysi rovněž „keltského“ alpského prostoru (s dominující R-U152 – viz mapu 5). Tento poznatek plně koresponduje s dichotomií kulturního vývoje obou oblastí, evidovanou archeology,⁶⁹ a mohl by v podstatě znamenat definitivní vyvrácení modelů šíření keltských jazyků prostřednictvím masových populačních migrací z jedné hypotetické provenience do druhé. Alpská podskupina R-U152

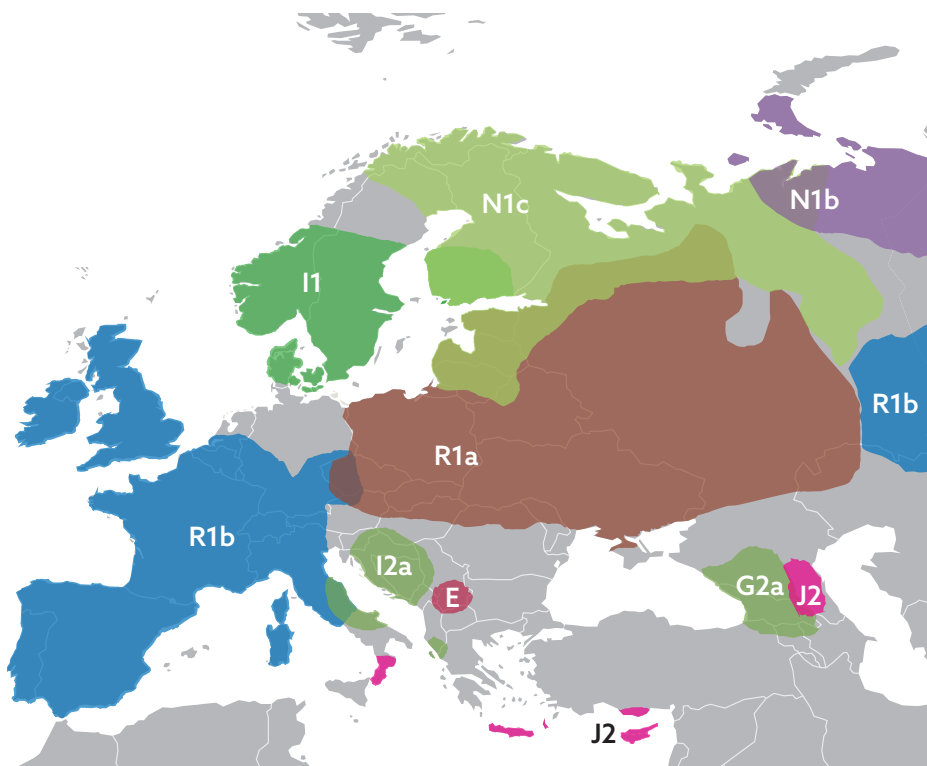
65 Aktualizované přehledové tabulky distribuce Y-DNA a MtDNA haploskupin, kompilované z desítek odborných studií, předkládá belgický historik Maciamo Hay na serveru www.eupedia.com/genetics (http://www.eupedia.com/europe/european_y-dna_haplogroups.shtml; 1.8.2015). Ke vztahu haploskupin a (pre-)historických migrací viz v: Hay, Maciamo, *Origins, Spread and Ethnic Association of European Haplogroups and Subclades*, poslední aktualizace 2017 (http://www.eupedia.com/europe/origins_haplogroups_europe.shtml; 10.2.2017). Uvedený text obsahuje rovněž elektronický rozcestník odkazující na historické studie autora o nejfrekventovanějších evropských haploskupinách.

66 Viz např. populární monografii Sykes, Bryan, *Saxons, Vikings and Celts: The Genetic Roots of Britain and Ireland*, New York: Norton & Company 2007.

67 Viz Myres, Natalie et al., „A major Y-chromosome haplogroup R1b Holocene era founder effect in Central and Western Europe“, *European Journal of Human Genetics* 19, 2011, 95–101; McEvoy, Brian et al., „The *Longue Dourée* of Genetic Ancestry: Multiple Genetic Marker Systems and Celtic Origins on the Atlantic Facade of Europe“, *American Journal of Human Genetics* 75, 2004, 693–702.

68 Historik Maciamo Hay vysvětluje tento paradox jako výsledek procesu indoeuropeizace (resp. keltizace) v době bronzové relativně níže zalidněného atlantského prostoru. Podle něj zde nejspíše došlo k výrazné proměně profilu Y-DNA důsledkem rychlé, anebo postupné redukce autochtonní mužské populace coby efektu válečných konfliktů, dobytelské tradice konkubinátu, anebo obojího zároveň. K zachování iberovaskonského a později baskického jazykového ostrova v západní Evropě navzdory výrazné „indoeuropeizaci“ (tj. keltizaci)“ genetického profilu zdejší populace mohlo podle něj dojít díky vytrvalosti jazykového vlivu autochtonních žen na potomstvo – viz Hay, Maciamo, *Haplogroup R1b (Y-DNA)*, poslední aktualizace 2017 (http://www.eupedia.com/europe/Haplogroup_R1b_Y-DNA.shtml; 21.2.2017). Při srovnání geografie haploskupiny R1b a kentumových indoevropských jazyků lze považovat výše uvedené vysvětlení za vcelku logické. Zbývá ovšem vysvětlit, proč nejsou obdobné „genocidy“ sledovatelné například také na Balkánském a Apeninském poloostrově nebo ve Skandinávii, kde profil Y-DNA zůstal zjevně z velké části neolitický, zatímco po předindoevropských jazycích nezůstaly (s výjimkou starověké mínojštiny na Krétě, etruských a rétských ostrovů v Itálii a středních Alpách a středních jazyků ve Skandinávii) žádné výraznější stopy.

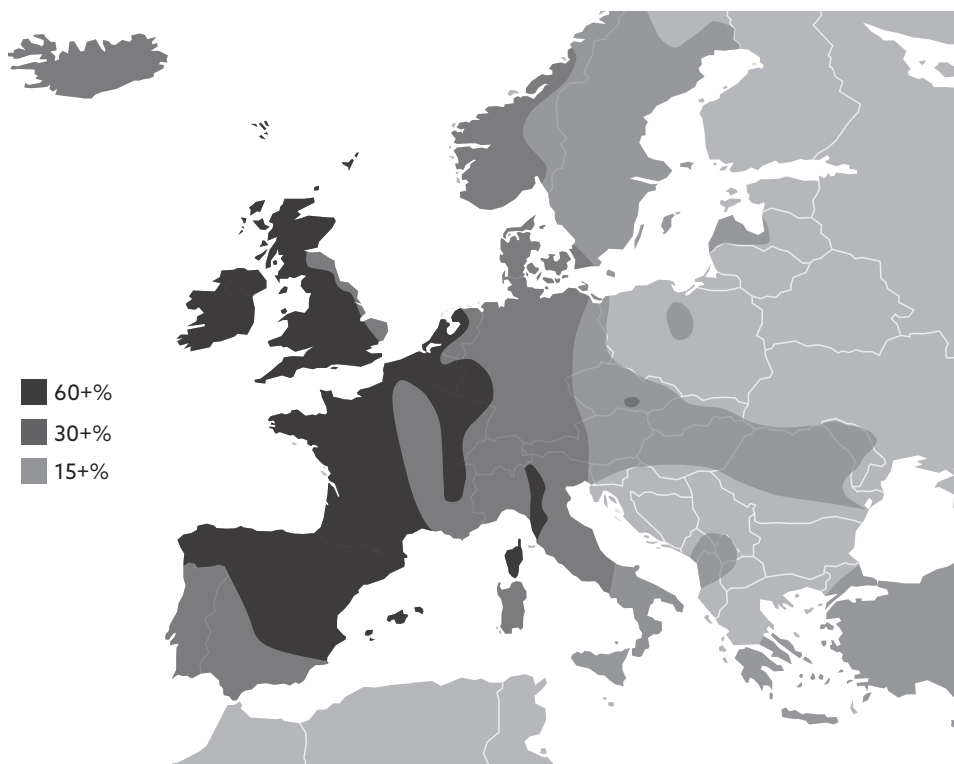
69 Viz např. Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 5; Cunliffe, Barry, *Europe between the Oceans: 9000 BC-AD 1000*, London – New Haven: Yale University Press 2011, 229–230, 299–300.



Mapa 2: Genetická mapa Evropy podle dominantních Y-DNA haploskupin
(vyznačené areály = výrazná dominance některé z haploskupin;
nevyznačená území = rovnoměrné zastoupení různých haploskupin)

se totiž vyskytuje zejména v Irsku, západní a severní Británii a centrálních částech Iberského poloostrova pouze minimálně, anebo vůbec, a obdobně nápadná absence platí také pro zastoupení R-M529 v prostoru střední Evropy. Jednoznačné identifikaci obou těchto mutací se starověkými Kelty brání kromě obecného problému s datováním jejich vzniku pouze zjevné geografické přesahy do oblastí, kde nejsou keltské jazyky historicky doloženy. Zatímco haplotyp R-M529 se zřejmě rozprostírá od ohnisek kolem Keltského moře na východ až do severního Německa a Skandinávie a na jih do Baskicka, R-U152 vykazuje kromě západních Alp a Porýní také nápadnou afiliaci k celému Apeninskému poloostrovu, včetně Ligurie, Toskánska a jižní Itálie, které invaze Keltů zasáhly minimálně, anebo vůbec. Navzdory volnější vazbě mezi geny a jazykem, evidované v četných evropských regionech (i mimo evropský kontinent),⁷⁰ lze totiž patrně jen stěží – zvláště

⁷⁰ Roewer, Lutz et al., „Signature of recent historical events in the European Y-chromosomal STR haplotype distribution“, *Human Genetics* 116, 2005, 279–291.

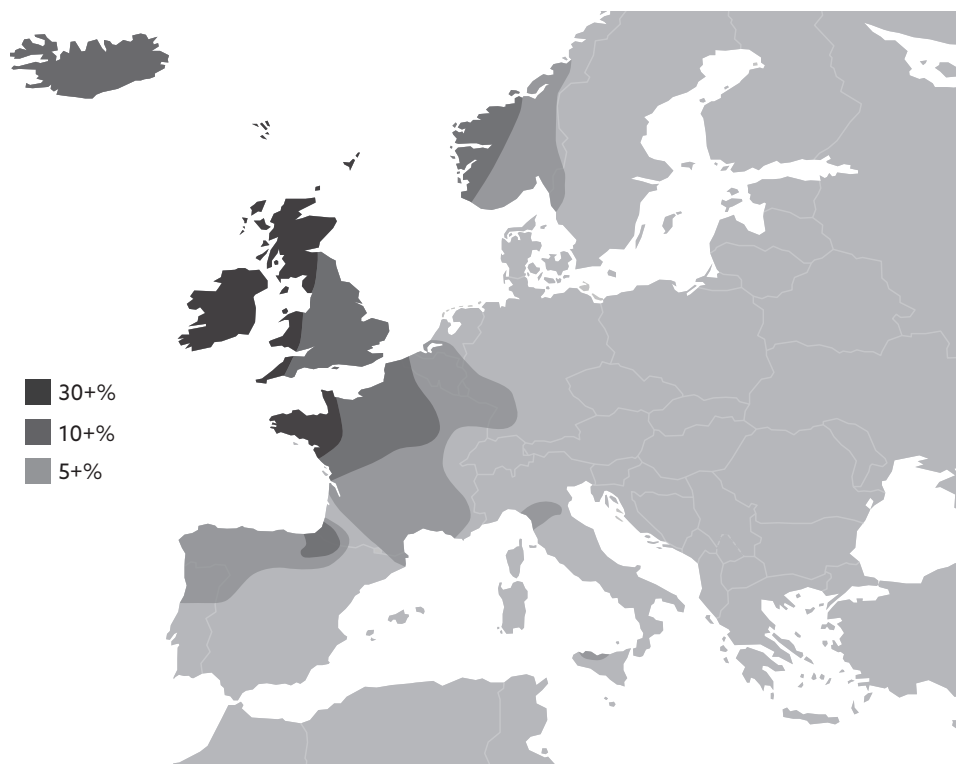


Mapa 3: Procentuální rozšíření Y-DNA haploskupiny R1b v Evropě

v předřímské době – předpokládat prostorové šíření jednoho faktoru bez významné přítomnosti toho druhého.

Závěrem tohoto zhodnocení je vhodné ještě zmínit, že mezi archeology již nějakou dobu rezonují kritické názory nejen vůči problematickému konceptu předpokládajícímu těsnou vazbu mezi materiální kulturou, sociální identitou a jazykem, ale i vůči tradičnímu uchopení „archeologické kultury“ coby zřetelně ohraničeného areálu.⁷¹ Výzkumy posledních desetiletí například ukazují, že v rámci keltologie často skloňovaná „halštatská kultura“, mající sestávat ze „západního“ a „východního“ subregionu se smíšeným pásmem někde uprostřed (zhruba v prostoru dnešního Bavorska a Čech), je ve skutečnosti lokálně mnohem variabilnější, než se dříve evidovalo, a její ohraničení vůči „nehalštatskému“

⁷¹ Viz zejména Karl, Raimund, „Celts from Everywhere and Nowhere: A Re-evaluation of the Origins of the Celts and the Emergence of Celtic Cultures“, in: Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from West: Alternative Perspectives from Archaeology, Genetics, Language and Literature*, Oxford: Oxbow Books 2010, 46–55.



Mapa 4: Procentuální rozšíření podskupiny R-M529

prostoru není příliš ostré.⁷² Podobně i v případě laténské kultury je dnes evidována větší regionální diverzita s nejasným epicentrem geneze pro ni charakteristického uměleckého stylu.⁷³ Do kulturního vývoje v atlantské Evropě pak zasáhly střeoevropské vzory spojené se zmíněnými kulturními areály zjevně s malou intenzitou (Iberský poloostrov) nebo byly adoptovány místními umělci (severozápadní Británie, Irsko).⁷⁴ A podobně jako je tomu v případě halštatské kultury, evidujeme i průniky laténskému stylu mimo oblasti s doloženým užíváním

⁷² Viz také Karl, Raimund, „Celts from Everywhere and Nowhere: A Re-evaluation of the Origins of the Celts and the Emergence of Celtic Cultures“, in: Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from West: Alternative Perspectives from Archaeology, Genetics, Language and Literature*, Oxford: Oxbow Books 2010, 48–49; Rieckhoff, Sabine – Biel, Jörg, *Die Kelten in Deutschland*, Stuttgart: Konrad Theiss Verlag 2001, 69–72. Za aktuální informace vděčím rovněž archeoložce Melanii Augsteinové z Universität Leipzig (osobní konzultace, 2015).

⁷³ Viz Collis, John, *The Celts: Origins, Myths and Inventions*, Stroud: Tempus 2003, 161–194, 223–224.

⁷⁴ Vitali, Daniele, *Keltové: Poklady starobylých civilizací*, Praha: Euromedia Group – Knižní klub 2008, 118–156; srv. Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 140–213.



Mapa 5: Procentuální rozšíření podskupiny R-U152

keltštiny.⁷⁵ Naopak doložené migrace Keltů do Itálie a na jižní Balkán v mladší době železné se zdají být archeologicky takřka neviditelné, což jen demonstruje problematičnost archeologických dokladů coby „historického pramene“.⁷⁶ Tradičně uplatňovaná schémata kulturních „okruhů“ či „areálů“ je patrně vhodné příliš nepřeceňovat i z důvodu, že etnologická realita bývá zpravidla mnohem rozmanitější, než je její archeologický obraz.⁷⁷ Je rovněž namístě zmínit, že etnografické výzkumy u současných kmenových společností (např. v Africe nebo Severní Americe) nedokládají příliš výraznou vazbu ani mezi sociopolitickou identitou a materiální kulturou, ani mezi oběma těmito faktory a jazykovými areály. Identita zde bývá obvykle založena primárně na rodinných, klanových a regionálních vazbách, zatímco příslušnost k širšímu jazykovému areálu často

⁷⁵ Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 10.

⁷⁶ Viz Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 87–92, 94–95.

⁷⁷ Anthony, David, *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, New Jersey: Princeton University Press 2007, 130–131.

nebývá vůbec reflektována. Sdílení kulturních elementů pak probíhá především v rámci regionálních oblastí, přičemž ostré odlišnosti nacházíme – vcelku logicky – mezi společnostmi ve stavu politického napětí či nepřátelství (bez ohledu na jazykovou příslušnost).⁷⁸ Výskyt analogických vzorců lze pak nejspíše předpokládat také u starověkých Evropanů.

Nutno však zároveň zdůraznit, že do těchto vzorců bezpochyby spadají i situace, kdy jsou komunikační bariéry či kulturní hranice skutečně dány jazykovými odlišnostmi. Americký antropolog David Anthony v monografii *The Horse, the Wheel, and Language* jmenuje v tomto ohledu příklady ze starších období (např. Keltorománi vs. Anglosasové v Británii) i z novověku (např. Němci vs. Italové v severní Itálii, Románi vs. Němci ve Švýcarsku).⁷⁹ Explicitní vnímání makroetnické vrstvy identity (tj. kategorie typu „Keltové“, „Germáni“, „Skytové“ apod.), založené zejména (byť nikoli výhradně) na jazyku, lze ostatně vcelku dobře pozorovat již ve starověkých literaturách Řeků a Římanů.⁸⁰ V archeologickém kontextu lze pak uvést minimálně tři typy situací, kdy je možné předpokládat těsný vztah mezi kulturním areálem a faktorem jazyka: 1) sousedství pevně etablovaných skupin s výrazně odlišnými kulturami, 2) náhlý zjev kultury bez předchozích vývojových prototypů v dotyčné oblasti (zvláště jsou-li výsledovatelné jinde), 3) kulturní změny provázené změnami fyziognomického typu.⁸¹

S faktorem jazyka tedy jistě nelze v kontextu starověkých kulturních areálů pracovat s automatismem „klasické“ archeologie. Zároveň však nelze zcela opomíjet přímou vazbu tohoto faktoru na kulturní areály, například již ve spojitosti s přirozeně snadnější komunikací mezi etniky sdílejícími jazyk, než je tomu v situacích s jazykovou bariérou. Při posuzování etnicity archeologických kultur je tedy v každém případě vhodné mít faktor jazyka na paměti, avšak zohledňovat jej spíše v celkovém kontextu dané situace.⁸²

Pokud má religionistika pracovat s artefakty vytvořenými pohanskými Kelty, do kterého mezidobí a které oblasti tedy sáhnout? Na základě poznatků lingvistiky a antických informací lze s velkou mírou jistoty usuzovat, že v roce 600 př. n. l. se keltskými jazyky hovořilo v širší oblasti západních Alp (v povodí horního Rýna, Dunaje, Rhony a Ticina), na pobřeží Atlantiku (s nejistou situací na ostrovech),

78 Květina, Petr, „Archeologie smyšlené identity“, *Archeologické rozhledy* 62, 2010, 652–654; Hodder, Ian – Hutson, Scott, *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archeology*, Cambridge: University Press 2003, 2.

79 Anthony, David, *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, New Jersey: Princeton University Press 2007, 103–105.

80 Květina, Petr, „Archeologie smyšlené identity“, *Archeologické rozhledy* 62, 2010, 647–648.

81 Srv. Anthony, David, *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, New Jersey: Princeton University Press 2007, 103–111; Hodder, Ian – Hutson, Scott, *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archeology*, Cambridge: University Press 2003, 2.

82 Srv. Collis, John, *The Celts: Origins, Myths and Inventions*, Stroud: Tempus 2003, 218.

a logicky zřejmě také v prostoru mezi oběma oblastmi (jakkoli i hrubé vymezení je zde záležitostí spíše intuitivní než prokazatelnou).⁸³ V období 300–200 př. n. l. lze pak zřejmě předpokládat nejširší rozsah keltských jazyků, a to v prostoru mezi Černým mořem, Atlantikem, Apeninami a Hercynsko-karpatskou soustavou, avšak s nejistotou poměru keltštiny vůči zdejším nekeltským jazykům, zvláště směrem k východu.⁸⁴ Během posledního století před zlomem letopočtu nastávají i v kulturních horizontech většiny keltské Evropy dramatické změny provázené mimo jiné ústupem laténského stylu, anebo dokonce úplným zmizením sídlištních dokladů, což patrně souvisí s geografickými kontrakcemi keltských jazyků, jakkoli mohly v některých – archeologicky špatně sledovatelných – refugiích přezívat i po několik dalších století.⁸⁵ Následující odstavce se tudíž zaměří na kulturní projevy vztahující se k výše uvedenému časoprostoru.

2.3 Náboženství Keltů v archeologické perspektivě

S rozvojem archeologických a lingvistických výzkumů jsou po polovině 19. století postupně opouštěny romantické představy „megalitického náboženství“ ve spojitosti s Keltý.⁸⁶ Obraz religiozity Keltů je poté stavěn s rostoucím důrazem na datech získaných pozitivistickými metodami. Až do 90. let 20. století je ovšem patrná inklinace vytvářet jej na základě problematických písemných pramenů poněkud tendenčním způsobem coby jakýsi časově a prostorově homogenní komplex bez zvláštních ohledů na regionální variabilitu, danou izolací nebo styky s dalšími etniky, a také časovou relativitu kulturních projevů.⁸⁷ V tomto kontextu je vhodné zohlednit i otázku, nakolik lze obecně „religiozitu Keltů“ vyhranit vůči náboženským projevům bezprostředně sousedících etnik. Jinými slovy, je třeba posoudit, zda nejsou mezi okrajovými keltskými regiony navzájem větší rozdíly než při jejich

83 Srv. např. Koch, John, „Out of the Flow and Ebb of the European Bronze Age: Heroes, Tartessos and Celtic“, in: Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from the West 2: Rethinking the Bronze Age and the Arrival of Indo-European in Atlantic Europe*, Oxford: Oxbow Books 2013, 101–146; Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 187–188.

84 Viz např. Dzino, Danijel, „The People Who Are Illyrians and Celts“: Strabo and the Identities of the „Barbarians“ from Illyricum“, *Arheološki vestnik* 59, 2008, 371–380.

85 Viz např. Rieckhoff, Sabine – Biel, Jörg, *Die Kelten in Deutschland*, Stuttgart: Konrad Theiss Verlag 2001, 269–276.

86 Nutno však dodat, že tyto představy se během 20. století opakovaně vracely, zvláště pak v britské archeologii (mimo jiné i v podobě „neolitického“ modelu indoeuropeizace Evropy anticipovaného Colinem Renfrewem) – viz Renfrew, Colin, *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*, London: Pimlico 1998, 236–249; Renfrew, Colin, „Early Celtic in the West: Indo-European Context“, in: Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from the West 2: Rethinking the Bronze Age and the Arrival of Indo-European in Atlantic Europe*, Oxford: Oxbow Books 2013, 212–214.

87 Srv. Cunliffe, Barry, *The Ancient Celts*, Oxford – New York: Penguin Books 1999, 183–184; Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 1–4.

srovnání s přilehlými nekeltskými oblastmi.⁸⁸ Kultura je bezpochyby proměnlivější a propustnější systém než jazyk. Již proto mohou být pojmy jako „keltská religiozita“ či „keltské náboženství“ coby obecné kategorie dosti zavádějící nejen ve smyslu geografickém a chronologickém, ale i ve smyslu etnografickém.⁸⁹

Pro rekonstrukci obrazu náboženské reality jsou archeologické nálezy zpravidla kombinovány s informacemi z antických pramenů, středověké ostrovní literatury, případně i s etnografickými analogiemi z okolních oblastí, odkud disponujeme dobovými písemnými informacemi. Závislost našich poznatků o archaických společnostech na písemných pramenech je zde zcela klíčová a archeologové si většinou uvědomují praktickou nemožnost rekonstruovat „žitou“ realitu společností pouze na základě materiálních dokladů. Proto také disponujeme jistou možností vzhledu do kulturních reálií počínaje dobou bronzovou (zejména skrze homérovské eposy), zatímco tradice starších období (např. eneolitické kultury zvoncových pohárů nebo šňůrové keramiky) jsou nám v podstatě nedostupné.⁹⁰ Stačí si ostatně představit podobu křesťanské religiozity rekonstruované pouze prostřednictvím hmotných dokladů: Pokud bychom byli schopni z ikonografie a dalších artefaktů nějak vydedukovat ústřední roli ukřižovaného Spasitele, jen stěží bychom tímto způsobem rekonstruovali například trinitární dogma. Patrně bychom také nebyli schopni pochopit smysl a význam klíčového rituálu eucharistie. Samotné počátky křesťanství bychom zřejmě datovali minimálně o dvě staletí později a nejspíše by nám zcela unikaly příčiny proměn regionálních náboženských kultur, vyplývajících v různé míře z teologických disputací, organizačních reforem, ale také z historických okolností a dalších faktorů, které nemají s náboženskou dimenzí přímou spojitost.⁹¹

Literární zdroje, z nichž získáváme informace o náboženstvích starých Keltů, lze rozdělit z hlediska období a žánru do dvou skupin: 1) antická literatura (především historicko-etnografická díla) a 2) středověká literatura (především epika a místopisy). Z první skupiny máme k dispozici pouze alochtonní popisy, pocházející především od Řeků a Římanů. Do přímého kontaktu s civilizacemi Keltů se však prokazatelně dostali jen někteří (Poseidónios z Apameie, Caesar), přičemž keltský jazyk nejspíše neovládal žádný z nich. V klíčovém období

88 Viz např. Hutton, Ronald, „Starí bohové: keltské náboženství“, in: Christopher Partridge (ed.), *Lexikon světových náboženství*, Praha: Slovart 2006, 89–91.

89 Viz zejména Karl, Raimund, „Celts from Everywhere and Nowhere: A Re-evaluation of the Origins of the Celts and the Emergence of Celtic Cultures“, in: Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from West: Alternative Perspectives from Archaeology, Genetics, Language and Literature*, Oxford: Oxbow Books 2010, 46–47.

90 Koch, John, „Out of the Flow and Ebb of the European Bronze Age: Heroes, Tartessos and Celtic“, in: Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from the West 2: Rethinking the Bronze Age and the Arrival of Indo-European in Atlantic Europe*, Oxford: Oxbow Books 2013, 131–132.

91 Srv. Smith, Jonathan, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago: University of Chicago Press 1990, 130.

100 př. n. l.–100 n. l., kdy vzniká většina důležitých komentářů, navíc patrně nenajdeme informátora, jehož etnografické pasáže by nebyly ovlivněny politickým či kulturním nepřátelstvím. Dochované popisy náboženských reálií jsou spíše suché a obecné, anebo zkrácené přístupem *interpretatio Romana*. Kromě toho jsou omezeny prakticky výhradně na oblast Galie a jižní Británie, zatímco z Irska, Hispánie a oblastí na východ od Rýna se nedozvídáme o náboženských reáliích téměř nic.⁹² Někteří archeologové usuzují, že důvodem vágních popisů byla především relativní podobnost keltské náboženské praxe s římskou či řeckou.⁹³ Nicméně některé prameny, zvláště Strabón a Diodóros Sicilský, zdůrazňují značnou exkluzivitu keltských zvyklostí, a minimálně některá doložená magicko-náboženská specifika paralely v Itálii nebo Řecku rozhodně nemají. Jedná se zvláště o „kult lebek“, archeologicky doložený zejména v kamenných svatyních v jižní Galii, a tordované nákrčníky se symbolickými zakončeními, jež mohly mít souvislost se statusem nositele – jak lze vyvodit z precizních dobových zobrazení, například u bojovníků ze sousoší z Pergamonu, u postav na kotli z Gundestrupu, nebo také na jinak relativně minimalistických sochách doby železné z Hirschlandenu nebo Mšeckých Žehrovic. Dále lze zmínit rituální nahotu v boji (obvykle s výjimkou zmíněného nákrčníku) nebo existenci zvláštní společenské třídy druidů, jejichž funkce se s těmi, jimiž disponovali římsí kněží, zjevně překrývaly pouze zčásti. Antické prameny v každém případě nereprodukuje mytologii, tedy s výjimkou několika nahodilých detailů bez patřičného kontextu.

Druhou skupinu pramenů tvoří literatura ze středověkého Walesu a Irska, jejichž kulturní tradice umožňovala zachovat v autentických formách především geografická izolovanost a politická nezávislost obou oblastí. Během vrcholného středověku, kdy vznikají nejdůležitější epická díla v domorodých jazycích (11.–13. století), jsou ovšem již obě oblasti fatálně zasaženy anglonormanskými invazemi. Středověká rytířská kultura (a spolu s ní i ozvěny kosmopolitních legend z kontinentu) proniká výrazně do velšské tradice, alespoň pokud jde o civilizační kulisy příběhů a dvorskou etiku postav. Soudobé irské žánry naopak poskytují „okno do doby železné“ mnohem zřetelněji, interpretační potíže ovšem vzbuzují například skutečnosti, že se v příbězích objevují dlouhé meče (navíc spíše vikinského než laténského typu) či dvoukolové vozy, které nejsou v Irsku archeologicky doloženy.⁹⁴ Spekuluje se proto, že irští středověcí mniši, jejichž země se počátkem

92 Srv. Hutton, Ronald, *The Pagan Religions of Ancient British Isles: Their Nature and Legacy*, Oxford: Blackwell Publishers 1991, 146; Hutton, Ronald, *The Druids*, London: Hambledon Continuum 2007, 40–46.

93 Collis, John, *The Celts: Origins, Myths and Inventions*, Stroud: Tempus 2003, 214–215.

94 Viz Hutton, Ronald, *The Pagan Religions of Ancient British Isles: Their Nature and Legacy*, Oxford: Blackwell Publishers 1991, 146–149; Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 169–171.

středověku stala enklávou klasické vzdělanosti,⁹⁵ možná používali jako zdroj inspirace mj. antické prameny, případně i jistou dávku tvůrčí fantazie. Jinými slovy, vznikají vážné pochybnosti ohledně celkové kvality materiálu z hlediska jejího odrazu autentického předkřesťanského dědictví.⁹⁶ V každém případě však v irských i velšských dílech narážíme na hrdiny s nadlidskými schopnostmi, jejichž jména se zdají pozoruhodně korespondovat s teonymy zaznamenanými na nápisích v římské Galii a Británii. Emblematické (obvykle magické) předměty a jiné atributy, jimiž tyto postavy disponují, rovněž připomínají ikonografii bohů z keltských provincií, zvláště pak těch, jejichž zjev zůstal relativně autochtonní, tedy bez synkretizace s římskými protějšky. Ve Walesu i v Irsku byly tyto postavy nicméně různým způsobem euhémerizovány, podobně jako je tomu například v soudobé *Prozaické Eddě* z Islandu. Uřatá hlava velšského Brana, která baví své společníky, než je zakopána na Bílém kopci v Londýně, aby „chránila ostrov před invazemi“,⁹⁷ může být ozvěnou kultu lidských hlav, doloženého antickými autory⁹⁸ a nejspíše i některými nálezy kamenných hlav z kontinentu i ostrovů (byť s nejasnou funkcí a občas i datací).⁹⁹ V mytologických legendách pozoruhodně vynikají dominantní ženské postavy jako velšská Rhiannon či irská Macha a Medb, což koresponduje s antickými popisy vysokého postavení aristokratek a obecně frivolních způsobů žen v předřímské Británii nebo maskulinní tvrdosti žen v Galii.¹⁰⁰ Význam ženského prvku v náboženské realitě může na kontinentu odrážet také slavný kultovní vozík ze štýrského Strettwegu, jemuž dominuje vysoká ženská postava. Není ovšem zřejmé, zda jde o vyobrazení bohyně, vysoce postavené kněžky nebo osoby s jinou kultovní funkcí – a nutno dodat, že také etnicita prostoru, odkud artefakt pochází, je v rané době železné krajně nejistá. V archeologické perspektivě mohou naznačovat vyšší postavení některých žen také elitní kostrové pohřby rané doby železné v horním Podunají a později zvláště podél jižních a západních Arden.¹⁰¹ Caesarův obecný popis galských reálií sice hovoří o moci muže „nad

95 Viz populárně-historickou publikaci Cahill, Thomas, *Jak Irové zachránili civilizaci*, Praha: Pragma 1998.

96 Srv. Cunliffe, Barry, *The Ancient Celts*, Oxford – New York: Penguin Books 1999, 25–27.

97 Viz *Pedair cainc y Mabinogi*, 40–42.

98 Diodóros Sicilský, *Bibliothéke historiké* V, 29; Strabón, *Geógrafika* IV, 4, 5.

99 Stead, Ian, *Celtic Art in Britain before the Roman Conquest*, London: The British Museum Press, 87–89.

100 Viz citace či reprodukce antických a středověkých zdrojů v: MacKillop, James, *Keltské bájesloví: Příručka keltskou mythologií*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2009, 94–120; Koch, John (ed.), *The Celtic Heroic Age: Literary Sources for Ancient Celtic Europe & Early Ireland & Wales*, (angl. překlady John Koch, John Carey a Philip Freeman), Aberystwyth: Celtic Studies Publications 2003, 42–46; Chadwick, Nora, *The Celts*, London: Pelican Books 1970, 53–55.

101 Vitali, Daniele, *Keltové: Poklady starobylých civilizací*, Praha: Euromedia Group – Knižní klub 2008, 42–45.

životem i smrtí jak manželky, tak i dětí“,¹⁰² pochází ovšem z doby o několik staletí pozdější než zmíněné nálezy. Kalendář z Coligny (východní Francie) z 1. století n. l., či přesněji jeho fragmenty, neboť bronzová deska byla zřejmě záměrně rozlámána a dochovala se pouze její menší část, se zase zdá potvrzovat antické komentáře o astronomických znalostech druidů. Jeho systém je (podobně jako v případě nejspíše kompatibilního, avšak opět pouze zlomkovitě dochovaného kalendáře z nedalekého Villards d'Heria) založen na originálním měření času, kombinujícím sluneční a měsíční fáze. V otázkách jeho kompletní rekonstrukce i datace vzniku celého systému existují mezi keltology značné rozpory. Jedna z nejambicióznějších – a zároveň patrně nejlépe vyargumentovaných – hypotéz, s níž přišel americký lingvista a antropolog Garrett S. Olmsted, předpokládá fixaci ústředních bodů galského kalendáře na slunovraty, rovnodennosti a novoluní. Tím by se zásadně lišil od kalendáře ze středověkého Irska, s nímž v obecné rovině sdílí pouze skromné elementární paralely a jehož hlavní svátky s významnými astronomickými mezníky nekorespondují. Tento nesoulad lze teoreticky vysvětlovat posuny irského systému od jeho prototypu z doby železné či bronzové v důsledku periodického opožďování za astronomickými cykly, respektive lpěním irských autorit na neměnnosti kalendářního cyklu bez ohledu na jeho postupný odklon od astronomických korespondencí.¹⁰³ Nutno nicméně dodat, že pro uspokojivé zhodnocení vzájemné kompatibility jsou kalendářní systémy z Galie i Irska – které od sebe časově dělí zhruba tisíc let – doloženy příliš nekompletně.¹⁰⁴ Hypotetická orientace původního keltského kalendáře na slunovraty a rovnodennosti by v každém případě opět nastolovala otázku potenciální návaznosti druidských nauk na západoevropskou „megalitickou tradici“. ¹⁰⁵ Odraz v kultu doby železné se dále zdají mít také zázračná vodní zřídla či vodní toky obecně¹⁰⁶ anebo četné magické kotle, figurující frekventovaně v ostrovních příbězích.

102 Caesar, *Commentarii de bello Gallico* VI, 19.

103 Viz Olmsted, Garrett, *A Definitive Reconstructed Text of the Coligny Calendar*, Washington, D.C.: Institute for the Study of Man 2001, 1–27. K problematickým místům Olmstedovy hypotézy viz např. Stern, Sacha, *Calendars in Antiquity: Empires, States, and Societies*, Oxford: Oxford University Press 2012, 303–313.

104 Srv. Hutton, Ronald, *The Stations of the Sun*, Oxford – New York: Oxford University Press 1996, 411–414; MacKillop, James, *Keltské bájesloví: Průvodce keltskou mytologií*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2009, 121–135.

105 O spojitostech mezi druidskou institucí a západoevropskými megality se v Británii nespekulovalo pouze v osmnáctém a devatenáctém století, ale i v průběhu většiny dvacátého století – viz Hutton, Ronald, *The Druids*, London: Hambledon Continuum 2007, 74–75 (k analytickým problémům spojeným s kalendářem z Coligny viz 77–78). Při řešení této otázky nelze opomíjet, že doklady kontinuity rituálního využívání míst mezi neolitem a dobou železnou jsou v západoevropském prostoru spíše vzácné a že v irské mytologii jsou megalitické stavby obvykle líčeny jako pozůstatky po předgaelském osídlení ostrova, jimž je vhodnější se vyhýbat – viz Hutton, Ronald, *The Pagan Religions of Ancient British Isles: Their Nature and Legacy*, Oxford: Blackwell Publishers 1991, 135–137.

106 Obří pramen u Duchcova v severních Čechách dal dokonce pojmenování jedné z kulturních fází doby laténské – tzv. duchcovskému horizontu.

Rovněž symbolické triskely, objevující se ve vrcholném laténském umění a až do novověku na ostrovech,¹⁰⁷ mohou mít nějakou spojitost s rozmanitými (zvláště irskými) mytologickými triádami bratrů a sester, oplývajícími zpravidla „kontrain-tuitivními“ vlastnostmi či zasahujícími významně do dynamiky příběhů.¹⁰⁸ Pokud starověké prameny obecně ignorují keltskou mytologii, středověká literatura zase zcela opomíjí kult a víceméně pohanskou rituální praxi obecně. Kromě pevného křesťanského vyznání tvůrců je tomu tak možná i z důvodu, že dotyčné aspekty staré tradice byly v době vzniku děl již zapomenuty.

Písemné prameny o starověkém pohanství Keltů nejsou v každém případě pro jeho bližší pochopení dostatečné a archeologická realita je důsledkem toho plná problémů a interpretačních nejistot. Badatelé zpravidla čelí třem závažným okruhům otázek: 1) jaký výsek materiální kultury vlastně máme prostřednictvím vykopávek a objevů k dispozici, 2) jak v rámci tohoto materiálu identifikovat projevy „náboženství“ (tj. sakrální idoly a artefakty, svatyně, rituální aktivity apod.), 3) jak pochopit celkový kontext a význam identifikovaných „sakrálních projevů“ bez podpory písemných pramenů. Následující odstavce se pokusí přiblížit tyto problémy poněkud konkrétněji.

2.3.1 Bohové – panteon – idoly

Identifikace náboženské dimenze archeologického materiálu a nalezení kontextu (funkce, smyslu, významu) takto identifikovaných objektů či artefaktů je záležitostí prakticky vždy spornou a nejistou. Britský archeolog Dennis Harding zmiňuje jako ukázkový případ zlaté klobouky pocházející z doby bronzové, u nichž sice tušíme na základě estetické i materiálové exkluzivity nějaký zvláštní význam, nejsme však schopni určit, kdo byl jejich nositelem (např. zda kněz či aristokrat), ovšem ani zda byl předmět vůbec užíván jako „klobouk“, neboť v době bronzové se figurální zpodobení – s výjimkou skalních rytin ve Skandinávii a jižních Alpách – neobjevují.¹⁰⁹ Obdobné potíže se vážou k archeologii náboženství keltské Evropy víceméně po celé předřímské období, ať už jde o interpretaci „statusových předmětů“, „svatyní“ nebo „náboženských idolů“.

Na základě kulturních podobností s archaickým Řeckem je zřejmě správné předkládat i v nadalpské Evropě doby bronzové a železné nějakou formu polyteismu, ovšem z archeologické reality nic takového zřejmě není: Buď byl kult tehdy převážně anikonický, anebo byl k výrobě idolů používán organický mate-

107 Viz Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 65–67, 238–240.

108 MacKillop, James, *Keltské bájesloví: Průvodce keltskou mytologií*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2009, 72–74.

109 Srv. Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 25–26.

riál (dřevo), který se nedochoval. Na první možnost lze usuzovat především ze zmínky Diodóra Sicilského o plenění delfské věštírny galskými nájezdníky (279 př. n. l.), kdy se jejich vůdce v Apollónově chrámu vysmíval antropomorfním sochám.¹¹⁰ Jiní autoři (Caesar, Lucanus) však u Keltů z dosud neromanizované Galie existenci umělých zpodobení bohů zmiňují, ovšem bez bližších detailů o jejich formách.¹¹¹

Nejstarší doklady antropomorfních idolů z keltského prostoru lze nalézt v oblasti jihozápadního Německa zhruba od horního Podunají po širší oblast středního Porýní. Zpodobení z Hirschlandenu (muž s robustním nákrčníkem ve špičatém klobouku a se vztyčeným penisem z 6. století př. n. l.), z Glaubergu (muž s oválným štítem a bizarní listovitou „korunou“ z 5. století př. n. l.) či z Holzgerlingenu (rohatá postava s dvěma obličejí z 5./4. století př. n. l.) patří k obecně nejstarším dokladům sochařské tradice v nadalpské Evropě.¹¹² Problematická je ovšem interpretace, zda jde o bohy, herojské aristokraty, anebo postavy spadající do jiné kategorie. Nejblíže k první z uvedených možností má zřejmě rohatý „Jánus“ z Holzgerlingenu, ovšem kromě „kontraintuitivního“ rysu dvojtvárnosti – který se objevuje i u pozdějších soch – dále na západ – nelze argumentovat v podstatě ničím dalším. Ostatní sochy vypadají spíše jako zpodobení elitních členů místních komunit, možná v nějaké spojitosti s kultem mrtvých a velkými dobovými mohylami v širším okolí, zvláště v povodí řeky Neckaru. V blízkosti nálezů z Glaubergu se našly desítky dalších fragmentů, nasvědčujících, že zde původně stálo soch více. Zda byla dotýčná místa, nacházející se obvykle poblíž výšinných pevností, nějakým druhem svatyně, anebo spíše pohřebištěm, není samozřejmě jisté, možná je však varianta obojího zároveň (s přihlédnutím ke spojení obou typů kultovních míst u relativně blízkých Skytů).¹¹³ Zvláštní listovitá koruna (obr. 1) má pak obdobu i na fragmentu z Heidelbergu (obr. 2) a především v inventáři „knížecí“ mohyly v Hochdorfu z konce 6. století př. n. l., kde byla nalezena drátěná konstrukce „koruny“ potažená zřejmě původně kůží.¹¹⁴ Tvar tohoto zvláštního artefaktu nemá žádné zjevné geografické ani pozdější chronologické paralely, takže jej neumíme interpretovat. Jedná se však zřejmě o významný prvek náboženského symbolismu své doby a geografického prostoru, jehož význam je pro nás nejspíše definitivně ztracen. Zdejší sochařská tradice

110 Diodóros Sicilský, *Bibliothéke historiké* XXII, 9.

111 Green, Miranda, *Exploring the World of the Druids*, London: Thames & Hudson 2005, 23–24.

112 Rieckhoff, Sabine – Biel, Jörg, *Die Kelten in Deutschland*, Stuttgart: Konrad Theiss Verlag 2001, 189–191.

113 Rieckhoff, Sabine – Biel, Jörg, *Die Kelten in Deutschland*, Stuttgart: Konrad Theiss Verlag 2001, 181–182.

114 Rieckhoff, Sabine – Biel, Jörg, *Die Kelten in Deutschland*, Stuttgart: Konrad Theiss Verlag 2001, 191–193; Vitali, Daniele, *Keltové: Poklady starobylých civilizací*, Praha: Euromedia Group – Knižní klub 2008, 50–51.



Obr. 1: Socha z lokality kolem hradiště v Glaubergu
(Hesensko, Německo), 5. století př. n. l.
(autor: Heinrich Stürzl, CC BY 3.0)



Obr. 2: Fragment sochy z Heidelbergu
(Bádensko-Württembersko, Německo), 5./4. století př. n. l.
(autor: AnRo0002 (Wikimedia Commons), CC0)

nejspíše vycházela ze starších hrubých pohřebních stél a antropomorfizace mohla být ovlivněna otevřenými kontakty s Itálií, kde nacházíme typově podobné sochy (příčemž na exempláři z Capestrana v Abruzzu ze 7./6. století je vyryt nápis označující postavu jako „krále“). Atributy jako nahota, špičatý klobouk a nákrčník jsou ovšem evidentně nadalpské. Proč chybí sochám z Hirschlandenu i Glaubergu chodidla (extrémně silných) nohou, není jasné, stejně jako okolnosti, za kterých byly sochy vyvráceny.¹¹⁵

Stylově nepříliš odlišné jsou figurální výjevy z další oblasti s doklady předřímského sochařství, a to v lokalitách Entremont a Roquepertuse v okolí Aix-en-Provence (jižní Francie). Existenci zdejšího oppida a přilehlé svatyně, nemajících

¹¹⁵ Viz zejména Vitali, Daniele, *Keltové: Poklady starobylých civilizací*, Praha: Euromedia Group – Knižní klub 2008, 40; srv. Rieckhoff, Sabine – Biel, Jörg, *Die Kelten in Deutschland*, Stuttgart: Konrad Theiss Verlag 2001, 189–191.



Obr. 3: Vápencová socha „draka“ z Noves
(region Provence, Francie; 2.-1. století př. n. l.)
(autor: Fabrice Philibert-Caillat, CC BY 3.0)

zjevné paralely ani v Itálii, ani v nadalpské Evropě,¹¹⁶ ukončil zřejmě násilný zábor Římanů ve 2. století př. n. l. Oblast měla bezpochyby dlouhodobé předkeltské osídlení (Strabón a Diodóros Sicilský sem umisťují Ligury) a v datování imigrace Keltů nepanuje mezi badateli konsenzus. Vedle vápencových soch

¹¹⁶ Podle britské historičky Nory Chadwickové lze nalézt určité typologické paralely k jihofrancouzským kelto-ligurským svatyním na Pyrenejském poloostrově v oblastech s někdejšími keltiberskými osídleními – viz Chadwick, Nora, *The Celts*, London: Pelican Books 1970, 156.



Obr. 4: Bronzová plaketa z přilby nalezené v obci Torslunda (ostrov Öland, Švédsko; 6.–8. století) – interpretace výjevu zoomorfního válečníka je nejasná, vzhledem ke kontextu jeho umístění lze pouze usuzovat, že se může jednat o zobrazení „bojovníků ve vlčím kožichu“ (st. sev. *Úlfhéðnar*) ze středověké severské literatury (autor: Knut Stjerna, CC0)

s uraženými hlavami i částmi těl, sedících se zkříženými nohama na zemi, se našla i kamenná hlava typu „Jánus“, mající typologické obdoby na sever až po Irsko a na západ po Portugalsko, a v nedalekém Naves u Avignonu byla nalezena materiálově i stylově spřízněná socha falického dračího monstra s antropomorfními rysy, držícího v pařátech lidské hlavy (obr. 3).¹¹⁷ Význam jednotlivých zpodobení i potenciální spojení mezi nimi je obtížné identifikovat. Pokud bychom chtěli například „dračího muže“ interpretovat jako božstvo války a smrti, inspirované středomořským prostředím, anebo jako typ „běsního“ héra, známého z raných literatur Irska a Islandu, potřebovali bychom nějaký písemný doklad, případně chronologicky či prostorově blízké a jednoznačně interpretovatelné paralely. Těmi ovšem nedisponujeme.¹¹⁸

¹¹⁷ Srv. Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 196–199.

¹¹⁸ Fyziognomické znaky kelto-ligurského „dračího muže“ částečně připomínají draka Tarasque z provenzálského folklóru. Podle legendy o sv. Martě tento drak tyranizoval okolí dolnorhonských marší, než jeho moc zlomily modlitby svěťce. Podobná fyziognomie a zvláště geografická korespondence



Obr. 5: Folklórní model draka Tarasque v obci Tarascon
(region Provence, Francie)
(autor: Chamaeleon (Wikimedia Commons), CC0)



Obr. 6: Erb města Tarascon (region Provence, France) – vzdálenost této eponymní provenience folklórního draka Tarasque od místa nálezu vápencové sochy kelto-ligurského „dračího muže“ v Noves je zhruba 20 kilometrů
(autor: spax89 (Wikimedia Commons), CC0)

S procesem romanizace nastává po roce 50 př. n. l. na západ od Rýna a na jih od Dunaje zásadní zlom v náboženské ikonografii. Výrazně přibývá zpodobení bohů – od drobných sošek po skulptury v nadživotní velikosti – majících ustálené atributy a často jsou uvedena i jejich jména. Celkový obraz situace prozrazuje, že se keltská náboženská imaginace od řecko-římské poněkud lišila. Některé typy autochtonních božstev – zvláště ženská a zoomorfní – mutaci na způsob „římské interpretace“ nepodlehly, zatímco další jí podlehly pouze napůl, jak lze soudit z teonymických nápisů jako *Apollo Grannus*, *Mars Toutatis* nebo *Sulis Minerva*. Určité ikonografické typy domorodých bohů se nápadně často opakují, především bohyně s koňmi nebo bůh s kolem, palicí, případně obojím zároveň.¹¹⁹ Zůstává

obou postav jsou bezpochyby zajímavé indicie, avšak rozdíly jsou rovněž nápadné: Provensálský drak například bývá (na rozdíl od toho kelto-ligurského) zpravidla zpodobňován na čtyřech nohách, s krunýřem na zádech a bez falického atributu. I kdybychom vazbu provensálského draka na staré kelto-ligurské kultury hodnotili jako historicky možnou, o charakteru této postavy v kontextu předkřesťanské duchovní kultury se ze středověké legendy nedozvídáme prakticky žádné detaily, a interpretačně nám tudíž uvedená spojitost příliš nepomůže. K postavě Tarasquea v kontextu křesťanských (re)interpretací pohanských elementů viz Walter, Phillipe, *Christian Mythology: Revelations of Pagan Origins*, Rochester, Vermont – Toronto: Inner Traditions 2014, 146–160.

¹¹⁹ Viz např. Green, Miranda, *Exploring the World of the Druids*, London: Thames & Hudson 2005, 26–28.

zde ovšem evidentní problém s nalezením strukturálního vztahu mezi zobrazenými bohy. Pečlivá dokumentace brzy po roce 1900 ukázala, že z 375 teonym zaznamenaných na kelto-římských oltářích je 305 zmíněno pouze jednou.¹²⁰ To jistě nevylučuje možnost, že četná jména jsou „pouze“ lokálními přívlastky nadregionálních postav, jak by mohla naznačovat irská mytologie, anebo charakterem nepřilíši vzdálená skandinávská tradice. Další dokazování se ovšem nemá příliš o co opřít, snad pouze s výjimkou zmíněné, relativně úzké základní ikonografické typologie. Pro orientaci v této chaotické zvěti bohů sahají badatelé zpravidla k suchým nebo nahodilým nápodobám antických autorů (Caesar, Lucanus), případně k etnografickým paralelám (od starého Řecka po současnou Indii). Základní struktura keltských kultů tak byla identifikována různými badateli – v duchu jakéhosi implicitního nadregionálního strukturalismu – v triádách, kmenovém dualismu boha a bohyně, anebo dokonce v lokálním monoteismu.¹²¹ Na triadickou strukturu, která se hojně objevuje například u irských mytologických postav, ovšem narážíme v ikonografii dosti vzácně (výjimkou jsou snad pouze ženské *Matres* a při klasifikační velkorysosti i galský „Merkur“ se třemi obličejí). Samotní bohové z trojice *Taranis* – *Teutates* – *Esus*, jmenované římským básníkem Lucanem, se vyskytují na nápisech dosti zřídka, v ikonografii ojediněle či vůbec, a především nikdy pohromadě. Kmenový dualismus je sice ikonograficky doložen ve více případech, nejde však ani zdaleka o převažující typ kultu. A pokud jde o lokální monoteismus, zdá se jej vylučovat především výrazná četnost lokálních polyteistických kultů – od komplementárních dvojic až po nahodile působící seskupení (např. torzo tzv. *Sloupu lodníků* z Paříže zobrazuje třináct božstev)¹²². Mezi teonymy se také objevuje pouze ojediněle **Lugus*, který sice není doložen v singulární formě nominativu, přesto jej řada badatelů považuje za hlavního favorita na galského „Merkura“,¹²³ anebo *Ogmios*, jehož bizarní zpodobení z jižní

120 MacKillop, James, *Keltské bájesloví: Průvodce keltskou mytologií*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2009, 59. Z kritické perspektivy viz také Hutton, Ronald, *The Pagan Religions of Ancient British Isles: Their Nature and Legacy*, Oxford: Blackwell Publishers 1991, 155–156. Obecněji o náboženské situaci ve starověké Galii viz Brunaux, Jean-Louis, *Les religions Gauloises (Ve-Ier siècles av. J.-C.): Nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*, Paris: Errance 2000.

121 Viz např. Mac Cana, Proinsias, *Celtic Mythology*, London: Hamlyn 1970, 19–24; Cunliffe, Barry, *The Ancient Celts*, Oxford – New York: Penguin Books 1999, 185–187.

122 Viz např. Kruta, Venceslas, „Le quai gallo-romain de l'Île de la Cité de Paris“, *Cahiers de la Rotonde* 6, 1983, 6–34.

123 Jména typu *Lug-* se objevují v rámci starověkého keltojazyčného areálu na poměrně rozlehlém území, vezmeme-li v úvahu vedle dedikačních nápisů (převážně z jižních částí) i toponyma typu *Lugdunum*, *Luguvalium* apod. (nacházející se naopak převážně na severu). Pokud byl **Lugus* v keltských kmenových panteonech skutečně předním božstvem, jak tradičně usuzuje většina keltologů, bylo by nezbytné vysvětlit, proč se objevuje v dedikačních nápisech tak málo a v ikonografii z římského období pak zcela vůbec. Etymologie jména **Lugus* také není přes četné interpretační pokusy ze strany keltologů jednoznačná a není rovněž jisté, zda místní či kmenové názvy a dedikační nápisy, kde se toto jméno objevuje, odkazují k dotčenému božstvu, a nevycházejí spíše z morfologicky obdobných,

Galie, popsané ve 2. století n. l. syrsko-řeckým spisovatelem Lúkiánem, nebylo nalezeno.¹²⁴ Šestici bohů uváděných Caesarem pod římskými jmény nelze zřejmě chápat jako základ nadregionálního panteonu, ale spíše jako geograficky variabilní „typologický index“ galských božstev.¹²⁵ Od stejného autora sice zároveň víme, že politicky rozdělené teritorium Galie symbolicky sjednocovala nadkmenová instituce druidů s „oficiálním“ centrem někde v blízkosti dnešního města Chartres (v regionu nesoucím v tomto kontextu emblematický název *Centre*).¹²⁶ Jakkoli je zjevné nadregionální rozšíření některých typů bohů, centralizovanému kultu a panteonu archeologická realita nenaskládá. Stejně tak platí, že pokud Caesar hovoří o původu druidského učení v Británii, kam údajně Galové často odcházejí za studiem,¹²⁷ archeologická realita v římském období žádnou zjevnou blízkost autochtonních kultů přes kanál La Manche nevykazuje.¹²⁸

Na východ od Rýna zůstávají až do přelomu letopočtu doklady teologických představ takřka výhradně umělecké dekorace bronzových a železných artefaktů. Pozoruhodný laténský styl se objevuje během 5. století př. n. l. jakoby náhle, a navzdory sídelní kontinuitě od doby bronzové i bez zřejmých předchozích stadií. Vrchol jeho vývoje na kontinentu nastává mezi lety 400–200 př. n. l., kdy se objevují typické symboly triskelů a esovitých forem v kombinaci s vegetativními, zoomorfními a antropomorfními motivy.¹²⁹ Je vcelku přirozené hledat v těchto bizarních a často groteskních metamorfózách – dle některých badatelů inspirovaných psychotropními vizemi¹³⁰ – něco na způsob plastického vyjádření „keltského náboženství“ či „druidské filozofie“, zvláště v kontextu zaznamenaných informací o víře Keltů v reinkarnaci duše (Caesar)¹³¹ a nezničitelnost kosmu (Strabón).¹³² Kritickým badatelům však nezbyvá než přiznat, že dotyčné umění nelze „číst jako

avšak významově odlišných termínů (např. výrazů označujících „jas“, „rysa“, „havrana“ či „přísahu“) – srv. Hutton, Ronald, *The Stations of the Sun*, Oxford – New York: Oxford University Press 1996, 327–328. K možným etymologiím jména **Lugus* viz například Vries, Jan de, *Keltische Religion*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1961, 50–52; Birkhan, Helmut, *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit*, Wien: Hermann Böhlau 1970, 359; Wagner, Heinrich, „Studies in the Origins of early Celtic Civilisation“, *Zeitschrift für Celtische Philologie* 31, 1970, 24; MacKillop, James, *Keltské bájesloví: Průvodce keltskou mytologií*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2009, 34.

124 Srv. MacKillop, James, *Keltské bájesloví: Průvodce keltskou mytologií*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2009, 58–72.

125 Mac Cana, Proinsias, *Celtic Mythology*, London: Hamlyn 1970, 25.

126 Caesar, *Commentarii de bello Gallico* VI, 13.

127 Caesar, *Commentarii de bello Gallico* VI, 13.

128 Srv. Hutton, Ronald, *The Pagan Religions of Ancient British Isles: Their Nature and Legacy*, Oxford: Blackwell Publishers 1991, 216–217.

129 Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 17, 65–66, 118–119.

130 Green, Miranda, *Exploring the World of the Druids*, London: Thames & Hudson 2005, 33.

131 Caesar, *Commentarii de bello Gallico* VI, 14.

132 Strabón, *Geógrafika* IV, 4, 4.

text“, ale spíše je vhodné jej považovat za jakýsi symbolický index, sdílený umělci mezi Podunajím a Atlantikem. Jeho význam se přitom mohl v prostoru i čase měnit, v každém případě jej nedokážeme uspokojivě rozkódovat.¹³³ Zmíněné skutečnosti platí i pro částečně navazující umělecké styly v raně středověkém Irsku a východním Skotsku, jejichž vrcholné projevy se však v obou oblastech objevují teprve století a více po christianizaci.¹³⁴ V tomto kontextu je možné doplnit, že nerozumíme z nemalé části ani četným motivům románského či gotického umění středověké Evropy, navzdory relativní šíři dobových písemných svědectví o kulturních trendech a myšlení.

Jediným hypotetickým dokladem panteonů „východních“ Keltů (tj. sídlících východně od Porýní) by mohl být stříbrný kotel nalezený v dánském Gundestrupu. Kontext jeho rozebrání a uložení v jutskému močálu svědčí pro nějakou formu oběti praktikovanou tamními Germány.¹³⁵ Možné spojitosti s válečnými výpravami Kimbrů do střední Evropy by mohl napovídat vedle písemné zmínky Strabóna¹³⁶ také použitý ornamentální styl a materiál typický pro metalurgii Tráků, sousedících s podunajskými Kelty. Vzhledem k umělecké exkluzivitě artefaktu je však problematická jeho datace.¹³⁷ Vnitřní pláty kotle zobrazují především dynamické scény obětních rituálů, zástupy válečníků na koních i bez nich, nebo také záhadnou postavu s jeleními parohy, obklopenou mytologickými i reálnými zvířaty, která nápadně připomíná ikonografii tzv. „Proto-Šivy“ z pečeti předárijské civilizace povodí Indu.¹³⁸ Vnější plátům dominují naopak zvláštní nadlidské postavy, zobrazené pouze od pasu nahoru, jejichž ruce vykazují zpravidla nějakou symbolickou gestikulaci, anebo drží atributické předměty (viz obr. 7). Ačkoli v tomto ohledu neexistuje konsenzus, označit tyto postavy jako „božstva“ se zdá být vcelku logickou interpretací.¹³⁹ Významné paralely s náboženskou ikonografií

133 K interpretačním (ne)možnostem v případě laténské umění viz Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 57. Ke kritice „čtení kultury jako textu“ viz Hodder, Ian – Hutson, Scott, *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archeology*, Cambridge: University Press 2003, 245–246.

134 Zejména Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 238–258.

135 Viz např. Todd, Malcolm, *Germáni*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999, 24–25.

136 Strabón, *Geógrafia* IV, 6, 8.

137 Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 226–228; srv. Green, Miranda, *Exploring the World of the Druids*, London: Thames & Hudson 2005, 66–67.

138 Britský archeolog Timothy Taylor usuzuje, že podobnost obou motivů nemůže být náhodná. Podle jeho názoru souvisí s dálkovou komunikací jihovýchodní Evropy se severní Indií přes prostor Perské říše – viz Taylor, Timothy, „The Gundestrup cauldron“, *Scientific American* 266, 1992, 84–89. Na konferenci *Time and Myth: The Temporal and the Eternal* konané v Brně roku 2016 prezentoval Taylor v příspěvku *Gundestrup: Levels of Initiation* hypotézu, podle níž lze moment historického kontaktu keltského a indického světa hledat ve východních výpravách Alexandra Makedonského, jichž se účastnili i keltští žoldnéři.

139 Interpretace postav coby „bohů“ viz např. Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 226. Archeoložka Miranda Greenová je naopak označuje za druidské „kněze“ či



Obr. 7: Kotel z dánského Gundestrupu (asi 2. století př. n. l.)
(autor: Rosemania (Wikimedia Commons), CC BY 2.0)

římské Galie (například postava s parohy, postava držící kolo, had s beraní hlavou či typické nákrčníky) vypovídají nejspíše o keltském původu většiny motivů, zatímco znázornění gryfové, sloni a delfíni zase ukazují spíše na spojitost s prostorem Černomoří či Středomoří.¹⁴⁰ Samotná nádoba většinou bývá vzhledem k výzdobě dávána do souvislosti s kultu a obětními rituály;¹⁴¹ součástí jejího dna je plastika ležícího býka a výrazně menší zpodobení bojovníka a psa v mrtvolných pozicích. Bližší interpretace výjevů je v každém případě sporná. Starší analytické pokusy, vysvětlující je jako paralelu irského příběhu *Uloupení býka z Cúailnge*,¹⁴² jsou v současnosti brány s rezervou. Vnitřní pláty mohou mít vztah k mytologii i rituálnímu komplexu, ani jedno však neznáme dostatečně. Vnější pláty pak zjevně odkazují k atributům dílčích „bohů“, tedy k jejich vazbám na různé aspekty lidské společnosti či přírody (viz obr. 8 a 9). Z hlediska možných asociací s historickými a literárními doklady je zajímavý výjev na jednom z vnitřích plátů, kde lidská postava v přilbě s rohy – archeologicky doložené pouze jediným exemplářem,

„šamany“ – viz Green, Miranda, *Exploring the World of the Druids*, London: Thames & Hudson 2005, 58–59.

140 Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 226–228.

141 Green, Miranda, *Exploring the World of the Druids*, London: Thames & Hudson 2005, 66–67.

142 Olmsted, Gary, *The Gundestrup Cauldron*, Brussels: Collection Latomus 1979.



Obr. 8: Jeden z vnitřních plátů gundestrupského kotle – vousatá postava má paralely v ikonografii anonymního galořímského boha s kolem, palicí a symbolickými esovitými předměty (patrně atributy atmosférického božstva). Spojitost zjevně symbolického výjevu sdílení kola mezi bohem a králem (v rohaté přilbě) s velšským příběhem o Pwyllovi a Arawnovi z mytologického souboru Mabinogi zní bezpochyby smyslně, avšak jedná se pouze o hypotetický výklad
(autor: Claude Valette, CC BY 3.0)

nalezeným v Temži uprostřed Londýna¹⁴³ – třímá loukoťové kolo spolu s jedním z mužských „bohů“ (viz obr. 8). Mohlo by jít o symbolické zachycení nějakého rituálu. Nabízí se především iniciace králů v Irsku, kteří podstupovali sňatek s lokální bohyní,¹⁴⁴ jež se možná (v celibátní formě) odráží ve velšském příběhu *Pwyll, vládce dyfedský*. Jde nicméně o problematické „čtení“ náboženských artefaktů bez příslušného interpretačního klíče, který středověká ostrovní literatura poskytuje možná pouze zdánlivě. V kontextu galořímského „typologického indexu“ dokážeme na základě atributů identifikovat alespoň část zobrazených „bohů“. Sice pouze malou část, přesto by mohlo jít – přijmeme-li hypotézu střeoevropské provenience kotle – o významný doklad náboženských paralel v rámci širšího keltojazyčného prostoru.

143 Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 154–155.

144 Hutton, Ronald, *The Pagan Religions of Ancient British Isles: Their Nature and Legacy*, Oxford: Blackwell Publishers 1991, 172–173.



Obr. 9: Jeden z vnějších plátů gundestrupského kotle – ikonografické paralely této „bohyně“ z galořímského či britanořímského prostoru postrádáme, avšak částí svých atributů (ptáci, smrt) připomíná frekventované typy válečnických či plutonických ženských bytostí z irské mytologické literatury
(autor: Kim Bach, CC BY 3.0)

2.3.2 Svatyně – rituály – druidové

Identifikovat v nadalpské Evropě doby železné „posvátná místa“ – ať architektonická či bez architektury, na sídlištích či mimo ně – je mimořádný problém. Rondelovitá obřadní centra, typická pro středoevropský a západoevropský neolit, již v době bronzové zpravidla nevykazují známky užívání (s výjimkami především v ostrovní zóně) a teprve kolem 3. století př. n. l. se přesvědčivé doklady obřadních center objevují znovu, obvykle však na jiných místech, jiného typu a s jiným rituálním využíváním než ty předchozí.¹⁴⁵

¹⁴⁵ Hutton, Ronald, *The Pagan Religions of Ancient British Isles: Their Nature and Legacy*, Oxford: Blackwell Publishers 1991, 135; Collis, John, *The Celts: Origins, Myths and Inventions*, Stroud: Tempus 2003, 141.

Určité informace o „posvátných místech“ Keltů podávají antické prameny, zatímco středověká literatura poskytuje pouze odkazy na myticko-legendární význam některých míst. Zprávy pocházejí z různých oblastí, ty určitější se však vztahují téměř výhradně k prostoru Galie nebo Británie. Nejhojněji zmiňované jsou v kontextu rituálních prostranství nekultivované pralesovité háje (Lucanus)¹⁴⁶ a jezera (Strabón).¹⁴⁷ Svůj význam z hlediska kultu měly v atlantské části Evropy zjevně také ostrovy, a to v nějakém spojení s částečně izolovanými kněžskými kolegií, která jej obývala, jak zaznamenal například Strabónem reprodukováný Poseidónios na ostrovech při ústí Loiry¹⁴⁸ a možná také Tacitus v případě ostrova Anglesey.¹⁴⁹ Umístění kultovních center se však patrně nevztahovalo jen na přírodní lokality mimo sídliště, neboť Caesar zmiňuje vysoké hromady pokladů na posvěcených místech (*loci consecrati*) v galských obcích.¹⁵⁰ Vzájemný poměr mezi různými typy „posvátných míst“ však nelze z lakonických pramenů odvodit – a o mnoho lépe na tom ostatně nejsme s informovaností ani v řeckém či římském prostředí, odkud autoři těchto pramenů pocházejí.

Archeologie přispívá ke komplexnějšímu poznání „posvátných míst“ dosti omezeně, a to především z důvodu preference dřevěné architektury v nadalpské Evropě, relativně nízké míry terénních úprav dotyčných okrsků, a potom také kvůli intenzivnímu hospodaření v krajině v pozdějších staletích (pomineme-li rozsáhlé ničení pohanských objektů v epoše christianizace). Určit lokalizaci a zejména rozlohu někdejších „posvátných hájů“ je zcela mimo možnosti archeologie.¹⁵¹ Skutečnost, že se příslušný galo-britanský termín *nemeton* odráží v některých starověkých místních jménech¹⁵² (či také v etnonymu kmene „Nemetů“, obývajících v Tacitově době území kolem dnešního Špýru), na této situaci nic nemění. Kromě nálezů v hrobech, s nimiž byly bezpochyby spojeny nějaké rituální procesy, evidujeme po celou dobu železnou i bronzovou především hromadné nálezy (často luxusních) předmětů, uložených v jámách v zemi, v močálech a pod hladinou jezer a vodních toků. Pro většinu těchto depotů – obvykle zbraní, ozdob a mincí – existuje ovšem i jiné vysvětlení než „rituální“, jež je mezi archeology po generace oblíbené a poněkud nadužívané.¹⁵³ Předměty se totiž mohly na dotyčná místa dostat například z důvodu záměrného uschování, případně ztráty. Pro interpretaci je proto nezbytné přihlížet k individuálnímu kontextu, který může být někdy zřejmý (v Mailly-le-

146 Lucanus, *Pharsalia* III, 399–425.

147 Strabón, *Geógrafika* IV, 1, 13.

148 Strabón, *Geógrafika* IV, 4, 6.

149 Tacitus, *Annales* XIV, 29–30.

150 Caesar, *Commentarii de bello Gallico* VI, 17.

151 Viz Green, Miranda, *Exploring the World of the Druids*, London: Thames & Hudson 2005, 107–108.

152 Cunliffe, Barry, *The Ancient Celts*, Oxford – New York: Penguin Books 1999, 198.

153 Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 221.

-Champ v Champagne je uveden dedikační nápis, že jde o náboženskou oběť),¹⁵⁴ či alespoň nějak logicky odvoditelný (všechny – často bohatě zdobené – meče v jezerech ve švýcarské lokalitě La Tène nebo v Llyn Cerrig Bach na ostrově Anglesey byly zasunuty v pochvách).¹⁵⁵ Spojování nalezených „pokladů“ s nějakým rituálním kontextem má v každém případě jistou podporu pramenů: Caesar hovoří o gal-ském zvyku přinášet „Martovi“ po úspěšné vojenské výpravě všechny ukořistěné předměty, přičemž „všechno živé, čeho se zmocnili“ je mu prý obětováno také.¹⁵⁶ Strabón, vycházející z nedochovaného díla Poseidónia z Apameie, zase zmiňuje u kmene Volků-Tektoságů (kolem dnešního Toulouse) ukládání bohatých pokladů do posvátných okrsků a jezer.¹⁵⁷ A ještě biskup Řehoř z Toursu v 6. století n. l. informuje o každoročních venkovských slavnostech Gabalů, konaných u horského jezera ve Francouzském středohoří, kde probíhalo obětování zvířat a společné hodování a do kterého bylo rituálně vhazováno oblečení, jídlo, vosk a jiné předměty.¹⁵⁸ Archeologicky často evidované šachty či jámy s „poklady“ sice žádné písemné prameny nedokládají, nicméně možný kontext pro vysvětlení fenoménu lze nalézt například v římské praxi, kde se v chrámových okrskách ukládaly obětiny do jam poté, co jimi byla přeplněna svatyně. Při interpretaci zvířecích i lidských obětí je patrně zapotřebí obdobná opatrnost jako v případě „obětí“ nekrvavých. Antické prameny (zvláště Caesar, Diodóros Sicilský a Strabón) například uvádějí celou paletu druhů rituálních poprav, provozovaných za účelem oběti bohům (upálení, utopení, oběšení, rozdrásání ad.) nebo věštění z křečí oběti (prostřelené šípky, probodnuté kopím ad.). U dochovaných nálezů mumií nebo lidských torz (například z Lindowského močálu v Cheshire), které svědčí o násilném usmrcení, lze ovšem nesnadno vypátrat důvod a kontext dotýčných událostí, stejně jako identitu oběti. Pro znaky, které by mohly nasvědčovat, že šlo o oběť (u dotýčného Lindowského muže například jeho nahota s výjimkou koženého náramku, podříznuté hrdlo a fraktura lebky zároveň nebo stopy jmelí v žaludku), lze téměř vždy najít i nenáboženské vysvětlení, zvláště když antické prameny neposkytují v popisech rituálních obětí bližší detaily.¹⁵⁹

Pro archeologickou identifikaci často zmiňovaných „posvátných okrsků“ lze definovat soubor možných poznávacích znaků: 1) zvláštní umístění objektu, 2) zvláštní terénní úpravy (často val s příkopem), 3) zvláštní typ použité architektury, 4) evidence rituálního chování, 5) dochované kultovní předměty nebo jejich

154 Green, Miranda, *Exploring the World of the Druids*, London: Thames & Hudson 2005, 64–65.

155 Stead, Ian, *Celtic Art in Britain before the Roman Conquest*, London: The British Museum Press 1996, 86.

156 Caesar, *Commentarii de bello Gallico* VI, 17.

157 Strabón, *Geógrafika* IV, 1, 13.

158 Řehoř z Tours, *Liber in Gloria Confessorum* 2.

159 Hutton, Ronald, *The Druids*, London: Hambledon Continuum 2007, 130–133. Green, Miranda, *Exploring the World of the Druids*, London: Thames & Hudson 2005, 76, 80–84.

součástí, 6) absence profánního využívání, 7) doklady náboženského využívání lokality v předcházejících nebo následujících obdobích.¹⁶⁰ V prostoru keltské Evropy lze takto identifikovat a rozlišit zhruba tři typy umělých „sakračních“ prostorů:

- ostrovní typ – spadají sem především kruhové ostrovní svatyně, například irské pahorky Tara, Emain Macha nebo Cruachain. Typově se zdají navazovat na neolitickou tradici, irské a britské typy však vykazují nápadné vzájemné odlišnosti;
- středoevropský typ – čtyřúhelníkové svatyně (archeology nazývané *Viereckschanze*), rozšířené na západ i východ od Rýna, od 1. století př. n. l. také v jižní Británii. Severofrancouzské typy jsou tvarově rozmanitější, avšak doklady o jejich náboženském charakteru jsou přesvědčivější, než je tomu v relativně homogenní oblasti mezi Schwarzwaldem a západními Karpatami;
- jihoevropský typ – kamenné svatyně evidované v kelto-ligurském prostoru v Provence. Možná jde o kamenné verze středoevropských svatyní.¹⁶¹

Při konkrétní aplikaci v terénu se ovšem výše uvedená kritéria „sakračního prostoru“ ukazují jako více či méně nespolehlivá. Hlavní problém spočívá v obecně špatné rozlišitelnosti sakrálních objektů od profánních, například ohrazené areály (zvláště některé *Viereckschanze* ve střední Evropě) mohou být pozůstatkem statku, jehož vzdálenost od sídliště nebo absence profánních aktivit se v mnoha případech ukázala být nakonec mylná.¹⁶² Přítomné „obětní“ šachty mohly být ve skutečnosti studny či odpadní jámy. Rituální chování se ve zmíněných prostranstvích obecně špatně dokládá, stejně jako „kultovní“ význam nalezených předmětů (včetně ikonografických dokladů). Důkazy *ex absentia* pak působí samy o sobě víceméně absurdně, neboť pro absenci profánních či jakýchkoli předmětů v dotyčné lokalitě lze najít velmi různá vysvětlení.¹⁶³ Přes podobné výhrady lze však připustit, že čím více zmíněných znaků je v dané situaci přítomno, tím ospravedlnitelnější je použití „sakrační“ interpretace.¹⁶⁴

160 Srv. Venclová, Natálie, „Celtic Shrines in Central Europe: A Sceptical Approach“, *Oxford Journal of Archaeology* 12 (1), 1993, 55–56; Green, Miranda, *Exploring the World of the Druids*, London: Thames & Hudson 2005, 55.

161 Srv. Cunliffe, Barry, *The Ancient Celts*, Oxford – New York: Penguin Books 1999, 200–205; Green, Miranda, *Exploring the World of the Druids*, London: Thames & Hudson 2005, 55–58; Venclová, Natálie, „The Venerable Bede, Druidic Tonsure and Archaeology“, *Antiquity* 76, 2002, 459.

162 Za aktuální poznatky z výzkumů v Německu (s jednoznačně největším počtem objektů typu *Viereckschanze* v Evropě) vděčím archeoložce Melanii Augsteinové z Universität Leipzig (osobní konzultace, 2015).

163 Srv. Venclová, Natálie, „Celtic Shrines in Central Europe: A Sceptical Approach“, *Oxford Journal of Archaeology* 12 (1), 1993, 55–66; Rieckhoff, Sabine – Biel, Jörg, *Die Kelten in Deutschland*, Stuttgart: Konrad Theiss Verlag 2001, 227–229.

164 K problémům s rozlišováním „posvátných“ a „profánních“ míst je nutno ještě připojit, že mezi oběma těmito kategoriemi patrně nevedla vždy jasná hranice: například staroseverský *hof* sloužil ke

Nakolik byla součástí „posvátných okrsků“ chrámová architektura, není jisté. Jednoznačné informace z písemných pramenů v tomto ohledu chybějí a archeologické doklady se ukazují být z důvodu špatné rozlišitelnosti sakrálních a profánních objektů nespolehlivé. Zastřešené svatyně se prokazatelně objevují pouze v západní Evropě v období římského záboru, nezřídka na místech starších kultovních areálů.¹⁶⁵ Jediným druhem předřímských či neřímských „zastřešených svatyní“ jsou v nadalpské Evropě možná pouze jeskyně. Těmi ovšem oplývá pouze nevelká část sledovaného prostoru a ani zde nelze nalézt mnoho příkladů kultovního využití. Ve středoevropském kontextu každopádně nejsou bez zajímavosti paralely mezi nálezy ze Švábské a Franské Jury, z východních Alp a z Moravského krasu. V jeskyních těchto – geograficky i kulturně si nepříliš vzdálených – oblastí nacházíme vedle nahromaděných předmětů z různých období starší doby železné také pozůstatky lidských koster.¹⁶⁶ Jejich jednoznačnou interpretaci coby obětí znemožňuje nedostatečná znalost typologie zdejších rituálů a také vazba těchto rituálů na typ konkrétního místa. I pokud bychom v těchto případech „obětní“ hypotézy přijali jako nejpravděpodobnější, zajímavější otázky typu „komu byly věnovány“ nebo „za jakým účelem byly prováděny“ zůstávají zcela mimo náš dosah.¹⁶⁷

Při výčtu „posvátných míst“ zřejmě nelze opomenout význam hrobů, a to jednak z hlediska kultu předků, jednak z hlediska vztahu ke smrti, respektive posmrtnému životu. Archeologické nálezy z hrobů představují bezpochyby významné svědectví o duchovní kultuře zkoumaných společností. Na druhou stranu je ale zjevné, že při absenci jiných typů informačních pramenů nacházíme vlastně jen jakýsi obtížně „čitelný“ fragment rituálního komplexu spojeného s vlastním pohřbem a tanatologickými (případně širšími kosmologickými) představami, stojícími ně-

sněmovním hodům a pitkám stejně jako občasným náboženským rituálům. Totéž platí i pro typologicky blízkou architekturu Ugrofinů ve středním Povolží, u nichž se pohanství udrželo do současnosti a jejichž tradice se těm severoindoevropským v mnoha významných ohledech podobají: udmurtská *kuala* nebo marijské *kudo* bývají užívány jako „chrámy“, v nichž se konají kolektivní modlitby s oběťmi, avšak slouží také světským účelům jako černé kuchyně nebo skladiště.

165 Viz např. Collis, John, *The Celts: Origins, Myths and Inventions*, Stroud: Tempus 2003, 215.

166 Rieckhoff, Sabine – Biel, Jörg, *Die Kelten in Deutschland*, Stuttgart: Konrad Theiss Verlag 2001, 195; Bouzek, Jan, *Pravěk českých zemí v evropském kontextu*, Praha: Triton 2005, 143–144; Bouzek, Jan, „Doslov“, in: Stloukal, Milan – Nekvasil, Jindra, *Věčné tajemství Býčí skály*, Praha: Academia 2015, 146–153.

167 Navzdory omezeným možnostem dotyčné otázky zodpovědět existují bezpochyby zajímavé hypotetické výklady: například archeolog Jan Bouzek posuzuje inventář nalezenej v jeskyni Býčí skála v kontextu geograficky i chronologicky blízkých archeologických dokladů a písemných zpráv popisujících „živou“ náboženskou kulturu v širším regionu. Podle něj může množství přeslenů a minimum zbraní v jeskyni ukazovat na kult ženského božstva, obdobného tomu, které je zpodobněno na kultovním vozíku z východorakouského Strettwegu, nebo germánské Nerthus, s jejíž sochou umístěnou na voze prováděli podle Tacita pobaltští Germáni jarní rituální objíždky zakončené lidskými oběťmi – viz Bouzek, Jan, „Doslov“, in: Stloukal, Milan – Nekvasil, Jindra, *Věčné tajemství Býčí skály*, Praha: Academia 2015, 152–153.

kde v pozadí. Snažit se tak z charakteru keltských pohřbů odvozovat náboženské ideje (např. „kult Země“ v případě inhumace či „kult Slunce“ v případě kremace) by mohlo být v praxi stejně zavádějící jako postupovat tímto způsobem v případě pohřbů křesťanských.¹⁶⁸ Ve sledované době železné (zhruba 800–50 př. n. l.) došlo minimálně dvakrát k výrazným změnám pohřebního ritu, jejichž okolnostem nerozumíme. Změny také neproběhly ve střední a západní Evropě zcela synchronně ani všeobecně. Potýkáme se i s geografickou disproporcí, pokud jde o množství identifikovaných pohřbů (zvláště Irsko je archeologicky „chudé“, a to nejen pokud jde o pohřby), a obecně nacházíme spíše pozůstatky vyšších společenských vrstev, neboť hroby nižších vrstev jsou v terénu špatně postřehnutelné, zvláště pak kremace bez mohyl.¹⁶⁹ S výraznými změnami pohřebního ritu se bezpochyby pojí nějaká „duchovní revoluce“, ovšem její podstata i okolnosti jsou v tomto případě zcela spekulativní záležitostí. V pozdní době bronzové, kdy je na sledovaném území typický kremáčnický rítus, se mezi kultovními předměty objevují často vozíky s velkými nádobami, někdy doprovázené postavami s ptačími hlavami, a na dobových předmětech se frekventovaně objevují symboly slunce a vodních ptáků. Soubor těchto elementů nacházíme v široké oblasti mezi Německem a Maďarskem také během navazující starší doby železné, kdy se zvláště v jihozápadním Německu objevují mohutné mohyly s kostrovými „knížecími“ pohřby. V mladší době železné však tento „kultovní soubor“ náhle mizí, a to bez jakýchkoli reminiscencí v antických pramenech, ačkoli inhumáčnický rítus přetrvává – s výraznými změnami – i nadále.¹⁷⁰ Pokud jde o pochopení kultu herojských „knížat“ z halštatských mohyl, nabízí se zejména dobová paralela s prostředím Skytů ve východoevropských stepích, pro které údajně představovaly mohyly králů (pohřbívaných v podobných dřevěných komorách jako ve střední Evropě) jediný důvod k obraně země, jak referuje Hérodotos.¹⁷¹ Stavěly se z důvodu prestiže co nejvyšší a s mrtvými králi se před pohřbem objíždělo na voze politické teritorium. Potom následovaly oběti oblíbených žen, služebníků, koní a dalších cenností, pohřbených do komory spolu se zemřelým.¹⁷² Podobnou praxi (s výjimkou oběti manželek) dokládá Caesar jako „ještě donedávna“ běžnou u keltských aristokratů.¹⁷³ Galskou společnost však zachytil již v době, kdy je pohřební rítus kremáčnický a dřevěnou komoru nahradila velká pohřební hranice. Kostrová pohřebiště dominují v keltské Evropě až do

168 Srv. Hodder, Ian – Hutson, Scott, *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archeology*, Cambridge: University Press 2003, 5–6.

169 Viz zejména Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 20–23; Stead, Ian, *Celtic Art in Britain before the Roman Conquest*, London: The British Museum Press 1996, 90–91.

170 Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 23–26.

171 Hérodotos, *Historíai* IV, 127.

172 Viz Hérodotos, *Historíai* IV, 71–72.

173 Caesar, *Commentarii de bello Gallico* VI, 19.

2. století př. n. l., pak dochází zjevně na území celého kontinentu (včetně Británie) k zásadní změně pohřebního ritu a žádná pohřebiště již nejsme schopni identifikovat.¹⁷⁴ Bližší detaily o pohřebních rituálech v keltských oblastech nejsou nikde písemně zachyceny, v obecné rovině však může náhled na kremační praxi poskytovat například pohřeb vikinského velmože zachycený v 10. století v Povolží arabským cestovatelem Ahmedem ibn Fadlánem.¹⁷⁵

K významným „atributům“ náboženské kultury Keltů patřili ve starověku druidové. Se společenskou třídou tohoto typu se nesetkáváme u sousedních Germánů ani u Římanů. Z pramenů však není zřejmé, zda tato instituce existovala v celé keltské Evropě, neboť z oblastí na jih od Alp a Pyrenejí a na východ od Rýna o ní nemáme žádné přímé zmínky. Během vlády Octaviana (27 př. n. l.–14 n. l.), Tiberia (14–37 n. l.) a Claudia (41–54 n. l.), kdy byla dobytá Galie a dobývána Británie, byli druidové postaveni mimo zákon a aktivně pronásledováni.¹⁷⁶ Z narážek Lucana a Plinia Staršího však může vyplývat, že v Galii instituce přežila pronásledování v tajnosti, přičemž tradiční spojování druidů s „odlehlymi, temnými a skrytými háji“¹⁷⁷ může mít kořeny právě v této době, zatímco v Británii pokračovala dál v relativní otevřenosti.¹⁷⁸ V Irsku nepodmaněným Římany nahradila druidskou instituci v 5. století křesťanská církev, ovšem středověkou kontinuitu našla především v podobě učených skupin filiů (v praxi básníků, byť podle etymologie jména šlo původně o věštce) a briterů (alias právníků).¹⁷⁹ Okolnosti římského dobývání mohou vysvětlovat, proč jsou druidové v klíčovém období s dostatkem písemných pramenů (zhruba 100 př. n. l.–100 n. l.) líčeni převážně negativně, především jako obětníci při obskurních krvavých rituálech (Lucanus, Plinius Starší, Suetonius). Naproti tomu v obdobích, kdy Keltové nepředstavovali pro Řeky či Římany bezprostřední vojenské riziko, se prameny soustředí spíše na filozofický aspekt druidů, reprezentovaný zejména jejich mysterijní naukou, přijímanou ve Středomoří s pozoruhodným respektem (Diogenes Laertios, Kléméns Alexandrijský, Ammianus Marcellinus).¹⁸⁰

V kontrastu k pozornosti, věnované druidům v antických spisech a později v irské středověké literatuře, stojí jejich archeologická neviditelnost. Mezi doklady pohřbů a nalezenými artefakty neexistuje žádný bezpečně identifikovatelný

174 Viz Rieckhoff, Sabine – Biel, Jörg, *Die Kelten in Deutschland*, Stuttgart: Konrad Theiss Verlag 2001, 263–264 (k možným paralelám mezi halštatskými pohřby a pohřebními rituály Skytů a Seveřanů viz 169–171, 181–182).

175 Ahmed ibn Fadlān, *Risale*, 49–54.

176 Srv. Cunliffe, Barry, *The Ancient Celts*, Oxford – New York: Penguin Books 1999, 191.

177 Lucanus, *Pharsalia* I, 455.

178 Plinius Starší, *Naturalis historiae* XXX, 13.

179 Viz Samek, Daniel, *Kráska i jed: Čtyřverší irského středověku*, Praha: Arbor Vitae 2005, 6–35.

180 Srv. Hutton, Ronald, *The Druids*, London: Hambledon Continuum 2007, 41–46.

druidský hrob či zpodobení.¹⁸¹ Lze však evidovat minimálně několik příkladů, u nichž v tomto ohledu jistý argumentační prostor existuje. Někteří badatelé (například Miranda Greenová nebo Ian Stead) poukazují zejména na možné splyvání aristokratických a kněžských hrobů. Za „druidské“ by mohly být považovány například bohaté kostrové hroby ve východní a jihovýchodní Anglii, kde hlavy mrtvých zdobily koruny nebo čelenky s astrálními ornamenty, nikoli nepodobné těm, které jsou známe z kněžských hrobů v římské Itálii.¹⁸² Caesar sice u galské společnosti zdůrazňuje odlišnost práv a povinností tříd *equites* (rytíři) a *druides* (druidové), zvláště v ohledu, že první reprezentují hlavní složku armády, zatímco druzí nemají brannou povinnost. Na druhou stranu je zde také uvedeno, že galskou nobilitu tvoří společně právě tyto dvě třídy, mezi nimiž mohla existovat jistá „propustnost“, a že druidové zbraně ovládají, neboť o vedení instituce v Galii občas rozhodoval soubor.¹⁸³ Pokud bychom však zmíněné typy hrobů označili jako „druidské“, bylo by zapotřebí stanovit, podle jakých kritérií je lze odlišit od hrobů „královských“ či „knížecích“.

Zajímavější doklad poskytuje spíše nález z Neuvy-en-Sullias poblíž Orleáns (francouzský region Centre), kde byly nedaleko břehu Loiry zakopány bronzové sošky zvířat a lidí. Datace do 1. století př. n. l. může nasvědčovat spojitosti nálezu s blízkou předřímskou svatyní ve Fleury, ležící v teritoriu kmene Karnutů, kde se podle Caesara konaly výroční druidské koncily. Mezi figurami nahých tanečníků obou pohlaví vyniká zvláště postava v dlouhé tunice s jednou rukou napřaženou v nějakém symbolickém gestu, zatímco druhá třímá menší oválný objekt podobný vejci.¹⁸⁴ Tato skutečnost je pozoruhodná především v kontextu Pliniovy zmínky, že druidové střádají jako amulety „hadí vejce“ (zvané zde *anguinum*), pocházející údajně z vylučovaného tělesného sekretu a slin těchto plazů, když bývají v letním období shluklí do klubek. Tento amulet má podle nich zajišťovat „úspěch při právních sporech i královských audiencích“. Sám Plinius, který údajně jeden exemplář viděl, jej popisuje jako „velikosti malého jablka“. Dodává také, že jistý aristokrat z kmene Vocontiů byl kvůli držení tohoto amuletu během soudního stání odsouzen za císaře Claudia k trestu smrti.¹⁸⁵ Pokud je datace sošky správná, pak by bylo jistě možné považovat znázorněnou dlouhou tuniku za hábit předřímských kněží a tuto postavu s kratšími kudrnatými vlasy a vousy, třímající onen oválný předmět, za „druida“.

181 Viz zejména Hutton, Ronald, *The Pagan Religions of Ancient British Isles: Their Nature and Legacy*, Oxford: Blackwell Publishers 1991, 47–48.

182 Stead, Ian, *Celtic Art in Britain before the Roman Conquest*, London: The British Museum Press 1996, 90–92; Green, Miranda, *Exploring the World of the Druids*, London: Thames & Hudson 2005, 60–61.

183 Caesar, *Commentarii de bello Gallico* VI, 13–15.

184 Green, Miranda, *Exploring the World of the Druids*, London: Thames & Hudson 2005, 58.

185 Plinius Starší, *Naturalis historiae* XXIX, 52–54.

Možná nejpůsobivější hypotézu týkající se interpretace figurálních zpodobení v souvislosti s druidy navrhla česká archeoložka Natálie Venclová. V rámci detailního srovnání různých typů antropomorfních zobrazení ze starověké keltské Evropy poukázala na možnost, že zvláštní účes s vyholeným zátylkem a pramenem vlasů ponechaným nad čelem od ucha k uchu, by mohl dobře odpovídat popisu tonzury „ab aure ad aurem“ u mnichů rané iroskotské církve. Podle anonymního latinského textu ze 6. století, připisovaného britskému mnichu Gildovi, byla „*Brittonum tonsura*“ dědictvím od „mágů“, kteří dříve nosili onou „tonzurou ... vpředu přikrytý pruh“ (*magorum tonsurae qua sola frons anterior tegi solebat*).¹⁸⁶ Tonzura, která neodpovídala římskokatolickým předpisům, se následně stala jedním ze schizmatických bodů projednávaných na koncilu ve Whitby roku 664. Jako „tonzuru Šimona Mága“ označuje sestřih iroskotských mnichů také o století později anglosaský biskup Beda Ctihodný, autor jednoho z jejích detailnějších popisů.¹⁸⁷ K významným příkladům starověkých zpodobení patří zejména kamenné sochy z Bretaně, postavy na vnějších plátech kotle z Gundestrupu, kde podobnou úpravu vlasů vykazují i ženské postavy (nejde-li o čepice nebo členky), a také opuková „hlava héroa“ ze středočeských Mšeckých Žehrovic, nalezená poblíž jednoho z obdélníkových areálů typu *Viereckschanze*. Kritika poukazuje na možnost, že „tonzura“ dotyčných zpodobení je spíše uměleckou stylizací a že vlasy zde chybějí vzadu pravděpodobně z důvodu, že byly sochy určeny k pohledu zepředu, a tudíž je nebylo potřeba z jiných stran realisticky dotvářet.¹⁸⁸ Vyvracet tyto námitky může především skutečnost, že jsou tímto způsobem stylizována pouze některá z figurálních zpodobení, zatímco jiná mají vlasy po celé hlavě, což je evidentní například u hromadných portrétů na gundestrupském kotli. Naopak umělecká provedení uší nebo jiných detailů zadní části hlavy patrně svědčí o tom, že sochy byly určeny rovněž k pohledu z jiných úhlů.¹⁸⁹ Na relativně velkou míru inkorporace pohan- ských tradic do raně křesťanské kultury v Irsku ukazují četné indicie: od kontinuity třídy „básníků“ zvaných *filiové* (ir. sg. *fili*, pl. *filid*), jimž středověké prameny připisují tytéž schopnosti a podobné pravomoci jako předtím antické spisy druidům,¹⁹⁰ přes tradiční formulování právních a mytologických glos do triád (včetně „trojího druhu mučednictví“ rozlišovaného iroskotskými mnichy)¹⁹¹ až

186 Viz Venclová, Natálie, „The Venerable Bede, Druidic Tonsure and Archaeology“, *Antiquity* 76, 2002, 468.

187 Venclová, Natálie, „The Venerable Bede, Druidic Tonsure and Archaeology“, *Antiquity* 76, 2002, 467.

188 Viz např. Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007, 126.

189 Venclová, Natálie, „The Venerable Bede, Druidic Tonsure and Archaeology“, *Antiquity* 76, 2002, 461–465.

190 Viz Samek, Daniel, *Krásy i jed: Čtyřverší irského středověku*, Praha: Arbor Vitae 2005, 8.

191 Viz Samek, Daniel, *Triadické výnosy irské: Trecheng Breth Féni*, Praha: Triáda 1999.

po bílý mnišský hábit,¹⁹² nápadně připomínající rituální oděv druidů zmiňovaný Pliniem Starším.¹⁹³ Širší inkluzi druidů mezi křesťanský klérus si lze v tradičně konzervativním Irsku, které je zároveň „zemí bez misionářských mučedníků“, představit bezpochyby lépe než v jakékoli jiné oblasti keltské Evropy, jakkoli i zde musely – podle životopisu sv. Patrika – čelit rané misie odporu pohanských kněží.¹⁹⁴ Je snad třeba pouze doplnit, že Natálie Venclová (podobně jako další keltologové) odmítá interpretaci postav na gundestrupském kotli nebo sochy z Mšeckých Žehrovcůby zpodobení bohů s odkazem na předpokládanou anikoničnost kultu v předřímské době a domnívá se, že jde spíše o herojské předky s druidskými atributy.¹⁹⁵ To však na záležitosti s „druidskou tonzурou“ mnoho nemění. Představě, že byli staří bohové zobrazováni s kněžským účesem, by totiž mohl nasvědčovat další ikonicky hojně užívaný prvek – tordovaný nákrčník, se kterým jsou zobrazováni v římské Galii domorodí bohové a který nacházíme i na figurálních zpodobeních z velké části Evropy právě u osob s patřičným statutem, jako jsou aristokraté, nazí válečníci, anebo právě postavy s onou zvláštní „tonzурou“.

2.4 Závěry

Romantický magnetismus spojený se jménem „Keltové“ představuje v rámci západní civilizace posledních tří století význačný fenomén. Je pozoruhodné, kolik monografií bylo věnováno jejich pohanským tradicím, o nichž se toho ví souhrnně dosti málo a jimiž měli historičtí sousedé Keltů tendenci spíše pohrdat. Stejně pozoruhodný je také synchronní průběh vymírání keltských jazyků na jedné straně a rostoucí vášně pro „keltství“ mezi novověkými Evropany (Kelty i Nekelty) na straně druhé. Pokud se v obrazu tohoto etnika v antických pramenech zrcadlilo velkou měrou myšlení samotných autorů a „duch doby“, lze totéž říci i o obrazu, jímž byli „Keltové“ vykreslováni poté, co se stali předmětem zkoumání různých vědních oborů.

Pro vysoký zájem badatelů mnoha zemí je dnes téměř nemožné kompletně přehlédnout celé dějiny keltských studií, oboru majícího v současnosti katedry i mimo Evropu. Během posledního století lze v každém případě pozorovat, jak se starověcí Keltové v akademických publikacích proměňují z „herojské společnos-

192 Ó Fiach, Tomás, „Počátky křesťanství (5.–6. století)“, in: Moody, Theodore – Martin, Francis et al., *Dějiny Irska*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2003, 48.

193 Plinius Starší, *Naturalis historiae* XVI, 24.

194 Viz Ó Fiach, Tomás, „Počátky křesťanství (5.–6. století)“, in: Moody, Theodore – Martin, Francis et al., *Dějiny Irska*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2003, 42–44.

195 Venclová, Natálie, „The Venerable Bede, Druidic Tonsure and Archaeology“, *Antiquity* 76, 2002, 461, 469–470.

ti“, šířící svoji exotickou kulturu skrze militantní výboje, v „mobilní obchodníky“, sjednocující Evropu jazykově a kulturně spíše díky prestiži, které se těšily jejich technologické schopnosti nebo umělecké styly. Pokud jde o současnou archeologickou percepci, kolísá právě mezi vizí Keltů coby „kulturních kolonizátorů“, přítomných v Evropě nejpозději v době bronzové a expandujících spíše od západu kontinentu na východ, a vizí Keltů coby výbojných „militantních elit“ doby bronzové a železné, jejichž původní „epicentrum“ se nacházelo ve střední Evropě.

Hledání etnických „pravlastí“ má v evropské vědě poněkud kontroverzní historii, nicméně pro práci s „keltským“ archeologickým materiálem je patrně nevyhnutelné se s tímto tématem nějakým způsobem vypořádat. Minimálně je třeba identifikovat, který soubor artefaktů a objektů lze vůbec označovat jako „keltský“ a který nikoli. Mezi lingvisty panuje víceméně shoda, že se keltskými jazyky v Evropě mluvilo již v době bronzové, zásadní rozpory ovšem panují v pohledu na jejich genezi geografickou i chronologickou, tedy zda lze jejich mluvčí spojovat již s kulturami neolitu, anebo až s obdobími podstatně mladšími. Vzhledem k dataci a geografii prvních písemných záznamů keltských jazyků je v každém případě bezpečné pracovat jako s „keltskými“ teprve s artefakty doby železné, a to jak z atlantského, tak středo-evropského prostoru.

Pro poznání předkřesťanských kultur Keltů disponujeme literárními prameny z antiky a středověku. Coby primární zdroj pro akademický výzkum obnášejí oba druhy pramenů četné kvalitativní problémy, nicméně bez jejich existence bychom patrně z archeologické reality nebyli schopni o náboženství (tj. panteonu, rituálech a mytologiích) vyčíst mnoho určitého. Poskytují totiž výjimečné náhledy na „živou“ kulturu, která je nám na bázi archeologického materiálu nedostupná. Na druhou stranu je archeologie jistě nenahraditelným zdrojem pro potvrzení nedostatečných písemných informací, pro jejich doplnění, kritické posouzení, případně i vyvrácení. Poslední možnost platí zejména v případě dokladů relativní technologické vyspělosti a bohatých uměleckých tradic keltské Evropy, které mají alochtonní dobové prameny tendenci opomíjet. Archeologie také ukazuje kulturní proměny v čase a jejich varianty v prostoru.

Náboženské ideje ovšem bývají v archeologickém materiálu promítnuty zpravidla v podobě symbolického „indexu“, a nikoli „textu“, který by bylo možno „číst“ bez pomoci autentických písemných či narativních zdrojů. V praxi tudíž nacházíme v archeologických horizontech například figurální sochy a plastiky, o nichž nedokážeme s jistotou říci, koho zpodobňují. Pokud známe z kelto-římských chrámů a oltářů jména bohů a jejich podobu, nedozvídáme se prakticky nic o jejich vzájemném vztahu a mytologických asociacích. Z vykopávek i jiných objevů máme k dispozici umělecky jedinečné laténské artefakty znázorňující působivé surrealistické metamorfózy. Postrádáme k nim však náležitý interpretační klíč, skrze který bychom je mohli vztáhnout například k informacím o panteonu, mytologii či fragmentech druidské nauky, reprodukováných písemnými prame-

ny. Dokonce ani nevíme, zda (či nakolik) lze s tímto druhem umění náboženské kontexty vůbec spojovat. Podobně nacházíme různé „poklady“ v jámách v zemi či v jezerech, aniž bychom si byli jisti, že jde o náboženskou oběť (jak archeologové často bez patřičných argumentů usuzují), natož abychom byli schopni vypátrat, komu mohla být určena a s jakým záměrem. Patrně každý zainteresovaný religionista by rád dokázal určit polohu a popsat vzhled někdejších keltských posvátných „háju“ či jiných „okrsků“. Při téměř úplné absenci kamenné architektury v oblastech keltského osídlení a zřejmě i nízké míře terénních úprav sakrálních areálů je však archeologie schopna zachytit maximálně stopy objektů, o kterých nedokáže s jistotou rozhodnout, zda se vztahují k činnostem sakrálním, anebo profánním. K nejzajímavějším informacím z pramenů patří zmínky o keltských druidech. Archeologicky je však nanejvýš obtížné identifikovat zpodobení, artefakt či hrob, který by bylo možné k druidům vztáhnout. Zmíněné problémy by bylo možno částečně řešit skrze analogie s kulturně příbuznými etniky. V prostoru na sever od Alp jsme však při výzkumu sousedních etnických oblastí prakticky ve stejné situaci jako v případě studia Keltů (a ani na jih od Alp na tom ostatně nejsme nijak zásadně lépe).

V důsledku uvedených skutečností zůstávají naše znalosti religiozity starých Keltů spíše matné a její detailnější obraz špatně rekonstruovatelný. Archeologické nálezy tento obraz bezpochyby obohacují: stačí jen porovnat dobová zpodobení starokeltských náboženských reálií v obdobích před ustavením archeologie a po něm. Náboženské ideje však z artefaktů samotných zpravidla nevyčteme.

3 JAK CHÁPAT MÝTUS A MÝTOTVORBU: STAROGERMÁNSKÉ MYTOLOGICKÉ NARATIVY, JEJICH IDEOLOGIE A VARIACE

V povědomí moderního západního člověka se pojem „mýtus“ většinou pojí s asociacemi typu „archaický posvátný příběh“, nebo naopak „smyšlený, zavádějící světónázor“. Ani jeden z těchto zakořeněných opisů však příliš neodpovídá archaickému řeckému pojetí užívanému v době Homéra a Hésioda (8.–7. století př. n. l.), kde *mýthos* znamenal především rázný, principiální slovní projev pronášený hrdiny (nejčastěji muži na bitevním poli).¹ Řečtí „otcové historie“ jako Thúkýdídés nebo Hérodotos (5. století př. n. l.) již ovšem chápali „mýtus“ jako opozitum k „historii“, tedy v podstatě coby „nativ nehodný důvěry“. Ještě v Platónově době sice nebyly tyto skeptické až pejorativní náhledy příliš rozšířené, nicméně koncem antického období jsou již tradiční mytické narativy (pro něž Římané upřednostňovali vlastní latinský pojem *fabula*) obvykle chápány primárně jako příběhy pro pobavení, což se bezpochyby promítlo do obsahů i forem, v nichž byly tou dobou tradovány.² Křesťanská perspektiva vůči pohanským mýtům pak zpravidla oscilovala mezi ignorancí, odmítáním a selektivní reinterpretací, přičemž obsahy biblických příběhů či životopisy světců byly obvykle chápány „ne-mytický“.³ „Posvátnými příběhy“ se tak předkřesťanské mýty na Západě stávají možná teprve s romantickými intelektuály koncem 18. století, kteří na ně začali vztahovat perspektivu zaujímanou v předchozí epoše výhradně vůči křesťanským narativům.

1 Viz Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: University of Chicago Press 1999, ix-x, 6–18.

2 Viz Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: University of Chicago Press 1999, 47; McCutcheon, Russell, „Myth“, in: Braun, Willi – McCutcheon, Russell (eds), *Guide to the Study of Religion*, London – New York: Cassell 2000, 190–192; Puhvel, Jaan, *Srovnávací mytologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997, 11–15.

3 Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: University of Chicago Press 1999, 47.

Akademičtí religionisté vyprodukovali během 19.–20. století pro „mýtus“ větší množství definic od pojetí typu „věčná pravda“ či „posvátný příběh“ přes „degenerovaná poezie“, „předvědecká explanace přírody“ nebo „vyjádření kolektivního nevědomí“ až po prosté „příběhy, které lidé vyprávějí sobě o sobě“.⁴ Uvedená pluralita vychází přirozeně z různorodých perspektiv vědních disciplín (teologie, filologie, sociologie, psychologie, antropologie) a směrů (naturalismus, evolucionismus, fenomenologie, strukturalismus, dekonstrukce), které se podílely na konstituování religionistického studia. Z této situace ostatně vyvěrá například i tradičně nejednotné uchopení kategorie „náboženství“. Rozmanitost akademických přístupů k mýtu je ovšem dána i mimořádnou diverzitou témat, která jsou pod tento typ narativů obvykle zařazována. Sestávají často z námětů okolo počátků existence, kulturních norem, společenských institucí a rituálů, smrti a eschatologie, ovšem vedle toho i nesčetných dalších. Kromě toho se na nejednotnosti definice bezpochyby podepisují i individuální preference badatelů, které ovlivňují výběr či hierarchii zkoumaných témat. Většina akademiků nicméně chápe (nebo alespoň donedávna chápala) „mýty“ obvykle jako příběhy, které jsou *archaické*, pojednávají o *důležitých* událostech a mají pro dotýcnou společnost *mimořádný* význam.⁵

Od 70. let 20. století se klade rostoucí důraz na studium procesů a okolností stojících za samotným vznikem mytických příběhů. Již v počátcích studia evropských mytologií vycházelo najevo, že rezidua orálních tradic, sesbíraných na evropském venkově ve formě „pohádek“ či „říkadel“ během 18.–19. století, vykazují nápadné paralely se záznamy nejstarších mytických narativů z širokého prostoru mezi Islandem a Indií (případně i mimo něj).⁶ Mytologické struktury nebo elementy byly také identifikovány – s různou mírou přesvědčivosti – ve významných epických legendách (od indické *Mahábháraty* po ruské *byliny*)⁷ nebo v raných národních historiografiích (od *Dějin od založení města* Tita Livia po *Ságu o Ynglinzích* Snorriho Sturlusona). Kontinuitu mytických námětů v narativech, které obvykle nebývají pod kategorií „mýtus“ zahrnovány, lze vysvětlovat především jejich setrvalou popularitou u dotýcných společností, zatímco jejich obsahové (případně i žánrové) proměny vyplývají nejspíše jednak z přirozené historické „odstředivosti“ (zesílené orálním tradováním), jednak ze záměrných úprav ze strany re-

4 Viz Lincoln, Bruce, *Gods and Demons, Priest and Scholars: Critical Explorations in the History of Religions*, Chicago: University of Chicago Press 2012, 53–62.

5 Viz McCutcheon, Russell, „Myth“, in: Braun, Willi – McCutcheon, Russell (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London – New York: Cassell 2000, 199.

6 Viz Dunphy, Graeme, „Orality“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 109–110.

7 Indoevropeista Georges Dumézil věnoval vztahům mezi těmito žánry množství studií, sebraných v trilogii Dumézil, Georges, *Mythe et Épopée* I–III, Paris: Gallimard 1968–1973 (první dva díly vyšly v češtině: Dumézil, Georges, *Mýtus a epos* I–II, Praha: Oikoymenh 2001–2005).

producentů. Za oběma procesy – tedy konzervováním tradice i jejími vědomými mutacemi – je v každém případě oprávněné hledat ideologické motivace. Proces mýtotvorby, sestávající z různých recyklací, retuší či inovací, je samozřejmě široce evidovatelný i mimo sféru náboženství, například v rámci historické literatury od raných letopiseckých tradic (jako např. *Kronika a činy polských knížat a vládců* Galla Anonyma nebo *Činy biskupů hamburského kostela* Adama Brémského)⁸ až po velkolepé moderní interpretace dějin (typu *Komunistického manifestu* Karla Marxe nebo *Eseje o nerovnosti lidských ras* Arthura Gobineaua). Ostatně samotný akademický výzkum starogermánských mytologií – jehož dějinný přehled bude prezentován v jedné z podkapitol níže – poskytuje nemalé množství názorných ukázek mýtotvorby.

Z uvedených poznatků v každém případě vyplývá potřeba širšího a obecnějšího pojetí mýtu, vyhýbajícího se, pokud možno, poněkud nadužívaným a zvágnělým charakteristikám typu „posvátný“ či „archaický“.⁹ K takovým definicím mýtu patří například „strategie vypořádávání se se situací“ od Jonathana Smithe¹⁰ nebo „ideologie v narativní formě“ od Bruce Lincolna.¹¹ Z obdobného přístupu budou vycházet i části následující statí věnované pramenům k mytologii starých Germánů a analýzám vybraných mytických témat.

3.1 Starogermánské mytologie – geografie a chronologie pramenů

Důvod zájmu o germánský prostor v kontextu předkřesťanských mytologií vyvěrá z jednoduché skutečnosti: Právě odtud pocházejí pro studium jednoznačně nejvyšší kvalitní mytologické prameny z celé nadalpské Evropy – a s výjimkou Řecka lze tuto charakteristiku patrně vztáhnout i na zbytek kontinentu. Pouze z těchto dvou vzájemně odvrácených okrajů Evropy například známe relativně celistvé předkřesťanské představy o kosmologii, kosmogonii, antropogonii nebo eschatologii.¹² Spolu s tradicemi indickými, staroíránskými a římskými pak představují právě Germáni čtvrtou etnickou větev, jejíž mytologický materiál bývá obvykle po-

8 Například Bruce Lincoln zkoumal procesy mýtotvorby na historiografické tradici popisující sjednocení Norska Haraldem Krásnovlasým – viz Bruce Lincoln, *Between History and Myth: Stories of Harald 'Fairhair' and the Founding of the State*, Chicago: University of Chicago Press 2014.

9 Srv. McCutcheon, Russell, „Myth“, in: Braun, Willi – McCutcheon, Russell (eds), *Guide to the Study of Religion*, London – New York: Cassell 2000, 199–200.

10 Smith, Jonathan Z., *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Chicago: University of Chicago Press 1978, 97.

11 Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: University of Chicago Press 1999, 208–209.

12 Ponechme v této souvislosti stranou, že se řecké osídlení již v době Homéra a Hésioda (8.–7. století př. n. l.) rozkládalo také v Malé Asii, k níž se váže nemalé množství „klasických“ mýtů a kde se nejspíše nacházela domovina mj. samotného Homéra.

užíván při rekonstrukcích starších indoevropských představ (neboť tradice z Řecka – nazývaného někdy „kolébkou evropské civilizace“ – hendikeyují v tomto směru silné neindoevropské vlivy).¹³

Mytologické doklady jsou ovšem v rámci germánského prostoru rozprostřeny silně asymetricky. Jejich kvantita i „kvalita“ (tj. autentičnost pohanských obsahů) nápadně rostou směrem k severozápadní výspě – ostrovu Island. Zdejší literární prameny představují pro studium starogermánských mytologických představ jednoznačně hlavní ohnisko, a v podstatě lze říci, že jejich význam zastihuje mytologické doklady ze všech zbývajících oblastí „Germánie“ dohromady. Jinými slovy, religionistická literatura o mytologii starých Germánů se obvykle opírá téměř výhradně o islandské zdroje. Historická výlučnost Islandu je bezpochyby dána především přírodními faktory: vedle samotné ostrovní charakteristiky hrála důležitou roli i značná vzdálenost od kontinentu s jeho kulturními centry, relativně nepřívětivé klima a absence ekonomicky významných surovin. Souhra těchto faktorů významně napomohla konzervativnosti zdejší kultury (stejně jako jazyka) a také pozdnímu a značně pozvolnému procesu christianizace.¹⁴

Popisy kultur pohanských Germánů se objevují již v antických a raně středověkých pramenech, které jsou až na výjimky latinské. Do první skupiny patří zejména díla Caesara, Strabóna, Plinia Staršího, Tacita, Paula Orosia nebo Ammiana Marcellina, do druhé zvláště „národní kroniky“ od Cassiodora, Řehoře z Toursu, Paula Diacona nebo Adama Brémského. Především Tacitova *Germánie* poskytuje sice povrchní a občas pochybné, avšak jedinečně obsažné informace o náboženských reáliích „Germánie“, a to včetně dokladů mytologických představ. Pro zbytek uvedených pramenů je charakteristický spíše etnografický minimalismus a nezájem o náboženské reálie Germánů, či dokonce explicitní odpor k nim, ústící v absenci jakýchkoli užitečných informací o mytologii.¹⁵

V rámci kulturního potýkání římského a germánského světa představovaly vpády Teutonů a Kimbrů z Jutska do západního Středomoří koncem 2. století př. n. l. v podstatě jakousi předeheru k déle než tisíciletí trvající dramatické fúzi

13 Viz např. Dumézil, Georges – Bégarie-Coutau, Hervé, „Úvod: Inaugurační přednáška“ in: Dumézil, Georges, *Mýty a bohové Indoevropanů*, (ed. Hervé Coutau-Bégarie), Praha: Oikoymenth 1997, 17–21. Jaan Puhvel (někdejší Dumézilův student) vyzdvihuje v rámci srovnávací indoevropské mytologie především význam tradic indických a římských, teprve v druhé řadě pak tradice germánské spolu s íránskými a keltskými – viz Puhvel, Jaan, *Srovnávací mytologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997, 52–54 (k problematice řecké mytologie v kontextu předindoevropských vlivů viz tamtéž, 152–171).

14 Islandští zemědělci žili ještě počátkem 20. století v obdobných reáliích jako ve středověku. Příjmení se zde do současnosti tvoří obvykle na základě patronym s přivlastňovacími koncovkami *-son* a *-dóttir*. Oproti Norům jsou také Islandané schopni rozumět jazyku své středověké literatury – viz např. Kadečková, Helena, *Dějiny Islandu*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2001, 8–11.

15 Komentovaný přehled literárních pramenů ke kulturám starých Germánů viz např. v: Todd, Malcolm, *Germáni*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999, 7–13.

obou světů, na jejímž konci vznikla zcela nová civilizace středověké západní Evropy.¹⁶ Úspěšnou transformaci keltské Galie v „obilnici Říma“ (po Caesarově dobytí v roce 51 př. n. l.) se v germánském prostoru – jehož obyvatelé se živilí „převážně mlékem, sýrem a masem“ a jejichž „život sestával z lovu a vojenského výcviku“¹⁷ – nepodařilo nikdy příliš napodobit. Průnik římských legií za Rýn a Dunaj byl přes úspěchy generací vojevůdců od Julia Caesara po Marka Aurelia vždy relativně nevelký a spíše krátkodobý. Naopak invaze Gótů, Franků či Anglosasů za římský *limes* natrvalo změnily západořímské impérium během období 250–600 n. l. v soustavu proto-feudálních útvarů – v podstatě přímých předchůdců všech současných velkých států západní Evropy. Militantní vstup Germánů do historie pak zakončily v období 8.–10. století expanze Seveřanů, které významně ovlivnily zejména vývoj středověké Francie, Britských ostrovů, Ruska nebo jižní Itálie.

Po styku s literárními civilizacemi Středomoří adoptovali pohanští Germáni písmo v překvapivě větším rozsahu než sousedící – v mnoha ohledech progresivnější – Keltové.¹⁸ Germánské runové abecedy se objevují počínaje prvním či druhým stoletím postupně na širokém prostoru od Alp a Byzance po Grónsko a Ladožské jezero.¹⁹ Doklady mají především formu rytin do kamene, jelikož většina tehdy používaných materiálů (zvláště dřevo) se pro organický charakter nedochovala. Většinou se jedná o světské dedikační nápisy na středověkých náhrobcích, nejpočetnějších jednoznačně ve Švédsku v době rané christianizace,²⁰

16 Populační a kulturní turbulence v Evropě na pomezí antiky a středověku výstižnými zkratkami mapuje zejména Le Goff, Jacques, *Kultura středověké Evropy*, Praha: Odeon 1991. K asimilaci starogeráanské a římsko-křesťanské kultury počátkem středověku a významu tohoto procesu pro další vývoj evropské civilizace viz zejména Russell, James C., *The Germanization of Early Medieval Christianity: A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, New York: Oxford University Press 1990.

17 Caesar, *Commentarii de bello Gallico* VI, 21–22.

18 Keltských nápisů z předkřesťanského období se dochovalo několik desítek, naprostá většina z nich ovšem pochází z nečetných ohnisek podél jižní hranice keltského osídlení. Nápisy jsou zaznamenány v různých abecedních systémech a mají obvykle profánní charakter – viz např. Zimmer, Stefan, „Keltské jazyky“, in: Zimmer, Stefan (ed.), *Keltové: Mýtus a realita*, Praha: Vyšehrad 2017, 84–121.

19 Germánské runové abecedy byly vytvořeny nejspíše po adopci písmo od alpských Rétů, popřípadě od Římanů nebo Řeků. Rozvinuly se v četné regionální varianty, v odlehlejších částech Skandinávie a na Islandu lokálně existující do 13.–14. století. Název *runy* je pro dotýčný typ písmo užíván teprve od 17. století. Pojmenování sice vychází ze starogeráanských jazyků, původní název písmo ovšem známý není – viz Düwel, Klaus, „Runic“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 121–138; Todd, Malcolm, *Germáni*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999, 112–113.

20 Většina tzv. runových kamenů, někdy opatřených ikonografickými motivy (pohanskými i křesťanskými), vznikla během 11. století. Šlo zjevně o dobový módní trend mezi vyššími společenskými vrstvami – viz Brink, Stefan, „The Christianisation and the Emergence of the Early Church in Scandinavia“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 625; Gräslund, Anne-Sofie – Lager, Linn, „Runestones and the Christian Missions“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 630–637; Düwel, Klaus, „Runic“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 125.

naopak jen relativně vzácně jsou nacházeny magické formule nebo značky na zbraních.²¹ Mytologické písně, které jsou zmiňovány již v Tacitově *Germánii*²² a jejichž pozdní relikty (jako islandské básně *Starší Eddy*, anglický *Beowulf* či německá *Píseň o Nibelunzích*) patří k nejvýznamnějším „pohanským“ památkám, pak v runovém písmu zřejmě nikdy zaznamenávány nebyly.²³ Když ve 4. století přeložil Gót Wulfila („Vlček“) do gótského jazyka Bibli, jako základ použil písmo řecké, doplněné o latinku, zatímco runové znaky ponechal pouze pro specifické hlásky.

Wulfilův překladatelský počín v každém případě významně akceleroval šíření křesťanství – a tím v podstatě i římské kultury – mezi Germány. K adopci nového náboženství došlo nejdříve mezi kmeny uvnitř hranic kolabujícího římského impéria (Gótové, Frankové, Burgundové, Svěbové, Vandalové a Langobardové) a následně i vně (Anglosasové, Durynkové, Bavoři, Frísové, Sasové a nakonec i Skandinávci). Proces christianizace „Germánie“, trvající celkově bezmála tisíc let, nebyl lineární ani jednosměrný. Navzdory vnějším i vnitřním misijním tlakům, majícím nezřídka formy vydírání či násilí, docházelo na dílčích politických teritoriích po oficiální konverzi běžně k pohanským recidivám, ovšem také ke kompromisům a syntézám.²⁴ Ke specifickým projevům (či důsledkům) propojo-

21 Viz Düwel, Klaus, „Runic“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 121–147; Todd, Malcolm, *Germáni*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999, 108–113.

22 Tacitus, *Germania* 2–3.

23 Viz Dunphy, Graeme, „Orality“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 110–115.

24 Například Adam Brémský v díle *Činy biskupů hamburského kostela* kárá dvě století po oficiální konverzi ke křesťanství Sasy (včetně zdejšího císařského dvora a biskupů) za „pohanské“ zvyklosti, jako byly krvavé souboje, hostiny a pitky a polygamní nebo incestní vztahy. V Anglii, kde od konce 6. století spolupůsobili relativně tolerantní misionáři z Irska a Itálie, měl také průběh christianizace spíše formu pozvolných reforem než radikální revoluce. Svědčí o tom například oltář zasvěcený Kristovi, který východoanglický král Rædwald coby čerstvý konvertita nechal postavit hned vedle kultovního inventáře starých bohů. V oblasti se rovněž dlouho praktikoval kremační pohřební ritus a po konečném příklonu k inhumaci se zase udržoval zvyk pohřbívat elity s poklady. V Dánsku působili franští misionáři systematicky již kolem roku 800, ovšem ještě za krále Svena Vidlovouse (vládl 986/987–1014) zde křesťanství nemělo status oficiálního náboženství. Na Island se křesťanství dostalo již během 9. století s prvními záborci, jejichž část pocházela z vikinských enkláv křesťanského Irska a Británie. Během několika generací však došlo (podle islandské *Knihy o záboru země*) k jeho paganizaci a následnému opouštění. Definitivně se Islandané zřekli veřejných pohanských kultů až na všeobecném sněmu roku 1000, avšak oběti v soukromí zůstaly i nadále povoleny. Synkretický charakter raného křesťanství na Islandu (zřejmě se v tomto ohledu nepříliš lišící od situace jinde v severní Evropě) dokládají zvláště starší ságy, například praxi vyzývání křesťanského Boha coby pomocníka při úkladné vraždě. V Uppsale, jednom z historických center středního Švédska, dokládá Adam Brémský krvavé oběti pohanským bohům kolem roku 1080, přičemž ještě kolem roku 1150 byla politická pozice církve v této oblasti značně vratká – viz Simek, Rudolf, „Germanic Religion and Conversion to Christianity“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 94–97; Berendová, Nora, „Úvod“, in: Berendová, Nora (ed.), *Christianizace a utváření křesťanské monarchie: Skandinávie, střední Evropa a Rus v období 10.–12. století*, Praha: Argo 2013, 26–34; Bednaříková, Jarmila, *Stěhování národů*, Praha: Vyšehrad 2007, 319–363; Todd, Malcolm,

vání obou kulturních světů lze řadit mimo jiné i příklon některých intelektuálů s křesťanským vzděláním k domácím narativním tradicím předkřesťanského původu. Příčiny tohoto pozoruhodného trendu lze – vzhledem k obvyklé anonymitě a neosobnímu slohu autorů – spíše pouze odhadovat: Roli mohla sehrát 1) vzdálenost od hlavních církevních center kontinentu, 2) deziluze z vývoje středověké církve, 3) úcta k předkům a politické vlastenectví, 4) záliba ve folklórních žánrech a motivace jejich prostřednictvím pobavit nebo poučit publikum. Nutno zdůraznit, že k uvedeným trendům – vykazujícím jisté paralely s pozdějšími epochami humanismu a romantismu – dochází teprve mnoho generací po konverzi dotyčných společností ke křesťanství. Není přitom jisté, nakolik během této doby původní mytologické tradice erodovaly. Nevíme také, nakolik představoval pohanský původ těchto narativů pro křesťanské zaznamenatele překážku, respektive jaká byla míra cenzorských zásahů při jejich zaznamenávání, a to především z důvodu naší neznalosti původních pohanských podob. Není ovšem větších pochyb, že předkřesťanské obsahy těchto příběhů byly větší či menší měrou ideologicky deformovány. Veškeré prameny ke starogermánské mytologii, které byly tímto způsobem „vytvořeny“ – a jejichž provenience se nacházejí především v severnějších oblastech „Germánie“ – lze tak považovat spíše za výsledek syntéz a kompromisů mezi křesťanskou a pohanskou kulturou než za záznamy autentické pohanské tradice.

3.1.1 Severské prameny

Literatura z Islandu vyniká v rámci skandinávského prostoru jednak diverzitou žánrů, jednak nepřerušenou kontinuitou vývoje mezi středověkem a novověkem. Z hlediska literárních forem patří k originálnímu dědictví ostrovní tradice především skaldská poezie a ságy, z hlediska obsahu pak zejména mytologická literatura, která jinde nevznikla nebo se nedochovala. Aliterační typ poezie, v němž skaldové tvořili (a který je na Islandu v oblibě do současnosti), má sice paralely v celém germánském světě, náměty pocházejí často z kontinentu a kořeny samotné skaldské tradice se vážou k Norsku 9. století, tedy době nedlouho před započatím osídlování Islandu.²⁵ Básnická tradice se ovšem na Islandu vyvinula do specifických forem, užívajících ustálené synonymní či alegorické opisy typu

Germáni, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999, 79; Steblin-Kamenskij, Michail, *Svět islandských ság*, Praha: Vyšehrad 1975, 104–115; Kadečková, Helena, *Dějiny Islandu*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2001, 52–53.

25 Andersson, Theodore, „Old Norse-Icelandic Literature“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 171–203.

heiti a *kenning*,²⁶ a obsahy adoptované odjinud zde zpravidla prošly zásadními transformacemi.²⁷ Mytologické básně, vycházející z orálních předloh, byly zaznamenávány zřejmě teprve okolo roku 1200, možná i z iniciativy Snorriho Sturlusona, jednoho z nejvzdělanějších a politicky nejmocnějších Islandců své doby a především autora tzv. *Prozaické Eddy* (vytvořené někdy mezi lety 1220–1235).²⁸ Původní soubor *Písňové Eddy*, který zahrnuje jedenáct básní o bozích a devatenáct o hrdinech, se dochoval prostřednictvím opisu z konce 13. století, známého jako *Codex Regius*, neboť byl počínaje 17. stoletím uchováván v královské knihovně v Kodani. Stáří mytologických eddických básní je obtížně odhadnutelné. Názory akademiků na dobu jejich vzniku se obvykle pohybují mezi 9.–13. stoletím,²⁹ samotné obsahové jádro však bude zřejmě archaické. Hrdinské písně o Sigurdovi a Gudrún se například vážou ke kontinentálním událostem a postavám 4.–6. století, tedy „herojskému věku“ hunských a germánských expanzí do prostoru kolabujícího římského impéria, a teogonické motivy z *Völuspá* (*Vědmina věštba*) a ze Snorriho *Gylfaginningu* (*Gylfiho oblouzení*) zase vykazují nápadné paralely s informacemi, které o starogermánských mytologických představách zaznamenal Tacitus ve své *Germánii*. Aliterační matrice, v níž skaldové tvořili, měla pozitivní vliv na konzervaci obsahu, přesto lze předpokládat, že po christianizaci Islandu docházelo k jeho depaganizačním retuším.³⁰ V době prvních záznamů mytologic-

26 Příklady uvedených básnických opisů uvádí Snorri Sturluson v *Jazyku básnickém* (*Skáldskaparmál* 7); viz také Kadečková, Helena, „Snorri Sturluson, jeho doba a dílo“, in: Sturluson, Snorri, *Edda a Sága o Ynglinzích*, přel. Helena Kadečková, Praha: Argo 2003, 16–17.

27 Viz Andersson, Theodore, „Old Norse-Icelandic Literature“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 197–198.

28 Kadečková, Helena, „Snorri Sturluson, jeho doba a dílo“, in: Sturluson, Snorri, *Edda a Sága o Ynglinzích*, přel. Helena Kadečková, Praha: Argo 2003, 11–12.

29 Viz Andersson, Theodore, „Old Norse-Icelandic Literature“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 176–178.

30 Skaldové si obsahy básní z různých důvodů individuálně uzpůsobovali, zejména v závislosti na publiku, pro které byl jejich přednes určen. Pokud jde o korekce eddických básní z náboženských důvodů, vzhledem k neznalosti jejich mikrohistorií lze o míře transformací jejich obsahů v době mezi christianizací a komponováním sbírek pouze spekulovat, a to na základě analýzy dílčích motivů. Dogmaticky odmítavý vztah Islandců třináctého století k pohanským kultům (zvláště prostřednictvím euhemeristické interpretace) explicitně ilustruje například obsah *Prologu* či *Gylfiho oblouzení* ve Snorriho *Mladší Eddě*. K problematice obsahu eddických básní viz např. Jesch, Judith, „Poetry in the Viking Age“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 291–298; Hultgård, Anders, „The Religion of the Vikings“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 214–215; Schjødt, Jens Peter, „The Old Norse Gods“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 219–220; Andersson, Theodore, „Old Norse-Icelandic Literature“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 171–181; Kadečková, Helena, „Snorri Sturluson, jeho doba a dílo“, in: Sturluson, Snorri, *Edda a Sága o Ynglinzích*, přel. Helena Kadečková, Praha: Argo 2003, 14.

kých básní se navíc skaldové již přeorientovali na jiné žánry (zvláště na romance – po vzoru francouzských trubadúrů či německých minnesängerů) a znalost pohanských obsahů začínala upadat. Ovšem již sama skutečnost, že se ještě dvě století po konverzi pohanská mytologie tradovala, názorně vypovídá o povaze rané christianizace na Islandu. O způsobu, jakým byly básně prezentovány (např. gestikulace, kostýmy nebo řečové dialogy), ovšem nevíme prakticky nic, a také četné alegorické obraty v nich obsažené jsou současníkům obtížně srozumitelné, neboť vyžadují hlubší znalost dobových reálií včetně náboženství, která je bez historických pramenů nedosažitelná.³¹

Ságy, jejichž název vychází nejspíše ze st. sev. *segja* „říkat“ (srv. angl. *say* či něm. *sagen*), vznikají coby specifická historiografická forma na Islandu během prvního století po konverzi, jež zde proběhla roku 1000. Čerpají z motivů domácích, ale i literatury cizí (řecké a římské, britské, později francouzské).³² Islandané byli jako proslulí kronikáři zvaní skandinávskými králi na své dvory a jejich ságy ovlivnily historiografickou tradici skandinávských zemí, včetně monumentální šestnáctisvazkové kroniky *Činy Dánů* Saxona Grammatika. Ačkoli zvláště mladší ságy o „starých časech“ obsahují mytologické motivy (přítomnost démonických bytostí, duchů mrtvých či magických předmětů), případně i zmínky o starých pohanských kultech, jejich zaměření bývá zpravidla profánní a obvyklými náměty jsou spíše životopisy, lokální dějiny, konflikty, bitvy nebo daleké cesty.³³

Autorem ság byl také významný vzdělanec a skald Snorri Sturluson (1178 či 1179–1241). Jeho *Sága o Ynglinzích* (*Ynglinga saga*) je zpracováním mytologicko-legendární genealogie proslulého rodu, od něhož odvozovali svůj původ švédští a norští králové. Jedná se v podstatě o úvodní část k mnohem ambicióznějšímu pojednání o politické geografii Skandinávie v celoevropském kontextu, zvanému *Okrsek zemský* (*Heimskringla*). Ještě významnější je Snorriho *Prozaická Edda*,³⁴ sestávající z *Jazyka básnického*, *Výčtu meter*, *Gylfiho oblouzení* a *Prologu*, která představuje explanační klíč k poněkud enigmatické skaldské poezii a především k mytologickým dílům *Písňové Eddy*.³⁵ Badatelé bývají ovšem Snorriho *Edda* zpravidla

31 Srv. Gunnell, Terry, „The Performance of the Poetic Edda“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 299–303; Kadečková, Helena, „Předmluva“, in: *Edda*, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 11–13.

32 Blíže viz Andersson, Theodore, „Old Norse-Icelandic Literature“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 181–189.

33 Blíže viz např. Steblin-Kamenskij, Michail, *Svět islandských ság*, Praha: Vyšehrad 1975.

34 Název *Edda* má nejasnou etymologii: staroseverské *edda* mělo význam „prabába“, možný je však rovněž vznik pojmenování z latinského *edō* „publikuji“. Název patřil původně pouze Snorriho dílu, zatímco poetické sbírce byl přisouzen teprve islandskými tradicionalisty v 17. století – viz Kadečková, Helena, „Předmluva“, in: *Edda*, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 6–7.

35 Snorriho autorství *Prologu* bývá někdy zpochybňováno, zvláště s ohledem na zmatené genealogie bohů, které nekorespondují s obrazem prezentovaným v *Gylfiho oblouzení*. Nesrovnalosti obsahů

užívána tímto způsobem prakticky ke všem informačním útržkům o náboženství starých Germánů z různých konců Evropy. Geografickou homogenitu náboženské tradice (tj. kultů, rituálů a mytologických představ) v míře obdobné například katolickému křesťanství nelze jistě u Germánů příliš předpokládat. Vedle toho zřejmě existovaly i jemné rozdíly v náboženských představách a praxi po ose společenských vrstev, případně i v rovině individuální religiozity (o níž toho ovšem z pramenů mnoho nevíme). Přesto lze na bázi dostupných informací usuzovat na existenci základních společných mytologických okruhů a rituálních zvyklostí v celém germánském světě.³⁶ Používání Snorriho díla tímto generalizačním způsobem má proto jistou logiku. V každém případě je však třeba užívat „kritických filtrů“, neboť Snorri byl křesťanského vyznání, od oficiální konverze země uběhla v době jeho literárního působení dvě století a pohanské kultury byly tehdy pravděpodobně již po několik generací opuštěny. Navzdory Snorriho uctivému a konzervativnímu přístupu ke skaldské tradici je jeho verze pohanské mytologie nejspíše poznamenána 1) ideologickými retušemi (jichž se patrně dopouštěli již jeho skaldští předchůdci), 2) systematizačními ambicemi (vcelku typickými pro středověké historiky) a 3) předpokladatelným zúžením pohanského mytologického souboru, vytrácejícího se v průběhu 11.–13. století postupně z dobové paměti.³⁷ Míra zastoupení uvedených faktorů ve Snorriho *Eddě* je v každém případě předmětem setrvalých akademických sporů.³⁸

V rámci Skandinávie představuje významný komparativní materiál k islandské mytologické tradici pouze latinsky psaná dánská „národní kronika“ *Gesta Danorum* (*Činy Dánů*). Její autor, Snorriho současník Saxo Grammaticus, byl

dílčích částí i určité posuny literárního stylu mohou být ovšem vysvětlovány nejen zásahy pozdějších editorů do Snorriho originálu, ale i Snorriho vlastním literárním vývojem v mezidobí 1220–1235 – srv. Kadečková, Helena, „Snorri Sturluson, jeho doba a dílo“, in: Sturluson, Snorri, *Edda a Sága o Ynglingzích*, přel. Helena Kadečková, Praha: Argo 2003, 22–24.

36 Srv. např. Raudvere, Catharina, „Popular Religion in the Viking Age“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 235, 242; Schjødt, Jens Peter, „The Old Norse Gods“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 219–221; Simek, Rudolf, „Germanic Religion and Conversion to Christianity“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 81–83.

37 Otázky kolem obsažnosti souboru mytologických básní, který měl Snorri při psaní své *Eddy* k dispozici, patřily vždy k ústředním germanologickým tématům v religionistice, a kontroverzními zůstávají až do současnosti. V této souvislosti viz např. rekapitulaci polemiky skeptického Eugena Mogka s optimistickým Georgesem Dumézilem v: Dumézil, Georges, „Rehabilitace Snorriho“, in: Dumézil, Georges, *Mýty a bohové Indoevropanů*, (ed. Hervé Coutau-Bégarie), Praha: Oikoymenth 1997, 211–233.

38 Srv. Kadečková, Helena, „Snorri Sturluson, jeho doba a dílo“, in: Sturluson, Snorri, *Edda a Sága o Ynglingzích*, přel. Helena Kadečková, Praha: Argo 2003, 11–24; Hultgård, Anders, „The Religion of the Vikings“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 214–215; Schjødt, Jens Peter, „The Old Norse Gods“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 219.

sekretářem arcibiskupství v Lundu. Zdejší katedrální knihovna mu bezpochyby poskytovala optimální zdroj historických latinských textů, jejichž styl také zjevně napodoboval,³⁹ a díky své funkci se dostával do úzkých styků s dánskými aristokraty, a měl tudíž možnost seznámit se s jejich ústními tradicemi. Znalost rodových legend mohl čerpat také od exulantů z norských biskupství, kteří se do Lundu stahovali koncem 12. století v důsledku napjatých vztahů s králem Sverrem Sigurdssonem, případně i z islandských ság, které tou dobou kolovaly po západní Skandinávii.⁴⁰ Saxonova kronika *Činy Dánů*, jejíž členění do šestnácti knih může vycházet ze vzoru Paula Diacona, vznikala nejspíše mezi lety 1188–1208, jak lze soudit z událostí, jimž je zde věnována pozornost.⁴¹ Obsahy, připomínající mytologicko-legendární narativy z islandských pramenů – avšak v pozoruhodně reinterpretovaných a originálně kompilovaných podobách –, se objevují roztroušeny v prvních osmi knihách, uvádějících do protohistorie dánského území. Euhémeristickým přístupem k pohanským bohům, vystupujícím zde jako zbožštělí králové nebo čarodějové, připomíná zvláště Snorriho *Ságu o Ynglinzích* (anebo také manistické teorie religionistů z 19. století).⁴² Saxonovy tvůrčí ambice zřejmě pramenily z obdobného typu vlastenectví jako v případě Snorriho – totiž snahy vytvořit důstojnou severskou paralelu k antické historiografii. Jeho inkluzivní práce s pohanskými narativy bezpochyby vybočuje z odmítavého křesťanského fundamentalismu vrcholného středověku, na kontinentu patrného například v národních kronikách Kosmy nebo Galla Anonyma. Ve srovnání se Snorrim je však Saxonova práce s pohanskými obsahy zřetelně rigidnější a tendenčnější. Pokud se ve Snorriho díle projevují ideologické retuše, systematizační úpravy a vyskytují se pochyby o autentičnosti jím reproduktované pohanské mytologie, pak u Saxona jsou všechny uvedené faktory podstatně výraznější.⁴³

39 Friis-Jensen, Karsten, „Introduction“, in: Grammaticus, Saxo, *Gesta Danorum: The History of the Danes*, přel. Peter Fisher, ed. Karsten Friis-Jensen, Oxford: Oxford University Press 2015, xxxii–xxxiii.

40 Srv. Guðnasson, Bjarni, „The Icelandic sources of Saxo Grammaticus“, in: Friis-Jensen, Karsten (ed.), *Saxo Grammaticus: A Medieval Author between Norse and Latin Culture*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press 1981, 79–94.

41 Viz Friis-Jensen, Karsten, „Introduction“, in: Grammaticus, Saxo, *Gesta Danorum: The History of the Danes*, přel. Peter Fisher, ed. Karsten Friis-Jensen, Oxford: Oxford University Press 2015, xxix–lxxix.

42 Viz Clunies Ross, Margaret, „The Creation of Old Norse Mythology“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 231–233.

43 Srv. např. Simek, Rudolf, „Germanic Religion and Conversion to Christianity“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 98.

3.1.2 Anglosaské prameny

Doklady autochtonní literatury z Anglie jsou známy od 7. století, tedy doby bezprostředně po christianizaci, a zdejší tradice je tudíž ze všech germánských literatur nejstarší a kromě toho patrně i žánrově nejpestřejší. Svoji roli sehrála bezpochyby aktivní podpora ze strany vládců dílčích království, mezi nimiž v raném středověku vyniká zejména Wessex na jihozápadě dnešní Anglie. Na rozvoji literatury se zde osobně podílel v 9. století i král Alfred Veliký, a to vlastní tvorbou v (staro)angličtině a překladatelskou činností z latiny.⁴⁴ Anglosaští nositelé orální tradice bývali nazýváni *scopové* (doslova „utvářeči“; srv. angl. *to shape* „tvarovat“) a představovali v podstatě obdobu skandinávských *skaldů*. Po formální stránce nese aliteráční poezie z obou oblastí zjevné společné znaky, ovšem jazyk anglických děl je nápadně individualističtější a také chudší na symbolicko-alegorické *kenningy*.⁴⁵ Narážky na pohanská božstva a jejich mýty jsou zde pak zcela ojedinělé. Autochtonní předkřesťanské tradice pronikly do staroanglické literatury (ve srovnání se staroseverskou tradicí) spíše latentně a utvářejí její charakter v podstatě „zevnitř“, například v podobě křesťanských kázání v aliteráčním poetickém stylu, která využívají pro vylíčení biblických obrazů zavedená „herojská“ klíše (např. Mojžíš z *Exodu* se stává „udatným velitelem vojáků“, lid Izraele jeho „neotřesitelnými oddíly“ a při překračování Rudého moře pak dokonce „mořskými vikinky“, a také Ježíš v básni *The Dream of the Rood* přijímá smrt na kříži jako tradiční germánský hrdina se stoickou odvahou, načež sestupuje do pekel, odkud vyvádí starozákonní patriarchy do nebes).⁴⁶

Delší herojskou epiku zastupuje především *Beowulf*, jedno z nejdiskutovanějších děl raných germánských literatur. Je dochován v jediném rukopise z přelomu 10. a 11. století, avšak jeho aliteráční poetika s *kenningy* a obsahové reálie odpovídají spíše 7.–8. století.⁴⁷ O anonymním autorovi není známo nic, včetně jeho motivací výjimečně dlouhý příběh pohanského bojovníka z Géatska (v jižním Švédsku) a jeho boje s vodními démony a ohnivým drakem zaznamenat. Báseň, jejíž název byl zaveden teprve akademiky v 19. století, nemá žádné evidentní předlohy, ani odezvu v pozdější tradici – a působí tak v rámci staroanglické literatury do-

44 Robinson, Fred C., „Old English“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 205–210.

45 Srv. Robinson, Fred C., „Old English“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 210–211; Čermák, Jan, „Beowulf a jeho doba“, in: *Beowulf*, přel. a ed. Jan Čermák, Praha: Torst 2003, 46–55.

46 Viz příklady v: Robinson, Fred C., „Old English“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 210–211, 222–223.

47 Hall, John R. C., „Introduction“, in: Stjerna, Knut, *Essays on Questions Connected with the Old English Poem of Beowulf*, (ed. John R. C. Hall), London: Curtis and Beamish 1912, xix.

jmém jakéhosi „bludného kořene“.⁴⁸ Těto skutečnosti mohlo ovšem napomoci destruktivní období 8.–11. století, kdy Anglii sužovaly invaze z Dánska, Norska a Normandie, a zlom kulturního vývoje provázený silnými jazykovými změnami, spojený s nadvládou poslední z uvedených dobytelských vln. Během anglo-normanského období (11.–15. století) mohlo docházet k ničení opisů *Beowulf* i z ideologických důvodů kvůli hojným aluzím na pohanské praktiky a hodnoty.⁴⁹ K dílu však chybí také zjevné paralely geografické, a to v rámci celého germánského prostoru. Pro podobnosti některých motivů s herojskou epikou Walesu a Irska (např. podvodní říše Grendela a jeho matky, utržení Grendelova monst-rózního pařátu, *Béowulfův furor heroicus*)⁵⁰ se usuzovalo na původ v královstvích Mercie či Northumbrie, kde hojně působili iroskotští misionáři.⁵¹ Významné za-stánce má však i hypotéza původu díla z Wessexu, kde se dochovala tematicky příbuzná *Kniha o nestvůrách* (*Liber monstrorum*) a kde působil Aldhelm z Malmes-bury, jehož Alfred Veliký označil za nejlepšího dobového znalce a tvůrce lidových zpěvů.⁵² Křesťanský autor (*scop* a kazatel v jedné osobě) každopádně prezentuje korigovanou verzi starší – patrně pohanské – předlohy. Ideologické korekce se projevují jednak teologickými interpretačními vstupy, jimiž básník komentuje re-álie a průběh děje, a především zjevným potlačením pohanských obsahů, zvláště pak předpokládaných zmínek o starých božstvech, případně jejich vstupování do děje, a užívaných magických praktikách. Rezidua pohanských zvyků se zde přesto objevují relativně hojně a reálie příběhu tak možná do značné míry zrcadlí obraz raně křesťanské Anglie. Pokud jde o historické pozadí příběhu, jeho protagonis-té jako králové Hygelák či Heardred jsou doložené postavy spojené s dějinami jižní Skandinávie raného 6. století, a sám Béowulf bude ostatně možná jedním

48 Viz Čermák, Jan, „*Béowulf* a literární historie“, in: *Béowulf*, přel. a ed. Jan Čermák, Praha: Torst 2003, 319–320.

49 Srv. Čermák, Jan, „*Béowulf* a jeho doba“, in: *Béowulf*, přel. a ed. Jan Čermák, Praha: Torst 2003, 42–46.

50 Viz např. Puhvel, Martin, „Beowulf and Celtic Under-Water Adventure“, *Folklore* 76 (4), 1965, 254–261; Puhvel, Martin, „Beowulf and Irish Battle Rage“, *Folklore* 79 (1), 1968, 40–47.

51 Transfer keltských pohanských motivů do staroanglické pohanské legendy skrze komunikaci křesťanských učenců z obou oblastí je nicméně poněkud nedotažené vysvětlení. Jednalo by se totiž o proces, na jehož podporu chybějí nejenom přímé důkazy, ale který nejspíše postrádá jakékoli historické analogie. Akceptovatelněji se zde jeví spíše představa aktivní role britanského substrátu, jehož přítomnost v anglosaské Británii (jednoznačně potvrzená moderními studiemi DNA) v průběhu generací poznamenala mj. fonologii a gramatiku jazyka germánských dobyteltů. K vlivu britanštiny na angličtinu viz zvláště Tristram, Hildegard, „Why Don't the English Speak Welsh?“, in: Higham, Nick (ed.), *Britons in Anglo-Saxon England*, Woodbridge: Boydell Press 2007, 192–214. Ke genetickým výzkumům u současných Britů viz Sykes, Bryan, *Saxons, Vikings and Celts: The Genetic Roots of Britain and Ireland*, New York: Norton & Company 2007; aktuálněji a precizněji Hay, Maciamo, *Genetic history of the British and the Irish*, poslední aktualizace 2016 (http://www.eupedia.com/genetics/britain_ireland_dna.shtml; 21.7.2017).

52 Viz Čermák, Jan, „*Béowulf* a literární historie“, in: *Béowulf*, přel. a ed. Jan Čermák, Praha: Torst 2003, 295–301.

z posledních géatských králů před švédským záboem Götalandu (tj. území jižně od jezer Vänern a Vättern). Zní proto vcelku věrohodně, že prototyp staroanglického příběhu mohl na ostrov dorazit s některou z pozdních anglosaských invazních vln, lačnicích po „eldoradu“ postřímské Británie.⁵³

3.1.3 Německé prameny

Pro rané literatury kontinentálních Geránů je specifická dlouhodobá připoutanost k latinskému jazyku, patrně důsledkem historicky těsných vazeb na papežskou Itálii a obecněji na geograficky blízké románské prostředí. Nejstarší (obvykle velmi krátká) díla v němčině se tak často nacházejí na volných listech latinských textů, podle všeho zaznamenaná spíše z nahodilosti. Prvním dílem, známým z více než jednoho manuskriptu, je náboženská báseň Otfrida z Weissenburgu (coby součást latinsky psané *Evangelienbuch*), která vznikla až po roce 850, tedy zhruba dvě století poté, co na území sevřeném Alpami a Severním mořem převládlo křesťanství. Některá díla nicméně vykazují archaický aliterační styl či charakteristické rysy herojských žánrů s náměty vysledovatelnými někdy až do 4.–5. století.⁵⁴

Výrazná většina textů v němčině pochází z hornoněmeckých oblastí (tj. jižně od Aachenu a Merseburku) s hlavními literárními centry v kláštorech ve Fuldě a St. Gallenu. Ve Fuldě byl nalezen významný text *Písně o Hildebrandovi* (*Hildebrandslied*), jehož děj je zasazen do období bojů mezi Odvakarem a Theoderichem o Itálii koncem 5. století. Ozvěny starých kultů zde – a v kontinentální epické literatuře obecně – prakticky zcela chybí. Bohatě jsou však naopak reminiscence pohanské válečnické etiky, reprezentované ustálenými pravidly cti, s nimiž souvisí i stoický přístup ke smrti a obecně k „osudu“ (sth. něm. *we-wurt*), jehož původní pojetí zjevně splýnulo s křesťanským konceptem „vůle Boží“.⁵⁵

S fuldským klásterem může být spojeno i exkluzivní narativní reziduum v podobě *Merseburských zařikadel*. Jedná se o dvojici folklórních magických formulí, v nichž jako aktéři vystupují ženské mytologické bytosti zvané „dísy“ (*idisi*, obdoba staroseverských *dísir*) a také šest či sedm pohanských bohů, z nichž čty-

53 Britský anglista John Hall vedle toho prezentuje ještě archeologické argumenty: například „kančí“ přílby, zmiňované na několika místech v *Beowulfovi*, jsou dokumentovány archeologickými nálezy z jižního Švédska, avšak nikoli z Anglie, viz Hall, John R. C., „Introduction“, in: Stjerna, Knut, *Essays on Questions Connected with the Old English Poem of Beowulf*, (ed. John R. C. Hall), London: Curtis and Beamish 1912, xix-xxi.

54 Murdoch, Brian, „Old High German and Continental Old Low German“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 235–239.

55 Murdoch, Brian, „Old High German and Continental Old Low German“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 237–239.

ři (Wodan, Fria, Balder a Uolla) mají paralely ve skandinávské tradici. První zařikadlo, v němž dísy „upevňují pouta“ (*hapt heptidun*), „zdržují armádu“ (*heri lezidun*) a „uvolňují ostrá pouta“ (*chubodun umbi cuonio uuidi*),⁵⁶ má zjevné paralely v magických písniích uváděných v *Písňové Eddě* (zvláště ve *Výrocích Vysokého a Gróiných kouzelných písniích*).⁵⁷ Pokud jde o druhé zařikadlo, situace, v nichž se objevují zmíněná pohanská božstva, jsou naopak z dochované severské tradice neznámé. Na původ zařikadel z oblasti Fuldy může ukazovat použitá stará horní němčina, záznamy franských modliteb nacházejících se v tomtéž textovém kodexu, a nakonec i skutečnost, že merseburské misijní centrum (obklopené saským a slovanským osídlením) založili právě kněží z franské Fuldy.⁵⁸ Nejbližší typologické paralely druhého zařikadla, v němž bohové pěji léčebné písni, se nicméně objevují v oblastech saských, jakkoli zde bývají pohanská božstva charakteristicky nahrazena sv. Petrem a Pavlem. Podle některých názorů je také v textu zařikadel patrný průnik dolnoněmeckých jazykových elementů, a tudíž nelze vyloučit, že samotná zařikadla pocházejí přímo ze saského okolí Merseburku.⁵⁹

K vrcholným dílům herojské epiky (či obecně středověké poezie) v celoevropském kontextu patří *Píseň o Nibelunzích* (*Nibelungenlied*). Kulisy příběhu, dvorská etika, zdůraznění tématu tragické lásky a koncový rým sice odpovídají charakteru *minnesangů* 12.–13. století, prosakují sem však archaicky působící motivy jako magické předměty, etika bojovnické cti a vazalských přísah, a především eskalace bezohledného „herojského“ násilí, při němž vypravěč evidentně sympatizuje i s postavami, jejichž jednání má fatálně destruktivní následky a vymyká se dobovým morálním ideálům.⁶⁰ V 19. století byla skladba žánrově srovnávána například se starofrancouzskou *Písní o Rolandovi*, jež pro Francouze doby romantismu znamenala prakticky totéž, co *Nibelungenlied* pro Němce, ovšem vedle toho také s Homérovou *Iliadou*, jelikož obsahy všech těchto děl 1) vycházejí z ústních tradic, 2) měly různé (předpokládané či prokázané) varianty a 3) vázaly se k historickým událostem.⁶¹ Rozsáhlá epická báseň *Nibelungenlied* popisuje zánik burgundského

56 Beck, Wolfgang – Cottin, Markus, *Die Merseburger Zaubersprüche: Eine Einführung*, Petersberg: Michael Imhof 2015, 13–14.

57 Viz *Hávamál* 149; *Grógaldr* 10.

58 Beck, Wolfgang – Cottin, Markus, *Die Merseburger Zaubersprüche: Eine Einführung*, Petersberg: Michael Imhof 2015, 10–28.

59 Viz Agapkina, Tatiana – Karpov, Vladimir – Toporkov, Andrey, „The Slavic and German Versions of the Second Merseburg Charm“, *Incantatio: An International Journal On Charms, Charters and Charming* 3, 2013, 43–45.

60 Viz Lienert, Elisabeth, „Perspektiven der Deutung des Nibelungenliedes“, in: Heinzle, Joachim – Klein, Klaus – Obhof, Ute (eds.), *Die Nibelungen: Sage – Epos – Mythos*, Wiesbaden: Reichert Verlag 2003, 97–106.

61 Viz Heinzle, Joachim, „Die Nibelungensage als Europäische Heldensage“, in: Heinzle, Joachim – Klein, Klaus – Obhof, Ute (eds.), *Die Nibelungen: Sage – Epos – Mythos*, Wiesbaden: Reichert Verlag 2003, 3–4, 22–23.

království na středním Rýně roku 436 po konfliktu s Huny a následnou smrt hunského vůdce Attily (alias Etzela) po sňatku s Burgundkou Hildico. Anachronicky se zde objevují i další raně historické postavy, jako například ostrogótský král Theoderich Veliký (alias Dietrich z Bernu), populární postava středověkých legend od Německa po Skandinávii, který žil v letech 454–526.⁶² Báseň má významné paralely ve Skandinávii, a to v norské *Sáze o Tidrekovi*, islandské *Sáze o Völ-sunzích* a především v hrdinském cyklu *Starší Eddy* o Sigurdovi a Gudrúně, ve Snorriho *Mladší Eddě* prozaicky převyprávěném v části *Jazyk básnický*. Dochovala se ve 36 nebo 37 rukopisech pocházejících z let 1250–1500, z nichž 11 (převážně z jižního Německa) je víceméně úplných.⁶³ Od doby analýz Andrease Heuslera v meziválečném období se ustálil většinový konsenzus, spojující místo vzniku legendy s franským Porýním 5.–6. století, odkud se mezi 7.–12. stoletím patrně rozšířila do geráanského prostoru mezi Alpy a Skandinávii. Prototyp německého eposu pak vznikl kolem roku 1200 nejspíše v rakouském Podunají mezi Pasovem a Vídní a čerpá z razantněji pozměněného obsahu gótsko-bavorské tradice (s pozitivní percepcí Attily i hunského království).⁶⁴ Oproti tomu archaičtější islandská verze, která zachovala motiv krevní msty burgundské princezny za zavražděné bratry, je zřejmě bližší původní tradici fransko-burgundské.⁶⁵

62 Odkazů na historické postavy bylo badateli identifikováno více, avšak s kolísavou věrohodností: Ústřední tragický protagonista Siegfried například mohl mít historický vzor ve franském králi Sigbertovi II., úkladně zavražděném bratrem burgundského krále Gundahara, za jehož čin byla později viněna královna Brunhilda. Předlohou rytíře Dankwarta, který v eposu *Nibelungenlied* padl v souboji s Huny v jejich středodunajském království, může být zase franský král Dagobert, jehož armáda utrpěla drtivou porážku od Sámových vojsk u Wogastisburku (tj. rovněž „daleko na východě“ od franských politických center). Epos po historické stránce bezpochyby představuje větší konglomerát motivů a postav spojených s dobou stěhování národů a raného středověku. Identifikační pokusy historiků však vycházejí do značné míry z intuice a argumentační kreativity. K odvážnější interpretační perspektivě viz např. Schütte, Gudmund, „The Nibelungen Legend and its Historical Basis“, *The Journal of English and Germanic Philology* 20 (3), 1921, 291–327.

63 Viz Heinze, Joachim, „Die Handschriften des Nibelungenliedes und die Entwicklung des Textes“, in: Heinze, Joachim – Klein, Klaus – Obhof, Ute (eds.), *Die Nibelungen: Sage – Epos – Mythos*, Wiesbaden: Reichert Verlag 2003, 191.

64 Identifikace místa vzniku *Nibelungenlied* vyplývá do značné míry z geografických obzorů jejího anonymního autora. Na rakouské Podunají ukazuje detailní autorova znalost zdejších reálií a pozitivní hodnocení postav, jako je biskup Pilgrim z Pasova či rytíř Rüdeger z Bachelaren, jimž je v eposu věnován relativně velký prostor v poměru k jejich minimálnímu významu pro hlavní dějovou osu. Další indicií může být i negativní líčení sousedních Bavorů coby „známých loupežníků“. Naopak autorovy znalosti Porýní (a obecně západního Německa), odkud pocházejí hrdinové příběhu, jsou evidentně značně chabé.

65 Viz Trost, Pavel, „Závěrem“, in: *Píseň o Nibelunzích*, přel. a ed. Jindřich Pokorný, Praha: Odeon 1989, 390–396.

3.2 Starogermánské mytologie – stručné dějiny výzkumu

V roce 1451 byl v hersfeldském klášteře v Hesensku objeven soubor řeckých a latinských spisů, obsahující Tacitovu *Germánii*. Soubor byl následně převezen do Itálie a roku 1470 byla *Germania* v Benátkách poprvé vydána. Zatímco například římského kardinála a diplomata Eneu Silvia Piccolominiho (pozdějšího papeže Pia II.) utvrdil Tacitův spis v názoru, že Germány coby hrubé barbary zcivilizovalo teprve přijetí křesťanství,⁶⁶ humanisté z německých zemí přijali Tacitův etnografický text s vlasteneckým nadšením. Zásluhou Conrada Celtise byl publikován v Norimberku již roku 1473 a od té doby motivy z Tacitových (a později i Caesarových, Marcellinových či Jordanových) popisů starogermánských reálií pozvolna prosakují do intelektuálního povědomí.⁶⁷

Německé země nezůstaly jedinou oblastí, kde se starým Germánům dostávalo pozitivní reflexe. Germánští Frankové vzbuzovali tradičně vlastenecké sympatie mezi francouzskými aristokraty, například osvícenec Charles Louis Montesquieu je označoval za „osvoboditele od Římanů“. ⁶⁸ Gótové byli podobně vyzýváni ve Španělsku, kde je spojovali s ustavením raně středověké státnosti, a zvláště ve Švédsku, kde je měli za hrdinské předky, kteří zanechali významnou stopu v evropské historii.⁶⁹ Intenzitu uvedených trendů v této zemi výmluvně dokládá kulturní hnutí zvané *goticismus*, jež vykvetlo během 16. století a jehož protagonisté měli tendenci Gótům připisovat i postupně objevované staroseverské literární památky.⁷⁰ Islandská eddická tradice, zdaleka nejvýznamnější mytologická literatura z germánského prostoru, se dostává do centra pozornosti humanistů ve Skandinávii počátkem 17. století. Na Islandu byla *Prozaická Edda* Snorriho Sturlusona známa po celý středověk a dochovala se v sedmi nekompletních a vzájemně se mírně lišících rukopisech. Mimo Island se však s jejím šířením započalo teprve po vydání v roce 1609 z iniciativy dánského lékaře a amatérského historika Oleho Worma. O zveřejnění souboru básní tvořících tzv. *Poetickou Eddu* se roku 1643 zasloužil islandský biskup Brynjólfur Sveinsson, když jej zaslal jako dar dánskému králi Frederikovi III. Probuzený zájem o staré kulturní památky se týkal také

66 K recepci Tacitovy *Germánie* v novověku viz Mees, Bernard, *The Science of the Swastika*, Budapest: Central European University 2008, 34; Todd, Malcolm, *Germáni*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999, 245–246; Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: University of Chicago Press 1999, 47–49; Budil, Ivo, *Úsvit rasismu*, Praha: Stanislav Juhaňák – Triton 2013, 91–92.

67 Srv. Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: University of Chicago Press 1999, 47–49.

68 Budil, Ivo, *Úsvit rasismu*, Praha: Stanislav Juhaňák – Triton 2013, 483–497.

69 Mees, Bernard, *The Science of the Swastika*, Budapest: Central European University 2008, 36.

70 Blíže viz např. Slouková, Radka, „Švédsko“, in: Králová, Kristýna – Králová, Magda (eds.), *Nesmrtelní vikingové: Staroseverské motivy v novověké literatuře*, Praha: Herrmann a synové 2017, 86–89.

severských ság. Některé z nich – jako islandské ságy *O Gautrekovi* (*Gautreks saga*) či *O Hervaře* (*Hervarar saga*) – překládal mezi lety 1644–1672 do švédštiny královský archivář Olof Verelius.⁷¹ Tentýž učenec, podobně jako jeho krajan Johan Bure či výše zmíněný Ole Worm, projevoval badatelský zájem také o runy a další severské archeologické památky, jako jsou skalní rytiny či megality. Koncem 17. století se objevuje tzv. „géatský mýtus“, vytvořený někdejšími rektory uppsalské univerzity Olausem Rudbeckem. Ten dospěl na základě historických a lingvistických spekulací k názoru, že právě Švédsko představuje onu mytickou Atlantidu z Platónových spisů.⁷² V jistém smyslu jde o anticipaci pozdější romantické adorace skandinávských reálií ze strany intelektuálů z germánských zemí (nikoli bez vztahu s dobovými rasovými teoriemi), především Němců, ovšem také Anglosasů a v rámci Skandinávie nejvýrazněji právě Švédů.⁷³

V Německu došlo k výraznému posílení zájmu o starogermánský svět během 18. století, a to zejména přes studium mytologické literatury, zvláště po přeložení *Snorriho Eddy* z francouzštiny do němčiny a po objevení středověké *Písně o Nibelunzích* (*Nibelungenlied*). Nadšení pro národní tradice však v této době propuká ve většině Evropy. Časové rozmezí, během něhož se „germánství“ stává v německých zemích středobodem intelektuální a umělecké imaginace, ostatně vcelku koresponduje s mezidobím od publikování první sbírky „ossianovského cyklu“ ve Skotsku (1760) a vydáním *Kalevaly* ve Finsku (1835). Kontinuitu germanofilního entuziasmu pak lze v německých zemích sledovat v podstatě bez přerušení od romantického hnutí *Sturm und Drang* přes aktivity pangermanistických spolků typu *Germanenorden* až k nacistickému institutu *Ahnenerbe*.⁷⁴ Humanitní obory, ustavované během 19. století, byly do těchto kulturněpolitických virů záhy neúprosně vtaženy.

Největší zápal pro národovecký romantismus charakterizoval během 19. století zejména Německo a Rakousko. Nahrávala tomu bezpochyby i skutečnost, že se zde v této době – oproti jiným germánským či sousedním románským zemím – politická a národní identita teprve utvářela. K průvodním jevům patřilo houževnaté studium historické literatury a folklóru, kterému (minimálně po roce 1830) jednoznačně dominují právě němečtí autoři.⁷⁵ Za klíčová lze v tomto ohledu považovat

71 Viz Ström, Åke V. – Biezais, Haralds, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1975, 28–29.

72 Berggren, Lena, „Völkisch thought in Sweden: The Manhem Society and the Quest for National Enlightenment 1934–44“, in: Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas (eds.), *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, 157–158.

73 Viz např. Åkerlund, Andreas, „Nordic Studies in National Socialist Germany: A Possible Career Path for Swedish Academics“, in: Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas (eds.), *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, 170–173.

74 Srv. Mees, Bernard, *The Science of the Swastika*, Budapest: Central European University 2008, 36–37.

75 Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: University of Chicago Press 1999, 52–56.

především díla Jacoba a Wilhelma Grimmových z období 1815–1835,⁷⁶ která vynikají jak heuristikou literárních a etnografických informací, tak i snahou o precizní lingvistické analýzy. Oba bratry lze v podstatě považovat za průkopníky oboru germánských studií. Základní ideje jejich prací budou pro folkloristiku typické hluboko do 20. století, zvláště pak předpoklad, že středověký a novověký folklór evropských zemí zakonzervoval někdejší etnickou (či národní) předkřesťanskou tradici a že lze skrze folklórní zdroje předkřesťanské kultury a mytologie úspěšně rekonstruovat, neboť víceméně odrážejí jejich původní podobu. Jak je zřejmé již z titulů jejich nejvýznamnějších děl, adjektiva „německý“ (*deutsch*) a „germánský“ (*germanisch*)⁷⁷ považovali bratři Grimmové bezmála za ekvivalenty.⁷⁸

Během 2. poloviny 19. století vznikaly respektuhodné sumarizační práce od Karla Müllenhoffa (1818–1884), univerzitního germanisty z Kielu, který se oproti Grimmům soustředil spíše na starší, středověké prameny.⁷⁹ Evolucionistické principy vnesl do studií germánského folklóru Wilhelm Mannhardt (1831–1880), který ve svých analýzách germánských panteonů a mytologií rozlišoval vrstvu „vegetativní“ (coby starší a primitivnější, založenou na animismu) a „astrální“ (mladší a abstraktnější, z níž vychází hierarchizovaný polyteismus).⁸⁰ O něco komplikovanější perspektivu vývoje starogermánského (i širšího „indogermánského“) mytologického myšlení představil jeho současník Elard Hugo Meyer v souborném díle *Indogermanische Mythen* z let 1883–1887.⁸¹ Podle něj se utvářelo prostřednictvím fúze animismu (kultu přírodních démonů), teismu (kultu bohů) a manismu (kultu předků, či obecněji představ o netělesné duši).⁸² Úvahy o kumulaci různých kulturních vrstev mezi paleolitem a dobou železnou jsou v případě staroevropských náboženství bezpochyby namístě, již z důvodu složité etnogeneze Evropanů (od Laponska po Sicílii), potvrzené genetickými výzkumy.⁸³ Celkově je však naše

76 Především Grimm, Jacob, *Deutsche Mythologie*, Göttingen: Dieterich 1835; Grimm, Wilhelm, *Deutsche Sagen* I-II, Berlin: Nicolaische Buchhandlung 1816–1818; Grimm, Jacob – Grimm, Wilhelm, *Kinder- und Hausmärchen*, Berlin: Realschulbuchhandlung 1812–1815.

77 Adjektivum *germanisch* mělo v němčině ještě dlouho po Grimmech zároveň významy „germánský“ i „staroněmecký“. V angličtině se pak slova *Germanic* a *German* nezdá zaměňují do současnosti – srv. Mees, Bernard, *The Science of the Swastika*, Budapest: Central European University 2008, 35.

78 Arvidsson, Stefan, *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, London – Chicago: University of Chicago Press 2006, 131–132.

79 Zvláště Müllenhoff, Karl, *Deutsche Altertumskunde* I-V, Berlin: Weidmann 1870–1900.

80 Např. Mannhardt, Wilhelm, *Germanische Mythen, Forschungen*, Berlin: Schneider 1858; Mannhardt, Wilhelm, *Mythologische Forschungen*, Strassburg: Trübner 1884.

81 Meyer, Elard Hugo, *Indogermanische Mythen* I-II, Berlin: Dümmler 1883–1887.

82 Blíže viz Ström, Åke V. – Biezais, Haralds, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1975, 29–30; Arvidsson, Stefan, *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, London – Chicago: University of Chicago Press 2006, 136–137.

83 V současnosti dominující hypotézu prehistorické geneze Evropanů, podloženou aktuálními poznatky o prehistorické DNA, představuje Haak, Wolfgang et al., „Massive Migration from the

znalost těchto procesů v obdobích bez písemných pramenů příliš slabá, jelikož archeologické nálezy z území, kde se starogermánské tradice utvářely, neposkytují dostačující indicie pro rekonstrukci mytologických představ.⁸⁴

O metodologicky kritičtější uchopení skandinávských mytologických pramenů se pokusili například švédský badatel Viktor Rydberg (1828–1895)⁸⁵ nebo norský filolog Sophus Bugge (1833–1907).⁸⁶ Ten přišel s (ve své době provokativní) tezí, že obsahy středověkých eddických děl byly pravděpodobně zásadně ovlivněny řecko-římskou a židovsko-křesťanskou tradicí, které na Island pronikly během procesu christianizace.⁸⁷ Podobně skeptický postoj k pohanskému dědictví v eddické literatuře zastával i německý pozitivista z lipské univerzity Eugen Mogk (1854–1939), jeden z největších dobových znalců germánské mytologie.⁸⁸ Kritický přístup vykazují rovněž práce Karla Helma (1871–1960).⁸⁹ Navzdory vlivu dobové *völkisch* ideologie⁹⁰ a pangermanismu, s nímž Helm sympatizoval a který se

Steppe is a Source for Indo-European Languages in Europe“, *Nature* 522, 2015, 207–211. Kompatibilní perspektivu, zachycující kromě variability Y-chromozomů také související poznatky o mitochondriálních liniích DNA, poskytují zejména (pravidelně aktualizované) studie Maciama Haye na serveru *Eupedia* – viz Hay, Maciamo, *Origins, Spread and Ethnic Association of European Haplogroups and Subclades*, poslední aktualizace 2017 (http://www.eupedia.com/europe/origins_haplogroups_europe.shtml; 10.2.2017).

84 K archeologickým dokladům a jejich využitelnosti při rekonstrukci duchovních tradic starých Germánů viz např. Todd, Malcolm, *Germáni*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999, 98–113.

85 Rydberg, Viktor, *Undersökningar i germanisk mytologi* I-II, Stockholm: Albert Bonniers Förlag 1886–1889.

86 Bugge, Sophus, *Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns oprindelse* I-II, Christiania: Cammermeyer 1881–1896.

87 Srv. Ström, Åke V. – Biezais, Haralds, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1975, 29–30.

88 Mogk, Eugen, „Germanische Mythologie“, in: Hermann, Paul (ed.), *Grundriss der Germanischen Philologie*, Strassburg: Trübner 1891, 230–406; Mogk, Eugen, *Germanische Religionsgeschichte und Mythologie*, Berlin – Leipzig: de Gruyter 1927.

89 Helm, Karl, *Altgermanische Religionsgeschichte* I, Heidelberg: Winter 1913.

90 Německý pojem *völkisch* se uchytil během 19. století nejdříve v Rakousku. Do jiných jazyků bývá obecně obtížné přeložit jej jednoslovným ekvivalentem, neboť vedle původního významu „nacionální“ po roce 1900 absorboval vlivem pangermanistického hnutí ještě další asociace, a jeho užívání se tudíž sémanticky poněkud rozvolnilo. Obvykle bývá spojován s adjektivy jako *lidový*, *národní*, *národovecký*, *etnický*, *rasový* či jejich složeninami. Alfred Krauss, někdejší rakouský exponent *völkisch* hnutí, popsal tento ústřední pojem roku 1925 jako „*totěž co „nacionální“, ale přece jen něco jiného... jako [by šlo o] dva kusy oblečení ze stejné látky, ale pro různá těla*“ (= „*dasselbe wie „national“, aber doch etwas anderes... wie zwei aus demselben Stoff für verschiedene Körper zugeschnittene Kleider*“). Termín lze však chápat i jako ekvivalent k adjektivu *nacistický*. Roku 1933 jej ostatně označil sám Hitler – který se k němu dříve pro přílišnou mnohovýznamovost stavěl odmítavě – za „jeden z nejvhodnějších termínů, jak vystihnout ideologii národního socialismu“. Přes rozmanitost německých *völkisch* spolků, vzniklých od konce 19. století, lze prakticky u všech identifikovat společné ideové znaky, zejména protiliberální a protikosmopolitní postoje, antisemitismus, konzervativní nacionalismus, patriarchální hodnoty, podporu eugeniky a náboženskou afilaci převážně k protestantismu (a často také k ezoterismu) – viz Puschner, Uwe, „The Notions *Völkisch* and Nordic: A Conceptual Approximation“, in: Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas (eds.), *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, 21–26.

zčásti promítá do jeho díla, akcentoval přece jen při studiu mytologie regionální diverzitu a chronologii pramenů, a nevytvářel tak obvyklé, uniformní „germánské“ kategorie.⁹¹

Nepřímo ovlivnil výzkum germánské mytologie také Friedrich Max Müller (1823–1900), oxfordský profesor lingvistiky německého původu, jehož přednášky o komparativní indoevropské mytologii měly ve své době obrovskou popularitu. Ačkoli se v Anglii stýkal s germanofilními kruhy (k jejichž entuziasmu byl však spíše rezervovaný), specializoval se převážně na tradice Indie. Müllerovo pojetí mýtu bylo podobné převládajícím trendům v Německu. Chápal jej jako „nemoc jazyka“, respektive jako poetickou exegezi kultů přírodních fenoménů (především slunce) a herojských předků. Jejich pochopení měla modernímu badateli umožnit jednak metoda induktivní komparace, jednak etymologický rozbor mytických jmen, která pro tradiční vyznavače přestala být srozumitelná.⁹² Müller považoval za reprezentativní prototyp indoevropského božstva řeckého solárního boha Apollóna Foiba, vycházejí z představy, že protoindoevropská teologie se nejlépe zakonzervovala v íránském zoroastrismu, u jehož kultů je adorace atributů spojených se světlem typická. Jeho představy pak inspirovaly některé dobové germanology, například německý historik Franz Josef Mone⁹³ interpretoval Ódina ze Snorriho euhémerizovaného mýtu o migraci Ásů z asijské domoviny coby manifestaci „svatého světa“, jehož jsou všechna ostatní božstva potomky.⁹⁴ Obecně byl však Müller přijímán ve střední Evropě i Skandinávii ambivalentně. Dráždil zejména neskrývanou apologií (protestantského) monoteismu, který považoval za „přirozený“ a ve srovnání s nímž se mu jevily indoevropské polyteismy jako „nevyzrálé“, hinduismus pokládal za anachronický a dobové nadšení Evropanů pro pohanství a panteismus za společensky rozvratné procesy.⁹⁵ Nedlouho po jeho smrti došlo v každém případě k rozvoji komparativní lingvistiky (zvláště v pojetí Saussurovy strukturalistické školy) a jeho etymologické rozborů i ústřední teze byly z naprosté většiny odmítnuty.⁹⁶ V Británii navíc ustupuje mezi lety 1880–1920 lingvistická orientace religionistiky progresivnímu evolucionismu, reprezentovanému

91 Srv. Ström, Åke V. – Biezais, Haralds, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1975, 30.

92 Arvidsson, Stefan, *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, London – Chicago: University of Chicago Press 2006, 67–80; Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, London – Chicago: University of Chicago Press 1999, 66–68.

93 V rámci dvousvazkového díla Mone, Franz Josef, *Geschichte des Heidentums im nördlichen Europa* I-II, Leipzig – Darmstadt: Leske 1822–1823.

94 Viz Arvidsson, Stefan, *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, London – Chicago: University of Chicago Press 2006, 65–66.

95 Srv. Arvidsson, Stefan, *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, London – Chicago: University of Chicago Press 2006, 84–89, 130–131.

96 Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, London – Chicago: University of Chicago Press 1999, 66–69.

E. B. Tylorem, R. R. Margettem nebo J. G. Frazerem. Ve Francii, kde se studium indoevropských mýtů rozvíjelo mimo jiné zásluhou židovských akademiků (jako zejména Émile Benveniste nebo Henri Hubert), vycházely metody výzkumu především ze sociální antropologie durkheimovské školy. Změna nastala prakticky až po roce 1930 s revitalizací komparativní mytologie Georgesem Dumézilem. Ve Skandinávii a střední Evropě si naopak udrželo pozice v podstatě již od časů bratrů Grimmových filologické studium vycházející z propojení lingvistiky, historie a folkloristiky.

V Německu vznikají instituty starogermánských a staroseverských studií v přímé souvislosti s růstem popularity *völkisch* ideologie v období mezi sjednocením Německa (1871) a koncem 1. světové války (1918). Výrazněji se tento trend projevoval v progresivnějším protestantském prostoru s obecně vyšší popularitou alternativních náboženských hnutí⁹⁷ (a později i vyšší podporou NSDAP).⁹⁸ Počátkem 20. století existovaly ústavy staroseverských studií na univerzitách v Heidelbergu, Lipsku, Berlíně a Kielu, k čemuž do roku 1933 přibýlo ještě několik institutů pro severská studia, z těch větších zejména v Rostocku a Greifswaldu.⁹⁹ Metodologická dichotomie mezi idealismem a pozitivismem, rýsující se v podstatě již od roku 1850, se zde během meziválečného období vychýlila jednoznačně ve prospěch idealistických *völkisch* interpretací. K umírněnějším a erudovanějším badatelům tohoto proudu patřil v Berlíně působící Švýcar Andreas Heusler (1865–1940). Jeho díla z 20. let¹⁰⁰ možná nebyla šíří orientace v raně germánské literatuře doposud překonána a jeho teze k paralelám mezi doklady předkřesťanských tradic v Německu a ve Skandinávii působí i při současném stavu poznání vcelku akceptovatelně.¹⁰¹ Pro 30. léta jsou emblematická zvláště díla o indoevropských válečnických spolcích (*Männerbünde*) od Švéda Stiga Wikandera (1908–1983)¹⁰² a Rakušana Otto Höflera (1901–1983),¹⁰³ která ve své době získala ohlas jak mezi akademiky, tak mezi četnými amatérskými germanology (včetně velite-

97 Za informaci vděčím Bernadett Bigalkeové z Universität Leipzig (čerpám z ústního sdělení po její přednášce *Alternative Social Networks: Esotericism and Life Reform in Germany around 1900*, proslovené na Masarykově univerzitě v Brně, 2016).

98 Viz dostupné statistiky a přehledovou mapu na německé Wikipedii: https://de.wikipedia.org/wiki/Nationalsozialistische_Deutsche_Arbeiterpartei (21.2.2017).

99 Viz Åkerlund, Andreas, „Nordic Studies in National Socialist Germany: A Possible Career Path for Swedish Academics“, in: Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas (eds.), *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, 170, 175.

100 Zvláště Heusler, Andreas, *Die altgermanische Dichtung*, Potsdam: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion 1923; Heusler, Andreas, *Deutsche Versgeschichte* I–III, Berlin: de Gruyter 1925–1929.

101 Viz Mees, Bernard, *The Science of the Swastika*, Budapest: Central European University 2008, 80–82.

102 Wikander, Stig, *Der arische Männerbund: Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*, Lund: Ohlsson 1938.

103 Höfler, Otto, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt: Diesterweg 1934.

le SS Heinricha Himmlera). Oba uvedené autory, spolupůsobící během 30. let krátkodobě na mnichovské univerzitě, spojovala kromě akademické specializace i pro-nacistická orientace.¹⁰⁴ Významné byly v předválečném období i analytické práce holandského religionisty Jana de Vriese (1890–1964). V dodnes ceněném dvousvazkovém díle *Altgermanische Religionsgeschichte*¹⁰⁵ představil erudovaný historický vhled do starogermánské religiozity. Také de Vries byl orientován germanofilně a pronacisticky. Jeho dílo *Die Welt der Germanen* vyšlo roku 1934¹⁰⁶ se svastikou na přebalu a kvůli kolaboraci s reprezentanty nacistického Německa byl po válce ve své vlasti na dlouhou dobu vyloučen z akademické sféry.¹⁰⁷

Koncem 30. let začíná epocha průkopnických komparativních prací Georgese Dumézila (1898–1986). Jeho zásluha spočívá jednak v revitalizaci indoevropské srovnávací mytologie, poněkud diskreditované metodologicky nezakotvenými pracemi F. M. Müllera, a jednak v citlivém analytickém studiu duchovních kultur Indoevropanů, do té doby pod vlivem evolucionismu považovaných za „primitivní“.¹⁰⁸ Svojí hypotézou indoevropské „trojfunkční ideologie“ (*idéologie tripartite*), již demonstroval na četných příkladech z dochovaných mytologií, ovlivnil Dumézil nejen četné přední germanology (J. de Vries, O. Höfler) a specializované religionisty (M. Eliade), ale také antropology (C. Lévi-Strauss) a sociology (M. Foucault), a vedle toho i novopohanské hnutí (minimálně do konce 20. století).¹⁰⁹ V prostředí germánských tradic nastínil Dumézil aplikaci svého modelu v monografii *Mythes et dieux des Germains* (1938),¹¹⁰ jejíž přehodnocenou a notně doplněnou verzi představil o 20 let později pod názvem *Les Dieux des Germains*.¹¹¹ Vzhledem k jazykové erudici i analytickým schopnostem nepostrádají jeho germanologické práce kvalitu. Dochované informace o panteonech ani vlastní mytologická témata ovšem s jeho systematizačními modely příliš nekorrespondují

104 Blíže viz v: Mees, Bernard, *The Science of the Swastika*, Budapest: Central European University 2008, 90–91; Åkerlund, Andreas, „Nordic Studies in National Socialist Germany: A Possible Career Path for Swedish Academics“, in: Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas (eds.), *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, 178–179.

105 Vries, Jan de, *Altgermanische Religionsgeschichte* I-II, Berlin – Leipzig: de Gruyter 1935–1937.

106 Vries, Jan de, *Die Welt der Germanen*, Leipzig: Quelle & Meyer 1934.

107 Mees, Bernard, *The Science of the Swastika*, Budapest: Central European University 2008, 85–86; Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, London – Chicago: University of Chicago Press 1999, 126; Ström, Åke V. – Biezais, Haralds, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1975, 30.

108 Viz Arvidsson, Stefan, *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, London – Chicago: University of Chicago Press 2006, 138–139.

109 Viz Arvidsson, Stefan, *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, London – Chicago: University of Chicago Press 2006, 1–3; Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, London – Chicago: University of Chicago Press 1999, 123–124.

110 Dumézil, Georges, *Mythes et dieux des Germains*, Paris: Leroux 1939.

111 Dumézil, Georges, *Les Dieux des Germains*, Paris: Presses Universitaires de France 1959.

a indoevropské paralely (zvláště z Říma a Irska), o které se při práci s germánskými tradicemi opíral, také nejsou vždy přesvědčivé. Argumentačně přesvědčivější byly spíše jeho polemiky s pozitivisty Eugenem Mogkem či jeho žákem Walterem Baetkem, vedené o autenticitu pohanských motivů v eddické tradici, v níž Dumézil pevně věřil.¹¹² Dumézilovu akademickou reputaci v poválečném období negativně poznamenala jeho profašistická orientace, projevující se úzkými styky s reprezentanty francouzské krajní pravice (před válkou i po ní) nebo promussoliniovskými články v deníku *La Jour* (psanými pod pseudonymem Georges Marcenay). Židovští historikové A. Momigliano, C. Ginzburg a později i B. Lincoln označili jeho *Mythes et dieux des Germains*, psané v době vrcholící fašizace v Německu a Francii, za implicitní adoraci krajně pravicové politiky. Vznesené důkazy však mají poněkud spekulativní charakter a Dumézil sám je do konce svého života odmítal.¹¹³

Otevřená nacionalistická orientace převládla ve vědeckém prostředí zvláště v německých zemích, a to pozvolna již od 20. let, s vrcholem na přelomu 30.–40. let. Část serióznějších badatelů byla ze svých pozic vytlačena kvůli „neárijskému“ původu nebo názorové orientaci, jiní politizaci vědy s různou mírou rozpačitosti z vlasteneckých důvodů tolerovali. Vrchol akademické kariéry během této epochy zažili radikální nacionalisté jako vídeňský religionista Rudolf Much nebo kontroverzní holandský „árjosof“ Hermann Wirth.¹¹⁴ Politika nacistického Německa se silně podepsala na charakteru starogermánských studií nejen před rokem 1945, ale také po něm. Zatímco před válkou patřilo starogermánské náboženství k nejintenzivněji studovaným tématům religionistiky (pochopitelně především v germánských zemích), po válce došlo naopak k jeho výraznému upozadění hraničícímu s tabuizací. V německojazyčných zemích se tato rezistence projevuje v latentní podobě prakticky do současnosti.¹¹⁵ Institut *Ahnenerbe*, ustanovený roku 1935 Heinrichem Himmlerem za účelem studia „duchovní prehistorie“

112 Viz Dumézil, Georges, *Loki*, Paris: Flammarion 1986, 61–91 (část vyšla česky v překladu Ivo Budíla: Dumézil, Georges, „Rehabilitace Snorriho“, in: Dumézil, Georges, *Mýty a bohové Indoevropanů*, ed. Hervé Coutau-Bégarie, Praha: Oikymenh 1997, 211–233).

113 Blíže Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, London – Chicago: University of Chicago Press 1999, 123–137; viz také Coutau-Bégarie, Hervé, „Thiasa sykofantů („Bratrstvo pomlouvačů“), in: Dumézil, Georges, *Mýty a bohové Indoevropanů*, (ed. Hervé Coutau-Bégarie), Praha: Oikymenh 1997, 237–239; Puhvel, Jaan, „After Dumézil, what?“, in: Polomé, Edgar (ed.), *Indo-European Religion after Dumézil*, Washington D.C.: Institute for the Study of Man 1996, 147–155.

114 Blíže viz Mees, Bernard, *The Science of the Swastika*, Budapest: Central European University 2008, 87–88, 237; Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas, „Introduction: Nordic Ideology, Religion and Scholarship“, in: Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas (eds.), *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, 8–9, 13–14.

115 Stačí jen letmý pohled na specializaci pracovníků religionistických pracovišť, kvalitu muzejních expozic či množství skanzenů věnovaných v Německu a Rakousku Germánům (ve srovnání například s Kelty, Římany nebo etnicky „anonymní“ dobou kamennou).

(*Geistesurgeschichte*),¹¹⁶ byl ihned po válce zrušen a akademikové s jeho činností jakkoli spojení byli sesazeni z pozic. Denacifikace se nicméně týkala spíše nejextrémnějších případů (Hermann Wirth), zatímco střízlivější akademikové byli nedlouho po válce rehabilitováni a vrátili se do univerzitního prostředí (Walter Baetke)¹¹⁷, což platilo i pro některé dřívější stoupence nacismu a členy *Ahnenerbe* (Otto Höfler). Zvláště v Západním Německu (SRN alias BRD) byl průběh tohoto procesu vlažnější: sami obvinění se ostatně obvykle považovali spíše za „pravicové konzervativce“ než za „nacistické zločince“.¹¹⁸ Těžší osud měli spíše pronacističtí germanologové mimo Německo. Názorný je v tomto ohledu případ Jana de Vriese, jemuž platil zákaz akademického působení až do 60. let.¹¹⁹ Paradoxně právě z období, které strávil nuceně v ústraní, pocházejí jeho nejvýznamnější souhrnná díla, s nimiž lze dodnes pracovat.¹²⁰

Těžiště výzkumu mytologie se po válce přeneslo z německých zemí do Francie, v jejímž hlavním městě krátkodobě spolupůsobily tři významné ikony

116 K ústředním tématům institutu *Ahnenerbe* patřil zvláště 1) výzkum starověkých symbolů (*Sinnbild Forschung*), především skalních rytin ve Skandinávii a italských Alpách, považovaných nacistickými humanisty za projevy „širší árijské civilizace“, jež dala vzniknout starověkému Římu a později středověké Římsko-německé říši, 2) archeologické výzkumy v Německu, údajně na základě Himmlerova přání, aby poblíž každé základny SS byla objevena nějaká starogermánská lokalita, 3) výzkumy na Islandu s cílem identifikovat místa pohanských *thingů*, a 4) výzkumy v Himálaji ve snaze objevit relikty „árijské“ civilizace (nikoli bez souvislosti s ezoterickými hypotézami novopohanů). Členové *Ahnenerbe* byli také během války zapojeni do pokusů na věznicích z koncentračních táborů. Prvním vedoucím institutu byl Hermann Wirth, v roce 1937 jej nahradil Walter Wüst – viz Junginger, Horst, „Nordic Ideology in the SS and the SS Ahnenerbe“, in: Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas (eds.), *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, 52–53; Todd, Malcolm, *Germáni*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999, 256; Mees, Bernard, *The Science of the Swastika*, Budapest: Central European University 2008, 237–238.

117 Dílo Waltera Baetke (1884–1978), profesora historie náboženství z Lipska, vynikalo na svou dobu mimořádným přehledem v pramenech a střízlivou prací s nimi, a navzdory autorově loajalitě k nacistickému režimu bylo publikováno i po válce. Jeho díla z přelomu 30.–40. let jsou relativně respektovaná i v současnosti (např. Baetke, Walter, *Das Heilige im Germanischen*, Tübingen: Mohr 1942). Baetke patřil k nejvlivnějším germanologům až do 60. let, kdy začínají dominovat komparativní přístupy, vnesené Georgesem Dumézilem. Jeho vrcholným (již v osmi vydáních publikovaným) dílem je zřejmě dvousvazkové *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur* I-II, Berlin: Akademie-Verlag 1965–1968. K Baetkově akademické kariéře viz zvláště Mees, Bernard, „Charisma, Authority and Heil: Walter Baetke and the Chasm of 1945“, in: Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas (eds.), *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, 87–106.

118 Za četné detailní informace o etapách vývoje germánských studií (nejen) v Německu vděčím Horstu Jungingerovi z Universität Leipzig a Janu A. Kozákovi z Univerzity Karlovy (osobní konzultace, 2015).

119 Srv. Mees, Bernard, *The Science of the Swastika*, Budapest: Central European University 2008, 259–266.

120 Jde zejména o přepracovanou dvoudílnou monografii *Altgermanische Religionsgeschichte* I-II, Berlin: de Gruyter 1956–1957; dále např. Vries, Jan de, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, Leiden: Brill 1961.

světové religionistiky 50.–80. let – G. Dumézil, M. Eliade a C. Lévi-Strauss.¹²¹ Germanologie se nadále rozvíjela především ve skandinávských zemích, kde se v 50. letech víceméně navázalo na předválečné bádání. Ve Švédsku, v letech 1933–1945 siln  pron mecky orientovan m, více zakořenila komparativní „dum zilovská“ tradice (Stig Wikander, Åke Ström), zatímco v Norsku a Dánsku spíše pozitivistické „mannhardtovské“ p stupy (Anne Holtsmarkov , Hans Ellekilde).¹²²

Poválečná revitalizace geráansk ch studií se váže v podstatě teprve k 60. a 70. let m. V jejím popředí stojí především anglosa t  autoři, mezi nimiž v této době n padn  rost  zastoupení žen: zm nit lze n p říklad Ursulu Dronkeovou (1920–2012)¹²³ nebo Hildu Ellisovou Davidsonovou (1914–2006).¹²⁴ Významnou dělící osou, na jejímž základě lze vymezit metodologickou orientaci badatel  bezmála do konce 20. století, zůstává kontroverzní Dumézilovo „trojfunkční“ schéma. N p říklad Raymond Ian Page (1924–2012)¹²⁵ nebo Peter Buchholz (1941–)¹²⁶ zastávají v ohledu jeho použitelnosti kritickou skepsi, zatímco dílo podobn  erudovaného Gabriela Turville-Petrea (1908–1978)¹²⁷ je v   Dum zilovi podstatn  shovívavější. Kritick  trendy, vnesen  anglosaskou germanologi , jsou metodologicky aktu ln  prakticky do současnosti. Autory významných p spěvk  jsou vedle anglicko-jazy n ch autorů (jako Margaret Cluniesov  Rossov ,¹²⁸ John Lindow,¹²⁹ Terry

121 Viz Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: University of Chicago Press 1999, 141–147.

122 Srv. Ström, Åke V. – Biezais, Haralds, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1975, 31–36.

123 Viz zvlášť její překlady a rozs hl  analytick  koment re k souboru *P   ov  Eddy*: Dronke, Ursula, *The Poetic Edda I: Heroic poems*, Oxford: Clarendon Press 1969; Dronke, Ursula, *The Poetic Edda II: Mythological poems*, Oxford: Clarendon Press 1997; Dronke, Ursula, *The Poetic Edda III: Mythological poems II*, Oxford: Clarendon Press 2011.

124 V r mci autor ina rozs hl ho germanologick ho d la lze zmínit alespo  v znamn  religionistick  monografie: Ellis Davidson, Hilda, *Gods and Myths of Northern Europe*, London: Pelican Books 1964; Ellis Davidson, Hilda, *The Lost Beliefs of Northern Europe*, London - New York: Routledge 1993.

125 N p . Page, Raymond Ian, *Norse Myths*, London: British Museum Press 1990.

126 Viz n p . v 60. a 70. letech  iroce diskutovan   l nek: Buchholz, Peter, „Perspectives for Historical Research in Germanic Religion“, *History of Religions* 8 (2), 1968, 111–138.

127 N p . Turville-Petre, Gabriel, *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*, London: Weidenfeld and Nicolson 1964.

128 N p . Clunies Ross, Margaret, *Prolonged echoes I: Old Norse Myths in Medieval Northern Society*, Odense: Odense University 1994; Clunies Ross, Margaret, *Prolonged echoes II: The Reception of Norse Myths in Medieval Iceland*, Odense: Odense University 1998; Clunies Ross, Margaret, *The Cult of Othin and the Pre-Christian Religions of the North*, Cambridge: University of Cambridge 2015.

129 N p . Lindow, John, *Norse Mythology: A Guide to Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*, Oxford – New York: Oxford University Press 2001.

Gunnell¹³⁰ nebo Bruce Lincoln¹³¹) zejména Skandinávci (Stefan Brink¹³² a Olof Sundqvist¹³³ ve Švédsku, Jens Peter Schjødt¹³⁴ v Dánsku, Gro Steinslandová¹³⁵ v Norsku). V německojazyčných zemích naopak zůstává bádání již od války relativně skromné a často se nese v hyperkritickém duchu, jako například v pracích Rudolfa Simka.¹³⁶ Závěrem lze uvést, že kvalitní religionistické příspěvky k tématu vznikají po roce 1989 také v českém prostředí, především v řadách pražských specialistů na staroseverský kulturní prostor – jako Helena Kadečková (1932–2018)¹³⁷ a z mladší generace zejména Jiří Starý (1971–)¹³⁸ a Jan A. Kozák (1979–).¹³⁹

3.3 Příběhy o bozích

Jak bylo již uvedeno v podkapitole věnované pramenům, akademické studie věnované starogermánským mytologiím se vždy opíraly především o islandskou eddickou literaturu. Ostatní prameny – od antické historiografie přes severské ságy po folklórní narativy – totiž poskytují víceméně nesouvislé či nedůvěryhodné informace a bez eddické literatury bychom byli na jejich základě schopni rekonstruovat pouze matný a pravděpodobně zavádějící obraz. Pokud jde o výpovědní hodnotu archeologických dokladů, je zde především třeba uvést, že ani ty

130 Z četných autorových studií k aktuálním tématům na poli staroseverské religiozity viz např. Gunnell, Terry, „Pantheon? What Pantheon? Concepts of a Family of Gods in Pre-Christian Scandinavian Religions“, *Scripta Islandica* 66, 2015, 55–76; Gunnell, Terry, „Völuspá in Performance“, in: Gunnell, Terry – Lassen, Annette (eds.), *The Nordic Apocalypse: Approaches to 'Völuspá' and Nordic Days of Judgement*, Turnhout: Brepols 2013, 63–77.

131 Viz např. Lincoln, Bruce, *Between History and Myth: Stories of Harald „Fairhair“ and the Founding of the State*, Chicago: University of Chicago Press 2014. Ve srovnávací indoevropské perspektivě viz zvláště monografii: Lincoln, Bruce, *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*, Chicago: University of Chicago Press 1991.

132 Např. Brink, Stefan – Price, Neil, *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008.

133 Např. Sundqvist, Olof, *Freyr's Offspring: Rulers and Religion in Ancient Svea Society*, Uppsala: Universitet 2002.

134 Např. Schjødt, Jens Peter, *Initiation between Two Worlds: Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*, Odense: University Press of Southern Denmark, 2008.

135 Např. Gro Steinsland, *Norrøn religion: Myter, riter, samfunn*, Oslo: Pax 2005.

136 Např. Simek, Rudolf, *Religion und Mythologie der Germanen*, Stuttgart: Theiss 2003.

137 Cenné jsou především její české překlady Snorriho Mladší Eddy a Ságy o Ynglinzích (včetně doprovodných komentářů k nim): Sturluson, Snorri, *Edda a sága o Ynglinzích*, překlad, poznámky a komentář Helena Kadečková, Praha: Argo 2004.

138 Viz např. Starý, Jiří, „V počátku věků jen Ymi vládl ...: Řád a chaos u starých Seveřanů“, in: Antalík, Dalibor – Starý, Jiří – Vitek, Tomáš, *Řád a chaos v archaických kulturách*, Praha: Herrmann & synové, 2010, 189–227; Starý, Jiří, „Pohanské náboženství ve staroseverských krajoých zákonících. Několik případových studií k době náboženského přechodu“, *Religio* 22 (2), 2014, 179–210.

139 Viz zvláště monografii věnovanou severskému bohu Ódinovi s obsáhlým úvodem do religiozity severních Germánů: Kozák, Jan A., *Óðinn: mýtus, oběť a iniciace*, Praha: Herrmann & synové 2017.

vzácné artefakty či rytiny, na nichž se zřejmě vyskytují mytologické scény (např. skandinávské skalní piktogramy, vztyčené obrazové kameny, plakety ze švédského ostrova Öland nebo zlaté picí rohy z dánského Gallehusu), nedokážeme na základě dostupných informací z písemných pramenů v naprosté většině případů dekódovat a interpretovat.¹⁴⁰ Jakkoli tedy umožňují eddické sbírky v kombinaci se staršími etnografickými prameny poznávat často velmi detailní kontury starogermánského náboženského myšlení, na „četbu“ mytologicky působících motivů, zaznamenaných v materiální kultuře, se tyto znalosti ukazují být nedostačující.

Mytologie se bezpochyby nějakým způsobem vázaly k regionálním či lokálním kultům. Konkrétnější obraz o starogermánských kultech lze však rekonstruovat vzhledem ke stavu a charakteru písemné a archeologické základny dosti problematicky. Snorri Sturluson uvádí v *Gylfiho oblouzení* tradiční panteon, jehož základ tvoří 12 mužských bohů (st. sev. *Æsir*) v čele s Ódinem. Vedle nich ovšem zmiňuje – možná v důsledku zaujetí tématem během komponování díla – ještě další božské entity, z nichž některé jsou nebožského (většinou obřího) původu.¹⁴¹ Žádný další historický doklad, který by někde u Germánů potvrzoval tak široký a relativně systematizovaný panteon, však nemáme. Caesar si dokonce u porýnských Svěbů v 1. století př. n. l. nepovšiml žádných výraznějších znaků organizovaného kultu, kromě uctívání „Slunce, Vulkána a Měsíce“, které „vidí a kteří jsou jim zřejmě k prospěchu“ (*quos cernunt et quorum aperte opibus iuvantur, Solem et Vulcanum et Lunam*).¹⁴² Místní jména, jež odkazují na staré bohy či přímo jejich kultovní místa a která jsou hojná zvláště ve Skandinávii (zatímco mimo ni se téměř nevyskytují),¹⁴³ se zdají nasvědčovat tomu, že 1) význam v kultu měla pouze úzká část z božstev jmenovaných Snorrim, a 2) distribuce dotyčných kultů byla v severském prostoru značně heterogenní (snad pouze s výjimkou hromovládců Tóra).¹⁴⁴ Adam Brémský zmiňuje koncem 11. století ve skandinávské Uppsale nadregionální svatyni se společným kultem Ódina, Tóra a Fricca¹⁴⁵ a také tzv. „starosaská křestní přísaha“ z 9. století uvádí hlavní trojici saských pohanských

140 Srv. např. Todd, Malcolm, *Germáni*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999, 108–113; Gräslund, Anne-Sofie, „The Material Culture of Old Norse Religion“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 249–256.

141 *Gylfaginning* 35–36.

142 Caesar, *Commentarii de bello Gallico* VI, 21.

143 Dotyčná skandinávská toponyma jsou zpravidla identifikovatelná na základě charakteristických přípon *-vi/-vé/-væ, -hof/-hov, -lund, -vang, -åker* – viz Brink, Stefan, „Naming the Land“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 63.

144 Viz Brink, Stefan, „How Uniform Was the Old Norse Religion“, in: Quinn, Judy – Heslop, Kate – Willis, Tarrin (eds.), *Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, Turnhout: Brepols Publishers 2007, 110–125.

145 Adam Brémský, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* IV, 26. Poslední jmenovaný – Fricco – byl dle jména a atributů nejspíše totožný s eddickým Freyem.

bohů ve složení Donar – Wodan – Saxnót (*Thunær ende Uuōden ende Saxnōte*).¹⁴⁶ Nelze ovšem s jistotou tvrdit, že se jedná o doklady sdílených konceptů náboženských triád mezi Germány na kontinentu a ve Skandinávii, neboť v žádných dalších zdrojích – písemných, ani archeologických – se již taková struktura neobjevuje. Tacitův výčet nejoblíbenějších germánských bohů sice zmiňuje také primárně tři mužská božstva – nejvýznamnějšího „Merkura“ (dostávajícího i lidské oběti), „Herkula“ a „Marta“ (jimž jsou obětována zvířata), vedle toho ovšem ještě „Ísis“ (jejímž atributem měla být loď „liburnského“ typu)¹⁴⁷ a regionální kultu Nerthus (v dolním Polabí),¹⁴⁸ „Dioskúru“ (u kmene Nahanarvalů mezi Odrou a Vislou),¹⁴⁹ a také nejmenovaného vševládného boha (*regnator omnium deus*) u kmene Semnonů, v jehož posvátném háji (někde v severoněmeckých nížinách) bývali příchozí rituálně spoutáni.¹⁵⁰ Uvedené výčty, mýty z islandské literatury i příklady dochovaných antropomorfních soch ukazují, že germánským pantheonům dominovala především mužská božstva. Avšak oltáře a sochy římského typu z germánských porýnských provincií jsou věnovány v naprosté převaze ženským entitám – zvláště Nehalennii (*Nehalennia*), v troskách jejíhož chrámu u ústí Rýna (k němuž se možná vztahovala výše zmíněná Tacitova reference o kultu „Ísidy“) bylo nalezeno přes 100 soch, a také četným *Matres/Matrones/Matronae* či *Gabiae*, jejichž kult měl plurální formu a k nimž se vážou desítky dedikačních nápisů.¹⁵¹ Genetická spojitost těchto postav, pro kontinentální Germány zjevně významných, s bohyněmi z eddické tradice však není nikterak zřejmá: potenciálních severských kandidátek je mnoho, avšak komparativní argumentace se zde nemají přilížit.

Mytologické příběhy prezentované eddickou tradicí lze rozdělit z hlediska struktury do několika základních typů: 1) dialog dvou nebo více postav – záměrná a patrně vůbec nejobvyklejší struktura, na niž jsou snadno „navěšovány“ mytologické informace; 2) dobrodružná cesta – jejímž nejčastějším hrdinou je Tór, pohybující se buď osaměle, nebo v doprovodu Lokiho; 3) extatický monolog – reprezentovaný zvláště eddickými básněmi *Vědmína věštba*, *Píseň o Grímnim* či *Výroky Vysokého*.

146 Tzv. starosaská křesťní přísaha se dochovala v karolinském souboru folklórních narativních kuriozit z okrajů Franské říše, zvaném *Indiculus superstitionum et paganiarum* (*Malý index pověr a pohanství*) – viz moderní edici Pertz, Georg Heinrich (ed.), *Capitularia regum Francorum*, Hannover: Hahn 1835, 19–20.

147 Tacitus, *Germania* 9.

148 Tacitus, *Germania* 40.

149 Tacitus, *Germania* 44.

150 Tacitus, *Germania* 39.

151 Simek, Rudolf, „Germanic Religion and Conversion to Christianity“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 81–83; Todd, Malcolm, *Germáni*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999, 98–104.

Aktéry mýtů z eddické literatury jsou převážně Ódin, Tór a Loki. Ještě několik dalších božstev – jako Tý, Heimdall, Baldr, Frey nebo Freyja – vystupuje ve specifických mýtech, které nějak vypovídají o jejich charakteristických attributech. Zbytek postav pak tvoří víceméně komparz, možná i důsledkem výběru středověkých kompilátorů, anebo nedochovaností dalších mýtů.¹⁵²

Eddická literatura je mezi ostatními prameny ke germánské mytologii výjimečná také referencemi o dvou božských rodinách: Ásech (*Æsir*) a Vanech (*Vanir*). Na jejich symbióze, které měl předcházet válečný konflikt¹⁵³ a následná mírová výměna rukojmích,¹⁵⁴ je založen severský panteon. Soudě dle Snorriho výčtu z *Gylfiho oblouzení*, tvořili jeho většinu Ásové, kteří také zjevně představovali mezi Germány populárnější skupinu bohů. Tacitem uváděné kontinentální trojici Merkur – Herkules – Mars bude s vysokou pravděpodobností odpovídat severská trojice Ásů Ódin – Tór – Tý. Právě jim totiž byly u Germánů zasvěceny ústřední dny sedmidenního týdne, nejspíše coby nejbližším ekvivalentům římských protějšků Merkura, Jova a Marta, zatímco patronkou pátečního dne byla Frigg nebo Freyja coby ekvivalent římské Venuše.

3.3.1 Kategorie mytologických bytostí

Snorriho *Prozaická Edda* prezentuje Ódina jako hlavu panteonu a „otce všehomíra“ (*Alföðr*), jemuž ostatní bohové slouží „jako děti otci“.¹⁵⁵ Zároveň je nazýván i „otcem mrtvých“ (*Valföðr*), v jehož Síni mrtvých (*Valhala*) se shromažďují padlí válečníci.¹⁵⁶ V kontextu indoevropských panteonů je kumulace těchto – v jistém ohledu antagonistických – funkcí vcelku neobvyklá, ostatně hlavami panteonů mimo germánský svět bývali zpravidla nebesí či atmosféricí bohové typu Týa nebo Tóra. Archaičnost Ódinovy plutonické funkce zřejmě dokládají také jeho zvířecí atributy – dvojice vlků a havranů, tedy zvířat živících se na mrtvolách z bitevního pole a na oběšencích,¹⁵⁷ jejichž „bohem“ byl *Hangaguð* Ódin rovněž.¹⁵⁸ Specifická je také Ódinova vazba na obskurní a severskými muži obvykle odmítá-

152 Srv. Schjødt, Jens Peter, „The Old Norse Gods“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 219.

153 *Völuspá* 21–26.

154 *Ynglinga saga* 4.

155 *Gylfaginning* 20.

156 *Gylfaginning* 20; srv. oslovení Ódina prorockou vědmou v básni *Vědmína věštba z Písňové Eddy* (viz *Völuspá* 1).

157 V hrdinských básních se tyto asociace u dotýčených zvířat objevují opakovaně – viz např. *Guðrúnarskviða II* 29.

158 Viz *Gylfaginning* 20.

ný typ magie *seiðr*,¹⁵⁹ praktik jinak spojených spíše s vanskými bohy. Kromě toho je však i garantem magie runové, jejíž používání naopak náleželo k charakteristikám panských aristokratů (jarlů) stejně jako boj nebo lovecké aktivity.¹⁶⁰ Coby mocný čaroděj, uctíváný „pošetilými lidmi“ jako božstvo, proplová Ódin (*Othinus*) také myticko-legendárními knihami souborné kroniky *Činy Dánů* od Saxona Grammatika.¹⁶¹ Staroněmecká *Merseburská zaříkadla* zase dokládají, že podobné vlastnosti byly Ódinovi/Wodanovi přisuzovány i ve vnitrozemí kontinentu. Léčívá kouzla, která zde Wodan (*Uodan*) provádí „tak dobře, jak uměl“ (*so he uuola conda*),¹⁶² aby uzdravil vymknutou nohu Balderova koně, budou mít bezpochyby souvislost s magickými písněmi (*galdr*), jejichž výčet Ódin prezentuje v monologických *Výrocích Vysokého z Písňové Eddy*.¹⁶³ V kontrastu k Ódinovu významu, souhlasně potvrzovanému prameny, je nicméně pozoruhodné, že toponyma spojená s jeho jménem se nevyskytují na Islandu a v Norsku se objevují pouze ojediněle. Jejich četnost naopak výrazně stoupá směrem k východu Skandinávie,¹⁶⁴ možná v přímé souvislosti s historickými epicentry jeho kultu v rámci poloostrova, jak se zdá naznačovat severská historicko-legendární tradice, reprodukováná v *Prologu k Prozaické Eddě* a širěji v *Sáze o Ynglinzích*.¹⁶⁵ Podle kroniky Bedy Ctihodného odvozovala od Wodana (*Uoden*) svůj rodokmen bratrská dvojice saských náčelníků Hengist a Horsa, pod jejichž vedením započala invaze kontinentálních Germánů do Británie.¹⁶⁶ Langobardský mnich Paulus Diaconus zase zaznamenal mytologickou legendu o původu kmenového jména svých předků („Dlouhobradí“), které jim měl udělit Wodan (*Godan*) před bitvou s Vandaly, jež předcházela jejich velké migraci zakončené v severní Itálii.¹⁶⁷ Vhodným „vektorem“ pro předpokládaný vzestup boha smrti a války na vrchol germánských panteonů mohly představovat právě neklidné „herojské“ časy tzv. epochy stěhování národů. Historizující dedukce tohoto druhu ovšem v rovině důkazů narážejí na absenci jakýchkoli informací o evolucích germánských panteonů nebo za nimi stojících tvůrčích teologických úvahách. Za průkazné lze v tomto směru považovat rovněž Tacitovo svědectví o obecné oblibě „Merkura“ mezi Germány již v době okolo přelomu letopočtu.

159 Viz *Ynglinga saga* 7.

160 Viz mýtus z *Písňové Eddy* o genezi tří společenských stavů: *Rígsþula* 37–46.

161 Viz Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* I-VII.

162 Viz reprodukce originálního textu a komentář v: Beck, Wolfgang – Cottin, Markus, *Die Merseburger Zaubersprüche: Eine Einführung*, Petersberg: Michael Imhof 2015, 16–20.

163 *Hávamál* 146–164.

164 Brink, Stefan, „How Uniform Was the Old Norse Religion“, in: Quinn, Judy – Heslop, Kate – Willis, Tarrin (eds.), *Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, Turnhout: Brepols Publishers 2007, 111–113.

165 Viz *Ynglinga saga* 5–9.

166 Beda Ctihodný, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* I, 15.

167 Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* I, 7–10.

Význam Ódina v eddické tradici je utvrzován mimo jiné jeho vystupováním ve třech aspektech, což se u jiných božských postav neobjevuje. Toto „zmnožení“ lze zjevně považovat za symbolický znak, vyjadřující v dotyčném kontextu optimální moc, podobně jako například osm nohou symbolizuje druhovou výjimečnost Ódinova koně Sleipniho. V *Gylfiho oblouzení* hovoří tento trojitý Ódin s králem Gylfim v podobě Vysokého (*Hárr*), Stejně vysokého (*Jafnhárr*) a Třetího (*Priði*), sedících vertikálně nad sebou uprostřed výstavní haly na vyvýšených stolicích, obdobě středověkých královských trůnů. Podle eddické tradice také Ódin s dvěma bratry Vilim a Vém uspořádal hmotný kosmos z rozsekaného těla praobra Ymiho. Jména *Vili* a *Vé* však znamenají prostě „vůle“ a „svatyně“. Může se tudíž jednat pouze o poetické vyjádření základních atributů Ódina či případně božstva jako takového, jehož „vůle“ je vyjádřena prostřednictvím mýtu, zatímco „svatyně“ skrze kult.¹⁶⁸ Samostatně totiž tito dva Ódinovi bratři v mýtech nevystupují. V tomto kontextu je pozoruhodné, že zatímco ve Snorriho *Prozaické Eddě* jsou stvořiteli lidí právě Ódin, Vili a Vé,¹⁶⁹ *Písňová Edda* uvádí v této roli trojici Ódin, Hæni a Lódur.¹⁷⁰ Vzájemný vztah mezi těmito božskými trojicemi není nikde vysvětlen a zůstává záhadný. Nejspíše se zde projevuje geografická či chronologická variabilita mytologických tradic a obecný charakter pohanské teologie, postrádající autoritativní kánon. O obou těchto mýtotvorných faktorech však zároveň u Germánů mnoho nevíme.

Hromovládny Tór byl oproti Ódinovi ve skandinávské tradici zřejmě patronem nižších (početně však bezpochyby silnějších) vrstev, jak explicitně dokládá zvláště eddická *Píseň o Hárbardovi*.¹⁷¹ V kontextu hierarchie panteonu, prezentovaného eddickou tradicí, je v každém případě zajímavé, že podle *Ságy o lídech z Eyru* to byly právě sloupy z Tórovy svatyně, které byly vhozeny do vody, aby „ukázaly“ příchozím osadníkům Islandu vhodné místo na založení osady.¹⁷² Dle informace Adama Brémského stál také Tór v čele božské triády uctívané v nadregionální svatyni ve švédské Uppsale. Tórův kult se nejspíše skrývá i za „Perunem“, jehož idol vévodil obětním pahorkům varjažských center v Kyjevě a Novgorodu, jak dokumentuje nejstarší ruská kronika *Pověst vremenných let*.¹⁷³ A konečně, popularitu tohoto boha mezi severními Germány nepřímou dosvědčuje i široká adopce

168 Srv. Starý, Jiří, „Pojem boha u starých Germánů“, in: Chlup, Radek (ed.), *Bůh a bohové: Pojetí božství v náboženských tradicích světa*, Praha: DharmaGaia 2004, 184–186.

169 *Gylfaginning* 9.

170 *Völuspá* 17–18.

171 *Hárbarðsljóð* 24.

172 Viz Kadečková, Helena, *Dějiny Islandu*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2001, 51.

173 Srv. Puhvel, Jaan, *Srovnávací mytologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997, 233–234, 269–270.

jeho kultu sousedícími Sámy a Baltofiny.¹⁷⁴ Pojetí panteonu se tedy zjevně mohlo lišit region od regionu a nemuselo nezbytně kopírovat hierarchii tradovanou v mytologii, podobně jako je tomu například v katolickém či pravoslavném křesťanství s regionální variabilitou kultu světců, a to bez zjevného vztahu k popularitě legend s nimi souvisejících. Ve Snorriho *Gylfiho oblouzení* je Tór synem Ódina a Jörd („Země“),¹⁷⁵ zatímco v euhémerezované podobě v problematickém Snorriho *Prologu* patří naopak Ódin k potomkům patriarchální linie vedoucí od Tóra, což vede badatele k interpretačním zmatkům a pochybnostem ohledně autorství druhého z uvedených děl. V eddické básni *Vědmína věštba* je Tór popisován jako „Fjörgynin syn“ (*Fjörgynjar bírr*),¹⁷⁶ přičemž dotyčné femininum je obdobou mužského jména *Fjörgvin*¹⁷⁷ (či *Fjörgyn*),¹⁷⁸ patřícího otci Ódinovy ženy Frigg. Etymologicky jde o pozoruhodnou paralelu k balto-slovanským teonymům hromoládných bohů (lit. *Perkūnas*, lot. *Pērkons*, čes., pol., rus. *Perun*)¹⁷⁹ – možná reliktní dědictví po předgermánském indoevropském populačním substrátu, příbuzným jazykově nejspíše právě balto-slovanské větvi.¹⁸⁰ Tór byl funkčně zjevně

174 Viz teonyma jako sám. *Tiermes*, *Horagalles*, fin. *Tuuri*, eston. *Tarapita*, liv. toponymum *Turaida* (srv. také záp. slov. teonymum *Turupit*). Nutno ovšem připojit, že obdobně znějící teonyma jsou evidována i u dalších uralských, případně i turkických etnik, jejichž historické kontakty se Skandinávci nejsou doložitelné, jako například chant. *Tarom/Torom*, *Num-Torum*, mans. *Torem*, mator. *Tere*, čuvaš. *Turá*. Někteří ugrofinisté řeší problém těchto paralel předpokladem existence nedoloženého uralského teonyma **tere* „vysoký, svrchní“, připouštějící přitom genetickou souvislost s altajským **Tangiri*, avšak nikoli se severogermánským *Pórr* – viz Sutrop, Urmas, „Taarapita – The Great God of the Oeselians“, *Folklore* 26, 2004, 27–64. Je však také možné, že sámská a baltofinská teonyma odrážejí germánský vliv, zatímco podobně znějící teonyma z východních částí uralského areálu vycházejí z altajských (altaj. **Tangiri* „bůh, nebe“) či íránských vzorů (írán. **turnam* „hrom“) – konzultováno s etnologem a lingvistou Vladimírem Napolským z Udmurtské státní univerzity v Iževsku, 2019; srv. také Blažek, Václav, „Indo-Iranian elements in Fenno-Ugric mythological lexicon“, *Indogermanische Forschungen* 110 (1), 2005, 168–169.

175 Srv. *Gylfaginning* 9, 36. Země (*Jörð*) byla podle Snorriho (*Gylfaginning* 9) Ódinovou „dcerou i ženou“. Jedná se o výjimečný případ incestu mezi Ásy, obvyklého naopak mezi Vany.

176 *Völuspá* 54.

177 *Gylfaginning* 9.

178 *Skáldskaparmál* 27.

179 Blažek, Václav, „Perkūnas versus Perun“, in: Civjan, Tatjana – Zavjalova, Marija – Judžentis, Artūras (eds.), *Baltai ir slavai: dvasinių kultūrų sankirtos / Balty i slavjane: perešečeniya duchovykh kultur*, Vilnius: Versmė 2014, 101–114.

180 Na uvedenou dichotomii ve vývoji germánské větve Indoevropanů ukazují jednak jazykové analýzy, dokládající interpozici germánských jazyků mezi jazyky kelto-italickými (kentumovými) a balto-slovanskými (satemovými), a jednak genetické výzkumy, které u Germánů (nejvýrazněji u Norů a Islandanů) prokazují vysoké zastoupení jak Y-DNA haploskupiny R1b (převládající v západní Evropě), tak i R1a (typické pro východoevropské země) – viz souhrnné studie Maciama Haye, zahrnující precizní mapy a interaktivní odkazy na publikované odborné články: Hay, Maciamo, *Haplogroup R1a (Y-DNA)*, poslední aktualizace 2017 (http://www.eupedia.com/europe/Haplogroup_R1a_Y-DNA.shtml; 31.7.2017); Hay, Maciamo, *Haplogroup R1b (Y-DNA)*, poslední aktualizace 2017 (http://www.eupedia.com/europe/Haplogroup_R1b_Y-DNA.shtml; 21.2.2017).

především ochráncem lidí, a to v mnoha směrech: ovládal počasí, což z něj dělalo garanta zemědělské úrody,¹⁸¹ a svým nerozbitným kladivem, jež nikdy neminulo cíl a po vržení se mu vracelo zpátky do ruky,¹⁸² zabíjel démonické „obry“. Maketa tohoto mlatu – typově připomínajícího sekeromlaty pozdně neolitické kultury šňůrové keramiky – se nosila ve Skandinávii koncem pohanského období jako amulet a pokládala se do klína nevěstám coby forma „svěcení“.¹⁸³

Třetí z pangermánské maskulinní trojice – Tý, jehož jméno znamená etymologicky prostě „bůh“ (srv. Ódinův alonym *Sigtý* „bůh vítězství“) – se zdá být v severském prostředí podivně upozaděnou obdobou řeckého Dia nebo římského Jova.¹⁸⁴ Tuto skutečnost možná odráží i distribuce toponym odvozených od jeho jména, vykazující z Dánska směrem do Norska a Švédska výrazně klesající tendenci.¹⁸⁵ V eddické tradici není předpokládána archaická vazba Týa na sféru nebes příliš zřetelná. Její reminiscenci snad mohou být atributy „moudrosti“ a „rozvážnosti“, které mu Islandané podle Snorriho přisuzovali, jinak se však zdá, že byl především válečnickým božstvem.¹⁸⁶ V *Gylfiho oblouzení* je Tý charakterizován jako „nejodvážnější a nejsrdnatější“ z Ásů, rozhodující „velkou měrou o vítězství v bitvách“.¹⁸⁷ V tomto ohledu byl také jediným z bohů, kdo se odvažoval přiblížit k monstróznímu vlku Fenrimu, jemuž věštby přisuzovaly destruktivní eschatologickou roli, a následně mu vložit ruku do chřtánu coby zástavu, když se bohové vlka rozhodli lstí spoutat magickým poutem Gleipni.¹⁸⁸ V *Písni o Hymim* je pak zaznamenána pozoruhodná reflexe Týova původu z rodu „obru“ (st. sev. *risar*):¹⁸⁹ Když tento bůh přichází do říše obrů (*Jötunheimr*) opatřit žízňivým Ásům dostatečně velký kotel na pivo, setkává se zde se svým obřím otcem Hymim a svou „pramáti“ (*amma*) s devíti sty hlavami.¹⁹⁰

Nejasný je význam i geneze dalších dvou bohů: Heimdalla a Ulla. Nemají žádné zjevné kontinentální ani obecně indoevropské paralely a rovněž jejich jména jsou

181 Viz funkce, které mu podle Adama Brémského přisuzovali Švédové, v: Adam Brémský, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* IV, 24.

182 *Skáldskaparmál* 43.

183 Viz odkaz k tomuto zvyku v: *Prymskviða* 30.

184 Srv. Starý, Jiří, „Pojem boha u starých Germánů“, in: Chlup, Radek (ed.), *Bůh a bohové: Pojetí božství v náboženských tradicích světa*, Praha: DharmaGaia 2004, 161–166.

185 Srv. Brink, Stefan, „How Uniform Was the Old Norse Religion“, in: Quinn, Judy – Heslop, Kate – Willis, Tarrin (eds.), *Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, Turnhout: Brepols Publishers 2007, 110–120.

186 *Gylfaginning* 25; *Skáldskaparmál* 16.

187 *Gylfaginning* 25. Obdobné rysy měl bůh patrně i na kontinentu (Tacitův „Mars“ – *Germania* 9).

188 *Gylfaginning* 25, 34.

189 Častějším označením „obru“ jsou však v eddické či obecněji staroseverské literatuře druhová jména *þursar* (tursové) nebo *jotnar* (jotunové).

190 *Hymiskviða* 8–11.

etymologicky neprůhledná. Heimdall se vyskytuje poměrně hojně v eddické mytologii. Nese tajemné označení „Bílý Ás“ (*Hvíti Áss*) a je osamělým strážcem světa bohů, k čemuž je disponován nepřekonatelnou schopností sluchu a maximální bdělostí.¹⁹¹ Při eschatologické bitvě, poeticky nazývané „úděl bohů“ (*ragnarök*), se navzájem pobijí s vůdcem démonů Lokim.¹⁹² Dle *Jazyka básnického* je Heimdall Ódinovým synem¹⁹³ a báseň *Vědmina věštba* jej označuje za otce „všech slavných rodů“.¹⁹⁴ Tento motiv patrně vysvětluje etiologická *Píseň o Rígovi*, kde Heimdall figuruje jako tajemný patron tří staroseverských společenských stavů: aristokratů (*jarlar*), svobodných sedláků (*karlar*) a otroků (*þrælar*). Heimdallovo jméno ovšem nemá kupodivu žádný odraz ve skandinávských toponymech. Naproti tomu Ull představuje zcela opačný případ: V *Písňové Eddě* se vyskytuje pouze v izolovaných narážkách v *Písni o Grímnim*¹⁹⁵ a *Staré písni o Atlim*¹⁹⁶. V *Prozaické Eddě* (konkrétně ve výčtu bohů z *Gylfiho oblouzení*) je jmenován spíše okrajově jako jeden z Ásů a charakterizován primárně jako „zdatný lučištník a lyžař“,¹⁹⁷ čímž poněkud připomíná severský stereotypní obraz sámského lovce.¹⁹⁸ Tomu by odpovídal i asy-

191 Srv. *Gylfaginning* 27.

192 Antagonismus mezi Heimdalem a Lokim patřil zjevně k ustáleným motivům severské mytologie. Jeden ze skaldských opisů Heimdalla zněl „protivník Lokiho“ (*Skáldskaparmál* 15), zatímco Loki byl kromě mnoha dalších opisů nazýván „zatvrzelý protivník Heimdalla a Skadi“ (*Skáldskaparmál* 23). Nelze vyloučit, že souboj obou postav svedený v podobě tuleňů o Freyjin náhrdelník, připomínaný Snorriho *Eddou* (*Skáldskaparmál* 15), může být ozvěnou archaického mýtu o dvojici antagonistických bytostí, potápějících se v podobě vodních ptáků či savců do primordiálního oceánu pro zárodky země, který je doložen ve velké části severní Eurasie. Podle ruského etnologa Vladimira Napolského byl zmíněný dualistický mýtus šířen po severní Evropě především uralskými etniki, přičemž v prostředí Indoevropanů se uchytil zejména u sousedících Baltů a Slovanů. Jeho výskyt ve Skandinávii by bylo možné případně spojovat buď s působením uralského kulturního prostředí, anebo s předgermánským indoevropským osídlením (patrně blízkým balto-slovanské větvi), jehož substrátovými vlivy lze mj. vysvětlovat satemové stopy v jinak kentumových germánských jazycích – srv. Napolskikh, Vladimír, „The Earth-Diver Myth (A812) in Northern Eurasia and North America: Twenty Years Later“, in: Frog – Anna-Leena Siikala – Eila Stepanova (eds.), *Mythic Discourses: Studies in Uralic Traditions*, Helsinki: Finnish Literature Society 2012, 120–140.

193 *Skáldskaparmál* 15.

194 *Völuspá* 1.

195 *Grímnismál* 5.

196 *Atlakviða* 30.

197 *Gylfaginning* 31.

198 Ve vikinském období (zhruba 800–1100) obývali Sámové (st. sev. *Finnar*) většinu Skandinávie i Finska. Ve Švédsku jejich souvislé osídlení zasahovalo na jih až k Upplandu a jezeru Vänern a zahrnovalo celé norsko-švédské pohraničí. Kmen Sítónů (*Sítones*), sídlící podle Tacitovy *Germánie* (45) na sever od Švédů (*Suiones*), tedy v historickém regionu Norrland, může představovat jižní enklávy Sámů (nazývajících své teritoriální jednotky termínem *sijte*). Kulturně se Sítónové podle Tacita podobali jiným Germánům, s výjimkou skutečnosti, že jim vládne (k Tacitově pohoršení) žena. V jižním Norsku je přítomnost Sámů reflektována jednak místními jmény (typu *Lapp-* či *Finn-*), jednak historickými prameny (například Snæfríd, manželka Haralda Krásnovlasého – sjednotitele Norska, byla údajně „dcerou finského krále“, a rovněž slavný mytický kovář Völund je v eddické *Písni o Völundovi* označován

metrický výskyt toponym spojených s jeho jménem a velmi hojných na severu Skandinávie (především v Norsku), a naopak chybějících v Dánsku nebo jižním Švédsku.¹⁹⁹ V Saxonově *Čínech Dánů* vystupuje Ull (*Ollerus*) jako uzurpátor, jenž za podpory ostatních bohů zbavil Ódina (*Othinus*) vlády, avšak pouze dočasně, než byl Ódinem vyhnán do Švédska.²⁰⁰

Bratrská dvojice Baldr a Höd působí v eddické tradici svým způsobem jako alegorická reprezentace ambivalentního charakteru jejich jednookého otce Ódina:²⁰¹ první coby ztělesnění jeho přátelské tváře a dobré vůle, zatímco druhý, který je slepý a nešťastnou náhodou způsobí vlastní rukou bratrovu smrt, jako by ztělesňoval Ódinovu destruktivní stránku.²⁰² Události kolem Baldrovy vraždy popisuje eddická báseň *Baldrovy sny* a širěji prozaické Snorriho *Gylfiho oblouzení*. Baldrova smrt je v souladu s germánským pojetím osudu prorokována dopředu, a jeho matka Frigg si tudíž vyprosí na všech živých i neživých bytostech – s výjimkou drobného jmelí – že synovi neublíží. Bohové se potom mohou bavit vrháním předmětů po Baldrovi, aniž by jej zranily, dokud podlý Loki nevnutí slepému Hödovi větévku jmelí, aby si také hodil, což se Baldrovi stane osudným. Smrt tohoto boha, kterou oplakává vše živé s výjimkou obryně Tökk alias Lokiho, pak pomstí „jednu noc starý“ syn Ódina a Rind jménem Váli. Na kremační hranici je pak s Baldrem (po zvyku severských aristokratů) spálen jeho kůň a posléze na ni vejde i zdrcená Baldrova žena Nanna.²⁰³ Baldr s Hödem se pak vrátí z říše mrtvých Helu až po eschatologické kosmické bitvě alias *ragnaröku*, aby společně vládli novému (a spravedlivému) světu z místa někdejší Ódinovy Valhaly.²⁰⁴

Saxonovy *Činy Dánů* představují pozoruhodně odlišnou verzi právě uvedeného dramatu. Hotherus zde vystupuje jako syn švédského krále Hothbroda, oplývající všemi vlastnostmi ideálního aristokrata: fyzickou silou, uměním lukostřelby, uměním hry na harfu a lyru a silným duchem, jehož prostřednictvím

za syna „krále Finů“ tj. Sámů) – srv. Zachrisson, Inger, „The Sámi and their Interaction with Nordic Peoples“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 32–33.

199 Srv. Brink, Stefan, „How Uniform Was the Old Norse Religion“, in: Quinn, Judy – Heslop, Kate – Willis, Tarrin (eds.), *Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, Turnhout: Brepols Publishers 2007, 110–120.

200 Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* III.

201 Srv. Puhvel, Jaan, *Srovnávací mytologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997, 249.

202 Ódinovu ambivalenci naznačuje například euhéméristická pasáž ze *Ságy o Ynglingách* (*Ynglinga saga* 6): „Když dlel mezi svými přáteli, měl tak krásné vzezření, že se všem srdce smálo. Byl-li však na válečném tažení, jímala z něj nepřátele hrůza. (...) Ódin dokázal způsobit, že jeho nepřátelé v bitvě oslepli či ohluchli nebo byli ochromeni hrůzou, takže jejich zbraně sekaly asi tolik co košťata. Jeho muži zato bojovali bez brnění a byli vzteklí jako psi a vlci. Zahryzávali se do svých štítů a měli medvědí a býčí sílu. (...) Říká se jim berserkové.“

203 *Baldrsdraumar* 1–14; *Gylfaginning* 49.

204 *Vědmina věštba* 60.

u lidí dokázal ovlivňovat pocity „radosti či smutku, neštěstí a nenávisti, a uměl spoutat duši a sluch potěchou nebo děsem“.²⁰⁵ Hotherus se zamiloval do Nanny, dcery krále Gevaura, avšak při námluvách jej předběhl „polobůh“ Balderus, syn Othina a Friggy. Nanna v této verzi mýtu o Baldera nestojí a odmítá jej s argumentem, že jejich svazek by byl nerovný a kromě toho „bohové mají ve zvyku porušovat sliby“.²⁰⁶ Nannin otec Gevaurus pak poradí Hotherovi, jak nezranitelného „poloboha“ usmrtit: Musí k tomu účelu získat od trojice lesních panen speciální pokrm, jímž se Balder živí, a k tomu magický meč od „lesního satyra“ Miminga (alias Saxonovy varianty moudrého Ása Mímiho z islandské eddické tradice, jehož uťatá hlava sloužila Ódinovi jako poradní orákulum). Hotherovi se podaří Baldera zabít až po několika pokusech (a bez asistence kohokoli dalšího) získaným mečem. Po několika letech pak Balderovo zabití pomstil syn Othina a Rindy jménem Bous.

Obě uvedené verze – islandská i dánská (či možná lépe řečeno Snorriho a Saxonova) – představují po stránce práce s tradičními narativy unikátní ukázky mýtotvorby. Nakolik však byla práce obou autorů kreativní, bohužel nevíme, neboť mytologické předlohy, s nimiž oba současníci pracovali, jsou neznámé.

Ženské postavy germánské mytologie stojí poněkud v pozadí, patrně v důsledku skutečnosti, že dochované mýty byly vesměs tradovány muži. Převládající feminní kulty v germánských provinciích kolem Rýna nicméně ukazují, že maskulinní prvek nedominoval nutně ve všech sférách náboženství, tedy minimálně v některých geografických oblastech germánského světa. V eddické tradici, nejspíše víceméně korespondující se severskou náboženskou realitou pozdně vikinského období,²⁰⁷ vyčnívají mezi ženskými postavami zvláště Frigg a Freyja. První je manželkou Ódina a „nejvyšší“ z Ásynj, obdařená znalostí osudu stejně jako její partner,²⁰⁸ zatímco manželé druhé je záhadný, věčně absentující Ód²⁰⁹ (st. sev. *Óðr*).²¹⁰ Obě bohyně mohou pocházet ze společného prototypu, jak lze odvodit již ze vzájemné podobnosti jmen obou zmíněných dvojic.²¹¹ Morfologicky má

205 Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* III.

206 Viz Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* III.

207 Alespoň podle Snorriho (*Gylfaginning* 35) jsou právě Freyja a Frigg z Ásynj „nejváženější“.

208 *Gylfaginning* 35.

209 *Gylfaginning* 35.

210 Staroseverské *óðr* představuje po etymologické stránce kořen Ódinova jména s významem „zuřivost, běsnění, vznět“, a to patrně ve fyzickém i duchovním smyslu – srv. např. Kozák, Jan, „Óðinn a medovina básnictví: Dva aspekty iniciačního procesu“, *Religio: Revue pro religionistiku* 18 (2), 2010, 191.

211 Srv. Simek, Rudolf, „Germanic Religion and Conversion to Christianity“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 90; Puhvel, Jaan, *Srovnávací mytologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997, 241.

však Frigg blíže k typu zralých, mateřských bohyní, již z důvodu, že je matkou zhruba poloviny Ódinových potomků. Naproti tomu Freyja reprezentuje bohyni mladou a erotickou, a stává se tudíž objektem pokusů o únos ze strany nepřátelských obrů. Podle eddické básně *Oddrúnin nářek* byly obě bohyně intenzivně vzývány v magických písních při porodech.²¹² Freyja je v každém případě z obou bohyní komplikovanější a barvitější postavou – je hlavní patronkou magie *seiðr*, jemuž naučila Ásy²¹³ a odchází k ní polovina padlých bojovníků na bitevním poli, takže má plutonické atributy stejně jako Ódin.²¹⁴

Mezi Ásy žijí i ženské postavy „obřího“ – tedy v podstatě „démonického“ – rodu jako Skadi, pocházející z hor (obývaných Sámy), anebo Jörd, matka Tórova a personifikovaná Země.²¹⁵ Jako „obří ženy“ (*pursa meyar*) jsou nazývány i *norny*, trojice bytostí určujících osudy „rytím run do dřeva“.²¹⁶ Hlavní z nich, jménem Urd (*Urðr* „osud“; srv. st. angl. *wyrd*), je pak zjevně přímou personifikací toho, co *norny* utvářejí. Nad její studnou roste kosmický strom Yggdrasil.²¹⁷ Z básnických předloh ani Snorriho výkladů však není jisté, zda či nakolik činnost *noren* determinuje směřování kosmu jako celku, anebo zda se týká pouze dílčích bytostí. Druhé možnosti nasvědčuje pasáž z *Písně o Fáfnim*, podle které všechny druhy mytologických bytostí – Ásové, álfové i trpaslíci – mají své *norny*.²¹⁸ Mezi Ásynjemi uvádí Snorri rovněž „valkýry“ (*valkyrjur*), nejspíše podobné typy bytostí, jako jsou „dísy“ (alias *idisy* ze staroněmeckých zaříkadel), pouze úzce specializované na výběr válečníků majících propadnout smrti na bitevním poli a odebrat se k Ódinovi do Valhaly, kde jim pak v roli hostesek podstrojují.²¹⁹

V rámci výčtu mytologických bytostí je bezpochyby třeba zmínit se o Vanech coby specifické rodině severských bohů. Na jejich členy bývá v eddické tradici (mimo niž se Vanové neobjevují) běžně vztahováno i druhové jméno „Ásové“, ovšem děje se tak teprve po události vzájemného usmíření a následném soužití obou božských rodin. Oproti bytostně „herojským“ a progresivním Ásům vykazují však Vanové obecně silnější vazbu na biologický či přírodní svět. Zatímco jízdny zvířaty jednotlivých Ásů, funkčně v podstatě analogickými s indickými *váhany*, jsou vesměs domestikované druhy (Ódin s Heimdallem mají koně, Tóruv povoz táhnou kozli), Vanka Freyja jezdí na spřežení taženém kočkami,

212 Viz *Oddrúnargrátr* 9.

213 *Ynglinga saga* 4.

214 *Grímnismál* 14.

215 *Gylfaginning* 23, 36.

216 *Völuspá* 20.

217 *Völuspá* 19.

218 *Fáfnismál* 13.

219 *Gylfaginning* 36.

tedy zvířaty spíše polodomestikovanými,²²⁰ a její bratr Frey ve voze taženém divokým kancem.²²¹

Freyja je primárně patronkou lásky a ženského majestátu a Frey garantem míru a úrody, ovládajícím sluneční svit a plodnost.²²² Dalším – a v podstatě posledním personifikovaným – reprezentantem rodiny Vanů je jejich otec Njörd, patron námořníků a rybářů, ovládající moře, vítr a oheň.²²³ Tacitem zmiňovaná bohyně Nerthus, jejíž festival Germáni ze severoněmeckých nížin slavili rituálními jízdami s jejím vozem, provázenými hostinami a zakončovanými utopením otrockých služebníků kultu v posvátném jezeře, představuje nejspíše feminní ekvivalent (etymologicky neprůhledného) jména *Njörd* (*Njörðr*).²²⁴ Symetrická jména uvedených vanských párů mohou mít souvislost s praxí incestních vztahů, které se u těchto božstev dle Snorriho praktikovaly a které jejich protějškové Ásové (stejně jako historičtí Germáni) zapovídali.²²⁵ K Vanům mají také blíže v eddické literatuře jinak nepřiliš specifikovaní álfové (*álfar*). Platí to především pro „světlé álfy“ (*Ljósálfar*), zatímco „temní álfové“ (*Dökkálfar*) žijí pod zemí vedle trpaslíků (st. sev. *dvergar*)²²⁶ a – jak poznamenal Snorri v *Gylfího oblouzení* – liší se od světlých álfů kromě zevnějšku i povahou.²²⁷ Říši světlých álfů (*Álfheim*), nacházející se v nebi,²²⁸ vládne Frey. Toto sídlo mu však bylo dle *Písně o Grímnim*

220 Motiv Freyjina kočičího spřežení se objevuje pouze ve Snorriho *Eddě*, což nutně nastoluje otázku jeho původu a stárí v rámci severské tradice. Kočky domácí byly do Skandinávie uvedeny nejspíše z blízkých částí kontinentu či Britských ostrovů teprve v době vikinských expanzí (zhruba 800–1100 n. l.). Zda bylo spojení tohoto zvířete s Freyjou motivováno tradiční asociací koček s čarodějnictvím (obvyklou v Evropě již v době řecko-římské antiky), anebo spíše atributy typologicky blízkých, pozdně římských bohyní Hekaté-Artemis či Diany (jejichž prototypy mohou mít přímou spojitost s neolitickou „bohyní s levharty“ z maloasijské lokality Çatal Hüyük), není jasné.

221 Viz *Gylfaginning* 49. Těsnější vazbu tohoto zvířete na vanské bohy dokládá také skaldské heiti pro divoké prase „potomek Vanů“ (st. sev. *Vaningi*), objevující se ve výčtech těchto typů obrátů v závěrečné části Snorriho *Jazyka básnického* – viz *Nafnabulur* 97.

222 Navzdory uvedeným pacifistickým atributům disponuje Frey (podobně jako Ódin a Tór) magickou zbraní – mečem, který „uměl sám od sebe tnout“ (*Gylfaginning* 37). Tento motiv má zřejmě paralelu v irské mytologii, kde se objevuje meč krále Núady s podobnými vlastnostmi jako jeden ze čtyř pokladů Kmene bohyně Dany (k tématu viz Puhvel, Jaan, *Srovnávací mytologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997, 207–208). Zajímavá je v kontextu Freyových atributů rovněž informace, že v situaci, kdy dotyčný meč postrádal, bojoval jelením parohem (viz *Gylfaginning* 37). Tento zoomorfní prvek spolu s falickou ikonografií naznačují typologickou blízkost Freye s galským jelením bohem Cernunnem (jehož prototypy – pokud za ně lze považovat vyobrazení na skalních malbách či rytinách z Pyrenejí a jižních Alp – mohou sahát až do doby kamenné).

223 Srv. *Gylfaginning* 23–24; *Skáldskaparmál* 13–14.

224 Srv. Puhvel, Jaan, *Srovnávací mytologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997, 237–238.

225 Viz *Ynglinga saga* 4; *Lokasenna* 36.

226 *Skáldskaparmál* 43.

227 *Gylfaginning* 17.

228 Srv. *Gylfaginning* 15–17.

přisouzeno bohy na způsob středověkého léna, které pouze spravuje.²²⁹ Prvotní konflikt mezi Ásy a Vany líčí eddická báseň *Vēdmína vēštba* coby „první bitvu ve světě“, kterou způsobila vražda „prorocké vědmy“ (*völu velspá*) jménem Heid či Gullveig, jíž se měli dopustit Ásové.²³⁰ Kontext celé situace není důsledkem enigmatické básnické formy příliš jasný. Jméno *Gullveig* znamená pravděpodobně „zlaté opojení“, a postava tak možná reprezentuje jakéhosi „trojského koně“ v podobě touhy po zlatě, nastrčeného bohatstvím oplývajícími Vany k Ásům.²³¹ Okolnosti této mytické války nebyly možná jasné ani Snorrimu, jenž v *Sáze o Ynglinginých* příčinu konfliktu neuvádí. Zmiňuje pouze mírovou výměnu rukojmích po tradičním pohanském způsobu, po které šli Frey, Njörd a Kvasi (alias personifikace kvašeného nápoje) žít k Ásům, zatímco Mími a Höni přešli k Vanům, kteří druhého z příchozích ustanovili rovnou náčelníkem.²³²

Někteří badatelé pokládají dichotomii božských rodin Ásů a Vanů za mytologickou reprezentaci společenské reality, odrážející – jistě nikoli bezproblémovou – koexistenci aristokratů se zemědělci.²³³ V kontextu indoevropských paralel bylo také poukazováno na typologicky podobný konflikt, objevující se v mytologiích některých příbuzných národů – například v keltském Irsku mezi rodinami Kmene bohyně Dany (Túatha Dé Danann) a Fomoiry.²³⁴ Antagonismus mezi jarly (tj. aristokraty; srv. angl. *earl* „hrabě“) a karly (tj. svobodnými sedláky) ovšem odráží explicitně a mnohem určitěji eddická *Píseň o Hárbardovi*, reprodukující formou dialogu slovní přestřelku Tóra s (maskovaným) Ódinem. Pokud jde o zmíněnou mytologickou paralelu v kulturně nepřítli vzdáleném Irsku, koresponduje s ní mnohem přesvědčivěji spíše severský antagonismus mezi Ásy a obry. Sám Snorri navíc obě skupiny bohů prezentuje jako odlišné etnické populace, a nikoli jako výsledek nějakého společenského vrstvení. Na základě zmatených etymologií – charakteristického rysu (nejen) středověké historiografie – zasazuje Snorri provenienci Ásů do Asie, přesněji k Tróji (tj. do Turecka), zatímco Vany k řece Tanais alias Donu (tj. do jižního Ruska).²³⁵ Spojování Vanů s těmito oblastmi vzniklo možná na základě antické etnografie, umisťující do blízkosti těchto míst Venety, pravděpodobně předky pozdějších Slovanů, jejichž starověké etnonymum je ostatně se severským *Vanir* etymologicky příbuzné. Vzhledem k dochovaným detailům ohledně okolností válečného stavu mezi Ásy a Vany i jejich následného smíření,

229 Srv. *Grímnismál* 5.

230 *Völuspá* 21–26.

231 Viz Puhvel, Jaan, *Srovnávací mytologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997, 244.

232 *Ynglinga saga* 4.

233 Např. Schjødtt, Jens Peter, „The Old Norse Gods“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 221.

234 Dumézil, Georges, *Mýtus a epos I-II*, Praha: Oikoymenh 2001, 300–301.

235 Viz *Ynglinga saga* 1–5.

doprovázeného přetrvávajícími kulturními odlišnostmi (v sexuálních vztazích, etických normách a magických praktikách), se zdá tudíž pravděpodobnější, že se jedná spíše o mytologický odraz nějakého zásadního etnokulturního konfliktu, spojeného se skandinávskou prehistorií.²³⁶ Pokud jde o potenciální substrátová rezidua v náboženstvích skandinávských Germánů, vedle separátní božské rodiny Vanů jde hypoteticky zvláště o magii *seiðr* (uvedenou k Ásům vanskou bohyní Freyjou a praktikovanou v rámci této rodiny takřka výhradně Ódinem)²³⁷ nebo motiv Ódinova „šamanského“ sebeobětování zavěšením se na Yggdrasil,²³⁸ včetně motivu tohoto kosmického stromu, obvyklého v mytologických představách Ugrofinů, nikoli však Indoevropanů.²³⁹ Identifikace kulturního dědictví dílčích prehistorických vrstev populace je ovšem – vzhledem k charakteru informační základny – vždy záležitostí mimořádně problematickou a spekulativní.

Starogermánské představy o kosmologii detailně a komplexněji poskytuje pouze Snorriho *Edda*, zřejmě na podkladě mytologických básní *Písňové Eddy* a možná i dalších – nám neznámých – zdrojů. Ve *Vědmině věštbě* se uvádí existence celkově „devíti světů“, jejich konkrétní výčet však není v eddické literatuře nikde

236 V úvahu se hypoteticky nabízí zejména střet předindoevropských zemědělců s indoevropskými polokočovnými dobyvateli, analogický například situaci vpádu kočovných Árjů do oblastí povodí Indu, již zachycuje v mytologizované podobě védská tradice. Moderní genetické výzkumy Y-DNA v tomto ohledu ukazují, že v protogermánském prostoru (tj. nejspíše mezi Harzem a Skandinávií) došlo zjevně k asimilaci minimálně tří velkých populačních skupin, z nichž minimálně jedna byla zřejmě neindoevropská – a to nejspíše právě ta nejstarší (což je bezpochyby paradoxní zjištění vzhledem k obsesivně udržovaným hypotézám o germánské populační homogenitě a autochtonismu, zastávaným před 2. světovou válkou). Šlo patrně o severoevropský substrát z doby kamenné (jazykově nikoli nutně ugrofinský), jehož potomky jsou z velké části především současní obyvatelé Fennoskandie (od 27 % u Dánů po 40 % u Norů, v některých subregionech však až polovina populace) – viz Hay, Maciámo, *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. Silné zastoupení genů těchto praeevropských obyvatel u germánských národů vcelku dobře koresponduje s lingvistickými názory zastávanými již v 1. polovině 20. století Sigmundem Feistem či Henrim Hubertem, že germánské jazyky vykazují v indoevropském kontextu nápadná morfologická zjednodušení a hláskové změny, zdávající se dosvědčovat, že indoevropské jazyky přišly do prostoru severní Evropy historicky zvenčí a byly zde uzpůsobeny relativně početnou substrátovou populací – viz Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: University of Chicago Press 1999, 127.

237 Viz Snorriho popis v *Sáze o Ynglingzích* (*Ynglinga saga* 7): „Ódin znal umění, jež přináší největší moc, a sám je provozoval. Nazývá se čarodějnictví (*seiðr*) a jeho pomocí mohl předpovídat osudy lidí a budoucí události, ba přivodit člověku smrt, neštěstí nebo nemoc, či ho zbavit rozumu a síly a dát je někomu jinému. Provozování takových čar provází však počínání tak bezectné, že muži se to hanbili dělat a učily se jim pouze kněžky.“

238 Viz Price, Neil, „Sorcery and Circumpolar Traditions in Old Norse Belief“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 244–249.

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

uveden. Osu světa představuje zjevně jasan Yggdrasil, podle *Gylfiho oblouzení* „hlavní posvátné místo bohů“, u něhož každodenně zasedají k soudům.²⁴⁰ Jeho větve se rozkládají skrze horizontální i vertikální prostor kosmu a svými třemi kořeny zasahuje do domovin Ásů, Mrazivých obrů (alias Hrímtursů) a k primordiálnímu Mlžnému světu (*Niflheim*), kde se nachází studna Hvergelmi, z níž se rozlévá veškeré světové vodstvo.²⁴¹ Pod jinými kořeny Yggdrasilu se nacházejí další dvě studny s magickými substancemi: Mímiho studna („v níž se skrývá moudrost a poznání“) a Urdina studna (u níž „mají bohové své sudiště“).²⁴² Dle podání *Písně o Grímnim* se nicméně pod třemi kořeny Yggdrasilu nacházejí světy obrů (Hrímtursů), lidí a podsvětní říše Hel.²⁴³

3.3.2 Kosmogonie a eschatologie

Eddický kosmogonický mýtus je obrazivě působivý a poskytuje zřejmě nejstarší dochovanou evoluční teorii z nadalpské Evropy. Na počátku existuje pouze kosmická „zející propast“ *Ginnungagap* (*gap* znamená „propast“ i „jícen“, člen *gína* či *gina* „zet“ anebo „zívat“).²⁴⁴ Po jejích okrajích se utvořil Mlžný svět (*Niflheim*) a ohnivý svět *Múspell*.²⁴⁵ Kontaktem vlhka a horka, emanujících z obou antagonistických světů, pak na okraji „Zející/Zívající propasti“ vznikají první živé bytosti – maskulinní praobr Ymi (schopný samoplození) a feminní kráva Audumla (možná zoomorfní germánská varianta tajemné pramatky bohů Aditi z indických *védů*). Kráva živí praobra Ymiho svým mlékem a olizováním okolního ledu postupně vytvaruje další živou bytost jménem Búri („Zplozenec, Syn“). Ten potom zplodil blíže neuvedeným způsobem syna Bora („Zrozeného“) a ze spojení Bora a obryně Bestly vznikají první bohové Ódin, Vili a Vé.²⁴⁶

K této teogonii existuje paralelní verze v podobě Tacitova záznamu o mytologických písních, jimiž Germáni oslavují ze země zrozeného boha Tuistona.²⁴⁷ Do-

240 *Gylfaginning* 15.

241 Srv. *Grímnismál* 26; *Gylfaginning* 4.

242 *Gylfaginning* 15.

243 *Grímnismál* 31.

244 Starý, Jiří, „V počátku věků jen Ymi vládl ...: Řád a chaos u starých Seveřanů“, in: Antalík, Dalibor – Starý, Brian – Vitek, Tomáš (eds.), *Řád a chaos v archaických kulturách*, Praha: Herrmann & synové, 2010, 187.

245 Stejnou koncepci „ohnivého světa“ patrně znali také kontinentální Germáni. Jak dokládá raně středověká hornoněmecká báseň *Muspilli*, po christianizaci zde byla tato říše ztotožněna s peklem, viz Murdoch, Brian, „Old High German and Continental Old Low German“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 243.

246 *Gylfaginning* 5–6.

247 Tacitus, *Germania* 2.

tyčné jméno je morfologicky podobné archaickému germánskému teonymu **Tīwaz*, označujícím jednak „božstvo“ obecně, jednak konkrétního boha s kultem rozšířeným mezi Germány na kontinentu (sth. něm. *Ziu*; srv. něm. Dienstag „úterý“), v Anglii (st. angl. *Tīw*; srv. angl. Tuesday) i Skandinávii (st. sev. *Týr*).²⁴⁸ Badatelé ovšem obvykle upřednostňují etymologický výklad jména *Tuisto* ve smyslu „Dvojitý“ coby sémantickou analogii k jménu hermafroditně se reprodukujícího Ymiho (z protogerm. **Jumijaz* „Dvojče“).²⁴⁹ Tuistonův syn Mannus („Muž“) měl podle Tacitovy informace zplodit trojici synů, od nichž se v autochtonní tradici odvozují germánské skupiny Istevonů (*Istaevones*), Ingevonů (*Ingaevones*)²⁵⁰ a Herminonů (*Herminones*).²⁵¹ O zdrojích Tacitových informací se lze pouze dohadovat. Nepředpokládá se, že by znal prostor Germánie z osobní zkušenosti. V jeho době každopádně dosahoval rozmach římského impéria svého vrcholu a patřily pod něj i Germány osídlené části Porýní s provinciálními centry v Mohuči a Kolíně nad Rýnem. Již vzhledem k relativně vysoké míře Tacitovy etnografické orientace v těchto územích v kontrastu se zbytkem Germánie je vysoce pravděpodobné, že dotyčné mytologické detaily pocházejí právě z těchto míst, ať již čerpal informace z orálních zkazek, anebo z dobových (a nedochovaných) písemností. Zůstává samozřejmě otázkou, nakolik autentické či naopak deformované Tacitovy reprodukce starogermánské teogonie a antropogonie vlastně jsou.

Jakkoli od sebe dělí výše prezentované etiologické mýty z kontinentální a severské „Germánie“ více než jedno tisíciletí, paralely obou tradic jsou bezpochyby pozoruhodné. Navzdory sémantické shodě jmen obou prvotních bytostí se však kontinentální *Tuisto* podobá ontogeneticky i ontologicky spíše eddickému *Búrimu* než *Ymimu*. *Búriho* kosmologická role je totiž zjevně pozitivní (je praotcem bohů), narozdíl od praotce Mrazivých obrů *Ymiho*, o němž *Snorriho Gylfiho oblouzení* výslovně uvádí, že „byl zlý (*illr*) a stejně tak všichni jeho potomci“.²⁵² Vedle toho *Tuisto* i *Búri* se shodně rodí ze „země“ (v islandské verzi z „ledu“), respektive z hmotného pokryvu obyvatelného prostoru. *Bor* ve *Snorriho* výše reprodukované verzi působí víceméně jako dubleta ke svému otci *Búrimu*, neboť *Vědmína věštba* hovoří o *Ódinovi* a jeho bratrech jako o „*Búriho* synech“ (*Burs synir*).²⁵³ V každém

248 Nutno však dodat, že eddická tradice spojuje *Týa* geneticky s říší obrů (*Hymiskviða* 8–11). K motivu „zrození ze země“ má v rámci severského panteonu nejbližší patrně *Tór*, jehož matkou je personifikovaná Země (*Jörd*) – viz *Gylfaginning* 9, 36.

249 Srv. Puhvel, Jaan, *Srovnávací mytologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997, 325–326.

250 Srv. jméno švédských *Ynglingů*, odvozujících svůj původ od „zbožštělého“ héraa *Yngviho*, anebo *Ingwinů* z *Beowulfa* coby označení Dánů.

251 Srv. název starosaského kultovního sloupu jménem *Irmisul* či latinizované jméno slavného cheruského náčelníka *Arminia*, jehož úspěch v bitvě v Teutoburském lese roku 9 n. l. zastavil snahu Římanů o ovládnutí území Germánie mezi Rýnem a Labem.

252 *Gylfaginning* 5.

253 *Völuspá* 4.

případě však představují Bor/Búri se svými třemi božskými syny v určitém ohledu analogii ke kontinentálnímu Mannovi a jeho trojici potomků, z nichž pocházejí hlavní germánské etnogenetické větve. Aristokracie a především královské rodiny totiž historicky odvozovaly svůj původ obvykle od bohů – ve Skandinávii například od Yngviho-Freye (jako švédští Ynglingové),²⁵⁴ a zvláště od Ódina (jako dánští Skjöldungové²⁵⁵ nebo rod mytického Sæminga, k němuž patřil i jeden z posledních norských pohanských králů Hákon Mocný).²⁵⁶ Dle *Prologu* k *Prozaické Eddě* měl Ódin cestou z Asie zabrat Sasko a dosadit za své místodržící trojici svých synů Vegdega, Beldega, zvaného Baldr, a Sigiho, jehož potomci pak vládli Frankům, což je pozoruhodná informace v kontextu tradičních jmen merovejských králů, začínajících velmi často kořenem *Sig-* (včetně nejslavnějšího legendárního hrdiny Siegfrieda, jehož domovinou bylo právě franské „Nizozemí“). Nemělo však jít o jediné Ódinovy syny – další potomek Skjöld byl ustanoven vládcem dobytého Jutska. Podobně i Tacitus k tradici o třech Mannových synech dodává, že podle jiných germánských verzí bylo „božích potomků“ (*deo ortos*) i původních kmenů více než pouze uvedený Mannus, respektive Ingevonové, Herminonové a Istevonové. Nelze přitom opomenout jeho ironický komentář k variabilitě těchto zakladatelských mytologií, když podotýká, že „přece s dávnými časy lze nakládat libovolně“ (*ut in licentia vetustas*), tedy formovat mytologie podle individuální vůle či záměru vypravěčů.²⁵⁷

Konec světa je provázen kosmickou bitvou zvanou „úděl bohů“ alias *rag-narök*.²⁵⁸ V přímé konfrontaci s kosmickými démony v ní zahynou všichni ústřední bohové (Ódin, Tór, Tý, Frey, Heimdall), dojde ke zhroucení Yggdrasilu a svět je sežehnut plamenem Múspellu a zaplaven mořem. Posléze však dochází k jeho samovolné obnově pod vládou Ódinových a Tórových potomků, tedy v jistém smyslu jejich „reinkarnací“. ²⁵⁹ Religionisté často hledávají v popisech této katastrofy inspiraci biblickými předlohami. Avšak podobnou vizi zaznamenal v 1. století př. n. l. Strabón v učení galských druidů, podle nichž prý „lidské duše a vesmír jsou nezničitelné, ačkoli nad nimi v některých časech převládne oheň a voda“. ²⁶⁰ Lze tudíž předpokládat, že eddická tradice reprodukuje eschatologický koncept rozšířený mezi (minimálně některými) nadalpskými národy již v předkřesťanské epoše.

254 *Ynglinga saga* 10.

255 *Skáldskaparmál* 52.

256 *Ynglinga saga* 8.

257 Viz Tacitus, *Germania* 2.

258 Plurál *regin* „vládci“ představoval jeden z generických – a patrně vůbec nejčastěji užívaných – staroseverských výrazů pro označení „bohů“ – viz Starý, Jiří, „Pojem boha u starých Germánů“, in: Chlup, Radek (ed.), *Bůh a bohové: Pojetí božství v náboženských tradicích světa*, Praha: DharmaGaia 2004, 161–166.

259 Viz *Völuspá* 43–60; *Gylfaginning* 51–53.

260 Strabón, *Geógrafika* IV, 4, 4.

V čele kosmických démonů, zodpovědných za zkázu světa, stojí obr Loki. Vedle Ódina se jedná patrně o nejkomplikovanější a nejkontroverzněji interpretovanou postavu skandinávské mytologie. Platí to tím spíše, že mimo islandskou tradici o Lokim neexistují průkazné doklady. Snorri v *Gylfiho oblouzení* řadí Lokiho mezi Ásy, vedle jeho „sličného a krásného“ zevnějšku však připomíná jeho „obří“ původ a zdůrazňuje „zlou povahu“, „vrtkavost v jednání“ a lstivost, díky níž vždy „dosáhne, co si zamane“.²⁶¹ Stojí za pozornost, že ze jmen dvou Lokiho bratrů Býleista a Helblindiho je druhé uváděno v *Písni o Grímnim* jako alonym Ódina.²⁶² Lokiho ostatně pojí k Ódinovi ještě další asociace: V eddické básni *Lokiho svár* (*Lokasenna*) se uvádí, že mezi oběma došlo ke „smísení krve na počátku věků“.²⁶³ Loki také doprovází spolu s Hönim Ódina na výpravu, během níž uloupil Temným álfům prokleté zlato a spustil tím tragický herojský cyklus z *Písňové Eddy* o Sigurdovi a Gudrún, reprodukováný ve Snorriho *Jazyku básnickém* a proslavený v novověku kreativním operním zpracováním Richarda Wagnera. Uvedená trojice Ódin – Höni – Loki působí obecně dojmem stabilní, kompatibilní sestavy, neboť se objevuje i v dalších mýtech. Ve *Vědmině věštbě* je jmenována podobně vypadající trojice Ásů Ódin – Hæni – Lódur coby stvořitelé prvního lidského páru,²⁶⁴ přičemž se zdá pravděpodobné, že za oním Lódurem (*Lódur*), který obdařil člověka „teplem“ (*lá*) a „dobrou barvou“ (*litu góða*),²⁶⁵ se skrývá právě Loki. V tomto kontextu je zajímavé připomenout, že v *Gylfiho oblouzení* uvedená antropogonická role náleží „Borovým synům“ (*Borssynir*) alias trojici Ódin – Vili – Vé. Tuto dichotomii lze zřejmě nejkoherentněji vysvětlit buď variabilitou ústních tradic, petrifikovanou eddickými sbírkami, anebo tradičními skaldskými operacemi s alonymy mytologických postav. Jak již bylo uvedeno výše, Vili a Vé se v eddických mýtech vyskytují zcela ojediněle a prakticky vždy v kontextu s aktivním bratrem Ódinem. V *Sáze o Ynglingzích* se pak objevují v pozoruhodné lakonické zmínce, že když byl zcestovalý Ódin opět mimo domov, rozdělili si bratři jeho říši včetně manželky Friggy, a když se pak Ódin vrátil, vzal si vše zase zpátky.²⁶⁶ V Saxonově *Činech Dánů* se objevuje zčásti analogická situace, která může vrhnout určité světlo na záhadný vztah mezi Ódinem a jeho „pobratimem“ Lokim: „Falešný bůh“ Othinus zde po zostuzení vlastní ženou Friggou odchází do exilu, čehož využil schopný

261 *Gylfaginning* 33.

262 *Grímnismál* 46.

263 *Lokasenna* 9.

264 *Völuspá* 17–18.

265 Nutno dodat, že staroseverské pojmy *litu góða* a především *lá* bývají v tomto kontextu germanology překládány dosti různě: například Ursula Dronkeová coby autorka jednoho z nejrespektovanějších překladů eddických básní interpretuje substantivum *lá* jako „pokryv masem a krví“ (*covering of flesh and blood*) a *litu góða* jako „zdravá barva a tvář“ (*wholesome colouring and countenance of humanity*) – viz Dronke, Ursula, *The Poetic Edda II: Mythological Poems*, Oxford: Clarendon Press 1997, 39.

266 *Ynglinga saga* 3.

manipulátor (s pozoruhodně znějícím jménem) Mithothin, který spolu se svými čaroději nastolil v zemi nové politicko-náboženské poměry. Othinus se ovšem záhy vrací a Mithothin před ním prchá do Finska, kde je zavražděn. Jeho mohyla pak způsobuje kolemjdoucím nemoci, takže Mithothinovo tělo musí být exhumováno a probodnuto kůlem.²⁶⁷

Etymologicky bývá Lokiho jméno často spojováno se staroseverským *luka* „uzavírat“ (srv. angl. *lock*), které může odkazovat k jeho eschatologické roli.²⁶⁸ V kontextu Lokiho vlivu na „údel bohů“ zní zajímavě spojení jeho jména s „uzly“ či „suky“ na nitích (*loki*) v západních částech severogermánského prostoru (Island, Shetlandy).²⁶⁹ Morfologicky podobně zní také staroseverské *logi* „plamen“.²⁷⁰ Vzhledem k předpokladatelným keltským vlivům na starogermánské tradice lze z obdobného důvodu uvažovat i o možné vazbě na výraznou postavu irské mytologie – boha Lugha, jehož jméno je známo také z teonymických nápisů v římské Hispánii a Galii. Lugh bývá v mytologických tradicích Irska (podobně jako Ódin) otcem či předkem hrdinů. Nejvýznamnějším z nich je jednoznačně Cú Chulainn, jehož bojová křeč *ferg*, jíž propadá v příběhu *Táin bó Cuailnge* (*Uloupení býka z Cúailnge*), silně připomíná válečnické projevy Ódinových berserků. Lughovo kopí, které „nikdy nemá cíl“ (coby jeden ze čtyř mytických pokladů Kmene bohyně Dany), pak vykazuje přesně tytéž vlastnosti jako Ódinovo kopí Gungni.²⁷¹ Obecněji vzato, obě tato exkluzivní božstva mohou vycházet z téhož prototypu – ať indoevropského, severozápadoindoevropského, či případně předindoevropského. Vzhledem k dlouhodobým keltským kulturním vlivům na germánské prostředí je možné, že *pozitivní* rysy tohoto božstva adoptovaného od Keltů převzal Ódin, zatímco Loki představuje jakýsi „zbytkový“ *negativ*. Jde samozřejmě pouze o další historizující hypotetickou konstrukci z celé palety možností. Podobné byly například pokusy vidět v Lokim adoptovanou formu Lucifera (alias latinsko-křesťanského „Světlohoše“ čili „Dávla“). Nezdá se však, že by na středověkém Islandu byla taková perspektiva vůči postavě Lokiho rozšířená. Snorri jej například ve své euhéméristické interpretaci – podle níž jsou Ásové potomky slavných Trójanů z (Malé) Asie – označuje za severskou verzi vychytralého řeckého héraa Odyssea.²⁷²

267 Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* I.

268 Simek, Rudolf, *Dictionary of Northern Mythology*, Woodbridge: D. S. Brewer 2007, 195.

269 Heide, Eldar, „Loki, the Völva, and the Ash Lad: A Study Combining Old Scandinavian and Late Material“, *Viking and Medieval Scandinavia* 7, 2011, 90–93.

270 Olrik, Axel – Ellekilde, Hans, *Nordens gudeverden* I, Copenhagen: Gads forlag 1926, 261.

271 Srv. *Skáldskaparmál* 43.

272 *Gylfaginning* 54.

3.4 Příběhy o hrdinech

Jak bylo uvedeno výše, mytologické narativy, v nichž vystupují pohanská božstva, se zachovaly na evropském kontinentu dosti vzácně – mimo Skandinávii s Islandem vlastně pouze v Řecku a v dosti rozředěných folklórních podobách ještě na severozápadních a severovýchodních okrajích kontinentu. Naproti tomu herojské legendy mající pohanské jádro jsou v Evropě dochovány výrazně čteněji, nehledě příliš na období, kdy byly zaznamenány. Tato skutečnost je historicky vcelku pochopitelná: příběhy o hrdinech dráždily rigidní instinkty křesťanských cenzorů obvykle výrazně nižší měrou než příběhy o starých božstvech, a to navzdory skutečnosti, že obsahy prvního z uvedených žánrů jsou často realisticky brutální, zatímco v případě druhého mívají často charakter fantaskní humoresky. Ohledně výběru starých narativů k zaznamenávání postav jeden názorný historický příklad: tentýž franský král a římský císař Karel Veliký, jenž mezi lety 772–804 nechával násilně křtít pohanské Sasy a nutil je explicitně se zříkat „všech ďábelských činů a slov, Thunera a Wódena a Saxnóta a všech těch ďáblů, kteří jsou jejich společníky“, ²⁷³ nechával písemně zaznamenávat staré básně o činech a válkách králů z dávné minulosti. ²⁷⁴

Germánský prostor, jehož kulturní trendy počínaje dobou stěhování národů nepřetržitě ovlivňovaly vývoj v západní polovině kontinentu, je na herojské žánry obzvláště bohatý. Nelze přitom pochybovat, že se jedná o stejně archaický typ příběhů jako mýty o bozích. Již Tacitus o Germánech uvádí, že se před bojem rozpalují poslechem poetických legend o „Herkulovi“, o němž prý „zpívají“ jako o „prvním ze všech hrdinů“. ²⁷⁵ Zdá se také patrné, že oba narativní žánry – badateli obvykle označované jako „mytologický“ a „hrdinský“ a většinou jimi proto vzájemně kategoricky oddělované – chápali pohané jako víceméně spojité. Výmluvně to dosvědčují například Saxonovy *Činy Dánů* nebo Snorriho *Prolog* a *Sága o Ynglinzích*, v nichž se příběhy bohů a legendárních hrdinů vzájemně prolínají.

Pro mytologické studium jsou v rámci germánského světa cenné zvláště doklady obdobných příběhů či jejich syžetů, dochovaných ve vzájemně odlehklých částech tohoto prostoru. Komparace takových děl mohou poskytnout významná zjištění jak o obecném procesu mýtotvorby, tak i o variabilitě cest, jimiž se tyto procesy mohou ubírat. Evidentní je zde zvláště souběh 1) procesů konzervacních, uchovávajících často (a obvykle z nepříliš jasných důvodů) archaické motivy či obsahy, a 2) procesů evolučních, za nimiž se zase často skrývají (analyticky

273 Jde o součást formule tzv. starosaské křesťní přísahy (kompletní originální znění viz v: *Capitularia regum Francorum*, ed. Georg Heinrich Pertz, Hannover: Hahn 1835, 19–20).

274 Viz Kadečková, Helena, „Předmluva“, in: *Edda*, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 7–9.

275 Viz Tacitus, *Germania* 3. Skutečnost, že se pod uvedeným germánským „Herkulem“ může skrývat bůh-démonobijce Donnar/Tór, nemusí na uvedeném tvrzení mnoho měnit.

mnohem čitelnější) ideologické příčiny. Je zřejmé, že tyto procesy určuje do velké míry kulturní časoprostor, v němž dotyčné verze příběhů vznikaly nebo se zde uchovávaly. Skvělým názorným příkladem jsou paralely a rozdíly v dochovaných verzích myticko-legendárního cyklu kolem „nejslavnějšího hrdiny světa“,²⁷⁶ jehož „jméno na zemi nezanikne“²⁷⁷ – severského Sigurda alias německého Siegfrieda. Varianty jsou zaznamenány dvěma *Eddami* a *Písní o Nibelunzích*, tedy literárními díly pocházejícími zhruba ze stejné doby, ovšem z geograficky odvrácených okrajů germánského světa.

Základní syžety obou verzí – islandské a německé – obsahují významné shody: 1) Sigmundův/Siegmundův syn Sigurd/Siegfried, pocházející z královského rodu z franského Porýní, získává za ženu burgundskou princeznu Gudrún/Kriemhildu;²⁷⁸ 2) Sigurd/Siegfried disponuje přirozenou inteligencí a mimořádnou silou, znásobenou speciálními magickými předměty z prokletého pokladu, který v minulosti získal; 3) Sigurd/Siegfried uzavře spojení se svým burgundským švagrem Gunnarem/Guntherem a jeho urozenými pobočníky, z nichž „herojsky“ nejznamenitějším je Högni/Hagen; 4) Sigurd/Siegfried dopomůže Gunnarovi/Guntherovi k získání mocné, cizozemské Brynhildy/Brunhildy (v islandské verzi valkýry z hunske země, v německé verzi islandské princezny) za manželku a v přestrojení s ní stráví (celibátní) noc na svatebním loži; 5) Gudrún/Kriemhilda prozradí Brynhildě/Brunhildě uvedený podvod a vzbudí tím její žárlivost a zášť vůči Sigurdovi/Siegfriedovi, které posléze ústí v jeho zavraždění, spáchané Gunnarem/Guntherem a Högnim/Hagenem; 6) po Sigurdově/Siegfriedově smrti je trpící Gudrún/Kriemhilda provdána za Huna Atliho/Etzelu; 7) Sigurdův/Siegfriedův poklad připadne Burgundům zvaným Niflungové/Nibelungové, kteří jej uloží do Rýna; 8) mezi Atliho/Etzelovými chráněnci na hnském dvoře žije coby exulant i Tjóðrek/Dietrich z Bernu (alias historický Theoderich Veliký z Verony); 9) Burgundové v čele s Gunnarem/Guntherem a Högnim/Hagenem přijmou pozvání na hnský dvůr, kde dojde ke zdlouhavé, ničivé šarvátce, v níž Burgundové nakonec naleznou „herojskou“ smrt.

Rozdíly mezi oběma verzemi jsou neméně významné. Projevují se zde již přirozené důsledky různých geografických proveniencí, kde záznamy původní franskoburgundské historické legendy vznikaly. V obou verzích jsou totiž zjevné prostoro-
rové i etnografické zmatky, zvláště jsou-li líčena vypravěčem geograficky vzdálená prostředí. V islandské verzi jsou například Gunnar s Högnim vedle „Burgundů“ nazýváni také „Góty“, Sigurd je „Frankem“ stejně jako „Hunem“ a Brynhilda je někdy valkýrou a jindy zase sestrou Huna Atliho. V německé verzi se zase projevuje nápadný kontrast mezi zmateným popisem reálií Porýní coby domoviny

276 Viz *Gríðisspá* 10, 55.

277 Viz *Gríðisspá* 26.

278 Srv. jméno Grímhilda, patří v eddické tradici Gudrúnině matce.

ústředních hrdinů a detailní znalostí Podunají – pravděpodobnou domovinou autora *Písně o Nibelunzích*. Příčiny zasazení Brunhildy na odlehlý a „exotický“ Island budou zase bezpochyby nějak souviset s mytickými konotacemi, které se na tuto postavu (nejspíše s historickou předlohou) v německém prostředí nabalily. Patrně z důvodů rané historické dichotomie mezi verzemi fransko-islandskou a gótsko-bavorskou²⁷⁹ je výrazně kontrastní v obou dochovaných tradicích také postava Atliho/Etzela (alias hunského krále Attily), jakkoli souhlasně líčeného coby „pohana“. Islandská tradice jeho říši popisuje jako kulturní pustinu, kde se Atliho příbuzní vraždí navzájem „od útlého mládí“ a kde se rabiátům „z lesů“ dostává mimořádné příležitosti zbohatnout,²⁸⁰ zatímco dle německé tradice u Etzelova dvora „vládl mravy sotva kdy vídané: / pohanství žilo s řádem, / který ctí křesťané, / svorně a bez rozdílu, / obvyklých ve víře: / král obmýšlel svým zbožím / poctivě všechny rytíře“.²⁸¹ Šarvátka Hunů s Burgundy souvisí v eddických písních primárně s Atliho snahou zmocnit se niflunského pokladu, zatímco v německé verzi je Etzel pouze nevinným přihlížejícím a za krveprolitím stojí Kriemhilda a její touha po pomstě za dávnou vraždu svého manžela Siegfrieda, kvůli níž se mstí svým bratrům. V islandské verzi sice Gudrún také osnuje násilí, jenže zde proti manželovi Atlimu a jejich společným synům coby odvetu za pobití svých burgundských bratrů. Krevní msta byla ve starogermánském prostředí charakteristickou odvetou za smrt příbuzného a pro pozůstalé byla záležitostí cti a prakticky povinností²⁸² (jak dokládají například Tacitovy informace, raně křesťanské kontinentální zákoníky nebo severské ságy a písně),²⁸³ jakkoli šlo o povinnost ne vždy ochotně přijímanou.²⁸⁴ Pomsta na bratrech, zosnovaná Kriemhildou v *Písní o Nibelunzích*, se tomuto tradičnímu aktu odvety podobá pouze vytrvalostí příprav a chladností provedení bez ohledu na následky, avšak samotný motiv – tedy pomsta za smrt manžela na vlastních příbuzných – se zdá být starogermánským zvyklostem cizí. Neštěstí islandské Gudrún po Sigurdově smrti je sice líčeno v eddických básních dramatictější než samotná Sigurdova vražda, přesto se zde však

279 Srv. Trost, Pavel, „Závěrem“, in: *Píseň o Nibelunzích*, přel. a ed. Jindřich Pokorný, Praha: Odeon 1989, 391–393.

280 Viz zvláště *Atlamál in Grœnlenksu* 94–99.

281 *Píseň o Nibelunzích* XXI, 1335.

282 I ve vrcholně středověké *Písní o Nibelunzích* (XVII, 1028) se po Siegfriedově vraždě okamžitě chystá „nizozemský“ král Siegmund „na pomstu svého syna / jak mu byl také povinen“.

283 Viz Tacitus, *Germania* 21. K zákoníkům kontinentálních Germánů viz Modzelewski, Karol, *Barbarská Evropa*, Praha: Argo 2017, 95–135; Bednaříková, Jarmila, *Stěhování národů*, Praha: Vyšehrad 2007, 372–387. Ke krevní mstě v prostředí severních Germánů viz Steblin-Kamenskij, Michail, *Svět islandských sag*, Praha: Vyšehrad 1975, 100–101.

284 Názorně to ukazuje například Snorriho reprodukce eddické *Písně o Hamdim* (*Hamdismál*), kde se Gudrúnini synové neochotně vydávají po matčině výzvě pomstít smrt jejich nevlastní sestry na Jörmunrekovi. Aby za uložení této povinnosti matce ublížili, zabijí po cestě jejího nejoblíbenějšího syna Erpa (viz *Skáldskaparmál* 50).

zášť vůči bratrům coby vrahům neobjevuje ani náznakem, k čemuž postačí pouhé vypití „nápoje zapomnění“ (jak je uvedeno v prozaické stati *Zkáza Niflungů* z *Písňové Eddy*). V islandské verzi je nicméně oproti té německé intenzivně trpící ženou také strůjkyň vraždy Brynhilda, kterou zármutek ze Sigurdovy smrti nakonec dovede k sebevraždě, přičemž nechala zabít – na pohanský způsob – také vlastní služebnictvo.²⁸⁵

Archaičnost eddických verzí má však mnohem širší aspekty. Především jsou zde obsaženy události předcházející setkání Sigurda s Burgundy a Brynhildou, zvláště původ niflunského pokladu a jeho spletná cesta od skřítka Andvariho ze země Temných álfů k Lokimu, a přes draka Fáfního k Sigurdovi.²⁸⁶ Religio-nisticky zajímavější jsou zde ovšem vstupy pohanských bohů do děje a jejich promluvy nebo bezprostřední popisy rituálů a magických představ, které obyčejně složitě odvozujeme z archeologického materiálu či význačných narážek z mnohem problematičtějších písemných pramenů, než jaké představují eddické básně. V *Písni o Reginovi* například nastoupí na loď vezoucí Sigurda tajemný Hnikar (alias Ódin), který utiší svojí přítomností mořskou bouři a následně poučuje hrdiny o významu různých druhů znamení před bitvami. V *Písni o Sigrdrífě* je Sigurd zase zaučován titulní valkýrou do teorie runové magie a doprovodných zaříkadel, jejichž součástí byla rovněž evokace starých bohů.²⁸⁷ Když Sigurd probodne Fáfního, strážícího svůj poklad v „přilbě hrůzy“ (možná typově podobné expresivní helmici nalezené ve východoanglickém Sutton Hoo), diskutuje s umírajícím „drakem“ (*ormr*; srv. angl. *worm* „červ“) o mytické kosmologii, včetně tématu *noren* či *ragnaröku*.²⁸⁸ Po ochutnání dračí krve z opékaného Fáfního srdce Sigurd porozumí řeči ptáků.²⁸⁹ Když se tímto způsobem dozví, že Fáfního spící bratr Regin, napomáhající Sigurdovi získat prokletý poklad, proti němu tajně strojí lest, probodne jej mečem a sní také jeho srdce.²⁹⁰ Podobně jedná v *Zlomku písně o Sigurdovi* Guttorm, jenž byl naveden Gunnarem a Högnim k vraždě Sigurda, když před dotčným aktem sní upečené maso z vlka, hada a havrana,²⁹¹ tedy zvířat spojených s Ódinovými atributy či metamorfózami, zřejmě aby nabyl žádoucích schopností připisovaných těmto zvířatům. Gudrún obviněná Atliho služebnicí z nevěry zase podstupuje v *Třetí písni o Gudrúně* známým „božím soudem“ (*orðin heilagliga*)²⁹² a noří ruce do

285 *Guðrúnarkviða I.*

286 *Viz Skáldskaparmál* 46–47.

287 *Viz Sigrdrífumál* 6.

288 *Fáfnismál* 12–15.

289 Podle prozaického úvodu *První písně o Gudrúně* ochutnala dle legend Fáfního srdce také Gudrún.

290 *Viz prozaické intermezzo Písně o Fáfnim* mezi strofami 39 a 40.

291 *Brot af Sigurðarkviðu* 4.

292 *Guðrúnarkviða III* 9.

kotle s vroucí vodou pro ponoření kámen. Ruce zůstanou nespálené, čímž je dokázána její nevina, nikoli však ruce dotyčné služby, která je pak za trest utopena v močále. Gudrún se podle *Grónské písně o Atlim* také účastní bitvy na straně Burgundů (ačkoli jí bratři zabili milovaného manžela) proti Hunům, zatímco Kriemhilda v *Písni o Nibelunzích* „pouze“ vlastní rukou popraví Siegfriedova vraha Hageny.²⁹³ V pomstě za padlé bratry poté Gudrún společně s Högniho synem zabíjejí na loži spícího Atliho, následně však coby manželka dodržuje předepsané rituály a vystrojí Atlimu náležitý „vikinský“ pohřeb v lodi odpovídající jeho královskému postavení.²⁹⁴

Skutečnost, že se uvedené motivy v německé *Písni o Nibelunzích* nezachovaly (případně se zachovaly v hypotrofovaných náznacích) a namísto toho je v centru pozornosti tragická láska Siegfrieda a Kriemhildy, zasazená do vrcholně středověkých dvorských kulís, je plně vysvětlitelná právě její geografickou proveniencí a souvisejícími kulturními realitami. Postavíme-li vedle sebe víceméně soudobou hrdinskou literaturu z různých oblastí germánského světa – islandské *Eddy*, dánské *Činy Dánů*, anglického *Beowulfa* a německou *Píseň o Nibelunzích* (vše vzniklé nejspíše v mezidobí 950–1250) –, vyjde najevo, jak zde pohanské mytologické elementy nápadně ustupují ve směru od severu k jihu, respektive z ostrovů do kontinentálního vnitrozemí, a jak se spolu s nimi vytrácí rovněž stará, aliterační a symbolická básnická forma.

3.4.1 Bojovníci a věštkyně – genderové aspekty „herojského řádu“

Nápadnou kontinuitu mezi pohanským a křesťanským obdobím vykazuje v každém případě starogermánská „herojská“ etika. S podobnou hierarchií hodnot – pokud je o odvalu, bojovnost, věrnost přísahám, stoický přístup k věštбám i ke smrti, velkodušnou štědrost a velkorysost a především silný důraz na osobní reputaci – se hojně setkáváme ve všech výše analyzovaných literárních dílech. Je tudíž zjevné, že právě „herojský řád“ germánských pohanů představoval kulturní sféru, jež se ukázala být během zavádění „křesťanského řádu“ mimořádně rezistentní. Kodex „herojské“ etiky a bojovnická kultura, evidentně velkou měrou společná celému germánskému prostoru, prosvítá již v Tacitově *Germanii*: „Nejsvětější povinností je bránit a chránit náčelníka a přidat k jeho slávě i své statečné činy. ... [O]d štědrosti svého náčelníka požadují... válečného koně a... oštěp a úlohu žoldu mají u nich hostiny, sice ne příliš úpravné, ale vydatné.“²⁹⁵ Jak Tacitus dále uvádí, ve společenské hierarchii, projevující se mimo jiné právem

293 *Atlamál in Grænlenku* 47–49.

294 Viz *Atlamál in Grænlenku* 87–89, 101.

295 Tacitus, *Germania* 14.

hovořit na sněmu, hrají prim vedle urozených především ti nejstatečnější.²⁹⁶ Ztratit v bitvě štít nebo přežít velitele znamená naopak pohanu, která může znevažovat i účast na obětech a skončit sebevraždou dotyčného.²⁹⁷ Již v mládí prý také bývá u germánských mužů zvykem aktivně vyhledávat konflikty v cizině.²⁹⁸ Mladíci údajně nosívali železný prsten jako „pouto“, dokud „se nevykoupí zabitím nepřítele“, a někteří se zaslibují válečnému řemeslu natrvalo, žijíce (stejně jako například indiští šivaističtí mniši) v bezdomoví s nestříhanými vlasy a vousy. Pro tyto germánské „askety“ podle Tacita platí, že „[k]e komu přijdou, tam dostanou najíst, cizím plýtvají, svým pohrdají, až je bezkrevné stárí učiní neschopnými snášet tak těžký život hrdiny“.²⁹⁹ Typicky mužskou záležitostí bylo podle Tacita rovněž věštění z nařezaných větví plodného stromu, do nichž „vryjí nějaké značky“ a rozhodí je na bílou látku. K tomu dodává, že Germáni „věštná znamení a výklad vůle boží z losů berou tak vážně jako žádný jiný národ“.³⁰⁰

Eddické *Výroky Vysokého*, pronášené Ódinem, jenž po viseleckém utrpení na stromě získal znalost run, devatero „mocných písní“ (*fimbulljóð*) a ochutnávku medoviny, po níž nabyl „moudrosti“ (*fróðr*),³⁰¹ konzervují o tisíc let později na odvráceném konci „Germánie“ podobné hodnoty i zvyky: udatnost a štedrost coby opozita vůči negativně vnímané ustrašenosti a úzkostlivému schraňování majetku,³⁰² reputace coby jediná „věčná“ opora, již je třeba opečovávat více než majetek, přátelství nebo vlastní život,³⁰³ a rozum a rozvaha coby „nejspolehlivější přátelé“ a „nejlepší brímě na cestách“.³⁰⁴

Ztělesnění uvedených ctností představují právě hrdinové typu Béowulfa či Sigurda/Siegfrieda, avšak ve většině ohledů to platí i pro morálně pochybné násilníky typu Högniho/Hagena. Béowulfovi skládá dánský král Hrótgarr komplimenty za jeho neobyčejnou kombinaci mládí a moudrosti, neboť „vyniká silou, zralostí soudu a mluví s rozvahou“.³⁰⁵ K následnému riskantnímu boji s monst-rózním Grendelem, „potomkem Kaina“, který periodicky zabíjí či unáší Hrótgarovy válečníky, přistupuje ústřední hrdina lakonicky: „Lépe jest přítele pomstít / než příliš lkát. / Každý z nás přece / dočká se konce / života ve světě. / Ať získá, kdo smí, / věhlas, než skoná; ten je válečníku / nežije-li více / nade vše

296 Srv. Tacitus, *Germania* 7, 11.

297 Srv. Tacitus, *Germania* 6, 14.

298 Tacitus, *Germania* 14.

299 Tacitus, *Germania* 31.

300 Tacitus, *Germania* 10.

301 *Hávamál* 138–141.

302 *Hávamál* 48.

303 *Hávamál* 77.

304 *Hávamál* 6, 10–11.

305 *Beowulf* 1841–1845.

vzácný.³⁰⁶ Když potom Béowulf o padesát let později podléhá zraněním v boji s ohnivým drakem, přijímá svůj úděl bez nostalgie jako pouhé vyvrcholení svého panování géatskému království, při němž „čekal v dvorci, / co přinese sudba, / velebil panství, / nesnoval sváry, / jedinou nesložil / křivou přísahu“.³⁰⁷ Věrný pobočník Wígluf, s jehož pomocí byl nakonec ohnivý drak usmrčen, pak kárá zbabělé Béowulfovy spolubojovníky slovy znějícími jako echo Tacitovy *Germánie*: „Sluší se muži / před žitím v potupě / přednost dát smrti / ... [neboť] / málo ochránců / obklopilo pána / když v tísní se octl.“³⁰⁸

V *Písni o Sigdrífě* dává valkýra Sigurdovi jedenáctero existenciálních rad, připomínajících Ódinova poučení z *Výroků Vysokého*. Vedle doporučení „zlého se ostříhej a vyhni se klamavým kouzlům“ (jež si mohli opakovat pohané i křesťané) padlo také očekávatelné „rozumu a zbraní je třeba reku, který má být prvním mezi muži“.³⁰⁹ Když prozradí valkýra Sigdrífa mladému hrdinovi jeho nastávající zlý osud, reaguje na to Sigurd typickým způsobem: „Ani před smrtí / nemíním prchat, / nesmělý jsem se / nenarodil.“³¹⁰ Německá verze příběhu zase u Siegfrieda zachycuje tutéž materiální svobodomyslnost, kterou popisuje Tacitus v *Germánii* u vlasatých „herojských“ bezdomovců: „Dvacet čtyři zlatých náramků [jež Siegfried dostal jako osobní dar od své vyvolené Kriemhildy] / si ovšem neponechal, / jak už měl v povaze / rozdal je rázem kolem / jak sloužícím, tak ostraze.“³¹¹ Fatalisticky stoický vztah k negativní věštbě náležitě vykázal i Siegfriedův vrah Hagen. Při hledání převozníka, který by pomohl Burgundům překonat tok Dunaje, narazil u řeky na ženy, od nichž se dozví neblahou a detailní věštbu o tom, jaké pořízené je čeká u Hunů, za nimiž mají namířeno. Hagen se také dozvídá, že jediným přeživším z jejich družiny bude královský kaplan. Aby se přesvědčil o pravdivosti věštby, srazí během plavby kaplana záměrně do Dunaje. Ten se z vody zachrání a vyplaven na původní břeh se vrací zpátky do Burgundska – zatímco Hagen na opačném břehu po přeplavbě zničí prám a pokračuje s Burgundy v cestě do hunské země vstříc osudu.³¹² Konflikt, který byl věštbou předpovězen, navíc Hagen při společné hostině s Huny chladnokrevně vyprovokuje náhlým stětím Etzelova syna. Stejně chladnokrevně pak na konci bitvy podstupuje smrt Siegfriedovým mečem z ruky samotné Kriemhildy – což jako potupu slavného rytíře okamžitě spěchá pomstít Hildebrand, man Dietricha z Bernu, ačkoli bojoval i se svým patronem

306 *Beowulf* 1385–1389.

307 *Beowulf* 2736–2739.

308 Viz *Beowulf* 2882–2883, 2890–2891.

309 *Sigdrífumál* 32.

310 *Sigdrífumál* 21.

311 *Nibelungenlied* 9.

312 *Nibelungenlied* 25.

za Kriemhildu na straně Hunů.³¹³ Hagenova islandská verze Högni přistupuje k věštbám své ženy ohledně cesty k Hunům podobně „herojsky“. Odvěť jí, že po žádných potenciálních hrozbách „pátrat nechce“, neboť se „nikdy neleká nebezpečí“. ³¹⁴ Když jej pak Hunové nutí vyzradit polohu ukrytého niflunského pokladu, hrdě odmítá a se smíchem v tváři si nechává vyříznout srdce z těla.³¹⁵

Uvedené „herojské“ atributy jsou obecně spjaté především s rolí muže. Na spojení ženského prvku s válkou a bojem – ať v podobě hrdinek typu Brunhildy a Gudrún, nebo bohyně Freyji a jí morfologicky podobných valkýr – jistě nelze zapomínat, obvykleji však ženám přísluší spíše role aktivní obsluhy manželů v domácnostech a bojovníků v halách, či pasivních svědkyní „herojských“ turnajů, klání a bitev.³¹⁶ V *Beowulfovi* například dánskou královnu charakterizuje zejména vnější lesk, příjemné chování a hoštění všech „zuřivých bojovníků“ pivem a medovinou.³¹⁷ V cyklu o Sigurdovi a Gudrún nicméně představují ženské postavy stimulující činitele tragického děje a například eddická báseň *Výroky Vysokého* v tomto duchu explicitně varuje bojovníky na sněmech v náčelnických halách vedle zlodějů a přemíry alkoholu právě před „ženou přítele“.³¹⁸

Ženy byly také v germánském prostředí tradičně objektem sňatkové politiky, což má odraz v osudu islandské Gudrún i německé Kriemhildy, o jejichž vdavkách (s Atlim, resp. Siegfriedem) rozhoduje v obou případech bratr Gunnar/Gunther. Již Tacitus si všímá, že jsou Germánky drženy v monogamních manželských svazcích poměrně rigidně a cizoložství má pro ně podobně fatální společenské následky jako pro muže-bojovníka návrat z bitvy bez náčelníka.³¹⁹ Udává však, že „Germáni věří, že ženy mají v sobě něco božského (*sanctum*) a věšteckého (*providum*), nepohrdají proto jejich radami a dbají na jejich výroky“. Postavení některých věstkyní Tacitus dokonce přirovnává ke kultu římských císařů.³²⁰ Vzhledem k nedostatečným informacím z dochovaných pramenů není jasné, zda ve starogermánském pojetí souvisely budoucí události s činností noren, bohů, anebo zda existoval ještě jiný řídící princip. Jisté se však zdá být, že ženám byly v germánských společnostech ještě dlouho po christianizaci přisuzovány schopnosti

313 *Nibelungenlied* 39.

314 *Atlamál in Grænlensku* 13.

315 *Atlamál in Grænlensku* 55.

316 Již Tacitus (*Germania* 7–8) uvádí, že pro bojovníky na bitevním poli je svědectví ze strany rodinných příslušníků, povzbuzujících žen a dětí „nejsvětější a pochvala nejceněnější. Se svými ranami přicházejí k matkám nebo manželkám a ony počítají a prohlížejí zranění a přinášejí bojovníkům jídlo a povzbuzení“.

317 *Beowulf* 628.

318 *Hávamál* 131.

319 Srv. Tacitus, *Germania* 8, 14.

320 Tacitus, *Germania* 8.

předvídat budoucí události, jako by se projevovaly již v přítomnosti.³²¹ Kriemhilda má například v *Písni o Nibelunzích* dlouho před prvním setkáním se Siegfriedem sen, že dostane darem sokola, kterého jí rozsápe dvojice orlů.³²² Že zde roztrhaný dravec představuje jejího budoucího snoubence, jí analyticky vyloží její matka. Než se Siegfried vypravil na osudový lov s Hagenem a Guntherem, zdálo se zase Kriemhildě v noci, že hrdinu pronásledují dva divočáci a trávu pak zabarvila krev, anebo že Siegfrieda zavalila dvojice balvanů.³²³ Věštecký motiv se ve spojitosti s ženami ostatně objevuje hojně i v dalším ději eposu: Burgundská královna Uta varuje své syny před návštěvou hunského dvora, neboť měla v noci sen, „jak všichni zdejší ptáci / kam padli, / tam smrt nalezli“.³²⁴ Také všechny ženy z Bachelaren (tj. dnešního hornorakouského Pöchlarnu), kde Burgundové odpočívali cestou k Hunům, se s odcházejícími hrdiny loučily pláčem, neboť mnoho z nich prý „tenkrát nalezlo / náповěď ... v srdci / co na ně čeká / jaké zlo“.³²⁵ Islandské verze příběhu (zvláště *Grónská píseň o Atlim*) zachovaly obdobné motivy varovných věsteb v proroctvích Högniho i Gunnarovy ženy a je dosti pravděpodobné, že původním pohanským předlohám tyto motivy nebyly nikterak cizí. V tomto kontextu tudíž není ani příliš překvapivé, že mytologické bytosti spojené u Germánů s magií (Freyja), znalostí osudů (Frigg), věštěním (valkýry) nebo také s aktivním utvářením budoucích událostí (norny) jsou právě ženského rodu.

3.5 Závěry

Mytologické prameny z germánského prostoru představovaly již v počátcích systematického studia indoevropských tradic významné a intenzivně studované informační zdroje. Jejich exkluzivita vždy spočívala v relativním bohatství dochované literatury a především v relativní komplexnosti zaznamenaných mytologických témat, jejichž archaičnost prokázalo komparativní religionistické studium. Platí to zvláště pro badatelsky cenné mýty popisující kosmologii, kosmogonii, teogonii, antropogonii nebo eschatologii, které se v nadalpském prostoru u jiných Indoevropanů nedochovaly.

Prakticky veškeré nosné informace o starogermánských mytologických představách, o něž se badatelé při studiu zpravidla opírají, pocházejí z ostrova Island, tedy geograficky i civilizačně marginální výspy studovaného prostoru. Pouze ve zdejších souborech *Písňové Eddy* a mladší *Prozaické Eddy* Snorriho Sturlusona se

321 Viz Steblin-Kamenskij, Michail, *Svět islandských ság*, Praha: Vyšehrad 1975, 127–131.

322 *Nibelungenlied* 1.

323 *Nibelungenlied* 16.

324 *Nibelungenlied* 25.

325 *Nibelungenlied* 27.

například dochovaly kompletní narativy o starogermánských božstvech, o nichž jsou z jiných etnicky příbuzných oblastí známy doklady pouze vzácně a obvykle v podobě torzovitých – a žánrově primárně nemytologických – pramenů.

Cenné literární materiály pro mytologické studium pocházejí vedle Islandu také ze Skandinávie a Anglie. Jediné dílo kvalitativně srovnatelné s eddickou literaturou však představují pouze úvodní knihy kroniky *Činy Dánů* Saxona Grammatika, který si při popisech dánské prehistorie vypomáhá – silně reinterpretovanými – mytologickými motivy. Staroanglický *Beowulf* je naproti tomu především ukázkou herojského žánru, zachovávajícího etnograficky cenné odkazy na pohanské zvyky či rituály, a to navzdory explicitně křesťanské perspektivě vypravěče. Vzhledem k mírnému průběhu christianizace v anglosaské Británii, respektive benevolentním postojům misionářů vůči zdejším pohanským kulturám, je dokonce možné, že realie příběhu do určité míry zrcadlí historické realie raně křesťanské Anglie. Pohanská božstva i zmínky o nich v *Beowulfovi* ovšem chybějí, jakkoli lze oprávněně předpokládat (s odkazem na paralely v islandské hrdinské literatuře), že v pohanské verzi příběhu byly nejspíše v nějaké formě přítomny.

Převážná část kontinentu – v čele s kulturně progresivními regiony v Porýní – je pak na „reliktní“ mytologické památky nápadně chudá. Zjevně spíše náhodně zaznamenaná *Merseburská zaříkadla* představují bezmála jediný kontinentální doklad mytologických narativů o starogermánských božstvech. Starohornoněmecká *Píseň o Nibelunzích* je sice žánrově primárně romantickou baladou křesťanského středověku, dokládá však zřetelně kontinuitu některých aspektů pohanského „herojského“ řádu či ezoterických představ spojených s věštěním a magií, doložených u Germánů staršími etnografickými prameny. Dílo je také významné coby komparativní materiál k herojskému cyklu o Sigurdovi a Gudrún, zaznamenanému v eddické tradici. Islandská verze konzervovala v každém případě původní pohanský syžet kompletněji, jak je zjevné zvláště z „hrdinských“ básní *Písňové Eddy*: objevují se zde reminiscence starých rituálů, výrazně vyšší frekvence mytologických bytostí a samotný příběh o tragických hrdinech zde plynule navazuje na řetězec dramatických událostí, vyvolaných nešikovným a násilným jednáním bohů. Srovnání obou verzí, pocházejících ze vzájemně odvrácených koutů germánského prostoru, pak názorně ukazuje charakter mýtotvorných procesů, ovlivňovaný náboženstvím či jinými ideologickými motivacemi vlastními kulturnímu prostředí, jehož potřebám byl příběh uzpůsoben. Zároveň s tím je uvedený příběh také názornou ukázkou žánrové neoddělitelnosti mytologických narativů o bozích a démonech od historických legend, případně historiografie obecně, jež pod „mytologickou literaturu“ obvykle kategorizovány nebývají.

Nejvýznamnější mytologická díla z germánského prostoru – jako výše uvedené islandské *Eddy*, Saxonovy *Činy Dánů*, anglický *Beowulf* a německá *Píseň o Nibelunzích* – vznikala přibližně ve stejné době, avšak starogermánský kulturní odkaz v nich zřetelně sílí směrem do izolovanějších a konzervativnějších oblastí na

severu. Kontrast mezi germánským severem a jihem (respektive ostrovy a kontinentem) v ohledu zachovanosti pohanských narativů v autochtonních literárních tradicích úzce souvisí především s charakterem procesu christianizace. Ten proběhl na Islandu či v Británii jednoznačně kompromisnějším způsobem než v kontinentálních civilizačních centrech, odkud bylo křesťanství na sever historicky šířeno. Tento faktor patrně významně podmínil nejen kvantitu dochovaných mytologických narativů, ale rovněž jejich „kvalitu“ po stránce archaických obsahů a konzervativních básnických stylů, v nichž byly příběhy tradovány.

Všechna uvedená díla byla v každém případě zaznamenána osobami křesťanského vyznání, a to dvě či více století po oficiální christianizaci oblastí, kde dotyční zaznamenatele žili a odkud obvykle také pocházeli. Dlouhá časová prodleva mezi opuštěním starých kultů a vznikem těchto mytologických děl dosvědčuje mimo jiné překvapivou setrvalost obliby pohanských narativů, zvláště v marginálnějších oblastech Evropy. Protože však neznáme původní pohanské předlohy, které zřejmě v předkřesťanském období nikdy nebyly písemně zaznamenávány, nelze přesněji popsat rychlost a způsob, jakým tyto tradice po christianizaci erodovaly, ani míru ideologických zásahů ze strany křesťanských zaznamenateľů, ať už jejich identitu a životopisy známe (jako v případě Snorriho Sturlusona či Saxona Grammatika), anebo nikoli (jako v případě autorů *Beowulfa* či *Písně o Nibelunzích*). Prakticky neznámé jsou také důvody, jež tyto autory vedly k záznamům uvedených narativů, a lze se o nich dohadovat pouze na základě analýzy obsahů těchto děl a kulturněhistorických kontextů, v jejichž rámci díla vznikala.

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 misí.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: Ermantė, 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: Ermantė, 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 (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)²⁷ – množství záznamů opakuje, respektive obsahují různé variace téhož příběhu, písňe 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: Mokslo 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: 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, 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 katolictví.

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

81 Viz 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, 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 podlehl 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 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 náhrobkami 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 teonimum *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.

5 EPILOG

V předcházejících, tematických kapitolách byly prostřednictvím názorných ukázek představeny ústřední problémy, s nimiž se tradičně potýkají badatelé na poli předkřesťanských náboženství severních Indoevropanů. Ačkoli byla primárně každá z kapitol věnována výzkumu z perspektivy archeologické, historickoliterární nebo folkloristické, takřka permanentně bylo v jejich průběhu možné narážet na příklady vzájemné závislosti a provázanosti poznatků všech uvedených disciplín. Při rekonstrukcích dotyčných náboženství či interpretacích s nimi souvisejících fenoménů lze považovat v podstatě za symptomatické, že pokud nelze poznatky jedné z těchto disciplín doplnit o informace ze zbývajících dvou, badatel se obvykle ocitá v situaci argumentační nouze.

Zaměření každé z tematických kapitol na tradice jedné severoindoevropské skupiny bylo účelné zejména ze tří důvodů: 1) náboženství severních Indoevropanů si byla z hlediska základních konstitutivních znaků relativně blízká, především z důvodů geografických, environmentálních a kulturněhistorických, a obdobné jsou tudíž zpravidla i problémy, jimž badatelé při jejich rekonstrukci čelí; 2) dotyčné náboženské tradice (coby pomyslné komplexy vymezitelné jazykovými hranicemi) vykazují při poctivějším zkoumání prakticky vždy nějakou míru variability v prostoru i čase, jakkoli detailnější poznání těchto záležitostí je vzhledem k torzovitosti pramenné základny obvykle nemožné. Důkladnější reflexe těchto aspektů perspektivou různých vědních disciplín byla užitečná již s ohledem na povahu předchozího bádání, kdy se při studiu náboženství Kelťů, Germánů nebo Baltů obvykle vyhledávaly a zdůrazňovaly přednostně znaky uniformity uvnitř příslušných etnických areálů – a výsledné „rekonstrukce“ pak měly neziřídka charakter jakýchsi syntetických „ideálních typů“; 3) u každé z těchto etnických skupin disponujeme archeologickými, historickoliterárními

a etnografickými informacemi v poněkud jiném poměru, jelikož doklady o předkřesťanské religiozitě jsou v každém z těchto areálů obvykle dochovány komplexněji jiným typem zdrojů. Tato skutečnost úzce souvisí s vlastní historií dotyčného prostoru, případně s kulturními specifiky zdejších etnik. Větší množství pramenných informací v každém případě obvykle poskytuje širší možnosti při argumentaci a kýžené rekonstrukci někdejších náboženských reálií, a to v optimálním případě na úkor neuspokojivých spekulativních hypotéz, nebo naopak suchých rezignačních konstatování. Zejména z tohoto důvodu bylo praktické orientovat se vždy právě na ty oblasti, kde disponujeme uspokojivějším množstvím pramenných dat.

Výjimečné bohatství archeologického materiálu ke studiu náboženství starých Keltů vychází z několika zásadních skutečností. Narozdíl od území východních sousedů upadla podstatná část tohoto etnického prostoru pod dlouhodobý vliv ikonograficky bohaté římské kultury. S tím úzce souvisí mimo jiné i skutečnost, že jsme o náboženství starých Keltů obsáhleji informováni literárními prameny, pocházejícími buď od samotných Římanů (či v menší míře jim kulturně blízkých Řeků), anebo později od christianizovaných Keltů, k nimž tradice literatury dorazila (přímo či nepřímou) římským prostřednictvím. Religionisticky významné je ovšem v rámci keltského areálu také výrazové bohatství předřímských uměleckých stylů, jejichž motivy se občas zdají vykazovat spojitost s literárními informacemi o náboženství starých Keltů.

V germánském prostředí jsme na tom při studiu náboženského myšlení podstatně lépe než v jeho západním i východním sousedství zejména díky výjimečnému bohatství zdejších mytologických dokladů. Již na základě raných etnografických zpráv o nadalpském prostoru se zdá evidentní, že básnictví a vypravěčství mělo u severozápadních skupin Indoevropanů obecně mimořádnou prestiž. Po christianizaci, spojené v těchto oblastech mimo jiné s adopcí latinky a literární tradice, se pak tento rys projevil v tendenci zdejších učených vrstev zaznamenávat vybrané tradiční narativy literární formou. Ve srovnání se sousedními Kelty však většina germánského prostoru neprodělala invaze z kulturně nepřátelského a cizojazyčného prostředí, které by měly potenciál a motivaci autochtonní tradice fatálně rozrušit. Díky literatuře z odlehlého a značně izolovaného Islandu disponujeme exkluzivními mýty o pohanských bozích, obsahujícími detailní – a nejspíše do značné míry původní – představy o složení panteonu, uspořádání kosmu, původu bohů a lidí nebo vizi konce světa. K tomu zde máme četné doklady myticko-legendárních herojských příběhů, které se někdy dokonce objevují v rozličných variantách ze vzájemně odlehlých částí germánského jazykového areálu, což umožňuje studovat evoluci sdílených narativů v prostoru a čase, a spolu s tím i procesy mýtotvorby obecně. Fakt, že zde doklady herojských „mytologií“ významně převažují nad relikty mýtů o pohanských bozích (včetně jejich euhemerizovaných verzí), má kromě náboženského zlomu spojeného s christianizací zjevně

i úzkou spojitost s obecně výraznými militantními rysy předkřesťanských germánských kultur, které se zčásti přenesly také do civilizace západního křesťanství.

Bohatství archaických elementů ve folklóru baltských zemí souvisí bezpochyby se skutečností, že se zde udrželo pohanství ze všech severoindoevropských území zdaleka nejdéle. Konverze Baltů ke křesťanství měla navíc z různých důvodů značně povrchní charakter a proces christianizace se zde obvykle protáhl na několik století. Jakkoli lze studovat pohansko-křesťanský synkretismus v novověkém folklóru bezpochyby i jinde na evropském kontinentu, území Litvy a Lotyšska vykazují exkluzivní charakter zvláště doklady písní a zařikadel, v nichž se objevují kromě křesťanských světců i stará pohanská božstva, a také některé typy symbolických artefaktů nemají v jiných evropských oblastech obdoby. Díky relativnímu bohatství etnografických informací ze středověkých a raně novověkých pramenů jsme v některých případech schopni doložit kontinuitu těchto elementů s baltskými předkřesťanskými tradicemi. Určitou výhodu pro badatele zde poskytuje i relativně malý geografický prostor, který Baltové obývali již v době středověkých etnografických záznamů a který se během novověku zmenšil důsledkem germanizace, rusifikace nebo polonizace ještě zhruba o polovinu. Tato skutečnost usnadňuje nejen jeho zmapovatelnost, ale umožňuje i jistou míru generalizační práce s relativně strohými informacemi z uvedených zdrojů.

Badatelský zájem o reálie předkřesťanských kultur severních Indoevropanů je obecně úzce propojen již se samotnými počátky ustavování archeologie, filologie či folkloristiky na akademické půdě. Z dějin religionistického bádání na polích těchto tradic především zřetelně vyplývá, jak zásadním motivačním impulzem pro výzkum a heuristiku představoval novověký nacionalistický romantismus (případně i další druhy politického idealismu), promítající se do badatelských diskurzů a paradigmát a významně ovlivňující již vlastní výběr studovaných témat. Nemalá část akademických prací tudíž vykazuje znaky „politiky promítnuté do minulosti“ (jak se o úloze historiografie vyjadřoval počátkem 20. století ruský bolševický historik Michail Pokrovskij),¹ nebo dokonce „ideologie v narativní formě“ (jak zní soudobá, široce pojatá definice *mýtu* od amerického religionisty Bruce Lincolna).²

Předkládaná práce se snažila metodologicky navazovat především na tradici dekonstrukce a kritické hermeneutiky posledních tří desetiletí. V praxi tato orientace znamená především uplatňování takových interpretačních přístupů, které se pokoušejí maximálně zohledňovat jak dobové kontexty studovaných fenoménů, tak ideologické pozice badatelů, kteří tyto fenomény studují. Synchronní pozornost, věnovaná v dílčích kapitolách vedle aplikované práce s doklady religiozity

1 Viz Rosenthal, Bernice, *New Myth, New World: From Nietzsche to Stalinism*, University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press 2002, 282–284.

2 Viz Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: University of Chicago Press 1999, ix–xiv.

Keltů, Germánů a Baltů také dějinám jejich religionistického studia, vychází z jednoduchého předpokladu: obeznámenost s přístupy starších generací k tematickým problémům, jimž čelí badatelé i v současnosti, plní v podstatě funkci „odrazového můstku“ – poskytuje nezbytný rozhled, inspiraci i důležitá varování. Efektem této historické reflexe v praxi by mělo být přinejmenším ideologicky kritičtější a interpretačně opatrnější nakládání s torzovitými fakty, kterými při studiu těchto náboženství disponujeme a které mají evidentně nemalý potenciál probouzet naše mýtotvorné instinkty.

SEZNAM LITERATURY

Prameny

Adam Brémský, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* (Činy biskupů hamburského kostela)
[Adam Brémský, *Činy biskupů hamburského kostela: velká kronika evropského Severu*, přel. Libuše Hrabová a Jana Engelbrechtová, ed. Libuše Hrabová, Praha: Argo 2009].

Ahmed ibn Fadlān, *Risale* (Zápisky)
[Aḥmad Ibn Faḍlān, *Ibn Fadlan and the Land of Darkness: Arab Travellers in the Far North*, angl. přel. Paul Lunde a Caroline Stone, London: Penguin Books Limited 2012].

Atlakviða (Stará píseň o Atlim)
[*Edda*, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 385–395].

Atlamál in Grænlensku (Grónská píseň o Atlim)
[*Edda*, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 397–421].

Baldrsdraumar (Baldrový sny)
[*Edda*, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 165–169].

Beda Ctíhodný, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (Církevní dějiny národa Anglů)
[Beda Ctíhodný, *Církevní dějiny národa Anglů*, přel. Jaromír Kincl, ed. Magdalena Moravová, Praha: Argo 2008].

Beowulf
[*Béowulf*, přel. a ed. Jan Čermák, Praha: Torst 2003].

Seznam literatury

Brot af Sigurðarkviðu (Zlomek písně o Sigurdovi)

[Edda, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 165–169].

Caesar, Gaius Iulius, *Commentarii de bello Gallico (Zápisky o válce galské)*

[Caesar, Gaius Iulius, *Válečné paměti: O válce galské, o válce občanské, alexandrijské, africké a hispánské*, přel. Ivan Bureš et al., Praha: Svoboda 1972, 31–295].

Diodóros Sicilský, *Bibliothéké historiké (Historická knihovna)*

[Diorodus Siculus, angl. přel. Philip Freeman, in: Koch, John (ed.), *The Celtic Heroic Age: Literary Sources for Ancient Celtic Europe & Early Ireland & Wales*, Aberystwyth: Celtic Studies Publications 2003, 12–15].

Długosz, Jan, *Annales seu cronici incliti regni Poloniae (Letopisy čili kroniky slavného Království polského)*

[Długosz, Jan, *Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego I–XII*, pol. přel. Stanisław Gawęda a Julia Mrukówna, ed. Jan Dąbrowski a Stanisław Gawęda, Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe 1985].

Dráp Niflunga (Zkáza Niflungů)

[Edda, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 357].

Einhorn, Paul, *Historia Lettica (Lotyšské dějiny)*

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

Fáfnismál (Píseň o Fáfnim)

[Edda, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 299–310].

Grímnismál (Píseň o Grímnim)

[Edda, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 85–97].

Gríþisspá (Gríþiho věštba)

[Edda, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 275–289].

Grógaldur (Gróiny kouzelné písně)

[Edda, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 197–200].

Guðrúnarkviða I (První píseň o Guðrúně)

[Edda, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 327–334].

Guðrúnarkviða II (Druhá píseň o Guðrúně)

[Edda, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 359–369].

Guðrúnarkviða III (Třetí píseň o Guðrúně)

[*Edda*, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 371–374].

Hárbarðsljóð (Píseň o Hárbardovi)

[*Edda*, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 109–119].

Hávamál (Výroky Vysokého)

[*Edda*, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 41–72].

Hérodotos, *Historíai (Dějiny)*

[Hérodotos, *Dějiny*, přel. a ed. Jaroslav Šonka, Praha: Odeon, 1972]

Indiculus superstitionum et paganiarum (Malý index pověr a pohanství)

[*Capitularia regum Francorum*, ed. Georg Heinrich Pertz, Hannover: Hahn 1835, 19–20].

Lokasenna (Lokiho svár)

[*Edda*, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 131–145].

Lucanus, *Pharsalia (Farsálské pole)*

[Lucaus, Marcus Annaeus, *Farsálské pole*, přel. Jana Nechutová, Praha: Svoboda 1976].

Oddrúnargrátr (Oddrúnin nářek)

[*Edda*, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 375–383].

Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum (Dějiny Langobardů)*

[Paulus Diaconus, *Pauli Historia Langobardorum*, ed. Georg Waitz, Hannover: Impensis Bibliopoli Hahniani 1878].

Pedair cainc y Mabinogi (Čtyři větve Mabinogi)

[*Mabinogi: Keltské pověsti*, přel. Jan Vilikovský, ed. Andrea Poláčková, Brno: „Zvláštní vydání...“ 1995].

Plinius Starší, *Naturalis historiae (Kapitoly o přírodě)*

[Pliny, *Natural History*, angl. přel. Philip Freeman, in: Koch, John (ed.), *The Celtic Heroic Age: Literary Sources for Ancient Celtic Europe & Early Ireland & Wales*, Aberystwyth: Celtic Studies Publications 2003, 32–33].

Prätorius, Matthäus, *Deliciae Prussicae oder Preussische Schaubühne (Deliciae Prussicae aneb pruské jeviště)*

[Prätorius, Matthäus, *Deliciae Prussicae oder Preussische Schaubühne*, lit. přel. Norbertas Vėlius, in: Vėlius, Norbertas (ed.), *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai III*, Vilnius: The Science and Encyklopedia Publishers 1996, 107–323].

Seznam literatury

Nafnabulur (Výčty jmen)

[*Viðauki I: Nafnabulur*, angl. přel. Marion Ingham (<http://www.voluspa.org/proseedda.htm>; 10.11.2019).

Nibelungenlied (Píseň o Nibelunzích)

[*Píseň o Nibelunzích*, přel. a ed. Jindřich Pokorný, Praha: Odeon 1989].

Rígsþula (Píseň o Rígovi)

[*Edda*, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 171–182].

Řehoř z Tours, *Liber in Gloria Confessorum*

[Gregory of Tours, *Glory of the Confessors*, angl. přel. a ed. Raymond Van Dam, Liverpool: Liverpool University Press 2004].

Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*

[Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum: The History of the Danes*, angl. přel. Peter Fisher, ed. Karsten Friis-Jensen, Oxford: Oxford University Press 2015].

Sigrdrífumál (Píseň o Sigrdrífě)

[*Edda*, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 311–319].

Snorri Sturluson, *Gylfaginning* (*Gylfiho oblouzení*)

[Sturluson, Snorri, *Edda a sága o Ynglinzích*, přel. a ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2004, 37–101].

Snorri Sturluson, *Skáldskaparmál* (*Jazyk básnický*)

[Sturluson, Snorri, *Edda a sága o Ynglinzích*, přel. a ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2004, 102–144].

Snorri Sturluson, *Ynglinga saga* (*Sága o Ynglinzích*)

[Sturluson, Snorri, *Edda a sága o Ynglinzích*, přel. a ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2004, 147–191].

Strabón, *Geógrafika* (*Zeměpis*)

[Strabo, *Geographica*, ed. Augustus Meineke, Leipzig: Teubner 1877].

Tacitus, Publius Cornelius, *Annales* (*Letopisy*)

[Tacitus, Publius Cornelius, *Letopisy*, přel. Antonín Minařík, Antonín Hartmann, Praha: Svoboda 1975].

Tacitus, Publius Cornelius, *Germania (De Origine et situ Germanorum)* (*Germanie: O původu a poloze Germánů*)

[Tacitus, Publius Cornelius, *Z dějin císařského Říma*, přel. Antonín Minařík, Antonín Hartmann a Václav Bahník, Praha: Svoboda 1976, 329–364].

Prymskviða (Píseň o Trymovi)

[*Edda*, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 147–155].

Völuspá (Vědmina věštba)

[*Edda*, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 25–40]

Studie

Agapkina, Tatiana – Karpov, Vladimir – Toporkov, Andrey, „The Slavic and German Versions of the Second Merseburg Charm“, *Incantatio: An International Journal On Charms, Charters and Charming* 3, 2013, 43–59. https://doi.org/10.7592/Incantatio2013_AKT

Åkerlund, Andreas, „Nordic Studies in National Socialist Germany: A Possible Career Path for Swedish Academics“, in: Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas (eds.), *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, 167–189.

Allison, Randal S., „Folk Culture“ (encyklopedické heslo), 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.

Ambrasevičius, Rytis, *Songs: Introduction* (http://www.lnkc.lt/eknygos/eka/songs/intro_song.html; 30.4.2014).

Andersson, Theodore, „Old Norse-Icelandic Literature“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 171–203.

Andriušytė, Aistė, „Gyvenamasis būstas“, in: Andriušytė, Aistė – Baltrušaitis, Vingaudas – Burinskaitė, Ilona – Žumbakienė, Gražina, *Dzūkijos tradicinė kaimo architektūra*, Vilnius: Etninės kultūros globos taryba 2008, 14–46.

Anthony, David, *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, New Jersey: Princeton University Press 2007. <https://doi.org/10.1515/9781400831104>

Arvidsson, Stefan, *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, London–Chicago: University of Chicago Press 2006.

Baetke, Walter, *Das Heilige im Germanischen*, Tübingen: Mohr 1942. <https://doi.org/10.1515/bgsl.1942.1942.66.1>

Baetke, Walter, *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur* I-II, Berlin: Akademie-Verlag 1965–1968.

- Bagdanavičius, Vytautas, *Laumės, jų religija ir kultūra*, Chicago: Pedagoginis lituanistikos institutas 1982.
- 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 – Helsinki: Vider Plusz Bt. 2007, 27–43.
- Balsys Rimantas, „Vasaros saulėgrįžos šventės pavadinimo problema“, *Lietuviai ir lietuvininkai: Etninė kultūra*, Klaipėda: Klaipėdos universitetas 2003, 18–35.
- Balsys, Rimantas, *Lietuvių ir prūsų dievai, deivės, dvasios: nuo apeigos iki prietaro*, Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla 2006 (2010).
- Balys, Jonas, *Lietuvių kalendorinės šventės*, Vilnius: Mintis 1993.
- 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.
- Balys, Jonas, „Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend“, in: Jonas Balys – Rita Repšienė (eds.), *Raštai II*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas 2000, 298–316.
- Barons, Krišjānis, *Latvju dainas I–VI*, Jelgava: H. I. Dravin-Dravnieks – Sankt Petērburg: Carska akadēmija umjetnosti 1894–1915.
- Basanavičius, Jonas, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Vaga, 1970.
- Beck, Wolfgang – Cottin, Markus, *Die Merseburger Zaubersprüche: Eine Einführung*, Peter-sberg: Michael Imhof 2015.
- Bednaříková, Jarmila, *Stěhování národů*, Praha: Vyšehrad 2007.
- Bengtson, John – Dieterlen, Florent, „Confirmation de l’ancienne extension des Basques par l’étude des dialectes de l’Europe de l’Ouest romane“, *Journal of Language Relation-ship* 14 (1), 2016, 1–27. <https://doi.org/10.31826/9781463237288-003>
- Berendová, Nora, „Úvod“, in: Berendová, Nora (ed.), *Christianizace a utváření křesťanské monarchie: Skandinávie, střední Evropa a Rus v období 10.–12. století*, Praha: Argo 2013, 9–56.
- Beresnevičius, Gintaras, „Lietuvių religija ir mitologija“, in: Ermanytė, Irena Teresė et al., *Mitologijos enciklopedija II*, Vilnius: Vaga 1999, 235–269.
- Beresnevičius, Gintaras, *Lietuvių religija ir mitologija: sisteminė studija*, Vilnius: Tyto alba 2004.
- Berggren, Lena, „Völkisch thought in Sweden: The Manhem Society and the Quest for Na-tional Enlightenment 1934–44“, in: Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas (eds.), *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, 153–168.
- Běťáková, Marta, *Baltská mytologie v historiografických a folklorních zdrojích s přihlédnutím k lo-tyšským matkám*, diplomová práce, Brno: Masarykova univerzita 2014.
- Běťáková, Marta E. – Blažek, Václav, *Encyklopedie baltské mytologie*, Praha: Libri 2012.
- Biezais, Haralds – Ström, Åke V., *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart: W. Kohl-hammer 1975.

- Birkhan, Helmut, *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit*, Wien: Hermann Böhlaus 1970.
- Blažek, Václav, „Bohemia“ (encyklopedické heslo), in: Karlík, Petr – Nekula, Marek – Pleskalová, Jana (eds.), *Nový encyklopedický slovník češtiny*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2016, 169–170.
- Blažek, Václav, „Indo-Iranian elements in Fenno-Ugric mythological lexicon“, *Indogermanische Forschungen* 110 (1), 2005, 160–183.
- Blažek, Václav, „Keltové – Germáni – Slované: Lingvistické svědectví o kontinuitě a diskontinuitě osídlení střední Evropy“, in: Hladká, Zdeňka – Karlík, Petr (eds.), *Čeština – univerzálie a specifika*, Brno: Masarykova univerzita 2000, 9–29.
- Blažek, Václav, „Perkūnas versus Perun“, in: Civjan, Tatjana – Zavjalova, Marija – Judžentis, Artūras (eds.), *Baltai ir slavai: dvasinių kultūrų sankirtos / Balty i slavjane: perešečeniya duchovnykh kultur*, Vilnius: Versmė 2014, 101–114.
- Blécourt, Willem de, „A Journey to Hell: Reconsidering the Livonian ‚Werewolf‘“, *Magic, Ritual, and Witchcraft* 2, 2007, 49–67. <https://doi.org/10.1353/mrw.0.0002>
- Bobadilla, Joseph et al., „Cystic Fibrosis: A Worldwide Analysis of CFTR Mutations – Correlation with Incidence Data and Application to Screening“, *Human Mutation* 19 (6), 2002, 575–606. <https://doi.org/10.1002/humu.10041>
- Bomblauskas, Jurgis, „Medžiagos ir statybos ypatumai“, in: Bomblauskas, Jurgis – Burinskaitė, Ilona – Žumbakienė, Gražina, *Žemaitijos tradicinė kaimo architektūra*, Vilnius: Etninės kultūros globos taryba 2008, 41–61.
- Bouzek, Jan, „Doslov“, in: Stloukal, Milan – Nekvasil, Jindra, *Věčné tajemství Býčí skály*, Praha: Academia 2015, 146–153.
- Bouzek, Jan, *Keltové našich zemí v evropském kontextu*, Praha: Triton 2007.
- Bouzek, Jan, *Pravěk českých zemí v evropském kontextu*, Praha: Triton 2005.
- 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.
- Brandheim, Dirk, „Westward HO? Sword Bearers and All the Rest of It...“, in: Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from the West 2: Rethinking the Bronze Age and the Arrival of Indo-European in Atlantic Europe*, Oxford: Oxbow Books 2013, 147–155.
- Brink, Stefan, „How Uniform Was the Old Norse Religion“, in: Quinn, Judy – Heslop, Kate – Willis, Tarrin (eds.), *Learning and Understanding in the Old Norse World: Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, Turnhout: Brepols Publishers 2007, 105–136. <https://doi.org/10.1484/M.TCNE-EB.3.4070>
- Brink, Stefan, „Naming the Land“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 57–66.
- Brink, Stefan, „The Christianisation and the Emergence of the Early Church in Scandinavia“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 621–628. <https://doi.org/10.4324/9780203412770>

- Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008. <https://doi.org/10.4324/9780203412770>
- Brunaux, Jean-Louis, *Les religions Gauloises (Ve-Ier siècles av. J.-C.): Nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*, Paris: Errance 2000.
- Brückner, Aleksander, *Starożytna Litwa: Ludy i bogi – szkice historyczne i mitologiczne*, Warszawa: Księgarnia Naukowa 1904.
- Budil, Ivo, *Triumf rasismu*, Praha: Stanislav Juhaňák – Triton 2015.
- Budil, Ivo, *Úsvit rasismu*, Praha: Stanislav Juhaňák – Triton 2013.
- Buchholz, Peter, „Perspectives for Historical Research in Germanic Religion“, *History of Religions* 8 (2), 1968, 111–138. <https://doi.org/10.1086/462579>
- Butrimas, Adomas, „Balts and their world“, in: Butrimas, Adomas et al., *Baltų menas – Art of the Balts*, Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla 2009, 17–31.
- Cahill, Thomas, *Jak Irové zachránili civilizaci*, Praha: Pragma 1998.
- Clunies Ross, Margaret, *Prolonged echoes I: Old Norse Myths in Medieval Northern Society*, Odense: Odense University 1994.
- Clunies Ross, Margaret, *Prolonged echoes II: The Reception of Norse Myths in Medieval Iceland*, Odense: Odense University 1998.
- Clunies Ross, Margaret, „The Creation of Old Norse Mythology“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 231–234.
- Clunies Ross, Margaret, *The Cult of Othin and the Pre-Christian Religions of the North*, Cambridge: University of Cambridge 2015.
- Cocchiara, Giuseppe, *The History of Folklore in Europe*, Philadelphia: ISHI Press 1981.
- Collis, John, *The Celts: Origins, Myths and Inventions*, Stroud: Tempus 2003.
- Coutau-Bégarie, Hervé, „Thiasa sykofantů („Bratrstvo pomlouvačů“)“, in: Dumézil, Georges, *Mýty a bohové Indoevropanů*, (ed. Hervé Coutau-Bégarie), Praha: Oikoymenth 1997, 237–239.
- Cunliffe, Barry, *Europe between the Oceans: 9000 BC-AD 1000*, London – New Haven: Yale University Press 2011.
- Cunliffe, Barry, *The Ancient Celts*, Oxford – New York: Penguin Books 1999.
- Čermák, Jan, „Béowulf a jeho doba“, in: *Béowulf*, přel. a ed. Jan Čermák, Praha: Torst 2003, 21–59.
- Čermák, Jan, „Béowulf a literární historie“, in: *Béowulf*, přel. a ed. Jan Čermák, Praha: Torst 2003, 275–317.
- Česnys, Gintautas – Kučinskas, Vaidutas, „The Balts and the Finns in Historical Perspective: A Multidisciplinary Approach“, *Acta Medica Lituanica* 11 (3), 2004, 8–14.
- Dietler, Michael, „Our Ancestors Gauls: Archaeology, Ethnic Nationalism, and Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe“, *American Anthropologist* 96 (3), 1994, 584–605. <https://doi.org/10.1525/aa.1994.96.3.02a00090>
- Doorman, Martin, *Romantický řád*, Praha: Prostor 2008.
- Drda, Petr – Rybová, Alena, *Keltové a Čechy*, Praha: Academia 1998.
- Dronke, Ursula, *The Poetic Edda I: Heroic poems*, Oxford: Clarendon Press 1969. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780198114970.book.1>

- Dronke, Ursula, *The Poetic Edda II: Mythological poems*, Oxford: Clarendon Press 1997.
- Dronke, Ursula, *The Poetic Edda III: Mythological poems II*, Oxford: Clarendon Press 2011.
- Dumézil, Georges, *Les Dieux des Germains*, Paris: Presses Universitaires de France 1959.
- Dumézil, Georges, *Loki*, Paris: Flammarion 1986.
- Dumézil, Georges, *Mythe et Épopée I-III*, Paris: Gallimard 1968–1973 [česky vyšly první dva díly: Dumézil, Georges, *Mýtus a epos I-II*, Praha: Oikoymenh 2001–2005].
- Dumézil, Georges, *Mythes et dieux des Germains*, Paris: Leroux 1939.
- Dumézil, Georges, „Rehabilitace Snorriho“, in: Dumézil, Georges, *Mýty a bohové Indoevropanů*, (ed. Hervé Coutau-Bégarie), Praha: Oikoymenh 1997, 211–233.
- Dumézil, Georges – Coutau-Bégarie, Hervé, „Úvod: Inaugurační přednáška“, in: Dumézil, Georges, *Mýty a bohové Indoevropanů*, (ed. Hervé Coutau-Bégarie), Praha: Oikoymenh 1997, 11–29.
- Dundes, Alan (ed.), *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs (New Jersey): Prentice-Hall 1965.
- Dundulienė, Pranė, *Lietuvių kalendoriniai ir agrariniai papročiai*, Vilnius: LTSR aukštojo ir specialaus vidurinio mokslo ministerija 1979.
- Dundulienė, Pranė, *Lietuvių liaudies kosmologija*, Vilnius: Mokslas 1988.
- Dunphy, Graeme, „Orality“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 103–118.
- Düwel, Klaus, „Runic“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 121–147.
- Edelová, Doris, „Keltská literatura“, in: Zimmer, Stefan (ed.), *Keltové: Mýtus a realita*, Praha: Vyšehrad 2017, 133–175.
- Eliade, Mircea, *Mýtus a skutečnost*, Praha: Oikoymenh 2011.
- Eliade, Mircea, *Od Zalmoxida k Čingischánovi: srovnávací studie o náboženstvích a folkloru Dácie a východní Evropy*, Praha: Argo 1997.
- Ellis Davidson, Hilda, *Gods and Myths of Northern Europe*, London: Pelican Books 1964.
- Ellis Davidson, Hilda, *The Lost Beliefs of Northern Europe*, London - New York: Routledge 1993.
- Friis-Jensen, Karsten, „Introduction“, in: Grammaticus, Saxo, *Gesta Danorum: The History of the Danes*, přel. Peter Fisher, ed. Karsten Friis-Jensen, Oxford: Oxford University Press 2015, xxix-lxxix.
- Galaunė, Paulius, *Lietuvių liaudies menas: jo meninių formų plėtojimosi pagrindai*, Kaunas: Lietuvos universiteto Humanitarinių mokslų fakultetas 1930.
- Georges, Robert A. – Jones, Michael Owen, *Folkloristics: An Introduction*, Bloomington: Indiana University Press 1995.
- Gimbutas, Marija, *The Balts*, London: Thames & Hudson 1963.
- Gimbutas, Marija, *The Kurgan Culture and the Indo-Europeanization of Europe*, Washington D.C.: Institute for the Study of Man 1997.

- Girininkas, Algirdas, *The Origin of the Baltic Culture (According to Narva Culture Data)*, habilitační práce, Vilnius: Institute of Lithuanian History 1998.
- Gray, Russel – Atkinson, Quentin, „Language-tree divergence times support the Anatolian theory of Indo-European origin“, *Nature* 426, 2003, 435–439. <https://doi.org/10.1038/nature02029>
- Gräslund, Anne-Sofie, „The Material Culture of Old Norse Religion“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 249–256.
- Gräslund, Anne-Sofie – Lager, Linn, „Runestones and the Christian Missions“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 629–638.
- Green, Miranda, *Exploring the World of the Druids*, London: Thames & Hudson 2005.
- Greimas, Algirdas, *Apie dievus ir žmones*, Chicago - Vilnius: Mokslas 1990.
- Griciuvienė, 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.
- Grimm, Jacob, *Deutsche Mythologie*, Göttingen: Dieterich 1835.
- Grimm, Jacob – Grimm, Wilhelm, *Kinder- und Hausmärchen I-II*, Berlin: Realschulbuchhandlung 1812–1815.
- Grimm, Wilhelm, *Deutsche Sagen I-II*, Berlin: Nicolaische Buchhandlung 1816–1818.
- Guðnasson, Bjarni, „The Icelandic sources of Saxo Grammaticus“, in: Friis-Jensen, Karsten (ed.), *Saxo Grammaticus: A Medieval Author between Norse and Latin Culture*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press 1981, 79–94.
- Gunnell, Terry, „Pantheon? What Pantheon? Concepts of a Family of Gods in Pre-Christian Scandinavian Religions“, *Scripta Islandica* 66, 2015, 55–76.
- Gunnell, Terry, „The Performance of the Poetic Edda“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 299–303.
- Gunnell, Terry, „Völuspá in Performance“, in: Gunnell, Terry – Lassen, Annette (eds.), *The Nordic Apocalypse: Approaches to ‘Völuspá’ and Nordic Days of Judgement*, Turnhout: Brepols 2013, 63–77. <https://doi.org/10.1484/M.AS-EB.1.100823>
- Haak, Wolfgang et al., „Massive Migration from the Steppe is a Source for Indo-European Languages in Europe“, *Nature* 522, 2015, 207–211. <https://doi.org/10.1038/nature14317>
- Hall, John R. C., „Introduction“, in: Stjerna, Knut, *Essays on Questions Connected with the Old English Poem of Beowulf*, (ed. John R. C. Hall), London: Curtis and Beamish 1912, xviii–xxxv.
- Harding, Dennis, *The Archaeology of Celtic Art*, London: Routledge 2007. <https://doi.org/10.4324/9780203698532>
- Hay, Maciamo, *Genetic history of the British and the Irish*, poslední aktualizace 2016 (http://www.eupedia.com/genetics/britain_ireland_dna.shtml; 21.7.2017).
- Hay, Maciamo, *Haplogroup I1 (Y-DNA)*, poslední aktualizace 2016 (http://www.eupedia.com/europe/Haplogroup_I1_Y-DNA.shtml; 21.2.2017).

- Hay, Maciamo, *Haplogroup R1a (Y-DNA)*, poslední aktualizace 2017 (http://www.eupedia.com/europe/Haplogroup_R1a_Y-DNA.shtml; 31.7.2017).
- Hay, Maciamo, *Haplogroup R1b (Y-DNA)*, poslední aktualizace 2017 (http://www.eupedia.com/europe/Haplogroup_R1b_Y-DNA.shtml; 21.2.2017).
- Hay, Maciamo, *Origins, Spread and Ethnic Association of European Haplogroups and Subclades*, poslední aktualizace 2017 (http://www.eupedia.com/europe/origins_haplogroups_europe.shtml; 10.2.2017).
- Heide, Eldar, „Loki, the Vätte, and the Ash Lad: A Study Combining Old Scandinavian and Late Material“, *Viking and Medieval Scandinavia* 7, 2011, 63–106.
- Heinzle, Joachim, „Die Handschriften des Nibelungenliedes und die Entwicklung des Textes“, in: Heinzle, Joachim – Klein, Klaus – Obhof, Ute (eds.), *Die Nibelungen: Sage – Epos – Mythos*, Wiesbaden: Reichert Verlag 2003, 191–212.
- Heinzle, Joachim, „Die Nibelungensage als Europäische Heldensage“, in: Heinzle, Joachim – Klein, Klaus – Obhof, Ute (eds.), *Die Nibelungen: Sage – Epos – Mythos*, Wiesbaden: Reichert Verlag 2003, 3–27.
- Helm, Karl, *Altgermanische Religionsgeschichte* I, Heidelberg: Winter 1913.
- Hemprich, Gisbert, „Druhý život“, in: Zimmer, Stefan (ed.), *Keltové: Mýtus a realita*, Praha: Vyšehrad 2017, 203–218.
- Heusler, Andreas, *Deutsche Versgeschichte* I–III, Berlin: de Gruyter 1925–1929.
- Heusler, Andreas, *Die altgermanische Dichtung*, Potsdam: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion 1923.
- Hodder, Ian – Hutson, Scott, *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology*, Cambridge: University Press 2003. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511814211>
- Höfler, Otto, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt: Diesterweg 1934.
- Hultgård, Anders, „The Religion of the Vikings“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 212–218.
- Hutton, Ronald, „Staří bohové: keltské náboženství“, in: Christopher Partridge (ed.), *Lexikon světových náboženství*, Praha: Slovart 2006, 89–91.
- Hutton, Ronald, *The Druids*, London: Hambledon Continuum 2007.
- Hutton, Ronald, *The Pagan Religions of Ancient British Isles: Their Nature and Legacy*, Oxford: Blackwell Publishers 1991.
- Hutton, Ronald, *The Stations of the Sun*, Oxford – New York: Oxford University Press 1996.
- Hutton, Ronald, *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*, New York – Oxford: Oxford University Press 2001.
- Chadwick, Nora, *The Celts*, London: Pelican Books 1970.
- Jesch, Judith, „Poetry in the Viking Age“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 291–298.
- Junginger, Horst, „Nordic Ideology in the SS and the SS Ahnenerbe“, in: Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas (eds.), *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, 39–69. <https://doi.org/10.3726/978-3-653-03313-7>

- Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas, „Introduction: Nordic Ideology, Religion and Scholarship“, in: Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas (eds.), *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, 1–17. <https://doi.org/10.3726/978-3-653-03313-7>
- Kadečková, Helena, *Dějiny Islandu*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2001.
- Kadečková, Helena, „Předmluva“, in: *Edda*, přel. Ladislav Heger, ed. Helena Kadečková, Praha: Argo 2013, 5–22.
- Kadečková, Helena, „Snorri Sturluson, jeho doba a dílo“, in: Sturluson, Snorri, *Edda a Sága o Ynglinzích*, přel. Helena Kadečková, Praha: Argo 2003, 7–28.
- Kandert, Josef, „Lid“, in: Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.), *Lidová kultura: Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska II*, Praha: Mladá Fronta 2007, 477.
- Karl, Raimund, „Celts from Everywhere and Nowhere: A Re-evaluation of the Origins of the Celts and the Emergence of Celtic Cultures“, in: Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from West: Alternative Perspectives from Archaeology, Genetics, Language and Literature*, Oxford: Oxbow Books 2010, 39–64.
- Kasperavičiūtė, Dalia – Kučinskas, Vaidutis – Stoneking, Mark, „Y Chromosome and Mitochondrial DNA Variation in Lithuanians“, *Annals of Human Genetics* 68 (5), 2004, 438–452. <https://doi.org/10.1046/j.1529-8817.2003.00119.x>
- Ķēncis, Toms, *A Disciplinary History of Latvian Mythology*, dizertační práce, Tartu: Tartu University Press 2012. <https://doi.org/10.15181/ab.v15i1.28>
- Ķēncis, Toms, „The Latvian Mythological Space in Scholarly Time“, *Archaeologia Baltica* 15, 2011, 144–157.
- Koch, John, „Out of the Flow and Ebb of the European Bronze Age: Heroes, Tartessos and Celtic“, in: Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from the West 2: Rethinking the Bronze Age and the Arrival of Indo-European in Atlantic Europe*, Oxford: Oxbow Books 2013, 101–146.
- Koch, John, „Paradigm Shift? Interpreting Tartessian as Celtic“, in: Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from West: Alternative Perspectives from Archaeology, Genetics, Language and Literature*, Oxford: Oxbow Books 2010, 2010, 185–302.
- Koch, John (ed.), *The Celtic Heroic Age: Literary Sources for Ancient Celtic Europe & Early Ireland & Wales*, angl. překlady John Koch, John Carey et al., Aberystwyth: Celtic Studies Publications 2003.
- Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from West: Alternative Perspectives from Archaeology, Genetics, Language and Literature*, Oxford: Oxbow Books 2010.
- Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from the West 2: Rethinking the Bronze Age and the Arrival of Indo-European in Atlantic Europe*, Oxford: Oxbow Books 2013.
- Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from the West 3: Atlantic Europe in the Metal Ages: Questions of Shared Language*, Oxford: Oxbow Books 2016. <https://doi.org/10.2307/j.ctvh1dhg7>
- Kokāre, Elza, *Internacionalnoje i nacionalnoje v latyšskich poslovicach i pogovorkach*, Rīga: Zinatne 1978.

- Kozák, Jan, „Óðinn a medovina básnictví: Dva aspekty iniciačního procesu“, *Religio: Revue pro religionistiku* 18 (2), 2010, 191–215.
- Kozák, Jan A., *Óðinn: mýtus, oběť a iniciace*, Praha: Herrmann & synové 2017.
- Kruta, Venceslas, „Le quai gallo-romain de l'Île de la Cité de Paris“, *Cahiers de la Rotonde* 6, 1983, 6–34.
- Kuncevičius, Albinas, „Iron Age“, in: Kuncevičius, Albinas – Jovaiša, Eugenijus – Šimėnas, Valdemaras, *Lithuanian Archaeology: Investigations and Findings*, Vilnius: Lithuanian Archaeological Society 1998, 8–11.
- Kunskas, Rimvydas, „Heritage of the Baltic Coast Corded Ware Culture“, in: Rimantienė, Rimutė (ed.), *Die Steinzeit-Fischer an der Ostsee Lagune in Litauen*, Vilnius: Litauisches Nationalmuseum 2005, 516–517.
- Kursite, Janīna, *Latviešu folklorā mītu spoguļi*, Rīga: Zinātne 1996.
- Květina, Petr, „Archeologie smýšlené identity“, *Archeologické rozhledy* 62, 2010, 629–660.
- Lappalainen, Tuuli et al., „Migration Waves to the Baltic Sea Region“, *Annals of Human Genetics* 72, 2008, 337–348. <https://doi.org/10.1111/j.1469-1809.2007.00429.x>
- Laurinkienė, Nijolė, *Mito atšvaitai lietuvių kalendorinėse dainose*, Vilnius: Vaga 1990.
- Le Goff, Jacques, *Kultura středověké Evropy*, Praha: Odeon 1991.
- Lerhis-Puškaitis, Ansis, *Latviešu tautas teikas un pasakas I-VII*, Rīga: Rīgas Latvešņu Beedribas Sinibu komisija – Jelgava: H. Allunans 1891–1903.
- Leščák, Milan – Sirovátka, Oldřich, *Foklór a folkloristika: O ľudovej slovesnosti*, Bratislava: Smena 1982.
- Lienert, Elisabeth, „Perspektiven der Deutung des Nibelungenliedes“, in: Heinze, Joachim – Klein, Klaus – Obhof, Ute (eds.), *Die Nibelungen: Sage – Epos – Mythos*, Wiesbaden: Reichert Verlag 2003, 91–112.
- Lincoln, Bruce, *Between History and Myth: Stories of Harald „Fairhair“ and the Founding of the State*, Chicago: University of Chicago Press 2014. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226141084.001.0001>
- Lincoln, Bruce, *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*, Chicago: University of Chicago Press 1991.
- Lincoln, Bruce, *Gods and Demons, Priest and Scholars: Critical Explorations in the History of Religions*, Chicago: University of Chicago Press 2012. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226035161.001.0001>
- Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: University of Chicago Press 1999.
- Lindow, John, *Norse Mythology: A Guide to Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*, Oxford – New York: Oxford University Press 2001.
- Luca, Francesca et al., „Y-Chromosomal Variation in the Czech Republic“, *American Journal of Physical Anthropology* 132 (1), 2007, 132–139. <https://doi.org/10.1002/ajpa.20500>
- Mac Cana, Proinsias, *Celtic Mythology*, London: Hamlyn 1970.
- Macek, Milan et al., *Relativně vysoký výskyt mutací G551D a CTFRdel21KB CTFR genu v České republice u pacientů s cystickou fibrosou objektivně prokazuje, že naše populace je slovan-*

- ského a keltského původu* (dostupné na <http://camelot.lf2.cuni.cz/funkovai/ublg/pdf/kelticz99.pdf> [1.2.2010]).
- MacKillop, James, *Keltské bájesloví: Průvodce keltskou mythologií*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2009.
- Mallory, James, „The Indo-Europeization of Atlantic Europe“, in: Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from the West 2: Rethinking the Bronze Age and the Arrival of Indo-European in Atlantic Europe*, Oxford: Oxbow Books 2013, 17–39.
- Mallory, James, *The Origins of the Irish*, London: Thames & Hudson 2013.
- Mannhardt, Wilhelm, *Germanische Mythen, Forschungen*, Berlin: Schneider 1858.
- Mannhardt, Wilhelm, *Letto-Preussische Götterlehre*, Riga: Lettisch-Literarische Gesellschaft 1936 (1870).
- Mannhardt, Wilhelm, *Mythologische Forschungen*, Strassburg: Trübner 1884. <https://doi.org/10.1515/9783111339726>
- McCutcheon, Russell, „Myth“, in: Braun, Willi – McCutcheon, Russell (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London – New York: Cassell 2000, 190–208.
- McEvoy, Brian et al., „The *Longue Durée* of Genetic Ancestry: Multiple Genetic Marker Systems and Celtic Origins on the Atlantic Facade of Europe“, *American Journal of Human Genetics* 75, 2004, 693–702. <https://doi.org/10.1086/424697>
- Mees, Bernard, „Charisma, Authority and *Heil*: Walter Baetke and the Chasm of 1945“, in: Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas (eds.), *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, 87–106.
- Mees, Bernard, *The Science of the Swastika*, Budapest: Central European University 2008.
- 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. <https://doi.org/10.7228/manchester/9780719089343.003.0002>
- Meyer, Elard Hugo, *Indogermanische Mythen I-II*, Berlin: Dümmler 1883–1887.
- Mierzyński, Antoni, *Źródła do mitologii litewskiej I-II*, Warszawa: Druk K. Kowalewskiego 1892, 1896.
- Milius, Vacys, „Kaip Lietuvoje drausti ir naikinti kryžiai“, *Liaudies kultūra* 5, 1995, 13–15.
- Modzelewski, Karol, *Barbarská Evropa*, Praha: Argo 2017.
- Mogk, Eugen, „Germanische Mythologie“, in: Hermann, Paul (ed.), *Grundriss der Germanischen Philologie*, Strassburg: Trübner 1891, 230–406.
- Mogk, Eugen, *Germanische Religionsgeschichte und Mythologie*, Berlin – Leipzig: de Gruyter 1927.
- Mone, Franz Josef, *Geschichte des Heidentums im nördlichen Europa I-II*, Leipzig – Darmstadt: Leske 1822–1823.
- Murdoch, Brian, „Old High German and Continental Old Low German“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 235–261.
- Müllenhoff, Karl, *Deutsche Altertumskunde I-V*, Berlin: Weidmann 1870–1900.

- Myres, Natalie et al., „A major Y-chromosome haplogroup R1b Holocene era founder effect in Central and Western Europe“, *European Journal of Human Genetics* 19, 2011, 95–101. <https://doi.org/10.1038/ejhg.2010.146>
- Napolskich, Vladimir, *Očerki po etničeskoj istorii*, Kazaň: Kazanskaja nedvižimost' 2015.
- Napolskich, Vladimir, „Proto-Uralic World Picture“, in: Hoppál, Mihály – Pentikäinen, Juha (eds.), *Northern Religions and Shamanism*, Budapest: Akademiai Kiadó – Helsinki: Finnish Literature Society 1992, 3–20.
- Napolskich, Vladimir, „The Earth-Diver Myth (A812) in Northern Eurasia and North America: Twenty Years Later“, in: Frog – Anna-Leena Siikala – Eila Stepanova (eds.), *Mythic Discourses: Studies in Uralic Traditions*, Helsinki: Finnish Literature Society 2012, 120–140.
- Narbutt, Theodor, *Dzieje starożytne narodu litewskiego I-X*, Vilnius: A. Marcinowski 1835–1841.
- Ó Fiach, Tomás, „Počátky křesťanství (5.–6. století)“, in: Moody, Theodore – Martin, Francis et al., *Dějiny Irska*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2003, 42–52.
- Olmsted, Garrett, *A Definitive Reconstructed Text of the Coligny Calendar*, Washington, D.C.: Institute for the Study of Man 2001.
- Olmsted, Gary, *The Gundestrup Cauldron*, Brussels: Collection Latomus 1979.
- Olrik, Axel – Ellekilde, Hans, *Nordens gudeverden I*, Copenhagen: Gads forlag 1926.
- Page, Raymond Ian, *Norse Myths*, London: British Museum Press 1990.
- Plakans, Andrejs, *The Latvians: A Short History*, Stanford: Hoover Institution Press 1995.
- Price, Neil, „Sorcery and Circumpolar Traditions in Old Norse Belief“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 244–249.
- 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. https://doi.org/10.1163/9789004292789_007
- Puhvel, Jaan, „After Dumézil, what?“, in: Polomé, Edgar (ed.), *Indo-European Religion after Dumézil*, Washington D.C.: Institute for the Study of Man 1996, 147–155.
- Puhvel, Jaan, *Srovnávací mythologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997.
- Puhvel, Martin, „Beowulf and Celtic Under-Water Adventure“, *Folklore* 76 (4), 1965, 254–261. <https://doi.org/10.1080/0015587X.1965.9717015>
- Puhvel, Martin, „Beowulf and Irish Battle Rage“, *Folklore* 79 (1), 1968, 40–47. <https://doi.org/10.1080/0015587X.1968.9716573>
- Puschner, Uwe, „The Notions *Völkisch* and Nordic: A Conceptual Approximation“, in: Junginger, Horst – Åkerlund, Andreas (eds.), *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2013, 21–38.
- Putinaitė, Nerija, „Sovietinės sekuliarios apeigos ir perkeistas žmogiškumas“, *Naujasis židinys – Aidai* 3, 2014, 25–31.
- Raudvere, Catharina, „Popular Religion in the Viking Age“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 235–243.
- Renfrew, Colin, *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*, London: Pimlico 1998 (1. vydání Cambridge: Cambridge University Press 1987).

- Renfrew, Colin, „Early Celtic in the West: Indo-European Context“, in: Koch, John – Cunliffe, Barry (eds.), *Celtic from the West 2: Rethinking the Bronze Age and the Arrival of Indo-European in Atlantic Europe*, Oxford: Oxbow Books 2013, 207–217.
- Rieckhoff, Sabine, „Böhmische Dörfer‘: Zur Ethnizität der Oppida-Bewohner in Böhmen“, in: Bagley, Jennifer, *Alpen, Kult und Eisenzeit: Festschrift für Amei Lang zum 65. Geburtstag*, Rahden: Marie Leidorf 2009, 361–376.
- Rieckhoff, Sabine – Biel, Jörg, *Die Kelten in Deutschland*, Stuttgart: Konrad Theiss Verlag 2001.
- Robinson, Fred C., „Old English“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 205–233.
- Roewer, Lutz et al., „Signature of recent historical events in the European Y-chromosomal STR haplotype distribution“, *Human Genetics* 116, 2005, 279–291. <https://doi.org/10.1007/s00439-004-1201-z>
- 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.
- Rosenthal, Bernice, *New Myth, New World: From Nietzsche to Stalinism*, University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press 2002.
- Rowell, Stephen – Baronas, Darius, *The Conversion of Lithuania: From Pagan Barbarians to Late Medieval Christians*, Vilnius: Institute of Lithuanian Literature and Folklore 2015.
- Russell, James C., *The Germanization of Early Medieval Christianity: A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, New York: Oxford University Press 1990.
- Rydberg, Viktor, *Undersökningar i germanisk mytologi* I-II, Stockholm: Albert Bonniers Förlag 1886–1889.
- Rychlík, Martin, *Tetování, skarifikace a jiné zdobení těla*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2005.
- Samek, Daniel, *Krásy i jed: Čtyřverší irského středověku*, Praha: Arbor Vitae 2005.
- Samek, Daniel, *Triadické výnosy irské: Trecheng Breth Féni*, Praha: Triáda 1999.
- Senvaitytė, Dalia, „Kalendorinių švenčių diskursas tarpukario Lietuvos periodikoje“, *Soter* 45, 2013, 115–138. [https://doi.org/10.7220/1392-7450.45\(73\).8](https://doi.org/10.7220/1392-7450.45(73).8)
- Senvaitytė, Dalia, „Kalendorinių švenčių pristatymas Lietuviškoje periodinėje spaudoje XIX a. – XX a. pradžioje“, *Res Humanitariae* 13, 2013, 267–285.
- Senvaitytė, Dalia, „Lithuanian Ethnic Culture“, in: Kuiziniene, Dalia (ed.), *History of Lithuanian Culture*, Vilnius: Versus Aureus 2014, 9–50.
- Schjødt, Jens Peter, *Initiation between Two Worlds: Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*, Odense: University Press of Southern Denmark, 2008.
- Schjødt, Jens Peter, „The Old Norse Gods“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 219–222.
- Schulze, Fritz W., *Folklore: zur Ableitung der Vorgeschichte einer Wissenschaftsbezeichnung*, Halle: Niemeyer 1949.

- Schütte, Gudmund, „The Nibelungen Legend and its Historical Basis“, *The Journal of English and Germanic Philology* 20 (3), 1921, 291–327.
- Simek, Rudolf, *Dictionary of Northern Mythology*, Woodbridge: D. S. Brewer 2007.
- Simek, Rudolf, „Germanic Religion and Conversion to Christianity“, in: Murdoch, Brian – Read, Malcolm (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Rochester, NY (USA) – Woodbridge (UK): Camden House 2004, 73–101.
- Simek, Rudolf, *Religion und Mythologie der Germanen*, Stuttgart: Theiss 2003.
- Sklenář, Karel, *Tanec obrů: Není jen Stonehenge*, Praha: Academia 1996.
- Slouková, Radka, „Švédsko“, in: Králová, Kristýna – Králová, Magda (eds.), *Nesmrtelní vikingové: Staroseverské motivy v novověké literatuře*, Praha: Herrmann a synové 2017, 85–104.
- Smith, Jonathan, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago: University of Chicago Press 1990.
- Smith, Jonathan, *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Chicago: University of Chicago Press 1978.
- Starý, Jiří, „Pohanské náboženství ve staroseverských krajových zákonících. Několik případových studií k době náboženského přechodu“, *Religio* 22 (2), 2014, 179–210.
- Starý, Jiří, „Pojem boha u starých Germánů“, in: Chlup, Radek (ed.), *Bůh a bohové: Pojetí božství v náboženských tradicích světa*, Praha: DharmaGaia 2004, 161–188.
- Starý, Jiří, „V počátku věků jen Ymi vládl ...: Řád a chaos u starých Seveřanů“, in: Antalík, Dalibor – Starý, Jiří – Vítek, Tomáš (eds.), *Řád a chaos v archaických kulturách*, Praha: Herrmann & synové, 2010, 189–227.
- Stead, Ian, *Celtic Art in Britain before the Roman Conquest*, London: The British Museum Press, 1996.
- Steblin-Kamenskij, Michail, *Svět islandských ság*, Praha: Vyšehrad 1975.
- Steinsland, Gro, *Norrøn religion: Myter, riter, samfunn*, Oslo: Pax 2005.
- Stejskal, Jan, *Podivuhodný příběh Jana Jeronýma*, Praha: Mladá fronta 2004.
- Stender, Gotthard Friedrich, *Fabeln und Erzählungen zur Bildung des Witzes und der Sitten der Letten*, Mitau 1766.
- Stender, Gotthard Friedrich, *Lettische Gramatik*, Mitau: Steffenhagen 1783.
- Stender, Gotthard Friedrich, *Lettisches Lexicon*, Mitau: Steffenhagen 1789.
- Stern, Sacha, *Calendars in Antiquity: Empires, States, and Societies*, Oxford: Oxford University Press 2012. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199589449.001.0001>
- Ström, Åke V. – Biezais, Haralds, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1975, 28–29.
- Sundqvist, Olof, *Freyr's Offspring: Rulers and Religion in Ancient Svea Society*, Uppsala: Universitet 2002.
- Sutrop, Urmas, „Taarapita – The Great God of the Oeselians“, *Folklore* 26, 2004, 27–64. <https://doi.org/10.7592/FEJF2004.26.sutrop>
- Sykes, Bryan, *Saxons, Vikings and Celts: The Genetic Roots of Britain and Ireland*, New York: Norton & Company 2007.

- Šaknys, Žilvytis, „Jaunimo kalendoriniai papročiai tūkstantmečių sandūroje: tradicijos ir naujovės“, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos suvažiavimo darbai* 18, 2003, 165–176.
- 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, 201–213.
- Šmits, Petēris, *Latviešu mitologija*, Rīga : Valters un Rapa 1926.
- Tarasenka, Petras, „Senovinės lietuvių šventovės“, in: Vėlius, Norbertas (ed.), *Lietuvių mitologija* II, Vilnius: Mintis 1997, 235–246.
- Taylor, Timothy, „The Gundestrup cauldron“, *Scientific American* 266, 1992, 84–89. <https://doi.org/10.1038/scientificamerican0392-84>
- Testa, Alessandro, *Il carnevale dell'uomo-animale. Dimensioni storico-comparative e socio-culturali*, Napoli: Loffredo 2014.
- Todd, Malcolm, *Germáni*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999.
- Toporov, Vladimir (ed.), *Balto-slavjanskij sbornik*, Moskva: Nauka 1972.
- Toporov, Vladimir – Ivanov, Vjačeslav, „Baltijskaja mifologija“, in: Tokarev, Sergej Aleksandrovič (ed.), *Mify narodov mira* I, Moskva: Sovětskaja enciklopedija 1987, 153–159.
- Trapāns, Jānis A., „Krišjānis Barons: His Life and Times“, in: Vikis-Freibergs, Vaira (ed.), *Linguistics and Poetics of Latvian Folk Songs*, Montreal: McGill-Queen's University Press 1989, 14–32.
- Tristram, Hildegard, „Why Don't the English Speak Welsh?“, in: Higham, Nick (ed.), *Britons in Anglo-Saxon England*, Woodbridge: Boydell Press 2007, 192–214. <https://doi.org/10.1017/UPO9781846155185.016>
- Trost, Pavel, „Závěrem“, in: *Píseň o Nibelunzích*, přel. a ed. Jindřich Pokorný, Praha: Odeon 1989, 390–396.
- Tumėnas, Vytautas, Žirgelių ornamanto semantinis laukas, *Liaudies kultūra* 2, 1997, 22–35.
- Turville-Petre, Gabriel, *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*, London: Weidenfeld and Nicolson 1964.
- Tyllner, Lubomír, „Folklor“, in: Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.), *Lidová kultura: Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska* II, Praha: Mladá Fronta 2007, 219–220.
- Urbanová, Daniela – Blažek, Václav, *Národy starověké Itálie, jejich jazyky a písmo*, Brno: Host 2008.
- Vaicekauskas, Arūnas, *Ancient Lithuanian Calendar Festivals*, Kaunas: Vytautas Magnus University 2014.
- Vaicekauskas, Arūnas, „Lietuviškos Joninės: nuo kaimo bendruomenės iki šiuolaikinės miesto šventės“, *Liaudies kultūra* 4, 2009, 33–38.
- Vaicekauskas, Arūnas, „Senoji religija“, in: Mikulėnienė, Danguolė – Baltrūnas, Valentinas – Lukenskienė, Laura et al., *Lietuvos etnografiniai regionai*, Vilnius: Šviesa 2010, 44–59.
- Vaitkevičienė, Daiva, *Lithuanian verbal healing charms*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas 2008.

- Vaitkevičius, Vykintas, *Studies into the Balts' Sacred Places*, (British Archaeological Reports, International Series 1228), Oxford: J. & E. Hedges 2004. <https://doi.org/10.30861/9781841713564>
- Valk, Ülo, „*Ex Ovo Omnia*: Where Does the Baltic-Finnic Cosmogony Originate: The Etiology of an Etiology“, *Oral Tradition* 15 (1), 2000, 145–158.
- Venclová, Natálie, „Celtic Shrines in Central Europe: A Sceptical Approach“, *Oxford Journal of Archaeology* 12 (1), 1993, 55–66. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0092.1993.tb00281.x>
- Venclová, Natálie, „The Venerable Bede, Druidic Tonsure and Archaeology“, *Antiquity* 76, 2002, 458–471. <https://doi.org/10.1017/S0003598X00090566>
- Vėlius, Norbertas (ed.), *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai I-IV*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas 1996–2005.
- Vėlius, Norbertas, *Lithuanian Etiological Tales and Legends*, Vilnius: Vaga 1998 (resumė dostupné na: <http://ausis.gf.vu.lt/eka/EWG/default.htm>; 30.4.2014)
- Vėlius, Norbertas, *Senovės baltų pasaulėžiūra: struktūros bruožai*, Vilnius: Mintis 1983.
- 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, 12–14, 50–78.
- Vėlius, Norbertas, „The World of Mythological Legends“, in: Dwyer, Anne – Kupčinskaitė, Dainora (eds.), *Lithuanian Mythological Tales*, Vilnius: Vaga 1998, 11–17.
- Vitali, Daniele, *Keltové: Poklady starobylých civilizací*, Praha: Euromedia Group – Knižní klub 2008.
- 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, 91–112.
- Vries, Jan de, *Altgermanische Religionsgeschichte I-II*, Berlin – Leipzig: de Gruyter 1935–1937 (1956–1957).
- Vries, Jan de, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, Leiden: Brill 1961.
- Vries, Jan de, *Die Welt der Germanen*, Leipzig: Quelle & Meyer 1934.
- Vries, Jan de, *Keltische Religion*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1961.
- Vyšniauskaitė, Angelė, *Lietuvių etnografijos bruožai*, Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla 1964.
- Wagner, Heinrich, „Studies in the Origins of early Celtic Civilisation“, *Zeitschrift für Celtische Philologie* 31, 1970, 1–58. <https://doi.org/10.1515/zcph.1970.31.1.1>
- Walter, Phillipe, *Christian Mythology: Revelations of Pagan Origins*, Rochester, Vermont – Toronto: Inner Traditions 2014.
- Wikander, Stig, *Der arische Männerbund: Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*, Lund: Ohlsson 1938.
- Zabulytė, Jolanta, „Saulės motyvai XIX a. pabaigos - XX a. pradžios medinių kryžių deko-
re: forma, kilmė, reikšmės interpretacijos“, *Liaudies kultūra* 3, 2004, 30–47.
- Zabulytė-Sapijanskienė, Jolanta, „XIX a. pabaigos - XX a. pradžios geležiniai antkapiniai kryžiai: kilmės ir paplitimo klausimai“, *Liaudies kultūra* 5, 2000, 27–35.

Seznam literatury

- Zachrisson, Inger, „The Sámi and their Interaction with Nordic Peoples“, in: Brink, Stefan – Price, Neil (eds.), *The Viking World*, London – New York: Routledge 2008, 32–39.
- Zastera, Jan et al., „Assembly of a large Y-STR haplotype database for the Czech population and investigation of its substructure“, *Forensic Science International: Genetics* 4, 2010, 75–78. <https://doi.org/10.1016/j.fsigen.2009.06.005>
- Zimmer, Stefan, „Keltské jazyky“, in: Zimmer, Stefan (ed.), *Keltové: Mýtus a realita*, Praha: Vyšehrad 2017, 84–121.
- Zinkevičius, Zigmas, *Lietuvių kalbos kilmė I*, Vilnius: Mokslas 1984.

SEZNAM ZKRATEK

altaj.	altajský
angl.	anglický
čes.	český
čuvaš.	čuvašský
eston.	estonský
fin.	finský
germ.	germánský
chant.	chantyjský
ir.	irský
írán.	íránský
lat.	latinský
lit.	litevský
liv.	livonský
lot.	lotyšský
mans.	mansijský
mator.	matorský
něm.	německý
pol.	polský
rus.	ruský
řec.	řecký
sám.	sámský
slov.	slovanský
sloven.	slovenský
slovin.	slovinský
st. angl.	staroanglický
sth. něm.	starohornoněmecký
st. sev.	staroseverský
ukr.	ukrajinský

SUMMARY

The Pre-Christian Religions of the Northern Indo-Europeans

The Traditions of the Celts, Germanics and Balts
in a Critical Perspective of the Humanities

1 Prologue

The presented study aims to offer critical insights into problems of research in pre-Christian religions of the northern Indo-Europeans – namely the traditions of Celtic, Germanic, and Baltic peoples. The adjective “northern” in association with these ethnic groups has no linguistic connotations, as their languages do not belong to a common genealogical subgroup within Indo-European languages. The reasons for their common classification here are connected mainly with geography, since Celtic, Germanic and Baltic peoples represent the northernmost Indo-European groups, and also with cultural history, which is closely related to the former factor.

The ethnogenesis of these groups took place in the area north of the Alps and Carpathians – within an area that has been in the antique literatures of Greek and Italian provenience traditionally called *barbarikon/barbaricum*. In a certain sense, this pejorative term mirrors the cultural conservatism of the northern Indo-Europeans, since during the 1st millennium BCE, their cultures apparently did not transform so turbulently or substantially as did the cultures of their southern relatives in the Mediterranean area due to the influences of urban civilizations, whose representatives belonged mainly to Afro-Asiatic groups (especially Semitic), or to the ethnic substrates of the northern Mediterranean

(e.g. Hurrians, Hattians, Minoans, Etruscans and Iberians), which were later indoeuropeanized.

As becomes apparent from historical documents, as well as linguistic and archaeological analyses, similarly complex processes took place even beyond the Alps and Carpathians. The autochthonous non-Indo-European substrates or adstrates – of which only Basques, Sami, and Balto-Finns have, linguistically speaking, survived – played undoubtedly an important role in the cultural genesis of the northern Indo-Europeans. However, the documentation and reconstruction of these processes, as well as of the “living” religious cultures of all these ethnic groups before Christianization, face notably larger difficulties, mainly for the reason that there is a relative lack of reliable sources of information about the cultural reality in the northern half of Europe, as well as that these sources usually concern only particular locality or region.

From the end of the Ancient period, old-European polytheisms started to be rejected due to the successful spread of Christianity, coming from Semitic cultural epicenters. The conversion began first within the Roman Empire, and later, during the Medieval period, also gradually in the area beyond its former northern border. Due to centuries-long literary traditions, as well as substantially richer iconographies, the religions of the Mediterranean Indo-Europeans (or, more precisely, Greeks and Romans) are nowadays more-readily reconstructable than the traditions of their relatives in the northern half of Europe, which were disrupted by the process of Christianization without being comprehensively documented by written sources, and also without leaving material remains of unambiguous informational value. Fragmentarily preserved archaeological material, the superficiality of Ancient and Medieval ethnographic descriptions, ideologically improved mythologies, and reduced ritual customs under the censorship of Christian ideology – these circumstances in particular have always made research into the old religions of the northern Indo-Europeans extraordinarily problematic.

The most intensive periods of the academic study of these religions are tightly connected – not accidentally – with the growth of European nationalisms between the 18th and 20th centuries. On the one hand, there evolved an intensive heuristics of literary, archaeological and ethnographic sources, but on the other hand there also appeared notably tendentious interpretations of the gathered material. The reconstructed images of these cultures changed in time not only due to the influence of various academic disciplines (e.g. philology, anthropology, sociology, psychology), but also thanks to the contemporary socio-cultural trends, ideologies and paradigms (e.g. evolutionism, romanticism, Marxism, xenophobic nationalism, pacifistic internationalism, feminism, and ecological and countercultural movements). The academic sphere has never been very resistant to such mentioned trends.

From the late 1980s, under the influence of deconstructivistic criticism, there took place notably stronger reflection on the methodological problems associated even with the study of Indo-European polytheisms. In practice, this led mainly to more intensive research into the character of the information sources, especially in the context of their ideological or cultural-historical background. It also forced scholars to concentrate not only on those aspects of these ancient religions that we *know* due to the preserved factography, but also on the aspects which we *do not know* – and openly to admit the lack of knowledge without attempting to fill information gaps with the help of intuitive or fantastic “reconstructions”. However, the described turn from “phenomenological” to “critical” hermeneutics has not been acquired by specialists in this field generally. Due to the persistence of ideological (or other) misinterpretational tendencies, this study aims systematically to review scientific knowledge in this field of study. It seeks to follow actual critical discourse, which is based on three crucial dimensions of scientific “objectivity”: empirical evidence, logical coherence, and verifiability.

The particular thematic chapters reflect the results of the main branches of the humanities participating in the research of pre-Christian religions of the northern Indo-Europeans: archaeology, philology, and ethnology. Each chapter introduces into a brief history of research in the selected north-Indo-European tradition, summarizes existing results with respect to its reconstruction, and presents the interpretational possibilities and limits in dealing with fundamental problems in the particular field. The selection of the concrete “ethnic tradition”, which serves as an object of analysis from the perspective of the particular scientific discipline, is based on the “exclusivity” of preserved material: either its quantity, or quality, or both of them. Attention in the particular chapters is thus dedicated to 1) the problems of studying Pagan Celtic religions on the basis of preserved archaeological material, 2) the analysis of old Germanic mythologies on the basis of literary documents of various proveniences, genres, datation, or circumstances of creation, 3) the possibilities and limitations connected with the use of the modern folklore of Baltic countries as a source for the reconstruction of the pre-Christian traditions of the Balts.

2 How to “read” the material remains of vanished cultures: Pagan Celtic religions from an archaeological perspective

Various aspects of cultures of particular Celtic groups have been subjects of intensive study both inside and outside Europe for almost a quarter of a millennium. During the last century it was notable how the image of ancient Celts changed slightly in academic publications: from members of an “heroic society”, spreading its culture through military expansion, into “mobile tradesmen” integrating

Europe by means of their language and culture through both their organizational and technological skills, as well as their prestigious artistic styles. There is more or less a consensus among linguists that Celtic languages were spoken in Bronze Age Europe – although questions as to whether the focus of their geographical genesis was in the Atlantic or Alpine region, or whether these languages were already connected with Neolithic peoples or with groups from substantially later periods are still unresolved.

We have some knowledge of pre-Christian Celtic cultures from the literatures of the ancient and medieval periods. They represent the primary sources for academic research, yet both types contain various qualitative problems. Without them, however, we would, only with considerable difficulty, be able to detect anything particular about the Celtic religions (especially rituals and mythologies), as such things refer to a “living” culture and cannot be divined from pure archaeological material. On the other hand, archeological findings surely provide an important tool for the completion, confirmation, and sometimes also falsification of information about the Celts from the abovementioned (generally rather insufficient) literary sources. Archeological artefacts also show well both the changes in cultures over time and the once existing cultural particularism within a single language area.

Religious ideas, however, are usually expressed within a material culture just in the form of a “symbolic index”, and (unfortunately for us) not as a “text” that would be possible to “read”, especially when there is the absence of autochthonous literary or narrative explanations. Thus, within the archeological horizons in the areas inhabited by ancient Celts we find, for example, figural statues, but there is virtually no way of simply confirming who they depict. Even though we know some names and the visual appearance of deities from Celtic-Roman temples and altars, we know virtually nothing about the relations between them, or about their individual mythological associations. Among archeological findings there are many great exemplars of La Tène style artefacts, depicting some “surrealistic” metamorphoses which might probably have once had an association with the contemporary religious philosophy. However, because of the absence of an appropriate interpretative key for Celtic art, there is also an absence of the possibility to associate the art more directly with the Celtic pantheon or mythology. Furthermore, there is exactly no (direct) proof that there has ever been any connection between art-style and religion. We also often find various “hoards” in pits in the ground or in lakes and rivers – however, without any knowledge about their ideological context (if there ever was one). In other words, it is usually a matter of debate whether such a hoard was a religious sacrifice or not, and if so, to which deity it was dedicated and what the motivation for the gift was. Furthermore, every specialist (as well as every enthusiastic amateur) in the field seeks to localize the Pagan Celtic sacred “groves” and “fields” described by

ancient sources. However, with a nearly complete absence of stone architecture and a probably lower level of terrain improvements in the sacred sites of Celtic areas, archeology can exactly detect – at best – only some traces of architectonical objects or enclosed areas without higher certainty that such places were really used for sacral activities. Among the most interesting issues arising from ancient literary sources are those associated with the Celtic druids. Archeologically, however, it is extraordinarily difficult to identify without doubt any grave, statue, or artefact as being “druidic”.

The above-mentioned problems can potentially be solved with the help of cultural analogies between the Celts and their close ethnic relatives (i.e. ancient Germans, Scythians, and others). However, also in other North-Alpine areas outside the Celtica, we face a similar situation (and it is worth adding that in the South-Alpine areas the situation is only a little better). For these reasons, our knowledge about the religious cultures of the ancient Celts remains rather vague – and, therefore, any reconstructions of such cultures will be rather general in nature.

3 How to perceive myth and myth-making: old Germanic mythological narratives, their ideologies and variations

Since the beginning of the systematic study of Indo-European religious traditions, the literary sources of Germanic mythology have been some of the most important – as well as the most intensively studied – reservoirs of information. Their exclusivity has always been based on the relative richness of their historical documents, and especially the relative completeness of their preserved mythological themes, whose archaicity has been demonstrated by comparative religious studies. In particular, myths that describe pre-Christian Germanic cosmology, cosmogony, theogony, anthropogony, and eschatology – virtually unknown from other Indo-European regions northwards from the Alps due to the absence of documents of this kind – have an extraordinary value for academic research.

However, virtually all important sources of Pagan Germanic mythologies are concentrated in Iceland, i.e. an isolated margin of the Germanic-speaking area, not only in regard to geography, but also to the progress of civilization. Only in the mythological collections from Iceland, namely *Poetic Edda* and Snorri Sturluson's *Prose Edda*, are there preserved, for example, tales about Pagan deities which appear only rarely in literatures from other Germanic areas and usually in genres of a primarily non-mythological character.

Besides Iceland, other important mythological materials come from Scandinavia and England. However, the only body of work comparable to the Eddic literature is the initial books of Saxo Grammaticus's chronicle *Gesta Danorum*, in which the author complements the prehistory of Denmark with mythological mo-

tives, though in notably reinterpreted versions. The Old English poem *Beowulf* represents primarily the genre of the heroic tale, which preserves ethnographically valuable attestations of Pagan rituals or customs, despite an explicit Christian perspective on the part of the storyteller. Considering the relatively peaceful historical process of Christianization in Anglo-Saxon Britain, respectively the rather benevolent attitudes of Christian missionaries towards local Pagan cultures, it is possible that the lifestyle and institutions described in the story mirror the real cultural situation in early Christian England (despite the story being situated in Denmark and Sweden).

Prevalent parts of the continental Germanic area – mainly the progressive regions of the Rhineland – are notably poor in regard to “relic” mythological attestations. *The Merseburg Incantations*, apparently rather accidentally recorded, represents virtually the only continental record of mythological narratives about Pagan deities. The Middle High German poem *Song of the Nibelungs* represents, as a genre, primarily the medieval Christian romantic ballad. It documents, however, also the apparent continuity of pre-Christian “heroic” social codes, as well as a form of esotericism connected with divination and magic – both attested among Germanic peoples in older ethnographic sources. This poem represents also important comparative material with respect to the Eddic heroic cycle about Sigurd and Gudrún. The Icelandic variant of the story is, however, apparently more conservative, and closer to the Pagan original – mainly for the frequented allusions to Pagan rituals, as well as for the appearance of Pagan deities as actors in the story. Within the Icelandic version, the tragical story about legendary human heroes is also connected to previous chronological events, where Pagan gods appear as the main protagonists. Comparison of both the Icelandic and German versions – each coming from mutually distant corners of the Germanic-speaking area – also clearly demonstrates the general character of the myth-making process, influenced by religious or other ideological motivations, and directly connected with the cultural environment of the audience for whom the original story was modified. The story can serve also as a good example of the virtual inseparability of both mythological narratives about gods and demons on the one hand, and historical legends or historiography in general (which are not usually categorized as “mythological literature”) on the other.

The most important “mythological” literatures from the Germanic-speaking area – the Icelandic *Eddas*, Saxo’s *Gesta Danorum*, the English *Beowulf*, and the German *Song of the Nibelungs* – were created roughly in the same period. However, the Pagan Germanic cultural heritage in these works apparently increases from more progressive southern areas towards more isolated and conservative northern areas. This contrast between the Germanic north and south (respectively, between islands and the continent) in regard to the preserved pre-Christian contents and forms of autochthonous literatures is closely related to the historical

character of the Christianization process. Within Iceland and Britain, this process took place in a substantially more benevolent way than in the civilizational centres of the continent (from where Christianity historically spread northwards). Apparently, this factor notably influenced not only the quantity of preserved pre-Christian narratives, but also their “quality” (in regard to their archaic contents, as well as the poetic forms in which the tales were traditionally maintained).

All the abovementioned Germanic mythological literatures were – it is necessary to add – written by Christian scholars (usually monks or poets) two or more centuries after the official Christianization of the areas where the authors lived (and where they were usually born). Such a long period between the abandonment of Pagan cults and the creation of these literatures clearly documents the persistence of the popularity of Pagan narratives, especially in marginal parts of Europe. However, for the fact that we do not know the original Pagan versions of the myths (that were probably never recorded in a script during the pre-Christian periods), it is virtually impossible to describe more precisely both in which ways and how quickly the myths eroded after the conversion to Christianity. For this reason, we can only speculate about the degree of influence of Christian authors on these originally Pagan tales – no matter whether we know their identities and biographies (as in the case of Snorri Sturluson or Saxo Grammaticus), or not (as in the case of *Beowulf* or *Song of the Nibelungs*). We are also unclear about what exactly motivated these Christian authors to record these narratives. It is only possible to hypothesise about their reasons on the basis of analyses of both the contents and cultural-historical backgrounds of the stories.

4 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 in the reconstruction of Indo-European beliefs) since the beginning of scientific research in this field. In virtually all constitutive elements of folklore involving a religious dimension (narrative genres, traditional calendars 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, and institutions of the 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 on 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 research methods in ethnology developed substantially 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.

5 Epilogue

The orientation of each thematic chapter to the religions of one selected northern Indo-European ethnic area was practical mainly for three reasons: 1) from the perspective of basic constitutive features these religions were relatively similar to each other (especially due to factors of geography, cultural history, and ecology) – hence the problems which scholars face in attempting their reconstructions are usually similar as well; 2) the “religious traditions” of Celtic, Germanic and Baltic peoples (as imagined complexes defined by ethno-linguistic borders) usually show, from a closer perspective, some measure of regional heterogeneity. The thorough reflection of this aspect in independent chapters has been quite useful, already for the simple fact that generations of scholars in the past usually preferred to emphasize and search for features of cultural homogeneity among individual ethnic groups; 3) archaeological, historical-literary, and ethnographic data for studying the religions of each of the north-Indo-European groups are available on a mutually exclusive scale. In other words, the evidence of pre-Christian religiosity among Celtic, Germanic, and Baltic peoples is usually preserved by different kinds of information sources. This situation is usually closely connected with the different histories of individual European regions, or eventually with the different cultural specificities of their inhabitants. In any case, a larger quantity of data usually provides wider scope for argumentation, as well as for the desired reconstruction of the ancient religious reality, optimally to the exclusion of both unsatisfying speculative hypotheses and dry resignation statements. Thus, it has been more practical to pay more attention to those ethno-cultural areas where information sources are available in a larger quantity.

The history of scholarly interest in the ancient cultures of the northern Indo-Europeans is tightly connected with the earliest beginnings of the humanities. From the history of research in the fields of Celtic, Germanic and Baltic religions, it is apparent how nationalistic romanticism (or other kinds of idealism) was a crucially motivating impulse for studies and heuristics in this area. It influenced

not only the academic discourse and paradigm, but also the choice of study themes. As a result, notable proportion of academic works that are dedicated to the religions of northern Indo-Europeans show features of “politics projected into the past” (such projection defined as the main task of historiography by the Russian Bolshevik historian Mikhail Pokrovsky in the beginning of the 20th century) or even “ideology in narrative form” (the definition of a *myth* proposed several years ago by the American scholar of religious studies Bruce Lincoln).

From the perspective of methodology, this work sought to follow the traditions of both critical hermeneutics (in regard of interpretation procedures) and deconstruction (in regard of the reflection of ideological presuppositions within research). The synchronic attention paid to evidence of the religiosity of Celtic, Germanic and Baltic peoples, but also to the history of their research, arose for a simple reason: a knowledge of the approaches of former generations to the same problems that are faced by contemporary specialists may serve as a “spring-board” – one that enables a compulsory overview and facilitates inspiration, as well as raises important warnings. The optimal effect then should be an ideologically more critical and interpretatively more careful evaluation of the fragmentary data available for the study of these ancient religions, since they have the apparent potential to awaken our myth-making instincts.

REJSTŘÍK

A

Adam Brémský 11, 67, 68, 70, 92, 96, 98
Ahmed ibn Fadlán 11, 59
Ahnenerbe 82, 88, 89
Aldhelm z Malmesbury 77
Álfheim 103
Álfödr 94
álfové 102, 103, 109, 114
Alfred Veliký 76, 77
Ammianus Marcellinus 59, 68, 81
Andvari 114
Anthony, David 21, 34
Apollón 41, 47, 85
Aristotelés 11
Arminius 107
Artemis 103
Ásové 85, 94, 97–99, 101–104, 106, 109, 110
Ášvinové 153
Atli 112–115, 118
Attila 80, 113
Audumla 106
Auseklis 143
Aušrinė 142, 143

B

Baetke, Walter 88, 89
Balder 79, 95, 101
Baldr 94, 100, 108
Baldrovy sny 100
Balys, Jonas 129
Barons, Krišjānis 128
Beda Ctihodný 61, 95
Bengtson, John 28
Benveniste, Émile 86
Beowulf (literární dílo) 70, 76–78, 107, 115, 118, 120, 121
Béowulf (postava) 77, 116, 117
Beresnevičius, Gintaras 131, 140
berserkové 100, 110
Bestla 106
Bible 65, 70, 76, 108
Biezais, Haralds 131
Birkhan, Helmut 24
Bohemia 18
Bonaparte, Ludvík 20
Bonaparte, Napoleon 20
Bor 106, 107, 109
Bosch-Gimpera, Pedro 22

Rejstřík

Bous 101
 Bouzek, Jan 24, 57
 Bran 38
 Brandt, Johann Arnold von 127
 Brink, Stefan 91
 bitemové 59
 Brückner, Aleksander 129
 Brunaux, Jean-Louis 24
 Brunhilda 80, 112, 113, 118
 Brynhilda 112, 114
 Brynjólfur Sveinsson 81
 Bugge, Sophus 84
 Buchholz, Peter 90
 Bure, Johan 82
 Búri 106–108
 Býčí skála 57
Bychowiecova kronika 149
byliny 66

C

Caesar, Gaius Julius 11, 15, 16, 38, 41, 48, 49, 54, 55, 58, 60, 68, 69, 81, 92
 Cassiodorus 68
 Celtis, Conrad 81
 Cernunnos 103
 Claudius 59, 60
Codex regius 72
 Coligny 39
Činy biskupů hamburského kostela 67, 70
Činy Dánů 73–75, 95, 100, 111, 115, 120
 Cluniesová Rossová, Margaret 90
 Cruachain 56
 Cunliffe, Barry 24, 26
 Cú Chulainn 110

D

Dagobert 80
dainy 134
 Dankwart 80

Daukantas, Simonas 128
 David, Lucas 128
 Déchelette, Joseph 22
Dějiny od založení města 66
 Diana 103
 Dieterlen, Florent 28
 Dietrich z Bernu 80, 112, 117
 Dievas 136, 138, 142,
 Dievs 136, 138, 142
 Dillon, Myles 26
 Diodóros Sicilský 11, 37, 41, 44, 55
 Diogenes Laertios 59
 Dioskúrové 93
 dísy 78, 79, 102
 Długosz, Jan 126, 128, 144
 Donar 93
 Dronkeová, Ursula 90, 109
 druidové 16, 17, 37, 39, 49, 50, 59–64, 108

Duchcov 39
 Dumézil, Georges 66, 68, 74, 86–90
 Dundulisová, Pranė 130
 Dzino, Danijel 24

E

Edda Písňová (= *Starší, Saemundova*) 70, 72, 73, 75, 80, 81, 84, 88, 91–109, 112–116, 118–120
Edda Prozaická (= *Mladší, Snorriho*) 38, 72–74, 80–82, 84, 88, 91–96, 98–109, 112, 114, 115, 119, 120
 Einhorn, Paul 127, 139, 144
 Eliade, Mircea 87, 90, 135
 Ellekilde, Hans 90
 Ellisová-Davidsonová, Hilda 90
 Emain Macha 56
 Entremont 43
 Erp 113
 Etzel 80, 112, 113, 117

Esej o nerovnosti lidských ras 67

Esus 48

Evangelienbuch 78

Evans, Arthur 22

Exodus 76

F

Fáfnir 114

Feist, Sigmund 105

Fenri 98

ferg 110

filiové 59, 61

Fjörgyn 97

Fleury 60

Fomoirové 104

Foucault, Michel 87

Franks, Augustus 22

Frazer, James George 86, 124

Frederik III. 81

Frey 92, 94, 103, 104, 108

Freyja 94, 99, 101–103, 105, 118, 119

Frigg 94, 97, 100–102, 109, 119

Fricco 92

Friia 79

furor 23, 77

Fürtwängler, Adolf 22

G

Gabiae 93

galdr 95

Gallehus 92

Gallus Anonymus 67, 75

Germanenorden 82

Germánie (literární dílo) 68, 70, 72, 81,
99, 115, 117, 140

Gevaurus 101

Gildas 61

Gimbutasová, Marija 8, 21, 130, 140, 146,
148, 153

Ginnungagap 106

Ginzburg, Carlo 88

Girininkas, Algirdas 141

Glauberg 41–43

Gleipni 98

Gobineau, Arthur 67

goticismus 81

Grannus 47

Greenová, Miranda 24, 50, 60

Greimas, Algirdas 131

Grendel 77, 116

Grimm, Jacob 83, 86, 123

Grimm, Wilhelm 83, 86, 123

Grímhilda 112

Gróiny kouzelné písně 79

Grónská píseň o Atlim 115, 119

Grunau, Simon 11, 128

Guagnini, Alessandro 144, 145

Gudrún 72, 80, 109, 112–115, 118, 120

Gullveig 104

Gundahar 80

Gundestrup 37, 50–53, 61, 62

Gungni 110

Gunnar 112, 114, 118, 119

Gunnell, Terry 91

Gunther 112, 118, 119

Gylfiho oblouzení 72, 73, 92, 94, 96–100,
103, 106, 107, 109

H

hadi (kult) 114, 126, 142, 148

„hadí vejce“ (*anguinum*) 60

Hagen 112, 115, 116–119

Hákon Mocný 108

Hall, John 78

Hallstatt 22

Hangagud (= Ódin) 94

Harding, Dennis 24, 40

Hay, Maciamo 29

Rejstřík

Haeni 96, 109
Heardred 77
Heid 104
Heimdall 94, 98, 102, 108
heiti 72
Hekataios z Miletu 11
Hekaté 103
Hel 100, 106
Helm, Karl 84
Helmold z Bosau 11
Herkules 93, 94, 111
Herminonové 107, 108
Hérodotos 11, 22, 58, 65
Hésiodos 65, 67
Heuneburg 22
Heusler, Andreas 80, 86
Hildebrand 117
Hildico 80
Himmler, Heinrich 87–89
Hirschlanden 37, 41, 43
Hitler, Adolf 84
Hnikar (= Ódin) 114
Holtsmarková, Anne 90
Holzgerlingen 41
Homér 36, 65, 67, 79
Höd 100
Höfler, Otto 86, 87, 89
Högni 112, 114–116, 118, 119
Höni 104, 109
Hothbrod 100
Hotherus 100, 101
Hrótgar 116
Hubert, Henri 86, 105
Hvergelmi 106
Hygelák 77
Hymi 98

Ch

Chadwicková, Nora 26, 44
Childe, Gordon 22
Churchill, Winston 17

I

Indogermanische Mythen 83
Ingevonové 107, 108
Ingwinové 107
Irminsul 107
Istevonové 107, 108
Ísis 93
Ilias 79
Ivanov, Vjačeslav 130

J

Jacobsthal, Paul 22
Jama 153
Jan Jeroným Pražský 11, 139
Jazyk básnický 72, 73, 80, 99, 103, 109
Ježíš Kristus 70, 76, 142, 144
Jogaila 126
Jörd 97, 102, 107
Jörmunrek 113
Jordanes 81
Jucevičius, Liudvikas Adomas 128
jumis (artefakt) 152
Jumis (božstvo) 152, 153
Jupiter 94, 98

K

Kadečková, Helena 91
Kain 116
kalendář 39, 126, 133, 134, 143–146, 154
Kalevala 82
kančí přilby 78
Karel Veliký 111
Kemble, John 22

kenning 72, 76
 Kléméns Alexandrijský 59
 Kmen bohyně Dany 103, 104, 110
Knihy o nestvůrách 77
Knihy o záboru země 70
 Koch, John T. 24, 26, 28
 Kokarsová, Elsa 130
Komunistický manifest 67
 koně (symbol) 152, 153
 Kosmas 75
 kosmický strom 102, 105, 116, 144
 Kossinna, Gustaf 22
 kotel 37, 39, 50–53, 61, 62, 98, 115
 Kozák, Jan A. 91
 Krauss, Alfred 84
 Kriemhilda 112, 113, 115, 117–119
krištai 148, 149, 151
Kronika a činy polských knížat a vládců 67
Kronika Polska, Litvy, Žmudi a celé Rusi 149, 153
 Kruta, Václav 24
 kříže (folklor) 147–149, 151, 152
 kult lebek 37, 153
 kultura halštatská 23, 27, 31, 32, 58, 59
 kultura laténská 19, 23, 27, 32, 35, 37, 39, 40, 47, 50, 63
 kultura šňůrové keramiky 36, 98
 kultura zvoncových pohárů 23, 26, 36
 Kupolė 142, 143, 145
 Kurke 146
 Kursitisová, Janina 131, 140
 Kvasi 104

L

Laima 136, 137, 142, 143
 Łasicki, Jan 128, 144, 145
 La Tène 22, 55
 Lauma 137, 142
 Laumė 137, 142

Lepner, Theodor 127
 Lerhis-Puškaitis, Ansis 128
 Lévi-Strauss, Claude 87, 90
 Lincoln, Bruce 67, 88, 91, 159
 Lindenschmidt, Ludwig 21
 Lindow, John 90
 Lindowský muž 55
 Livius, Titus 66
 Llyn Cerrig Bach 55
 Lódur 96, 109
 Loki 93, 94, 99, 100, 109, 110, 114

Lokiho svár 109

Lucanus 41, 48, 54, 59

Lucifer 110

Lugdunum 48

Lugh 110

Lugus 48, 49

Luguvalium 48

Lúkiános 49

M

Mabinogi 52

Mahábhárata 66

Macha 38

Macpherson, James 17, 20

Maier, Bernhard 24

Mailly-le-Champ 54

Mallory, James P. 24

Malý index pověr a pohanství 93

Männerbünde 86

Mannhardt, Wilhelm 83, 90, 124, 129, 131

Mannus 107, 108

Māra 136, 137

Marcus Aurelius 69

Marett, Robert Ranulph 86

Mars 47, 55, 93, 94, 98

Marx, Karl 67

masopustní karneval 146

Rejstřík

Matka bohů (*Mater deorum*) 140
„matky“ (kult) 139, 140
Matres (= Matrones, Matronae) 48, 93
Medb 38
megalitické památky 17, 20, 35, 39, 82
Megaw, Vincent 24
Meri, Lennart 131
Merkur 48, 93–95
Merseburská zařikadla 78, 79, 95, 120
Meyer, Elard Hugo 83
Měsíc (kult) 92, 142
Mierzyński, Antoni 129
Mími 101, 104, 106
Miming 101
Minerva 47
minnesang 79
minnesängři 73
Mithothin 110
Mojžiš 76
Momigliano, Arnaldo 88
Mona (= Anglesey) 16
Mone, Franz Josef 85
Montesquieu, Charles Louis 81
Mortillet, Gabriel de 22
Mogk, Eugen 74, 84, 88
Mšecké Žehrovice 37, 61
Much, Rudolf 88
Müllenhoff, Karl 83
Müller, Friedrich Max 85, 87
Murinius, Martin 11
Múspell 106, 108
Muspilli 106

N

Nanna 100, 101
Napolskich, Vladimir 99, 144
Narbutt, Teodor 128
Nehalénia 93
Nemetón 54

Nerthus 57, 93, 103
Neuvy-en-Sullias 60
Niflheim 106
niflunský/nibelunský poklad 112–114, 118
Njörd 103, 104
norny 102, 119

O

obři (= tursové, jotunové) 98, 102, 106, 109
Octavianus 59
Ód 101
Oddrúnin nářek 102
Ódín 85, 91, 92, 94–110, 114, 116, 117, 136
ódr 101
Odvakar 78
Odysseus 110
Ogmios 48
Okresek zemský (Mladší Edda) 73
Ollerus 100
Olmsted, Garrett 24, 39
Orosius, Paulus 68
Otfred z Weissenburgu 78
Othinus 95, 100, 101, 109, 110

P

Padania 19
Page, Raymond Ian 90
Panna Marie 137, 138
Patulas 138
Paulus Diaconus 68, 75, 95
Pėrkons 97, 135, 136, 138, 142
Perkūnas 97, 135, 136, 138, 142
Perun 96, 97
Petr z Duisburgu 11
Piccolomini, Enea Silvio (= Pius II.) 11, 81
Pieta, Karol 24
Pikulas 138

Pilgrim z Pasova 80
Píseň o Fáfnim 102
Píseň o Grímnim 93, 99, 103, 106, 109
Píseň o Hamdim 113
Píseň o Hárbardovi 96, 104
Píseň o Hildebrandovi 78
Píseň o Hymim 98
Píseň o Nibelunzích 70, 79, 80, 82, 112, 113, 115, 119–121
Píseň o Reginovi 114
Píseň o Rígovi 99
Píseň o Rolandovi 79
Píseň o Sigrdrífě 114, 117
Platón 11, 65, 82
Plinius Starší 11, 59, 60, 62, 68
Pokrovskij, Michail 159
Poseidónios z Apameie 11, 34, 54, 55
Pověst o založení Vilniusu 139
Pověst vremenných let 96
Prolog (Mladší Edda) 72, 73, 95, 97, 108, 111
Prätorius, Matthäus 127, 144
Proto-Šiva 50
První píseň o Gudrúně 114
Puhvel, Jaan 68
Pwyll, vládce dyfedský 52

R

Ragana 137, 142
ragnarök 99, 100, 108, 114
Raedwald 70
Regin 114
regnator omnium deus 93
Reinecke, Paul 22
Renfrew, Colin 24, 26, 35
Rhiannon 38
Rieckhoffová, Sabine 24
Rind 100, 101
Roquepertuse 43

Rudbeck, Olaus 82
Rüdeger z Bachelaren 80
runy 69, 70, 82, 95, 115
Rydberg, Viktor 84

Ř

Řehoř z Toursu 55, 68

S

Saulè 142, 143
Saeming 108
Sága o Gautrekovi 82
Sága o Hervaře 82
Sága o lídech z Eyrú 96
Sága o Tidrekovi 80
Sága o Völsunzích 80
Sága o Ynglingzích 66, 73, 75, 95, 100, 104, 105, 109, 111
Sámo 80
Saussure, Ferdinand de 85
Saxnót 93, 111
Saxo Grammaticus 73–75, 95, 100, 101, 109, 111, 120, 121
scopové 76, 77
seidr 95, 102, 105
Schjødtt, Jens Peter 91
Siegfried 80, 108, 112, 113, 115–119
Siegmund 112, 113
Sigbert II. 80
Sigi 108
Sigmund 112
Sigrdrífa 117
Sigty (= Ódin) 98
Sigurd 72, 80, 109, 112–114, 116–118, 120
Simek, Rudolf 91
Skadi 99, 102
skaldové 71–73, 74, 76, 99, 103, 109,
Skjöld 108
Skjöldungové 108

Sleipni 96

Sloup lodníků 48

Slunce (kult) 58, 85, 92, 139, 142, 143, 147

slunovrat 39, 143, 145

Smith, Jonathan Z. 67

Smith, William Robertson 124

Snorri Sturluson 66, 72–75, 80–82, 85, 92, 94, 96–105, 107, 109–111, 113, 119, 121

Snaefríd 99

Sovijus 139

Stará píseň o Átlím 99

Starý, Jiří 91

Steinslandová, Gro 91

Stejně vysoký (= Ódin) 96

Stender, Gotthard Friedrich 127

stogastulpis 147, 149

Strabón 11, 18, 37, 44, 49, 50, 54, 55, 68, 108

Stettweg 38, 57

Ström, Åke 90

Strzykowski, Maciej 128, 144, 145, 149, 153

Sturm und Drang 82

Suetonius, Gaius Tranquillus 59

Sulis 47

Sundquist, Olof 91

Sv. Marta 45

Sv. Patrik 62

Sven Vidlovous 70

Sverre Sigurdsson 75

Szabó, Miklós 24

Š

Šimon Mág 61

Šmits, Péteris 130, 131, 140

T

Tacitus, Cornelius Publius 11, 16, 22, 54, 57, 68, 70, 72, 81, 93, 94, 95, 98, 99, 103, 106–108, 111, 113, 115–118, 140

Tara 56

Taranis 48

Tarapita 97

Tarascon 46, 47

Tarassenka, Petras 137

Tarasque 45–47

Testa, Alessandro 146

Teutates 48

The Dream of the Rood 76

Theoderich Veliký 78, 80, 112

Thoms, William John 123

Thúkýdidés 65

Thuner 93, 111

Tiberius 59

Tiermes 97

Tiwaz 107

Tjóðrek 112

Tökk 100

tonzura 61, 62

Toporov, Vladimir 130

Tór 93, 94, 96, 97, 103, 107, 108, 111

Toutatis 47

trpaslíci 102, 103, 114

Třetí (= Ódin) 96

Třetí píseň o Gudrúně 114

Tuisto 106, 107

Turupit 97

Turville-Petre, Gabriel 90

Tuuri 97

Tylor, Edward Burnett 86, 124

Tý 94, 98, 107, 108

U

úlfhedinové 45

Ull 98–100

Uloupení býka z Cúailnge 51, 110

Uolla 79

Uppsala 70, 82, 92, 96

Urd 102, 106

Uta 119

V

Valfödr (= Ódin) 94

Váli 100

valkýry 102, 112, 114, 117–119

Vanové 94, 97, 102–105

Varjagové 96

Vé 96, 106, 109

Vědmina věštba 72, 93, 94, 97, 99, 104, 105, 107, 109

Vegdeg 108

Vēlius, Norbertas 131, 135, 152

Velnius 138, 142

Velns 138, 142

Venclová, Natálie 24, 61, 62

Vennemann, Theo 28

Venuše 94

Vercingetorix 20

Verelius, Olof 82

Viereckschanze 56, 61

vikingské 11, 70, 76, 99, 101, 103, 115

Vikisová-Freibergsová, Vaira 131

Vili 96, 106, 109

Villard d'Heria 39

Vitali, Daniele 24, 26

vlkodlak 127

völkisch 84, 86

Vries, Jan de 87, 89

Vulkán 92

Výčet meter 73

Výroky Vysokého 79, 93, 95, 116–118,

Vysoký (= Ódin) 96

W

Wagner, Richard 109

Wígluf 117

Wiik, Kalevi 28

Wikander, Stig 86, 90

Wirth, Hermann 88, 89

Wodan 79, 93, 95

Wóden 111

Worm, Ole 82

Woźniak, Zenon 24

Wulfila 70

Wulfstan 11

Wüst, Walter 89

Y

Yggdrasil 102, 105, 106, 108

Ymi 96, 106, 107, 153

Yngvi-Frey 107, 108

Ynglingové 107, 108

Z

Zeus 98

Zkáza Niflungů 114

Zpěvy Ossianovy 17, 82

Zpráva sambijského biskupa 149

Ž

Žemininkas 146

EDIČNÍ RADA MASARYKOVY UNIVERZITY

PhDr. Jan Cacek, Ph.D.
Mgr. Tereza Fojtová (místopředsedkyně)
doc. JUDr. Marek Fryšták, Ph.D.
Mgr. Michaela Hanousková
prof. PhDr. Jiří Hanuš, Ph.D. (předseda)
doc. RNDr. Petr Holub, Ph.D.
doc. Mgr. Jana Horáková, Ph.D.
prof. MUDr. Lydie Izakovičová Hollá, Ph.D.
prof. PhDr. Tomáš Janík, Ph.D., M.Ed.

prof. PhDr. Tomáš Kubíček, Ph.D.
doc. RNDr. Jaromír Leichmann, Dr.
PhDr. Alena Mizerová (tajemnice)
doc. Ing. Petr Pirožek, Ph.D.
doc. RNDr. Lubomír Popelínský, Ph.D.
Mgr. Kateřina Sedláčková, Ph.D.
doc. RNDr. Ondřej Slabý, Ph.D.
prof. PhDr. Jiří Trávníček, M.A.
doc. PhDr. Martin Vaculík, Ph.D.

EDIČNÍ RADA FILOZOFICKÉ FAKULTY MASARYKOVY UNIVERZITY

doc. PhDr. Daniel Drápala, Ph.D.
prof. Mgr. Lukáš Fasora, Ph.D.
prof. PhDr. Jiří Hanuš, Ph.D.
doc. Mgr. Jana Horáková, Ph.D.
(předsedkyně)
doc. PhDr. Jana Chamonikolasová, Ph.D.
prof. Mgr. Libor Jan, Ph.D.

prof. PhDr. Jiří Kroupa, CSc.
prof. PhDr. Petr Kyloušek, CSc.
prof. Mgr. Jiří Macháček, Ph.D.
doc. Mgr. Katarina Petrovičová, Ph.D.
(tajemnice)
prof. PhDr. Ivo Pospíšil, DrSc.

Předkřesťanská náboženství severních Indoevropanů

Tradice Keltů, Germánů a Baltů
v kritické perspektivě humanitních věd

Jan Reichstätter

Vydala MASARYKOVA UNIVERZITA, Žerotínovo nám. 617/9, 601 77 Brno
v edici **Spisy Filozofické fakulty Masarykovy univerzity** / číslo 499

Odpovědná redaktorka / doc. Mgr. Jana Horáková, Ph.D.

Výkonná redaktorka / doc. Mgr. Katarina Petrovičová, Ph.D.

Ediční referentka / Mgr. Vendula Hromádková

Grafická koncepce edice a návrh obálky / Mgr. Pavel Křepela

Sazba / Mgr. Pavel Křepela

Vydání první / 2019

Náklad / 200 výtisků

Tisk a knihařské zpracování / MORAVAPRESS s.r.o., Cihelní 3356/72,
702 00 Ostrava-Přívoz

ISBN 978-80-210-9578-6

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

ISSN 1211-3034

<https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M210-9579-2019>