

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav východoevropských studií

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Markéta Obuszáková

Ženská božstva v lotyšské mytologii a folkloru

Female deities in the Latvian mythology and folklore

Praha 2013

Vedoucí práce: Mgr. Pavel Štoll, Ph.D.

Za praktické připomínky a cenný čas strávený nad mou bakalářskou prací děkuji vedoucímu práce Mgr. Pavlu Štollovi, Ph.D. Mé velké díky patří rovněž Bc. Nadě Vaverové a Mgr. Janu Musilovi, bez jejichž rad, redakční a technické výpomoci, ale hlavně psychické podpory by tato práce nevznikla.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 25. 7. 2013

.....
Markéta Obuszáková

Abstrakt

Bakalářská práce je zaměřena na analýzu zobrazení ženských božstev v lotyšském folkloru a mytologii. Hlavní pozornost je věnována ústřední bohyni osudu Laimě a dalším bohyním, jež mají co do činění s lidským osudem, Dēkle a Kārtē. Dále se zde zabýváme zvláštními bohyněmi, takzvanými Matkami, které se v lotyšském folkloru hojně vyskytují. Božstva jsou sledována zejména z funkčního hlediska, a to na základě jak folklorního materiálu (lotyšských lidových písní zvaných dainy, národních pohádek, pověstí a pověr), tak na základě dosavadních lotyšských folkloristických a mytologických bádání.

Klíčová slova

Lotyšská mytologie – lotyšský folklor – ženská božstva – Laima – Dēkla – Kārta – Matky (Mātes)

Abstract

The thesis is focused on analysis of the depiction of female deities in Latvian folklore and mythology. The main attention is given to the central goddess of Fate, Laima, and two other goddesses connected with human fate, Dēkla and Kārta. The thesis further investigates special goddesses frequently appearing in Latvian folklore – the so-called Mothers (Mātes). The deities are considered mainly from the functional point of view, based on both folklore material (Latvian folk songs called dainas, national fairy tales, legends and superstitions) and the previous Latvian research in folklore and mythology.

Keywords

Latvian mythology – Latvian folklore – female deities - Laima – Dēkla – Kārta – Mothers (Mātes)

Obsah

Úvod.....	8
1 Laima	13
1.1 Slovesa spojená s Laimou v dainách	14
1.2 Laiminy funkce	15
1.3 Laima a Dievs	17
1.3.1 Sféra vlivu Dievse a Laimy v otázce osudu.....	18
1.4 Laimina činnost.....	19
1.5 Místa výskytu.....	23
1.6 Podoba a atributy	25
1.7 Analýza bohyně	28
1.8 Proč Laima pláče	30
1.9 Folklorní a mytologická vrstva v literatuře o Laimě	33
2 Dēkla.....	35
3 Kārta.....	41
4 Trojice bohyň osudu	42
5 Matky.....	44
Závěr	50
Seznam použité literatury	53

Seznam použitých zkratek

mj.	mimo jiné
např.	například
str.	strana nebo strany
sv.	svazek
tzn.	to znamená

Úvod

Specifikem lotyšského folkloru je výskyt poměrně vysokého počtu božstev ženského pohlaví. Proto práce předpokládá základní rozdělení lotyšských božstev na ženská a mužská, přičemž centrem našeho zájmu jsou právě božstva ženská. Ta se dále vyčleňují na základě jejich funkcí a míst, kde se vyskytují. Z hlediska funkčnosti nám připadá vhodné rozdělení na božstva trvalá a situační. Oba tyto aspekty se mohou prolínat, ale převažující má zůstat jen jeden. Se zřetelem na zmíněné dělení budou analyzovány jednotlivé postavy. Největší pozornosti se dostane takzvaným bohyním osudu Laimė, Dėkle a rovněž i Kārtē, přičemž nejvíce prostoru bude pro její hojný výskyt ve folklorních žánrech věnováno první jmenované. Okrajově se pak budeme zabývat takzvanými Matkami, jež jsou nadpřirozené bytosti specifické svým velkým počtem.

Přístup, ke kterému se uchýlíme při zkoumání zmíněných bohyň, bude synchronní analýza. Práce si tudíž nebude nárokovat historizující ambice ani nebude stavět na komparaci s folklorem či mytologií jiných národů. Pokud uvedeme příklad z jiných zeměpisných oblastí nežli je Lotyšsko, bude se jednat o doplnění daného výkladu.

Práce bude vycházet jak ze zdrojů primárních, tak ze zdrojů sekundárních. Za zdroje primární nám poslouží folklorní žánry, tedy lotyšské lidové písně zvané dainy,¹ dále pohádky, pověsti a pověry. Všechny tyto primární zdroje sebrané do množství sbírek reprezentují lotyšský folklor. Sekundární zdroje, tedy literaturu věnující se lotyšské mytologii lze rozdělit na základní skupiny. První tvoří bádání autorů jako byl Gothards Frīdrihs Stenders,² Ludvigs Adamovičs, Jēkabs Lautenbahs, Pēteris Šmits a Haralds Biezais, do druhé skupiny spadají takzvaní vlastenečtí romantikové, mezi něž patří např. Juris Alunāns nebo Auseklis³, třetí skupinu tvoří hnutí zvané Dievturība vedené Ernestsem Brastiņšem a konečně čtvrtá skupina se sestává z některých současných lotyšských badatelů, jako je Janīna Kursīte, Vaira Vīķe-Freiberga a Elza Kokare. Tato práce se bude věnovat hlavně autorům staršího období, mezi které řadíme autory první a třetí skupiny,⁴ přičemž je nutno brát v potaz, že se E. Brastiņš

¹ Jde zpravidla o nerýmované poetické miniatury, povětšinou čtyřverší. Viz: Parolek, R., *Lotyšská literatura: vývoj a tvůrčí osobnosti*, str. 30.

² Užíváme lotyšského přepisu jména Gotthard Friedrich Stender, lotyšsky byl také nazýván *Vecais Stenders* (Stenders starší).

³ Vlastím jménem Miķelis Krogzemis

⁴ Spisovatele druhé skupiny v této práci nebudeme nadále zmiňovat, ani se o jejich díla opírat. Jedná se totiž o uměleckou fikci, která by vyžadovala spíše literárněvědné zpracování. V úvodním rozdělení jsou uvedeni pro úplnost přehledu.

z této skupiny svým nacionálním přístupem vymyká, a autory dnešní doby, kteří jsou uvedeni ve skupině čtvrté. Starší a novodobí autoři představují dva různé přístupy k metodám. Zároveň autoři čtvrté skupiny vždy navazují na starší práce a musejí tak k nim zaujmout určitý vztah. Zkoumání sekundárních zdrojů by mělo ukázat, jak se k sobě mají práce lotyšských badatelů, v jakém vztahu jsou k celku primárních zdrojů a v jakém významu je možné dnes chápat slovo mytologie.

Mytologizační charakter lotyšské sekundární literatury se ukazuje právě ve vztahu k primárním zdrojům, tedy k folkloru, protože z folklorního korpusu jsou vybírány prvky, které jsou popisovány jako mýty. Folklor je etnografický materiál, který badatelé sbírali pro rekonstrukci mytologie (ve smyslu soustavy mýtů), kterou předpokládali. Tak byl postupně lotyšský folklor interpretován jako součást mytologie, již vytvořila v průběhu více jak sto let lotyšská filologie. Tudíž by bylo možné říci, že lotyšská mytologie svým způsobem existuje jen proto, že ji badatelé popisují. Na implicitním předpokladu lotyšské vědy o existenci lotyšské mytologie pak mohou stavět další autoři, jež existenci lotyšské mytologie přijímají. Existence lotyšského mytologického systému v pojetí, jak jej známe např. z řecké mytologie, je pochybná, protože konkrétní mytologický korpus srovnatelný s antickými eposy neexistuje. Všechna tvrzení o lotyšské mytologii jsou odvozena z lotyšského folklorního materiálu, povětšinou z písní, což činí předpoklad existence takové původní mytologie pochybným. Nelze se ani příliš spoléhat na kusé dokumenty z dávných dob, které se nám o lotyšských kmenech dochovaly, ani kroniky, jež jsou tematicky zaměřené hlavně na christianizaci dávných Lotyšů⁵ a o pohanské kultuře moc nesdělují. Na těchto informacích pak stavěla starší skupina badatelů jako byl např. L. Adamovičs, P. Šmits, H. Biezais. Na pochopení lotyšského folkloru má navíc stále ještě vliv nábožensko-obrodné hnutí nazývané Dievturība, jež vyznává trojici božstev – Dievse⁶, Laimu a Māru. Hnutí vzniklo roku 1925 pod vedením E. Brastiņše a jeho ideologie vychází pouze z dain. Nicméně je nutné vzít v potaz, že bylo založeno pro posílení národní identity. I zde je nutno dodat, že Dievturība stojí na předpokladu existence mytologie, který bere za svůj. Ano, hnutí sice vychází z primárních zdrojů, ale nemohlo by existovat bez předchozí práce badatelů, kteří s folklorními žánry zacházeli za předpokladu existence hypotetické mytologie.

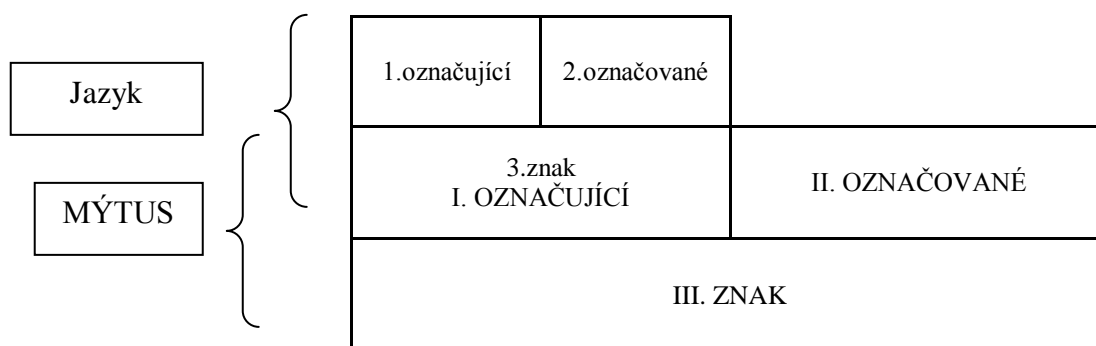
⁵ Pojmem Lotyši máme v této práci na mysli pohanské obyvatele území dnešního Lotyšska, přičemž „dávní Lotyši“ jsou výpovědi mytologického korpusu.

⁶ Pro skloňování lotyšských jmen a pojmů se nám zdá vhodné následovat návrh Pavla Trosta *O skloňování litevských a lotyšských vlastních jmen osobních v českých textech (Návrh normování)* v linii zachování nominativu singuláru u maskulin, a to i u slov první deklinace se zakončením na –s.

Jak je z výše zmíněného patrné, zdroje, z nichž práce vychází mají dvě vrstvy: vrstvu folkloru a vrstvu mytologie, které je nutno oddělit.

Při popisu mechanismu mytologizace primárních žánrů vycházíme ze studie Rolanda Barthes *Mýtus dnes*.⁷ Barthes vidí Mýtus jako sémiologický systém. Každá sémiologie dle něj zkoumá vztah mezi označujícím a označovaným. Sémiologický systém tak má co dočinění se třemi členy: označujícím, označovaným a korelací, která tyto dva členy spojuje, jíž je znak. Znak je určitým smyslem. Polem sémiologie je pak dešifrování, tedy rozpoznávání systémů, jejich znaků a vztahů mezi nimi. Označující, označované a znak nacházíme pak i v mýtu. Mýtus je dle Barthes speciálním systémem – je budován na základě sémiologického řetězce, který existuje před ním, je tudíž tzv. sekundárním sémiologickým systémem. „Co je v primárním systému znakem [...] se v sekundárním systému stává prostým označujícím.“ „[...] jakkoliv se různé materie mytické promluvy [...] mohou na počátku lišit, jakmile jsou uchopeny ze strany mýtu, dospívají všechny k čisté funkci označujícího [...].“⁸ Ať se jedná o jakoukoliv expresi, mýtus ji shledává jen jako výstupní člen sémiologického řetězce. „A právě tento poslední člen se stane prvním či dílčím členem rozšířeného systému, který buduje.“⁹ V mýtu je tedy jeden sémiologický systém vyjmutý z druhého. Mýtus se pak prvního systému zmocňuje, aby vystavil svůj vlastní systém, přičemž později vede zároveň k pochopení a zároveň cosi přidává. V tomto významu bude slovo mýtus nadále používáno v této práci.

Pro znázornění vyřčeného použijme Barthesovu tabulku:



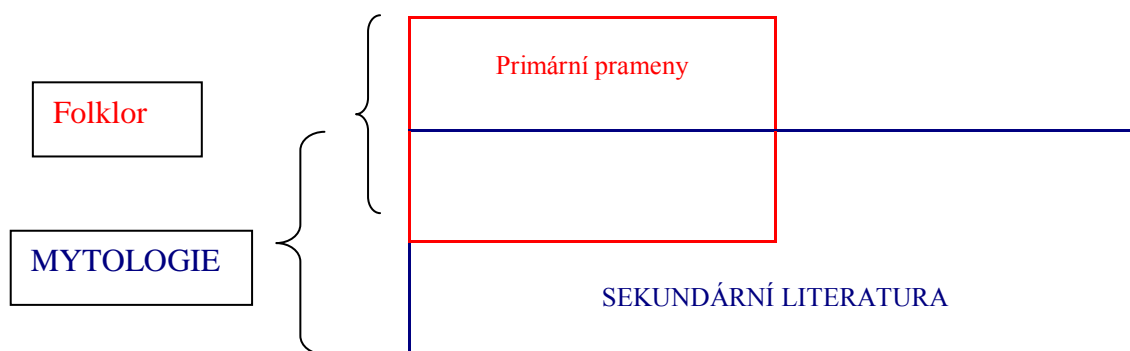
Autor dále bere v potaz, že označující může být v mýtu pojímáno jako výsledný člen jazykového systému nebo jako výchozí člen systému mytického. Proto určuje novou terminologii: na rovině jazyka jej nazývá smyslem, na rovině mýtu formou. Označované

⁷ Viz: Barthes, R., *Mýtus dnes* in: *Mytologie*, str. 107–170.

⁸ Tamtéž, str. 112–113.

⁹ Barthes, R., *Mýtus dnes* in: *Mytologie*, str. 113.

v mytologické úrovni pojmenovává konceptem a znak signifikací. Mýtem se pak stává sdružení konceptu a formy. Jednou z funkcí mýtu je dle autora deformovat – koncept smysl deformuje a bere si z něj potřebné. Vypracování sekundárního sémiologického systému pak umožní mýtu, aby koncept naturalizoval, což je klíčovou funkcí mýtu. Další vlastností mýtu je přeměňovat smysl na formu. Mýtus stojí v pozici „zloděje řeči“, může rozvinout své sekundární schéma na základě jakéhokoli smyslu. Konzument pak onen mýtus přijímá jako faktický systém. A právě na zmíněném Barthesově výkladu stavíme naši teorii, pro jejíž znázornění jsme si opět načrtli tabulku:



Sekundární literatura je budována na základě primárních zdrojů, jež existují před ní. Jedná se tedy o jeden systém vyvinutý z druhého. Sekundární literatura tak vystavuje svůj vlastní mytologizační systém na systému folklorním. Z primárních folklorních pramenů sekundární literatura získává a deformuje potřebné informace, které naturalizuje pro následný proces mytologizace, jenž je konzumentem přijímán jako fakt. Sekundární literatura je tak v přeneseném slova smyslu zlodějem literatury primární a mýtus vykradačem folkloru.

Pohybujeme-li se v tomto metodologickém rámci, lze hovořit o dvojí lotyšské mytologii. První je hypotetická primární mytologie (ve smyslu soustavy mýtů), která se ve folklorním korpusu projevuje, ale její projevy jsou fragmentární. Primární mytologii nazýváme hypotetickou proto, že v Lotyšsku chybí epický korpus. Oproti ní existuje mytologie jako věda ve dvou polohách. Jednak ve smyslu vědecké disciplíny zabývající se mýty – implicitní disciplíny, jednak ve smyslu vytváření procesu mytologizace - explicitní disciplíny.

Mýtus je zde chápán jako znak mytologie. Vztah mýtu a mytologie je vztahem znaku a systému a nadále budou tyto termíny používány výlučně v takto definovaném vztahu.

Textové korpusy, které jsou k dispozici, reprezentují jak folklor, tak mytologii jako filologickou disciplínu, která vytváří mytologický systém, jehož znaky jsou teprve mýty. To znamená že mýty se nalézají ve folkloru filologií.

Základní folklorní korpus se nachází ve vztahu ke dvěma různým systémům, z nichž jeden je původní hypotetická mytologie, ale ten nám není znám jinak než jako systém, který je rekonstruovaný systémem druhým, což je filologická mytologie.

Folklorní korpus je určitou promluvou a ta vstupuje do vztahu ke dvěma systémům, což jsou dvě alternativní mytologie, z nichž jedna je hypotetická a existuje jako předmět té druhé, kterou je sekundární literatura. Korpus se teprve ve vztahu k tomuto systému člení na mýty a zbytek folkloru.

Teprve filologický korpus počínaje baltsko-německými badateli ustavuje lotyšskou mytologii také z toho důvodu, že lotyšská jednota je moderní a je až podmínkou sestavování korpusu badateli. Původní kmenové obyvatelstvo mytologii s ohledem na budoucí lotyšskou jednotu pravděpodobně nesestavovalo.

Z výše uvedeného tedy vyplývá, že lze hovořit o dvojitým pojetí mytologie – první, znamenající soustavu mýtů, je v Lotyšsku dostupná pouze jako rekonstruovaná tou druhou – vědeckou disciplínou, filologií. V naší práci proto používáme termín pro druhé pojetí mytologie

Mytologie je racionální systém, který organizuje folklorní korpus jako soubor mýtů. Ve folklorním korpusu jsou mýty přítomny tehdy, když se mýtus stává předmětem mytologie, tzn. filologie. Je možné mít za to, že je rozdíl mezi vědou a jejím předmětem, ale její předmět je v lotyšské mytologii hypotéza, kterou věda potvrzuje studováním folklorního korpusu a to znamená, že její předmět je produktem jejího zkoumání. Ustavování mytologie ve smyslu filologické disciplíny a mytologie ve smyslu systému mýtů je zde souběžný.

Je nutno dodat, že pojmy, které jsme si vymezili jsou pokusem o systémově ucelené členění, které se odlišuje od jiné literatury zabývající se těmito pojmy. Tímto se snažíme určitým způsobem na danou literaturu navázat a pokračovat na tomto poli. Cílem práce je metodologicky ucelený pohled na věc a problematizace vztahu filologické mytologie a jejího předmětu, přičemž nejde o to tento problém uzavřít, ale naopak otevřít. Produktem této práce by mělo být nejen podat synchronní analýzu bohyň Laimy, Dėkly, Kārty a Matek, ale také přinést názor, který vztah lotyšské mytologie a folkloru interpretuje určitým způsobem a zapojit se tak do pokračujícího projektu, jímž je filologie.

1 Laima

Dávní obyvatelé území dnešního Lotyšska věřili v předem daný osud, který jim stanovila bohyně Laima. Zmínky o ní se vyskytují přibližně v 1500 lotyšských lidových písních zvané *dainy*¹⁰. Vedle této bohyně se ale v písních často objevují další dvě bohyně – Dēkla a Kārta, jimž byla přiřknuta obdobná funkce. Laimin výskyt ve folklorních žánrech nicméně nad Dēklou a Kārtou výrazně převažuje a v mnoha případech dokonce stojí na jejich místě. Vysvětlením pro takový jev může být fakt, že v lotyštině chyběla taková obecná jména, která by mohla podpořit zachování jmen Dēkla a Kārta. „*Ano, existuje obecné jméno ‚kārta‘, často a široce používané, ale všechny významy tohoto slova jsou daleko významu osud. Také existuje obecné slovo ‚dēkla‘ (v Kurské oblasti tak označovali čarodějnice), ale je málo známé a vytrácí se.*“¹¹ Kdežto *Laima* či *laime* dříve sloužilo i jako výraz pro „osud“ (dnes používané slovo *liktenis* je novějším výtvořem).

Je nutné poukázat na polysémii výrazu *Laima* v lotyšském folkloru. Na první pohled je patrné, že slova *laime* (štěstí) a *Laima* (theonimum bohyně osudu) jsou si velmi podobná. Obě sémantické linie pojmů jsou úzce spojeny a ne vždy se dají oddělit. Zatímco v *dainách* dominuje *Laima* jako personifikovaná bohyně osudu, v pohádkách se objevují obě úrovně chápání výrazu: jak představa o životním zdaru, tak i o personifikované bytosti. Obě úrovně jsou pak spojovány například v pohádce typu *Laime* bohatého a chudého bratra, ve které chudý bratr hledá svou *laimi*, aby mu pomohla z těžkostí, kdežto bohatý bratr přízeň své *laime* dávno získal. Ona *laime* zde splývá s charakteristickými rysy bohyně *Laimy* (mladík ji najde v tmavém v koutě, kde se *Laima* dle dávných představ Lotyšů vyskytovala) a zároveň pro něj znamená nalezení cesty ke šťastnému životu. V příslovích se pak také oba pojmy často prolínají.

Dle jazykovědců theonimum *Laima* i slovo *laime* pravděpodobně pocházejí ze slova *laist* s významem „tvořit“.¹² Tento význam shledáváme podstatným, jelikož *Laima* utvářela osud lidských bytostí a, pokud přijmeme tvrzení, že i výraz *laime* pochází ze slova nesoucího význam tvořit, dostává se nám vysvětlení dávné mnohovýznamovosti nepersonifikovaného výrazu *laime*, jenž mohl znamenat jak osud, tak štěstí a jenž se pak ve folklorních žánrech

¹⁰ *Latviešu tautas dzīvesziņa* 3, str. 8.

¹¹ *Latviešu tautas dzīvesziņa* 2, str. 110.

¹² *Latviešu tautas dzīvesziņa* 3, str. 8.

mísil s bohyní Laimou. Slovo *laist* pak má být odvozeno od baltského kořene *lam-*.¹³ Formy, ze kterých se dá rekonstruovat Laimino jméno, byly zaznamenány již v pramenech ze 16. století.¹⁴

1.1 Slovesa spojená s Laimou v dainách

Proces určování osudu, za kterým stojí bohyně Laima, je v dainách znázorňován různými slovními spojeními či slovesy. Pro uvedení do dané problematiky proberme ta nejpoužívanější, jako jsou *laist*, *likt*, *lemt*, *vēlēt*.

Ve spojení s Laimou je v lidových písních nejpoužívanější sloveso *likt* ve významu „určit, ustanovit“. Při pročítání dain se velmi často setkáváme se spojením: *Liec, Lamiņa* (Urči, Laimo); *Laimiņa, licējiņa* (Laima ustanovitelka). Pozornost si zaslouží spojení *Laimas likums* – v překladu doslova „Laimin zákon“. Tento překlad nicméně není pro dainy platný, jelikož slovo *likums* ve významu „zákon“ se vytvořilo až v období 17.–18. století. Do té doby se používalo ve významu „rozhodnutí pro daný osud“. Dnes používaný výraz pro osud – *liktenis* v dainách nenalezneme.

Druhé nejpoužívanější sloveso týkající se Laimina rozhodování je *vēlēt*, jehož kořen dle J. Kursīte tvoří indoevropské *wel-*¹⁵ nesoucí význam „chtít, zvolit si“. ¹⁶ V tomto významu se zachovalo v jedné části dain, kdežto v druhé, obsahově novější, tvoří synonymum k *likt*.

Jako souznačné slovo ke slovu *likt* v lotyšských lidových písních figuruje *lemt* (rozhodout). Toto rozhodování (*lejšana*) je pak charakteristické jak pro Laimu, tak pro Dēklu, přičemž zmiňované sloveso ve spojení s Laimou není dominující. Základ slova má dle J. Kursīte tvořit indoevropské *lem-*, znamenající „zlomit“. ¹⁷ Jak ale z původního „zlomit“ vzniklo „rozhodnout / určit“? Na to podává vysvětlení K. Karulis. Přenesení významu dle něj „[...] mohla ovlivnit okolnost, že prohlášení soudu či rozhodnutí v minulosti občas doprovázel symbolický akt – zlomení hole, hůlky. Mezi baltskými národy bylo také rozšířeno věštění (zjištění božského rozhodnutí) zlomenými hůlkami.“ ¹⁸ Sloveso *lemt* tak získalo v dainách abstraktní význam „určit osud“.

Zatímco *lemt* se může pojit i s Dēklou, další sloveso, které bude stát ve středu našeho zájmu – *laist* – náleží ze tří bohyní osudu pouze Laimě. Od badatelky J. Kursīte se

¹³ Kokare, E., *Mitoloģiskie tēli latviešu folkloras poetiskajā sistēmā* in: *Latviešu folklorā. Tradicionālais un mainīgais*, str. 40.

¹⁴ Viz: Biezais, H., *Die Hauptgöttinnen der alten Letten*, str. 71–83.

¹⁵ Autorka používá přepis *uel-*.

¹⁶ Viz: Karulis, K., *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*, 2. sv., str. 503.

¹⁷ Viz: Karulis, K., *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*, 1. sv., str. 515.

¹⁸ Tamtž, 1. sv., str. 515.

dozvídáme, že základ slova tvoří indoevropské *lē(i)-* nesoucí význam „pustit, uvolnit, nechat“.¹⁹ „Zdá se, že ve vztahu k určování osudu slovo *laist* znamená uvolnit nebo – přesněji – osvobodit lidské tělo k růstu [...]“.²⁰ S jejím tvrzením se shoduje i *Senvārdū vārdnīca* (Slovník dávných slov), který sloveso *laist* překládá jako „dát život“.²¹ Dítě není v těle matky svobodné, není uvolněné. Aby se jím stalo, musí se dostat z matčina lůna. Dle dávných představ se měl porod vydařit, pokud Laima i rodička byly oproštěny od svazujících předmětů, proto se v dainách vyskytuje Laima spěchající na pomoc rodičce s rozpuštěnými vlasy nebo rozvazující všechny uzly.

Na slovesa pojící se s Laimou je ale třeba nahlédnout i na základě poetiky. Jak v jedné ze svých studií správně poukázal J. Zubatý, v lotyšských lidových písních se hojně vyskytují aliterace. Jako velmi časté aliterující spojení Zubatý uvádí např. *balts brāliņš* (bílý bratříček), „[...] *snad také poněkud aspoň k vůli alliteraci* [...]“²² dle něj vzniklo spojení *dod Dieviņi* (dej, Dievsi) a konečně, podobně jako se ve spojení s Dievsem užívá slovesa *dod*, tak „[...] *o Laimě* [...] *jest skoro u výhradném obyčeji sloveso lemt, nebo (častěji) likt* [...]“²³, z čehož plyne, že by zmíněná slovesa také měla být aliterující. Aliterace v dainách vznikaly, aby ozdobily svou libou zvukovou podobností verše. Je nutné však dodat, že ačkoliv „[...] *lotyšská píseň alliterující formulí vyhledávala a pěstovala aspoň s úsilím větším, než píseň litevská* [...]“²⁴, není nutností v každé daině. Proto se nesmíme divit, jestliže ji ve velkém počtu písní nenalezneme.

1.2 Laiminy funkce

Laimina spoluúčast na lidském životě začíná v okamžiku narození. V Lotyšsku v dávných dobách probíhal porod v sauně, kam Laima rodičce spěchala na pomoc. Aby k ní měla snadný a bezpečný přístup, musela být cestička k sauně čistá a vypletá. Jakmile proběhl porod, bohyně určila novorozeněti osud. Tím ale její participace, jak by se mohlo zdát, nekončila – musela totiž dohlížet i na jeho vyplnění.

Laima je spojována také s druhým nejdůležitějším momentem života dávných Lotyšů – svatbou. Jí náleží ono privilegium určit, zda se dívka vdá, pokud ano, tak za jakého ženicha a zda místo, kam si ji nový muž odvede, bude dobré či ne. Proto se jí v lidových písních

¹⁹ Viz: Karulis, K., *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*, 1. sv., str. 492.

²⁰ Kursīte, J., *Latviešu folklorā mītu spoguļi*, str. 191.

²¹ Dalším významem je již zmiňované „tvořit“. Viz.: Ruberte, I., *Senvārdū vārdnīca*, str. 43.

²² Zubatý, J., *O alliteraci v písních lotyšských a litevských* in.: *Věstník Královské České Společnosti Náuk*, str. 3.

²³ Tamtéž, str. 6.

²⁴ Tamtéž, str. 13.

nejvíce dovolávají mladé, neprovdané dívky. Není možné, aby snoubence určil někdo jiný. Dokonce ani matka nevěsty nemůže změnit Laimin výběr:

*„Co sis maminko ty přála,
To si nepřála Laima,
Ty jsi [pro mě] chtěla starého muže,
Laima mi dala mladého.“²⁵*

Některé pohádky navíc vyprávějí, dle jakého vzorce probíhá Laimin výběr ženicha či nevěsty – *„Mezi manželi to obvykle bývá takto: když je muž velmi pilný, žena je poněkud líná a, pokud je žena rychlá, tak muž bývá pomalý. Sama Laima takto rozhodla.“²⁶* Bohyně osudu Laima tak vždy spojuje lidi rozdílných povah.

Chmury sirotků pomáhala překonat víra ve vyšší síly, zejména víra v Dievse a Laimu. Tato dvě božstva v jejich životech zastupovala místa zemřelých rodičů. Laima se tak stala opatrovnici sirotků. Proto v některých dainách chodí večer dohlédnout na sirotka, jindy sedí na lípě – svém svatém stromě – a vede s ním dialog. Také pomáhá dívkám, které ztratily rodiče, aby se vdaly.

Laiminou funkcí tedy bylo určit osud, pomáhat rodičce a starat se o sirotky. Dále však pečovala o dívky obecně, přičemž hlavním úkolem bylo chránit jejich čest. Jindy Laima mohla poskytovat lidem rady či se snažit ukázat jim správnou cestu. Jelikož do sféry jejího vlivu spadalo prakticky vše, co mělo co dočinění s lidským životem, a jelikož věděla, jaké zásadní události se člověku v životě stanou, určila také, kdy nastane poslední moment lidského působení na tomto světě, jímž je smrt.

Rituálem poděkování za přízeň bohyně Laimy či snahou vykoupit si její náklonnost bylo obětování. Oběti měly často podobu zvířete, potraviny nebo cennosti. Tak se například stávalo, že rodička, která doufala ve zdárný porod, nechávala u vchodu do sauny měděný prsten či peníze. Obětovalo se ale i pokud krizové situace, jako zmiňovaný porod, nebo např. svatba, nemoc dopadly dobře. Mezi dary bohyni osudu mohly být opět cennosti či zvířata. Z nich pak ponejvíce slepice, přičemž u obětované drůbeže bylo velmi důležité, aby měla vysoký hřebínek. Mezi obětmi se však našel i vepř, sele či ovce. Další oblíbenou obětí bylo pivo a med (tyto potraviny mohly být spojeny v jedno – medové pivo).

²⁵ „Ko, māmiņa, tu vēleji, / To Laimite nevēleja: /Tu vēleji vecu vīru, / Laime man jaunu deva.” *Krišjāņa Barona Dainu skapis*, 22110-0. Při uvádění dain vždy užíváme původního znění, které se ve zdroji vyskytuje.

²⁶ Šmits, P., Biezais, H., *Latviešu tautas teikas un pasakas*, 10. sv., str. 59.

Pokud Laima určila nepěkný osud, mohla jí být vyjadřována nepřízeň. Čas od času se tak setkáme s dainou, kde je bohyni osudu přáno něco zlého. Nicméně písně, které za osud děkují, jsou v převaze oproti těm, které bohyni spílají či ji obviňují.

Laimě náležejí některé ornamentální znaky, vyšívané např. na pásky, velké šátky typu šálu (lotyšsky *villaine*), nebo na pokrývky. Znaky, které bohyni symbolizují, jsou Laimin kříž neboli v jazyku sanskrutu svastika a tvar značící jehličnatou větývku. Zatímco svastika má obecně značit štěstí, požehnání, osud, úspěch,²⁷ jehličnatá větévka bývala brána za symbol plodnosti a dlouhého života plného zdraví.²⁸

1.3 Laima a Dievs

Kroky lidského života vede Laima společně s Dievsem²⁹. V dainách tato božstva někdy figurují jako nedělitelný pár a jejich funkce nejsou rozlišené, někdy zase odděleně se zřetelem na rozdílnost obou božstev. Z některých písní je tak možné se dozvědět, která oblast jakému z božstev náleží, ale z těch dain, které se týkají spravování lidského osudu to lze určit jen velmi těžko, jelikož se zde jejich oblasti vlivu značně prolínají.

V dainách často Dievs s Laimou rozmlouvají o lidském osudu, ale jejich diskuse čas od času končí neshodou, a tak jejich vztah není vždy idylický. Nedorozumění vznikající mezi božstvy rozdílných pohlaví nejsou ojedinělá. Podobně má Dievs slovní potyčky i se Sluncem.³⁰

Hranice toho, jakou oblast lidského osudu spravuje Laima a jakou Dievs, není lehkou rozeznatelná. Ačkoliv ale mají v tomto ohledu velmi podobnou moc, pokusme se z některých lidových písní vyčíst, jak jsou jejich povinnosti rozdělené.

S Dievsem se v dainách často pojí sloveso *dod* (dát), kdežto s Laimou hlavně *likt* a *lemt* (uložit, rozhodnout). Dievs tudíž vystupuje spíše jako dárce, Laima jako ustanovitelka. Určit však, co dává Dievs a co uděluje Laima, je opět velmi těžké. Pro zobecnění lze říci, že Dievs je ten, kdo poskytuje hodnoty, např. půdu a zdraví, zatímco Laima určuje průběh života. Výše řečené nicméně neznamená, že sloveso *dod* ve spojení s Laimou v dainách nenalezneme. Naopak se v souvislosti s Laimou vyskytuje běžněji než *laist*.

²⁷ Viz: *Latviešu tautas dzīvesziņa* 2, str. 112.

²⁸ Viz: Kraukle, D., *Latviešu ornaments*, str. 53.

²⁹ Encyklopedie baltské mytologie jej definuje jako boha oblohy, světla, spravedlnosti, osudu a úrodnosti polí, jež má být vrchním bohem baltského pantheonu. Více viz.: Běťáková, M. E., Blažek, V., *Encyklopedie baltské mytologie*, str. 57–64.

³⁰ Jméno solární bohyně je v baltských jazycích, narozdíl od jazyka českého, ženského rodu.

V dainách není obvykle zdůrazněno, kterému z obou božstev náleží prvenství. Dievs je sice zpravidla zmiňován před Laimou, ve většině písní, které se týkají určování osudu, má ale rozhodující slovo Laima. V moci Dievse není vměšovat se do Laimina rozhodnutí týkajícího se osudu. Dievs může dát, ale Laima může vzít, odebrat to, co dal. Fakt, že Dievs nemůže zvrátit co Laima určí, se odráží i v dalším folklorním žánru – v pohádkách. Nezřídka si v nich nějaká postava Dievsovi na těžký život, ale ten odpovídá, že nemůže změnit to, co ustanovila Laima. Zmiňme například pohádku, ve které Laima uložila dívce osudem dlouhý, ale těžký život. Ta si jako stařena stěžuje Dievsovi na nelehký život. Dievs ale v této záležitosti nemůže pomoci a odkazuje stařenu na Laimu, která jí odpovídá jen: „*Co je rozhodnuto, to je rozhodnuto.*“³¹

Tvrzení, že hlavní rozhodnutí v otázce osudu, a tím i určení cesty životem má ve svých rukách Laima podporuje i daina, ve které je Dievs vykreslen jako přítel na cestách, kdežto Laima je ta, která cestu zná a ukazuje:

„*V poli je tma, v poli je tma,
Kde vzít přítele na cestu?
Dievs byl mým přítelem na cestě,
Laima cestu ukazovala.*“³²

Další nejasností, jež se ve folklorních žánrech vyskytuje, je otázka vztahu či rodinné příslušnosti Laimy a Dievse. V množství dain se projevují jako pár – například v sirotčích písních Laima zastupuje roli matky, Dievs pak otce dítěte. V jiných dainách ale můžeme narazit na zvláštní jev, kdy je Laima zobrazena jako dcera Dievse. Není to jev častý, ale v lidových písních se přeci jen vyskytuje. Laima se jako dcera Dievse objevuje také v pohádkách, kde chodí v přestrojení k nepoznání po boku Dievse jako starého odrbaného žebráka, aby prověřili lidskou dobrotu, soucit a pohostinnost.³³

1.3.1 Sféra vlivu Dievse a Laimy v otázce osudu

Na otázku, jakým způsobem zasahuje do osudu lidí Dievs a jakým Laima se snažilo naléz odpověď mnoho badatelů a autorů. Příručka lotyšské lidové moudrosti přichází s takovým řešením, že „*Dievs je příčinou osudu a hlavní jeho původce, zatímco Laima je božská určovatelka průběhu osudu.*“³⁴ S tímto tvrzením do značné míry korespondují domněnky vyřčené v knize L. Adamoviče a sice, že zpočátku obě božstva působila bok po

³¹ Šmits, P., Biezais, H, *Latviešu tautas teikas un pasakas*, 13. sv., str. 312.

³² „Tumss laukā, tumss laukā, / Kur bij nēmt ceļa draugu? / Dievs bij man ceļa draugs, / Laime ceļa rādītāja.” *Krišjāņa Barona Dainu skapis*, 33698-0.

³³ Viz: Viķe-Freiberga, V., *Dzintara kalnā*, str. 106

³⁴ *Latviešu tautas dzīvesziņa 3*, str. 8.

boku jako samostatné mytologické bytosti, přičemž každý měl své pole působnosti, a až později Dievs zasáhnul do Laimina pole působení, vyzdvihnul její rozhodnutí ve věci určení osudu na nejvyšší úroveň.³⁵

Problematikou sféry vlivu těchto bohů se zabývá i E. Kokare, která k danému tématu dodává: „*Jen po velmi detailní analýze všech písní se ukazuje, že od Dievse se více požaduje zodpovědnost za realizaci sociální rovnosti, kdežto mezi Laiminy povinnosti je zahrnuta starost o osud jednotlivého člověka; ačkoliv také v tomto ohledu můžeme najít příklady s opačným obsahem.*“³⁶

Jak již bylo řečeno výše, s Dievsem se pojí spíše sloveso *dod* (dát) a s Laimou *lemt* (určit), z čehož by se dalo usoudit, že Dievs dává nějaké hodnoty a Laima určuje osud. Nicméně v některých písních se sloveso *dod* pojí i s Laimou. J. Kursīte to vysvětluje tak, že specifická funkce Dievse je zde přenášena na Laimu a že texty písní, „[...] *ve kterých Laima figuruje jako dárkyně, jak obsahově, tak po stránce formy poukazují na novodobější utvoření.*“ Často se v nich pak jedná o oblast soužití.³⁷

1.4 Laimina činnost

Z lotyšských lidových písní se dozvídáme, že to, zda člověk bude mít těžký či lehký život, se mohlo odvíjet od Laiminy činnosti, jež například podle J. Kursīte připomíná vážení na vahách. Tuto činnost zastupuje Laimino houpání se na lávce. Bohyně houpající se na lávce se tak představuje týž typ pohybu. Důležitým a rozhodujícím momentem přitom je, zda se Laima na lávce udrží. Pokud totiž bohyně spadne do vody, ten, komu určuje osud, bude mít těžký život, kdežto udržení se na lávce znamená život lehký. Zde je dobré poukázat ještě na jeden poznatek, a sice, že dobrý život je svázán s lehkostí. Sami Lotyši Laimu žádali o to, aby jim určila *vieglu mūžu*, tedy „lehký život“. Váhy jsou definovány jako přístroje sestrojené pro měření hmotnosti pomocí tíže, přičemž ramena pákové váhy vždy ukáží, která miska vah je naložena lehčím předmětem tím, že se její rameno posune směrem nahoru, kdežto těžší miska vah se zhoupne dolů. Proto byl tedy lehký život určen dle toho, zda se Laima vyskytovala nahoře na lávce, nebo dole ve vodě.

Nutno dodat, že samotné houpání na lávce bylo nezdídko bráno jako znamení Laiminy laskavosti, přítomnosti. V některých písních se objevuje touha zlých lidí strčit něčí Laimu do vody, ale Laima se drží nad vodou ve zlaté loďce. Loď stejně jako most a lávka v podobném

³⁵ Adamovičs, L., *Dižā debesu sēta latviešu mitoloģijā*, str. 394–397.

³⁶ Kokare, E., *Mitoloģiskie tēli latviešu folkloras poetiskajā sistēmā* in: *Latviešu folklorā. Tradicionālais un mainīgais*, str. 46.

³⁷ Viz: Kursīte, J., *Latviešu folklorā mītu spoguļi*, str. 201.

kontextu symbolizuje zdařilý přechod přes nebezpečné místo. Houpání v širším slova smyslu pak bylo pohanskými Lotyši spojováno s životem, naproti tomu klid se smrtí. A protože život asi nejlépe symbolizuje novorozenec, Laima či také Māra mu uvádí do pohybu kolébku houpáním.

Ve spojení s příznivou a nepříznivou životní situací se v dainách vykytují kopce a nížiny, jež také jistým způsobem poukazují na symboliku vah. Pokud se člověku vede v životě špatně, prosí Laimu³⁸ o vyvedení na kopec. V těchto typech písní totiž kopec zastává, ve shodě s lehkou miskou vah nacházející se nahoře, příznivé místo v protikladu k nepříznivé nížině, jež značí těžkosti a odpovídá tak těžké misce vah, která vždy klesá dolů. Do nížinných oblastí se snaží dostat člověka, Laimu či personifikované štěstí *Laime* bytost zvaná *Nelaimė* (Neštěstí), ta přináší člověku jen samé nepříjemnosti. *Nelaimė* s Laimou často bojují o to, která z nich bude mít v určování osudu hlavní slovo tak, že do sebe na nějakém vyvýšeném místě strkají a, pokud Laima (či *Laime*) spadne dolů, neznamená to pro člověka nic dobrého. Zde opět vidíme, jak se s bohyní Laimou sémanticky spojuje výraz *laime* – štěstí, stojící v protikladu k bytosti *Nelaimė* – Neštěstí. Lidé se snažili *Nelaimė* různými způsoby zbavit, proto se v pohádkách objevuje motiv uvěznění této nedobré bytosti do kosti, do dřevěné truhly nebo pod kámen. Pokud ale uvězněnou *Nelaimė* některý člověk osvobodí, okamžitě se k němu připojí a už nikdy se ho nepustí. Tak je tomu např. v pohádce *Nabaga brāļa nelaimė* (Neštěstí chudého bratra).³⁹ Podle J. Kursīte jsou navíc představy o uvězněném Neštěstí zdrojem metaforického spojení „uložit žal pod kámen“, které se často vyskytuje v dainách.⁴⁰

Božskou ženskou činností bylo předení, tkaní, pletení či vití. Tuto práci dle lotyšských folklorních žánrů vykonávala jak Laima, tak Dēkla, Māra a některé Matky.⁴¹ Ve vztahu k Laimě jsou zmiňované činnosti svázané s procesem uložení osudu. Vlákno, které předly bohyně, byla nit života. Tato nit určovala, jak dlouhý bude život daného smrtelníka. Dokud je člověk živý, jeho nit zůstává vcelku, když přijde jeho poslední hodinka, nit se přetrhne.

Laima se jako přadlena vyskytuje hned v několika folklorních žánrech mezi pověrami, které P. Šmits nalezneme následující: „*Když se žena v noci probudí ze spaní, slyšíc předení, tak musí vstát a uchopit kolovrátek za kotouč, pak se jí bude zázračně příst. Ta přadlena*

³⁸ Občas i Dievse.

³⁹ Viz: *Latviešu tautas skaistākās pasakas*, str. 368–369.

⁴⁰ Viz: Dodnes v Lotyšsku populární píseň: „*Smutek můj veliký, / Pro něj se trápít nehodlám, /uložila jsem jej pod kámen, / Ten překročila se zpěvem.*“ v originále: „*Bēdu manu lielu bēdu, / Es par bēdu nebēdāju! / Liku bēdu zem akmeņa, / Pāri gāju dziedādama.*“ *Krišjāņa Barona Dainu skapis*, 107-0.

⁴¹ V mytologických představách jiných národů předly, tkaly, pletly i řecká Ahténa či moiry, římská Minerva či slovanská Mokoš.

[která ji probudila] je *Laima*.⁴² Pro dívky dokonce existoval zákaz ve čtvrtek večer příst, protože tato doba je určitým způsobem spojena s Laimou. „*Ve čtvrtek večer nepřed' len, protože to Laima chodí*.“⁴³ Nutno dodat, že čtvrtý večer v týdnu byla mj. doba spojená s příchodem mrtvých duší mezi živé, a také proto mohl být vyžadován klid.

Po náhledu do žánru přísloví zohledněme také dainy. V nich je několikrát zmíněno, že čtvrteční večer je posvátný, protože ho dívkám věnovala Laima. Pozdní denní doba pak nepřímo poukazuje na Laimino udílení osudu ve tmě.⁴⁴

V pohádkách se tři Laimy vyskytují jako tři přadleny. V jedné z nich pomáhají dívce upříst tolik příze, kolik není v silách člověka, přičemž všechny tři se věnují jen předení. Jejich funkce tedy nejsou rozdělené a liší se jen jejich vzhled. Jedna má dlouhé prsty, druhá velké rty, třetí ohromnou hrud'.⁴⁵

Ač v dainách tkaní více charakterizuje Slunce, Dcery Slunce nebo Māru, náleží i k Laiminým činnostem. Plátno, které dívce – často sirotkovi – utká, je znamením její náklonnosti. V tomto ohledu se jedná hlavně o Laiminu výpomoc při shromáždění a vytváření věna, na což sirota neměla ani čas, ani prostředky. Bílá vlna, kterou při tkaní bohyně často použije, pak může poukazovat na duševní čistotu její svěřenkyň.

Co se Laimina pletení týče, jedná se jak o metaforickou činnost: může splést dívčin život s dobrým či špatným mužem, tak o činnost reálnou: chlapci např. plete při narození stříbrný koš. Vítí je pak spojeno s věncem. Laima vije dívce věneček, aby jí přinesl štěstí.

Při iniciačních rituálech – nejčastěji při svatbách – drží Laima v rukou kalichy. Ty jsou často tři a vyjadřují tři možnosti osudu, přičemž určující je poslední kalich – co se v něm nachází, to v budoucnosti potká člověka.

Do souvislosti s tím, jaký osud člověka potká, je v dainách dáována i židle, již Laima poskytuje člověku. Lidé v písních Laimu prosí, aby jim poskytla k sezení židli na dobrém místě (*labajā vietinā*), což by bylo znamením, že člověka potká dobrý osud. Na znamení laskavosti pak lidé nabízeli místo k sezení i Laimě. Nutno podotknout, že nabídnutí místa k sezení byla rituálně všeobecně významná činnost. Pokud nebyla nově přichozímu nabídnuta židle, znamenalo to veřejné ponížení.⁴⁶ V souvislosti s Laimou se nejčastěji vyskytuje židle

⁴² Šmits, P., *Latviešu tautas ticējumi*, 2. sv., str. 1002.

⁴³ Šmits, P., *Latviešu tautas ticējumi*, 3. sv., str. 1432.

⁴⁴ Laima se často vyskytuje v tmavém koutě.

⁴⁵ Vysvětlení pro tento vzhled má být následovný: dlouhé prsty jsou od držení příze, velké rty od jejího vlhčení, hrud' pak od dlouhého sezení. Viz. Kursīte, J., *Latviešu folklorā mītu spoguļi*, str. 252.

⁴⁶ Viz: Kursīte, J., *Latviešu folklorā mītu spoguļi*, str. 196–197.

stříbrná, na které sedává. Stříbrná barva židle na které se bohyně buď nachází, nebo ji vytváří svému svěřenci pak nejspíše odkazuje na dobrý osud.⁴⁷

Další rituální činností, kterou Laima vykonává, je rozmlouvání. Jak již bylo výše zmíněno, Laima o osudu rozmlouvá s Dievsem. O osudu člověka nicméně hovoří i s kolegyní Dēklou, případně rozpráví tři Laimy mezi sebou. O tom, co bude člověku přiřknuto, pak vždy rozhodne poslední z božstev, zmíněné v dané daině. Místem, kde Laima a Dēkla nebo tři Laimy rozmlouvají, je často cesta, která má znázorňovat osudovou pouť životem daného svěřence. Bohyně může také rozmlouvat s člověkem. Pokud tak činí, bývá to buď na tmavém či tajném místě, jistým způsobem odděleném od veřejných prostor.⁴⁸ Někdy lidskou bytost oslovuje z pozice koruny stromu lípy.

Ve spojení s dospíváním, zasnubami a začátkem samostatného života člověka měly tři bohyně Laima, Dēkla a Kārta rozdělené funkce. Úkolem Dēkly nebo Kārty bylo umožnit přechod k novému životnímu statusu – manželství – tím, že před dívkou otevíraly vrata či dveře⁴⁹ vedoucí z rodného domu. Laima pak činila druhý, rozhodující krok k uzavření přechodu do onoho nového statusu, když budoucí nevěstu vyzvedla na koně či jí položila přes ramena šál:

*„Spěchej Dēklo, pospíchej Laimo,
přede mnou než se vdám:
spěchej Dēklo, otevřít vrata
Laimo, položit šál!“⁵⁰*

Všechny tyto činnosti, jak otevírání vrat, tak posazení na koně či poskytnutí šálu byly chápány jakožto pozitivní v tom smyslu, že lidskou bytost čekala nová etapa života. Nutno dodat, že bez přítomnosti Laimy při rituálu svatby se nemohla dívka vdát.

Poté, co Laima položila budoucí nevěstě přes ramena šál, doprovázela dívku svou přítomností na cestě k ženichovi schovaná v lemu onoho šálu.⁵¹ Tento jev může souviset s tím, proč byly Laimě přiřknuty určité symboly, jež byly vyšívány do různého oblečení a doplňků za účelem Laiminy přítomnosti.

⁴⁷ Viz: *Krišjāņa Barona dainu skapis*, 9223-0, 1208-0.

⁴⁸ Například v jedné daině jistá žena rozmlouvá s Laimou za pecí. Viz: *Krišjāņa Barona Dainu skapis*, 1438-0.

⁴⁹ Dveře jsou v lotyšské mytologii významným symbolickým elementem, který označoval přechod z jednoho statusu do druhého, hranici mezi dvěma světy či dvěmi možnostmi.

⁵⁰ „Steidzies, Dēkle, traucies, Laime, / Man pa priekšu tautiņās: / Steidzies, Dēkle, vārtus vērt, / Laime, segt villainiti!“ *Krišjāņa Barona Dainu skapis*, 17848-0.

⁵¹ „Kur, Laimiņa, tu sēdēsi, / Kad es iešu tautiņās? / – Tai pašā kumeļā, / Villainītes ieloknē.“ „Kde ty Laimo budeš sedēt, / Až se pojedu vdāt? / – Na tom samēm koni, / Na lemu šālu.“ *Latviešu tautas dziesmas*, 17838.

V souvislosti s vdáváním dívky bylo nutné, aby nevěsta měla věno. Část věna mohla nevěsta vytvořit sama, část bývala od její matky. A právě na přidělení spravedlivého věna dívce před odchodem do domu budoucího muže dohlížela Laima. Laima je v dainách k rituálu dělení majetku vysloveně zvána. I z toho důvodu je v dainách nazývána „dárkyně dílu“ (daļas dēvēja). Laima jakožto bohyně, která přiděluje určitý díl, se dále vyskytuje hlavně v sirotčích písních. Vysvětlení pro to je v zásadě logické – sirotci nemají nikoho, kdo by jim cokoli daroval.

Laima byla obdařena věděním – znala osud, věděla, co se člověku přihodí. Věděním bylo v představách starých Lotyšů magickou mocí, již byli obdařeni bohové. V dainách se často objevují situace, kdy Laima ví, jaký zvrát v životě člověka nastane, ale nijak tuto informaci nevyzradí. Na druhou stranu v jiných textech písní se snaží varovat svého svěřence před blížícím se zlem, např. když se má naplnit nepříznivý osud. V tu chvíli Laima začne vydávat hlasité zvuky či užívá speciálních gest pomocí rukou nebo pláče. Člověk sice nemůže změnit nadcházející situaci, nicméně pokud Laiminy náznaky pochopí, může se alespoň připravit na to, že přijde něco nepříjemného. Zvuky jako křik a vráskot ale bohyně nevydává jen při výše zmíněných situacích, činí tak i pro zvýšení emocí např. při průběhu některého ze svátků.

Laima je specifická způsobem svého přemísťování. V situacích, kdy je nutná její okamžitá přítomnost, musí k lidské bytosti spěchat maximální rychlostí. Mezi takové momenty se řadí hlavně porod, dále svatba či přidělování majetku nevěstě před svatbou. Aby mohla situaci rychle rozřešit, „uhání“ či „pospíchá“⁵² na dané místo. Jak je vidět v poslední ukázce dainy, lidé je ve svých písních vyzývají, aby se přemístila co nejrychlejším způsobem. V těchto formulacích se pak vždy objevují dvě bohyně, přičemž jednou z nich je Laima, další může být buď Dēkla nebo Kārta. Pokud Laima nemusí spěchat, přemísťuje se pomalou chůzí, jízdou či jízdou na koni. S Laimou se v dainách také pojí fráze *iet pa priekšu* (jít vpředu). Nezřídka nalézáme pobízení ve smyslu „*Jdi Laimo ve předu, já ve tvých stopách*“.⁵³ Z této formulace se dá vyvodit, že bohyně v určitých situacích působila jako průvodce životem.

1.5 Místa výskytu

Z různých lotyšských folklorních žánrů lze vyčíst, kde se bohyně Laima mohla vyskytovat a při znalosti mytologických představ dávných Lotyšů je v jistých momentech

⁵² Uhánět překládáme z lotyšského výrazu *traukties*, *pospíchat* z výrazu *steigties*.

⁵³ „Ej, Laimiņa, tu pa priekšu, / Es tavās pēdīnās! [...]“ *Latviešu tautas dziesmas*, 54801.

možno určit, co Laima vybraným místem pro přebývání pravděpodobně naznačovala. Uvedme ta z nich, která se nám podařila naleznout.

Obecně se Laima jakožto chtonické božstvo vyskytuje na zemi. Se zřetelem na tuto okolnost budme nyní konkrétnější. Snad nejčastěji se setkáváme se situací, kdy Laima leží či spí na tmavém místě. Nezřídka je takovým místem nějaké zákoutí, kout. Může se ale vyskytovat i pod polštářem či pod prahem. Dle lidových představ byl práh „*místo, kde se stýká svět lidské domácnosti se světem nadpřirozeným a světem bohů, a proto není vhodné při zametání podlahy přemést smetí přes práh, protože by se ,zasypaly matce Laimě oči*“.⁵⁴ Pokud Laima na zmíněných místech leží zachumlána do zelené hedvábné příkrývky,⁵⁵ znamená to její přízeň. Na druhou stranu nepříznivým znamením je, pokud bohyně leží v bažině, na kameni nebo pod ním. Tato místa jsou spojována s klidem (bažina je stojatou mokřinou) a klid není dobrým znamením. Lotyši nicméně věřili, že pokud Laima z tohoto místa vstává, vykonává tak pohyb směřující k dobrému.

Laimě byla zasvěcena sauna, která se vyskytovala téměř u každého lotyšského stavení a jak jsme již zmiňovali, probíhal zde porod. U porodu Laima nesměla chybět, a proto byla sauna nazývána Laiminým pokojem či Laiminou světnicí. Tato označení nalézáme jak v dainách, tak v pohádkách.

Pokud se Laima nachází na kopci, na stromě⁵⁶ – specificky na jabloni, lípě či vrbě živě – na lodi nebo u čisté vody, je to dobrým znamením. Laima se ale může schovat i v pelyňkovém keři, jenž svou hořkou chutí odkazuje na nezáviděníhodný osud.

Někdy je místo, kde se Laima vyskytuje sémanticky neutrální. Jedná se například o ohradu, mlýn, pole, okraj cesty, podkroví či střechu. Na co tímto místem Laima poukazuje můžeme poznat jen dle průvodních jevů v dané písni. Je však vždy důležité udržovat okraj cesty čistý a hladký. Když tomu tak není, Laimin kůň může klopýtnout nebo dokonce upadnout a tím by člověk mohl přijít Laiminu přízeň:

*„Chlapci a děvčata,
Uklízejte okraje cest:
Dievs, Laima tam jezdí,
Upadne Laimin koník.“*⁵⁷

⁵⁴ Běťáková, M. E., Blažek, V., *Encyklopedie baltské mytologie*, str. 104.

⁵⁵ Hedvábná příkrývka ve spojení s Laimou je vždy dobrým znamením.

⁵⁶ Ve starých totemistických představách Lotyšů týkajících se pohlaví lípa, jabloň a třešeň znázorňovaly prapředky žen, kdežto dub, bříza, jasan, vrba – mužů. V dainách v symbolice stromů tak zastupuje vrba a lípa bratra a sestru, co se nevěsty a ženicha týče, ty zastupuje lípa/třešeň a dub. Matkou je pak jabloň.

⁵⁷ „Jauni puīši, jaunās meitas, / Tīrijiet ceļa malas: / Dieviņš jāja, Laime brauca, / Pakrīt Laimes kumeliņš.“ *Krišjāņa Barona Dainu skapis*, 1073-0.

Dále se dochovala takováto lidová představa: „*Jde-li člověk po cestě, nesmí močit ani plivat napravo, jelikož na pravé straně ho vždy doprovází Laima a chrání jej.*“⁵⁸ Laima se poměrně často nachází na cestě, kde rozmlouvá či přemýšlí nad životní dráhou svého svěřence. Její výskyt na tomto místě znamená doposud nevyčtené nasměrování osudu daného člověka.

Nezávisle na místě výskytu může být Laima dle folklorních pramenů pro člověka jak viditelná, tak neviditelná. Pro příklad uveďme již zmiňovanou pohádku o štěstí bohatého a chudého bratra. Zde se chudému bratrovi podaří chytit Laimu svého bohatého bratra a žádá od ní, aby mu pomohla na poli, vždyť je chudý. Laima mu ale odpoví: „*Jsem jeho Laima, ne tvoje*“. Chudý bratr se ptá, kde tedy jeho Laima je a zjišťuje, že pobývá za dveřmi hospody, do které chodívá. On ji tam ale nikdy neviděl. Proto mu Laima bohatého bratra věnuje bílou hůlku s tím, že každý nemůže svou Laimu vidět, ale když si s touto hůlkou sedne za dveře, do kouta hospody, uvidí ji.⁵⁹

1.6 Podoba a atributy

Laimě byly Lotyšši přiřknuty různé podoby, jež byly zaznamenány v různých folklorních pramenech. V dainách, pohádkách a pověrách se Laima vyskytuje jak v podobě krásného mladého děvčete, tak v podobě staré ženy. Stará žena je pak obvykle nazývána *Laimas māte*. Mohlo by se zdát, že toto oslovení odkazuje spíše na jednu z bohyně typu „Matek“, ale tak tomu pravděpodobně není.⁶⁰

Laima se může zjevit jako bílá návštěvnice, která jde navštívit svého svěřence, nebo jako bílá⁶¹ žena. Dobou návštěvy je pozdní večer či noc. Bílý útvar vyvstávající ze tmy se pak podobá jakési mlze, stínu. Jako nejasný, nehmotný stín figuruje již v několika zmíněných pohádkách o chudém a bohatém bratrovi. V jedné z jejích verzí⁶² pak dochází dokonce ke dvěma paradoxním situacím, když Laima v podobě stínu vytáhne koni krmení z huby, a když ji jeden z bratrů chytí. Jak je možné, aby netělesný útvar byl chycen či mohl něco zcizit?

V dainách jsou z Laiminy postavy zdůrazněny hlavně ruce, nohy, vlasy a oko. Božská ruka obecně často pro člověka znamená ochranu, útočiště. Božská ruka také znázorňuje úlohu

⁵⁸ Běťáková, M. E., Blažek, V., *Encyklopedie baltské mytologie*, str. 104.

⁵⁹ Viz: Šmits, P., Biezais, H., *Latviešu tautas teikas un pasakas*, 9. sv., str. 417.

⁶⁰ Vycházíme mj. z předpokladu P. Šmitse a V. Toporova, že jde o epiteton bohyně osudu Laimy. Viz: Běťáková, M. E., Blažek, V., *Encyklopedie baltské mytologie*, str. 105.

⁶¹ Bílá barva je v lotyšském folkloru mnohovýznamová. Je spojena se životem i smrtí či etickou čistotou. Viz: Vīķe-Freiberga, V., *Dzintara kalnā*, str. 106 či Kursīte, J., *Latviešu folklorā mītu spoguļi*, str. 236

⁶² Viz: Šmits, P., Biezais, H., *Latviešu tautas teikas un pasakas*, 9. sv., str. 495.

dárce, kdežto lidská – příjemce. Laima má v rukách nadpřirozenou sílu. V nich jsou uloženy různé možnosti, které mohou člověku poskytnout. Navíc pomocí rukou dává člověku různá znamení či se snaží zahánět zlo. Dle jedné dochované pověry se dokonce Laima zjevovala šestinedělkám a rukou jim ukazovala, jak jejich dítě vyrostou.⁶³

Nohy jsou buď obuté ve zlatých či měděných střevících, nebo bosé. Záleží na situaci, ve které se Laima vyskytuje. Zlaté střevíce jsou znakem božské moci, měděné střevíce (stejně jako měděné předměty obecně) jsou pak znakem nějakého rituálu (obvyčejně iniciačního). Když je Laima bosa, obvykle musí pospíchat k nějaké krizové situaci. Proto si střevíce již nestačí obout.

Když Laima spěchá k porodu, má rozpuštěné vlasy. Rozpuštěné vlasy zde mají stejnou symboliku jako rozvázané uzly. Znamenají jednak osvobození rodičky od svazujících předmětů a zmírnění porodních bolestí, jednak uvolnění tělíčka dítěte z matčina lůna a následovnou volnost k růstu novorozence.

Zajímavým tématem k rozboru ze zdůrazněných částí Laimina těla je její oko. To je spojováno s magickou mocí, s možností vidět to, co smrtelník vidět nemůže. Laima se v pohádkách objevuje jako jedooká, a právě jedno oko symbolizovalo nejen v představách baltských národů vševědoucnost, vševidoucnost.⁶⁴ Podle lotyšských pověr a pohádek mělo Laimino oko spojitost se studnou, jelikož v nich nalézáme informaci, že existoval zákaz lít nabranou vodu ze studny zpět, aby se nenalila do Laimina oka. Její oko se tedy vyskytovalo ve studni.⁶⁵ Tato spojitost je velmi zajímavá z ohledu etymologie lotyšského výrazu pro studnu – *aka*. Slovo *aka* je totiž morfologickou variantou slova *acs*, jež v dnešní lotyštině znamená „oko“. Sémanticky obě slova spojil význam nářečního slova *acs* – vodou naplněná prohlubeň v bažině. Před tím, než se významy obou slov rozešly, *aka* také znamenala „prohlubeň s vodou“ či „díra v ledu, odkud se mohla čerpat voda“. Již v 16. století původní významy vymizely, od té doby *aka* znamená „studna“.⁶⁶

Pokud nahlédneme ještě do detailnějšího zpodobňování bohyně Laimy, zjistíme jaké nosila ošacení a doplňky. Laima na sobě mohla mít hedvábné šaty či sukni, přes ramena mívala šál, v pase bývala opásaná páskem, přičemž Laimin pásek měl magickou moc. Bohyně jej v dainách jakožto symbol ochrany může člověku nasazovat či jej táhnout okolo domu nebo

⁶³ Viz: Šmits, P., *Latviešu tautas ticējumi*, 2. sv., str. 1002.

⁶⁴ Podobně měl jedno oko severogermánský Ódin. O tomto bohu je znám mýtus, v němž se praví, že Ódin nechal v zástavě jedno oko v Mimiho studni (studni moudrosti), z níž se chtěl napít kouzelné vody, aby získal moudrost věků. Viz. Vlčková, J., *Encyklopedie mytologie germánských a severských národů*, str. 166.

⁶⁵ Podobně jako zastavené oko Ódinovo.

⁶⁶ Viz: Karulis, K., *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*, 1. sv., str. 62.

pole. Pokud někoho opásala třikrát, znamenalo to nezranitelnost, a znakem života bylo, pokud měl pásek zelenou barvu.⁶⁷ Hlavu Laimě zdobil buď věnec, nebo korunka. Často také bývala zabalena do deky – to když spala na některém z již zmiňovaných míst.

Laima na sebe mohla brát také zvířecí podobu. Potom se zjevovala jako bílá či černá slepice, černý brouk, had, koza, kráva, nebo vepř. V dainách je Laima ze spektra zmíněných zvířecích podob vyobrazována hlavně jako slepice. Ta bývala spojována s úrodností a plodností. Proto Laima, která se objevila na střeše sauny jako slepice, byla znamením ženské plodnosti. A když se Laima v této podobě zjevila v ohradě s krávami, nebo ve chlévě, značilo to jejich brzkou březost.

Had nebo tři hadi dle svých funkcí v některých pohádkách poukazují na Laimu či na tři Laimy. Tak je tomu například v pohádce *Sērdienīte un mātes meita* (Sirotek a dcera matky)⁶⁸. Zde hadi, podobně jako bohyně osudu, vijí věnce. Když jim dívka-sirotek s touto prací pomůže, odvděčí se jí za její dobré srdce tím, že jí předurčí dobrý osud, který se později odrazí v následovném – princ si za nevěstu vybere ji, a ne dceru její macechy. Podobnost hadů s Laimou je tedy i v určování osudu.⁶⁹ Symbolickým propojením Laimy jakožto určovatelky osudu s hadem jakožto jeho vykonavatelem je pak pohádka o chlapci, který zaslechl, jakou mu „třetí laime“ určila smrt – v určitý den a hodinu jej uštkne had na půdě. Ačkoliv se chlapec ze všech sil snažil danému osudu zabránit, zvrátit jej nedokázal.⁷⁰ Poslední zmíněná pohádka se pak shoduje s pověstí: „*Staří lidé vyprávějí, že bývaly tři laimy. První laima určila lidem jen to nejlepší, druhá dobré a třetí špatné. Co tyto tři laimy vyřkly, to se navlas splnilo.*“⁷¹

Po vykreslení některých z podob bohyně Laimy se okrajově zaměříme na její atributy. S osudem člověka jsou jistým způsobem spojeny Laiminy klíče, její nůž, kalich, řemínek, větev či věnec.

Klíče poukazují na magickou schopnost osvobodit nebo naopak spoutat. Klíč většinou patří k nějakým pomyslným dveřím symbolizujícím přechod z jedné životní etapy do druhé.

⁶⁷ Zelená barva je v lotyšském folkloru nejčastěji znakem života. Viz. Kursīte, J., *Latviešu folklorā mītu spoguļi*, str. 213.

⁶⁸ Viz: *Latviešu tautas skaistākās pasakas*, str. 260–261.

⁶⁹ Zde se zrcadlí ještě jeden faktor, na který poukázal ve své knize R. Parolek při seznamování čtenáře s žánrem sirotčích písní. „*Tvrđý ťivot plný práce měl však pro sirotky i pozitivní stránku. Otužil je, naučil je houževnatě pracovat, spoléhat na vlastní síly a rozumově brzy dospívat. Dospívající osiřelé dívky byly často považovány za dobré nevěsty a bývala jim někdy dávána přednost před bohatšími, ale lenivými, zejména když dbaly o svůj zevnějšek a čest.*“ Svě tvrzení pak dokládá na některých dainách. Viz. Parolek, R., *Lotyšská literatura: vývoj a tvůrčí osobnosti*, str. 43.

⁷⁰ Šmits, P., Biezais, H., *Latviešu tautas teikas un pasakas*, 13. sv., str. 313.

⁷¹ Šmits, P., *Latviešu tautas ticējumi*, 2. sv., str. 1001.

Proto jsou klíče často zmiňovány při svatbách. Další přechod, který klíč může znázorňovat, je pak odchod z tohoto světa, což je vysvětlením, proč se klíč vyskytuje i při pohřbech.

Řemínek znázorňuje spojení. Jím Laima připoutává dívčin život k životu chlapce. Naznačením, že Laima zamýšlí pro dívku ženicha, je pak když jí uvije věnec. Pokud se tak stane, dívku s určitostí čeká svatba. Naopak s oddělením a osvobozením (např. od těžkostí) je spojován nůž. Pokud ale je nůž zlatý, týká se nějakým způsobem hostiny, jelikož jej v dainách Laima odkládá na stůl.

S rituálem očištění souvisí „Laimino koště“ (Laimas / Laimes slotas). Většinou se jedná o koště vyrobené z větví různých stromů.⁷² Aby se odlišilo od koštěte obyčejných smrtelníků, je k němu přidáván přívlastek měkké, zlaté či stříbrné. V dainách se ve spojení s Laimou objevuje také koště lipové.

Strom v představách mnoha národů znázorňuje život. Stejně je to se symbolikou větve, která je nebo bývala součástí onoho stromu. Tak například větev, kterou Laima vhadzuje do ohrady s kravami či do kravína, značí březost. Jaké množství telat se v příštím roce narodí, se odvozuje od toho, jak hodně nebo naopak málo je větev rozvětvená. Pestrá větev je pak znamením, že se narodí stračeny. Podobně, jako je tomu u Laimina koštěte, tak i větev, která náleží této bohyni osudu, dostává přívlastky zlatá a stříbrná (ale může být i z vrby). Pokud Laima drží takovouto větev v ruce či ji hodí člověku, jedná se vždy o dobré znamení. Dobrým znamením v souvislosti s Laimou je pak také pokrývka (ve které bohyně buďto spí, nebo ji podkládá pod rodičku), šál, hedvábí či len.

1.7 Analýza bohyně

Po výčtu vyškerých informací, které jsme získali z primárních pramenů, přistupme nyní k interpretaci těchto charakteristik a k zařazení bohyně Laimy v rámci systému lotyšského folkloru.

Jak bylo řečeno v úvodu, bohyně, které stojí v oblasti našeho zájmu, budou rozděleny podle funkčnosti na trvalé a situační. Laima podle tohoto dělení spadá do kategorie božstev trvalých, jelikož její výskyt není podmíněn časově vymezenou funkcí. Její základní funkcí je určovat osud. Nechceme zde ale tvrdit, že Laima nemá situační projevy, nicméně není situačně definovaná. Jednotlivé situace, ve kterých se objevuje, neoznačují totiž ji, ale souvislost mezi situacemi, ve kterých se vyskytuje.

⁷² Často z lípy či břízy. Laiminým koštětem bylo také nazýváno jmelí. Viz: Ruberte, I., *Senvārdū vārdnīca*, str. 42.

Na základě zjištěných míst výskytu a situací, ve kterých je Laima v primárních pramenech přítomna, se ukazuje, že bohyně je v úzké souvislosti s liminalitou. Nejvíce na hraniční prostředí poukazuje práh, pod kterým spává. Ten obecně značí přechod z vnitřního prostoru do vnějšího světa. Laima se tak nevyskytuje ani uvnitř, ani vně. Asi nejčastěji je s Laiminou přítomností spojována sauna, jež je jí přiřčena jako „Laimin pokoj“. Také sauna reprezentuje liminální prostor, není totiž ani součástí domu, ani součástí prostředí, jež k oblasti domova nenáleží. Jako místa hraniční, ve kterých se Laima vyskytuje považujeme i okraje cesty, podkroví nebo pole. Jsou to místa spojená s určitým přechodem, Laima se zde vyskytuje jaksi „na hraně“. Pole značí místo v něčem lidské, v něčem cizí. Je to místo, kde se lidé běžně vyskytovali, avšak nebylo jejich domovem. Okraj cesty značí hranici mezi onou cestou, která má daný směr a okolním chaotickým světem. V podkroví pak vidíme přechod mezi světem pozemským a nebeským. Jako přechod mezi lidským a cizím je možné považovat mlýn, kde se Laima čas od času vyskytuje. Asi nejvíce zjevnými momenty přechodných situací, u kterých nesmí bohyně chybět, jsou pak porod a svatba.

Dalšími Laiminými působišti jsou pak místa protikladná. Bohyni nacházíme buď uvnitř stavení, např. v koutě, pod polštářem, nebo venku na cestě, na vyvýšeném místě, nebo naopak v nížině. Tato protikladná místa vytváří jisté napětí, jež poukazuje na určitý přechod.

Stav napětí vyvolává i proces vázání, jež je s Laimou spjatý. Laima často manipuluje s vláknem, jež ovlivňuje lidský osud. V určitých případech vlákno svazuje – to když přede nit života, když k sobě připoutává dva lidi opačného pohlaví, nebo pokud opásává jistého člověka či věc. V jiných případech proces vázání přechází v proces rozvazování. Laima vlákno rozvazuje v okamžiku porodu, když má být tělo rodičky oproštěno od svazujících předmětů. Dále v přeneseném slova smyslu Laima rozvazuje nit života, když ji přetne a tím rozhodne o okamžiku úmrtí svého svěřence. Dva ambivalentní póly – svazování a rozvazování – zastupují protichůdnou činnost, kterou Laima vykonává za účelem ovlivnění lidského osudu. Do jaké míry ale osud Laima ovlivňovala a jak byl osud dávnými Lotyšy vnímán, je ale otázkou.

Z lotyšských lidových písní je patrné, že Laima určovala osud člověku již v momentě, kdy přicházel na svět. V daný okamžik učinila to nejhlavnější rozhodnutí ohledně otázky, zda dítě bude žít či ne. Pokud dítě porod přežilo, určila, jak bude vypadat, zda se provdá nebo ožení, zda bude či nebude mít těžký život a jak bude jeho pobývání na tomto světě dlouhé.

Zdá se tedy, že lidský osud nebyl Laimou určen do širších detailů.⁷³ Člověk se tak mohl o svém každodenním jednání rozhodovat sám, ale mezníky a rysy života, jež byly v dané době považovány za důležité, již byly dopředu nevyhnutelně dány.

1.8 Proč Laima pláče

V počtu asi sedmdesáti dain⁷⁴ se vyskytuje Laima, která pláče nad osudem člověka. Jaký je ale pro tuto bohyni důvod k pláči, když právě ona určuje, kterým směrem se lidský osud bude ubírat? Pokusme se na tuto otázku nalézt odpověď ve studiích H. Biezais, J. Kursīte a V. Vīķe-Freibergy.

Ze jmenovaných autorů věnoval v literatuře tomuto tématu nejširší pole zájmu H. Biezais, jenž se snažil pomocí logických kroků vyřešit danou problematiku. Na počátku jeho studie *Plačící Laima* stojí daina, kde Laima stojí nad hrobem a hořce pláče:

*„Milá Laima hořce pláče
stojíc nad hrobem
shlížíc na mé tělíčko,
Které přivedla na dobu kratičkou.”⁷⁵*

Z textu písně se může zdát, že bohyně pláče pro člověka, který zemřel moc brzo. Tak tomu ale dle Biezais není. Na daný text se totiž musíme dívat z pohledu existence synkretizmu. Pokud tak učiníme, zjistíme, že Laima stojící nad hrobem je představa, která se zrodila pod vlivem křesťanství. V lotyšské mytologii zastávaly starost o mrtvé úplně jiné bohyně. Byly jimi některé z tzv. Matek - Matka hrobů, písku, země a velů⁷⁶ – poslední zmiňovaná naopak čekávala na mrtvé s radostí (v dainách dokonce nad hroby tancuje). Dále je nutné zmínit Biezaisův postřeh, že plakat kvůli smrti nemělo pro staré Lotyše smysl, jelikož věřili, že jde jen o pokračování života v onom světě.

Biezais také zcela logicky uvažuje nad alternativou, podle které by existovala jistá mocnější síla, určující osud nezávisle na Laimě. Po analýze různých dain ale dochází k závěru, že taková domněnka není pravděpodobná. V jistých písních sice matka viní Laimu z odpovědnosti nad danou situací a Laima naopak viní matku, ale další dainy dokazují, že za

⁷³ Myšlenku, že lidský osud nebyl určen do širších detailů zastává i V. Vīķe-Freiberga. Viz: Vīķe-Freiberga, V., *Dzintara kalnā*, str. 105.

⁷⁴ Viz: Biezais, H., *Raudošā Laima* in: *Latviešu kultūra laikmetu maiņās*, str. 47.

⁷⁵ „Mīļa Laimē gauži raud, / Kapa vīrsū stāvedama, / Redzej' manu augumiņu / Bez laiciņa pievedam.” *Krišjāņa Barona Dainu skapis*, 27524-0.

⁷⁶ Velu máte zde překládáme jako Matka velů z následujícího důvodu – *Veli* je lotyšský název pro duše, zpravidla duše zemřelých. Protože v češtině pro takové bytosti není jméno, užíváme počestělou variantu tohoto slova.

určeným osudem jistě stojí Laima a ač matka či někdo další požaduje jinou osudovou volbu, Laima vždy rozhodne po svém.

Touha vyřešit otázku pláče této bohyně osudu vede Biezais ke snaze vcítit se do myšlení dobového člověka: „*Zaprvé je nutné pokusit se určit stupeň významu a důležitosti různých osudových rozhodnutí, která Laima vyslovuje. Zadruhé je třeba dívat se na obsah rozhodnutí Laimy ve spojení se sociálním životem rolníka dané doby.*“⁷⁷ Poukazuje na nutnost si uvědomit, že rolník měl jinou životní zkušenost než my teď, a tudíž hodnotil fakta po svém. Rozhodnutím Laimy tak měl připisovat určitou hodnotu. Například rozhodnutí ve věcech týkajících se svatby pro něj nemělo mít tentýž význam jako rozhodnutí, které bylo vyřčeno v okamžiku narození. Biezais tuto svou myšlenku potvrzuje následujícím: „*Zatímco život každého člověka je spojen s jeho počátkem v okamžiku narození, bez nějž ten [život] vůbec není, nedá se to samé říct o zasnubách. K zasnubám, když tak Laima určí, nemusí dojít a člověk, ač možná méně hodnotně, může přesto svůj život dožít [...]. Proto moment narození nabývá ve srovnání s ostatními životními událostmi největšího významu [...].*“⁷⁸

Ačkoliv Laima určila osud v okamžiku narození, neopustila člověka po celou dobu jeho života a doprovázela ho ve všech situacích. Její doprovod znamenal i soucítění se vším, čím si její svěřenec v životě procházel a tak s ním i plakala. Z této situace mohl dle Biezais Lotyš hledat východisko jen ve skeptické rezignaci (příčemž rezignací zde myslí jak zlost a opovržení vůči Laimě, tak pláč či prosté přijetí situace).

Biezais se k řešení problematiky plačící bohyně osudu dostává skrze dobu, kdy bylo toto jedinečné a svérázné spojení „plačící Laima“ vytvořeno. Tento rys měl být bohyni přiřčen po 12. století, kdy národ pomalu ztrácel svobodu, ale nedorostl do nového náboženství svých utiskovatelů. Biezais ve své studii věnuje dostatek prostoru popisu historických okolností spojených s údajným otroctvím, do kterého se Lotyši dostali v době christianizace Pobaltí. A právě z této etapy lotyšských dějin při řešení otázky, proč Laima pláče, vychází. Po přiklonění se k tezi, že „[...] náboženské představy se formují v přímém spojení se sociálním prostředím.“, dodává: „*Nemusíme plýtvat slovy na to, že bezprávný otrok, jak to správně klasifikovala kancelář Karla XI., neměl žádnou možnost změnit svůj život, respektive osud. Mohl pro něj jen plakat. Ani v silách bohyně Laimy, ač v ní plně věřil, nebylo změnit toto sociální postavení. A proto se lotyšský rolník musel spokojit s tím, že jeho bohyně pláče společně s ním.*“⁷⁹

⁷⁷ Biezais, H., *Raudošā Laima*, In: *Latviešu kultūra laikmetu maiņās*, str. 52.

⁷⁸ Tamtéž, str. 53.

⁷⁹ Tamtéž, str. 58.

Proti Biezaisovu vysvětlení stojícímu na základě interpretace této etapy lotyšských dějin jako otroctví se vymezuje J. Kursīte, která říká: „[...] *skleslost, pláč není pro lotyšské zemědělce charakteristická vlastnost. Právě naopak, [...] Lotyš v dainách neztrácí optimismus.*“⁸⁰ Své tvrzení dokazuje na velmi známé lidové písni:

„*Smutek můj veliký,
Pro něj se trápít nehodlám,
Uložila jsem jej pod kámen,
Ten překročila se zpěvem.*“⁸¹

Dále se odkazuje na to, že v dainách nepláče jen Laima, ale i Slunce, jehož „[...] *pláč nemá nic společného s těžkým stavem Lotyše v otrockých podmínkách – původ této*⁸² *písně, stejně tak jako částečně písní, kde figuruje plačící Laima nebo plačící Dēkla, nalezneme v indoevropské sakrální poezii, každopádně v časovém období před příchodem Němců do Pobaltí.*“⁸³

Kursīte tedy nahlíží na danou problematiku jiným způsobem. Vychází z toho, že výběr příznivého či nepříznivého osudu nezávisí na vůli nebo přání bohyně osudu. Dle ní bohyně uloží osud podle toho „co padne“, to má určovat např. los, nebo proces podobný vážení na vahách. Potom Laima ví, co je komu určeno, ale nemůže to změnit. A to je také důvod pro Laimin pláč – Laima pláče, protože ví dopředu o nepříznivém osudu, ale není v jejích silách jej zvrátit.⁸⁴

Z úplně jiné perspektivy se pak na plačící bohyni osudu dívá V. Viķe-Freiberga. Ta připodobňuje myšlenku o osudu určeném již od narození k tomu, co podle ní ve staré indické filozofii nazývají karma. Karma podle Viķe-Freibergy „[...] *představuje všechno to, co člověk v minulých životech nashromáždil do věna svého osudu dobrými nebo zlými počiny a myšlenkami.*“ Každá reinkarnace⁸⁵ pak dává člověku šanci svou karmu přetvořit, vylepšit. „*Laima v tomto smyslu ztělesňuje tu neosobní zákonnost, to neoblomné světové uspořádání, podle kterého má každá činnost svou odměnu a své nevyhnutelné důsledky. To by mohlo*

⁸⁰ Kursīte, J., *Latviešu folklorā mītu spoguļi*, str. 223.

⁸¹ „Bēdu manu lielu bēdu, / Es par bēdu nebēdāju! / Liku bēdu zem akmeņa, / Pāri gāju dziedādama.” *Krišjāņa Barona Dainu skapis*, 107-0.

⁸² „Dieviņš zina, Laimē zina, / Ka Saulīte gauži raud; / Pilni meži piebiruši, / Saules gaužu asariņu.” V překladu „*Dievs vī, Laima vī, / Že Slunce hořče pláče, / Lesy jsou zaplavené, / Hořkými slzami Slunce.*” *Krišjāņa Barona Dainu skapis*, 33767-0.

⁸³ Kursīte, J., *Latviešu folklorā mītu spoguļi*, str. 223.

⁸⁴ Kursīte, J., *Latviešu folklorā mītu spoguļi*, str. 224.

⁸⁵ Označení filozofického nebo náboženského konceptu, že duše nebo duch začne po biologické smrti nový život v novém těle.

*pomoci objasnit, proč Laima, ač by chtěla, nemůže změnit určený osud a občas sama pláče, že určila těžký osud.*⁸⁶

1.9 Folklorní a mytologická vrstva v literatuře o Laimě

Ve shodě s Barthesovou teorií mýtu jako sémiologického systému se nyní pokusme poukázat na mytologickou vrstvu různých textů, jež byla vytvářena na základě poznatků získaných z folkloru.

Již první mytologizační tendencí autorů se zdá být nesprávné připodobňování Laimy k římské bohyni osudu a štěstí Fortuně či dokonce ztotožňování s ní. To učinil například P. Einhorn⁸⁷ ve spise *Historia Lettica* (1649), když poprvé zmínil lotyšské theonymum Laima: „Zvláště pak je od ženského pokolení, především pak od těhotných nebo šestinedělek, uctívána a vzývána Laima, to jest Fortuna nebo bohyně štěstí [...]“⁸⁸ Dále je Laima nazývána, mimo jiné⁸⁹, bohyní štěstí v některých slovnících z 18. století. Na takováto tvrzení je třeba si dát pozor. Baltská bohyně Laima není narozdíl od římské Fortuny bohyní štěstí – jak autoři Fortunu definovali – je bohyní jakéhokoliv osudu, ať už je dobrý či špatný. Mylná interpretace úlohy bohyně Laimy mohla vzniknout na základě klasické vzdělanosti autorů: „[...] znali římskou bohyni osudu a štěstí Fortunu, a protože Laima sdílela funkci *spoluurčovatelky osudu, role Laimy se rozšířila i na „šťastný osud“.*⁹⁰ Autoři pojednání o bohyni Laimě tak využili předběžných znalostí klasické mytologie ke konstrukci lotyšské bohyně podle vzoru římských božstev, interpretovaných v rámci dobových představ. Komparativní přístup, který stojí na základu jmenovaného omylu, je ovšem pochybný, komparuje-li se racionální systém se sbírkou folklorního materiálu.

V podobných textech, jako výše zmíněný spis *Historia Lettica* je mytologická vrstva zřetelná. V jiných korpusech se mísí s folklorními prameny. Tak je tomu například v několikavazkových *Latviešu tautas teikas un pasakas* (Lotyšských lidových pověrách a pohádkách) shromážděných P. Šmitsem, jež provází komentář H. Biezaise. Právě tyto komentáře mohou být zavádějící a napovídají čtenáři, co má v daných pohádkách a pověrách vyhledávat. Biezais je při popisu bohyně Laimy veden podobnou mytologizační snahou, jako P. Einhorn, který staví do kontextu tři Laimy a tři nadpřirozené bytosti a bohyně jiných národů, jež měly co dočinění s lidským osudem. Poté využívá folklorní zdroje o Laimě a staví

⁸⁶ Vīķe-Freiberga, V., *Dzintara kalnā*, str. 104.

⁸⁷ Používáme lotyšskou verzi jména Paul Einhorn.

⁸⁸ Běřáková, M. E., Blažek, V., *Encyklopedie baltské mytologie*, str. 101–102.

⁸⁹ Ve slovnících j. Langeho a G. F. Stendera je také popisována jako pohanské božstvo s akcentem na její účast při narození dítěte a roli, kterou hrála v jeho osudu.

⁹⁰ Běřáková, M. E., Blažek, V., *Encyklopedie baltské mytologie*, str. 103.

ji záměrně do kontextu s jinou lotyšskou bohyní, aby v tomto úvodním textu mohl propagovat své názory.

V úvodu jsme si rozdělili autory, jež se zabývali tématem bohyní stojících ve středu zájmu této práce, na skupinu starších badatelů a na novodobé autorky, mezi něž jsme zařadili V. Vīķe-Freibergu, J. Kursīte a E. Kokare. Je nutno podotknout, že ač všechny působí ve stejné době, kdy je již díky pracím předchozích badatelů předpoklad mytologie v literatuře a uvažování lotyšských autorů hluboce zakořeněn, k bádání o daném tématu přistupuje každá jinak. V knize V. Vīķe-Freibergy *Dzintara kalnā* (Na kopci z jantaru) si všímáme tendenci dávat Laimu do souvislosti s indickou filozofií.⁹¹ J. Kursīte se v *Latviešu folklorā mītu spoguļī* (Lotyšský folklor v zrcadle mýtů) neoproštuje od srovnávání s mytologiemi jiných národů a zdá se, že z folklorních pramenů čas od času využívá jen ty potřebné, jež korespondují s jejími myšlenkami.⁹² Proti těmto autorkám se svým přístupem vymezuje E. Kokare. Ve své studii *Mitoloģiskie tēli latviešu folkloras poetiskajā sistēmā* (Mytologické obrazy v poetickém systému lotyšského folkloru) analyzuje dainy s velkou obezřetností, snaží se vyvarovat zjednodušujících řešení, vychází hlavně ze statistických údajů a oproštuje práci od zavádějících srovnání s mytologickými představami jiných národů.

⁹¹ Viz: Podkapitola *Proč Laima pláče*.

⁹² Jako například, když rozdělání ohně řadí na základě dvou zmíněných dain pod obětní rituál a dále píše: „Zdá se, že stará forma poděkování, nebo prosba o náklonnost božstev, byla rozdělání ohně. To dělali ti, kterým se dařilo obzvláště špatně, nejčastěji sirotci, kteří neměli teplo domova. Pomocí ohně doufali v to, že získají boží teplo a ochranu.“ Kursīte, J., *Latviešu folklorā mītu spoguļī*, str. 243.

2 Dēkla

Vedle Laimy je v dainách zmiňovaná další bohyně podílející se na určování osudu, jež je pojmenována Dēkla. Toto theonymum se v lidových písních vyskytuje podstatně méně často nežli jméno Laimino (dle E. Kokare je Dēkla zmíněná jen ve 150 textech písní)⁹³ a v dalších folklorních žánrech na něj téměř nenarazíme – zde se Dēklino jméno skrývá pod jednou ze tří Laim.

Dēklino jméno bylo nejspíše poprvé zaznamenáno P. Einhornsem v jeho knize *Historia Lettica*, kde se píše: „Kromě této [Laimy] mají ještě jednu bohyni, kterou vyzývají Däckla; ta, když se narodí dítě, je kolébá, neboť to je její služba, malé děti kolébat a ochraňovat [...]“⁹⁴ Další badatel W. Hupel se pak snažil v *Topographische Nachrichten von Lief- und Estland* vysvětlit původ jména této bohyně. „Deewekla“, zkráceně „Dehkla“ má dle něj mít své jméno utvořeno od lotyšského slova „Deht“ – sát. Zmiňovaná bohyně pak měla dohlížet na kojence, aby dobře spali a prospívali. Ve Stendersově gramatice obsahující popis lotyšských božstev se pak objevuje podobný názor, že theonymum mohlo být vytvořeno od slovního spojení „puppi deht“ – přiložit prs ke kojení, dále ji nazývá bohyní kojenců. Toho samého názoru byl také J. Endzelīns, jenž jméno bohyně odvodil také od *dēt*, hlavně ve spojení *pupu dēt* (přiložit prs ke kojení), přičemž zdůraznil, že Dēkla se stará o kojence, houpe je.⁹⁵ Dalším z řady badatelů zabývajících se jménem zmiňované bohyně byl J. Lautenbahs, který po srovnání theonyma s podobnými indoevropskými slovy konstatoval, že kořen odpovídá sanskrtskému *dha-* (sát) a dále vyvodil, že Dēkla je složena z *de-kla* a znamená kojeneček.⁹⁶

Z jiné stránky na původ theonyma pohlíželi A. Pogodin a H. Biezais. Ti se domnívali, že jméno Dēkla vzniklo odvozením od svaté Tekly, a tudíž nepatří mezi stará lotyšská božstva. Biezais v této své teorii poukazoval hlavně na to, že svatá Tekla byla mezi katolíky velmi populární, přičemž katolictví se dlouho udrželo na západě Kuronska, odkud pochází většina písní o Dēkle. Vlivem německého nářečí, přesněji středo-dolnoněmeckého dialektu, ve kterém bylo písmeno *t* často vyslovováno jako *d*, měla vzniknout z Tekly Dēkla, jelikož středověcí němečtí kněží, kteří většinou oním dialektem mluvili, vyslovovali místo Tekla

⁹³ Viz: Kokare, E., *Mitoloģiskie tēli latviešu folkloras poetiskajā sistēmā* in: *Latviešu folkloras Tradicionālais un mainīgais*, str. 52.

⁹⁴ Běřáková, M. E., Blažek, V., *Encyklopedie baltské mytologie*, str. 64.

⁹⁵ Viz: Kokare, E., *Mitoloģiskie tēli latviešu folkloras poetiskajā sistēmā* in: *Latviešu folkloras Tradicionālais un mainīgais*, str. 53.

⁹⁶ Viz: Lautenbahs, J., *Par likteņa-dievībām jeb trim laimiņām*, str. 6.

Dekla. Díky synkretismu lotyšských pohanských představ s křesťanstvím se pak měly spojit představy o svaté Tekle a bohyni osudu Laimě a vytvořit tak lotyšskou bohyni Dēklu.⁹⁷ Toto tvrzení ale mnoho vědců neuznává. Navíc proti hlubšímu křesťanskému vlivu na Lotyše byl i P. Einhorn, který již v roce 1649 označil Dēklu za pohanské božstvo.

Posledním návrhem etymologie jména bohyně je pak teorie vycházející z vnějšího srovnání theonyma Dēkla se jmény bohyň z jihu starověké Itálie – Dekluna a Tekliia / Deklija, jejichž funkce bohužel nejsou známy.⁹⁸ Proto tato teorie, podobně jako teorie předchozí, vychází pouze z filologického hlediska.

E. Kokare se při analýze bohyně Dēkly snažila zohlednit funkce, které jí byly přiřknuty v dainách. Dle ní se Dēkla vyskytuje pouze ve 150 textech lotyšských lidových písní, které byly sesbírané ze 37 míst, z čehož 30 míst náleželo jedné oblasti Lotyšska zvané Kuronsko a jen 7 oblastí Vidzemska. Písně o Dēkle tak pocházejí hlavně z Kuronska, což by mohlo ukazovat na lokální jev, který se rozšiřoval do písní z okolních krajů.

V mnoha dainách jsou jména Dēkla a Laima užívány jako synonyma, značící personifikaci určovatelky osudu. Z tohoto poznatku by snad mohl vzejít názor, že Dēkla je fenoménem novější doby, který vešel do dain jako paralela k populárním typům písní, kde mytickou postavu určující osud představuje Laima. Přesvědčivý by tento přístup dle Kokare byl, kdybychom brali v potaz názor A. Pogodina a H. Biezais ohledně teorie původu theonyma Dēkla pod vlivem svaté Tekly, s čímž Kokare zásadně nesouhlasí. „*Proč by jen označení lotyšského božstva mělo být získáno z křesťanství?*“ Pravděpodobnější je podle ní názor, že Dēkla je odvozeno od kořene *dha-*, pocházejícího ze sanskrtu, nebo z indoevropského *dhē(i)-*. „*Vyvstává však otázka: proč musíme hledat v tak staré rovině původ označení jevu, který nepopíratelně vešel do folkloru v období novějším? (O tom jasně svědčí fakt, že většina písní o Dēkle se jako jednotlivé variace objevila již ve dříve vytvořených typech písní o Laimě).*“⁹⁹

Kokare se snaží analyzovat veškeré dainy týkající se Dēkly a z provedeného rozboru usuzuje, že není důvod spojovat Dēklino jméno se sáním a následně s ním spojeným kojením, protože většina písní je tematicky spojena s určováním osudu a s realizací určeného osudu, přičemž největší část těchto písní je spojena se zasnubami. Proto je dle Kokare lepší slovo Dēkla nespojovat se slovem *dēt*, ale s jeho odvozenou formou *dēklis* ve významu „hnízdo, ve

⁹⁷ Viz: Biezais, H., *Die Hauptgöttinnen der alten Letten*, str. 361–377.

⁹⁸ Viz: Běřáková, M. E., Blažek, V., *Encyklopedie baltské mytologie*, str. 65.

⁹⁹ Kokare, E., *Mitoloģiskie tēli latviešu folkloras poetiskajā sistēmā* in: *Latviešu folklorā. Tradicionālais un mainīgais*, str. 60–61.

kterém slepice sedí na vejcích“, což má asociativně odkazovat na počátek rodiny. Myšlenku, že Dēklina funkce spočívá hlavně v uspořádání života mladých párů, podporuje informace zachovaná od jedné vypravěčky: „Dēkla [...] doporučí nějakému chlapci dívku nebo dívce chlapce. Je to starší žena, velká řečnice. [...] Dēkla neurčuje osud, ale doporučuje.“¹⁰⁰

Po stručném nastínění několika způsobů, kterými se dá rekonstruovat etymologie Dēklina pojmenování, se zaměříme na veškeré pole její působnosti, které nám prozrazují lotyšské lidové písně, ale také na slovesa s ní spojená či na její atributy.

První část dain, kterou zde budeme rozebírat, je úzce svázána s počátkem lidského života, přičemž v některých z písní je vidět přímé spojení bohyně s prvními dny dítěte. Obsahu těchto písní dominuje slovní spojení typu *kārt mūžu* (určit život / osud). Sloveso *kārt* v překladu znamená „věšet, viset“, ale v jazyce dain, týkajících se bohyň osudu Laimy a Dēkly, nese význam „určit osud“. Neznamená to ale, že se *kārt* v písních neobjevuje ve svém původním, nepřeneseném významu. Často se setkáváme s jevem, kdy matka zavěšuje kolébku svému dítěti na strom a Dēkla přitom určuje novorozeněti osud. Tyto dvě činnosti tak zřejmě byly propojené, a z toho důvodu mohlo vzniknout slovní spojení *kārt mūžu*:

*„Dēkla mi určovala osud,
Matka zavěšovala kolébku.
Urči Dēklo takový osud,
Abych na tebe nebědovala.“¹⁰¹*

„Je možné, že určování osudu a to, jaký osud – dobrý či špatný – bohyně osudu určí, bylo někdy spojeno s určitým stromem.“¹⁰² Dēkla tak mohla odvozovat, jaký život dítě prožije podle toho, kde mělo zavěšenou kolébku. Dobrým znamením bylo, pokud kolébka visela na lípě, naopak nelehký život pak symbolizovala jedle a borovice. Dle různých stromů pak mohl být určen i vzhled Dēklina svěřence:

*„Dēkla mi osud určila
U lípy a jabloně:
Vysoká budu jako lípa,
Jako jabloň rozkvetu.“¹⁰³*

¹⁰⁰ Kokare, E., *Mitoloģiskie tēli latviešu folkloras poetiskajā sistēmā* in: *Latviešu folklorā. Tradicionālais un mainīgais*, str. 62.

¹⁰¹ „Dēkla manu mūžu kāra, / Māte kāra šūpulīti. / Kar, Dēkliņa, tādu mūžu, /Ka uz tevi neraudaju.” *Krišjāņa Barona Dainu skapis*, 1201–0.

¹⁰² Kursīte, J., *Latviešu folklorā mītu spoguļi*, str. 195.

¹⁰³ „Dēkla manu mūžu kāra / Pie liepiņas, pie ābeles: / Kā liepai man uzaugt, / Kā ābelei noziedēt.” *Krišjāņa Barona Dainu skapis*, 1199–6.

E. Kokare upozorňuje ještě na jiný způsob pohledu na vznik spojení *kārt mūžu* – ono *kārt* ve významu určit osud může pocházet ze sanskrtského slova *kartr* znamenajícího „připravit“ či „připravit se“. „Protože v podstatě to [určování osudu] přece je předpřipravování celého chodu života, plán podpořený vyšší silou, který není v silách člověka změnit [...]“¹⁰⁴ Je třeba říci, že sloveso *kārt* je typické ze tří bohyň osudu právě a jen pro Dēklu. Nalezneme ho sice i ve spojení s Laimou, nicméně pro ní jsou charakteristická jiná slovesa. V některých písních, kde Dēkla určuje osud, se pak místo *kārt* v synonymním významu objevuje slovo *lemt* (rozhodnout). Toto rozhodování (*lemšana*) je charakteristické jak pro Laimu, tak pro Dēklu, přičemž u Laimy tento druh činnosti není dominující.

V další části písní je Dēkla spojována s těhotnými ženami a následovně kojenci. Píseň, kde se mladým dívkám a ženám doporučuje odplevelit cestu k sauně, aby se k ní Dēkla dostala snadno napovídá, že se také vyskytovala u porodu.¹⁰⁵ V podobných písních, jak již bylo řečeno v kapitole o Laimě, plejí mladé ženy cestu k sauně, když očekávají Laiminu pomoc.

Velkou část z dain věnovaných Dēkle pak tvoří písně, kde je zmiňovaná bohyně aktivně spojena s průběhem zasnub a momenty před svatbou. Dēkla je ta, která rozmlouvá se ženichem nebo nevěstu varuje před zhýralým či neslušným nápadníkem. Dále podobně jako Laima dohlíží, aby dcera dostala věno a poté ji vyvádí ke sňatku – při této příležitosti na Dēkliných bedrech leží úkol otevřít nevěstě dveře z rodného domu a tím zpečetit první krok vedoucí ke svatbě a odchodu do místa ženichova bydliště.

Podobně jako bohyně Laima i Dēkla se snaží odvrátit zlo. V tomto případě se jedná o úsilí zamezit pomluvám a obrátit prováděné zlo v dobro. V lidových písních panuje optimistické přesvědčení, že zlo nemůže mít převahu nad dobrem, pokud se Dēkla vyskytuje mezi lidmi, proto se někdy zlí jedinci snaží samotnou Dēklu utopit, ale to se jim nedaří.

Přibližně v jedné třetině písní, ve kterých se vyskytuje Dēkla, je tato bohyně zmíněna s Laimou. Jedná se např. o situace, kdy Dēklu i Laimu zvou na pomoc rodičce či k procesu dělení věna. Bok po boku se vyskytují při svatebních písních, kde jsou rozděleny funkce Dēkly a Laimy před vdáváním dívky. Dále bývají vyřčena jména obou bohyň v těch dainách, kde rozmlouvají na cestě o osudu svého svěřence či když spolu pláčí nebo pokud jim je vyřčen dík. Zvláštním jevem je pak, pokud se dva subjekty, Dēkla a Laima, vyskytují vedle sebe, ale predikát je v jednotném čísle, jak je tomu například v této daině:

¹⁰⁴ Kokare, E., *Mitoloģiskie tēli latviešu folkloras poetiskajā sistēmā* in: *Latviešu folklorā. Tradicionālais un mainīgais*, str. 56.

¹⁰⁵ Viz: *Latviešu tautas dziesmas*, 1076.

„Dēklo, Dēklo, Laimo, Laimo,
Ty nerozhoduješ stejně:
Někomu určíš lehký život,
Jinému jen těžkosti.“¹⁰⁶

Na první pohled by se mohlo zdát, že oslovení „Ty“ je pouze chyba, ale tak tomu není. V této písni se „[...] odráží způsob vyjádření a způsob myšlení ve starém jazyce, totiž, Dēkla a Laima jsou spojeny v jeden společný pojem, pro který máme dnes název: bohyně osudu.“¹⁰⁷ Dēkla a Laima jsou zde tedy užívány jako synonyma. Zmínění Dēkly a Laimy v jenom řádku písně má být dle Kokare v podstatě poetickou metodou, zhuštěním pojmů pro akcentování myšlenky.¹⁰⁸ Písni, kde Dēkla figuruje jen jako slovo souznačné k Laimě, je velké množství, z čehož bychom mohli usoudit, že Dēkla je většinou jen dalším označením pro Laimu. Tento názor zastával např. J. Endzelīns. Podobně pojímá charakteristiku Dēkly E. Brastiņš, který na otázku, zdali je Laima jen jedna, odpovídá: „Laimy jsou tři: Laime, Dēkla a Kārta“¹⁰⁹ přičemž Dēkla pak má být „[...] Laime, která chrání.“¹¹⁰

Dēkla, podobně jako Laima v dainách přede, tká, plete či vije, přičemž všechny tyto činnosti, jak bylo zmíněno v kapitole věnované Laimě, souvisí s určováním osudu. V rukách bohyně Dēkly i Laimy se nachází nit života, kterou může přerušit. Stává se tak hlavně v okamžiku smrti lidské bytosti. Bohyně ale může nit života daného člověka symbolicky oddělit od předchozího bytí v okamžiku důležitého iniciačního rituálu. „Podle dávného smýšlení člověk v okamžiku iniciace umírá, aby se potom znovu zrodil v novém, vyšším statusu.“¹¹¹ V tomto případě se tedy nejedná o nenávratné zastavení životních funkcí, ale spíše o duševní přerod.

Dēkla má mnoho stejných funkcí a atributů jako Laima. Vije třeba dívce věnec na důkaz toho, že se v budoucnu vdá, dále pro poskytnutí ochrany opásává svým tkaným páskem lidi či hmotné statky, stejně jako Laima nosí měďěné střevíce a pokud je její přítomnost vyžadována okamžitě, nestihne se obout a běží bosa. Na znamení života či obecně na znamení dobroty nějakým způsobem manipuluje se stříbrnou, zlatou nebo vrbovou větévkou. Může se také lidem zjevovat v podobě krávy, brouka, kozy a slepice.

¹⁰⁶ „Dēkla, Dēkla, Laima, Laima, / Tu vienādi nedarīji: / Citam kāri vieglu mūžu, / Citu grūti rūdināji.“
Krišjāņa Barona Dainu skapis, 1218-0.

¹⁰⁷ Kursīte, J., *Latviešu folklorā mītu spoguļi*, str. 194.

¹⁰⁸ Viz: Kokare, E., *Mitoloģiskie tēli latviešu folkloras poetiskajā sistēmā* in: *Latviešu folkloras Tradicionālais un mainīgais*, str. 60.

¹⁰⁹ Brastiņš, E.: *Dievturu cerokslis jeb Teoforu katķisms tas ir senlatviešu dievestības apcerējums*, str. 29.

¹¹⁰ Brastiņš, E.: *Dievturu cerokslis jeb Teoforu katķisms tas ir senlatviešu dievestības apcerējums*, str. 30.

¹¹¹ Kursīte, J., *Latviešu folklorā mītu spoguļi*, str. 201–202.

Při zdůrazňování podobností mezi Děklou a Laimou uveďme ještě na závěr, že se v jisté skupině písní Děkla vyskytuje také po Dievsově boku, kdy tyto dva společně rozjímají nad osudem člověka a občas se kvůli tomu dostanou do rozepře.

3 Kārta

Pokud jsme v předchozí kapitole tvrdili, že Dēklino jméno se v dainách moc často nevyskytuje, pak s theonymem Kārta se v nich setkáme ještě méně – dle E. Kokare Kārtu nalezneme pouze v pěti typech dain se třinácti variantami¹¹² a ani v jedné z nich se neobjevuje jako samostatná bohyně se sférou vlivu připadající jen a pouze jí.

Po analýze zmíněných dain docházíme k závěru, že Kārta sémanticky figuruje jakožto synonymum ke slovu Laima, jelikož v různých variantách je Laima často zmiňována na jejím místě. Stejného názoru byl i J. Endzelīns.

Není moc jasné, odkud jméno Kārta pochází. E. Brastiņš k této problematice podává snadné vysvětlení – z Laiminy a hlavně Dēkliny činnosti zvané *kāršana*, tedy určení měla vzniknout další bohyně podobná prvním dvěma, přičemž dodává, že se ničím zvláštním od zmíněných dvou bohyň neliší.¹¹³ V tomto okamžiku je důležité zmínit, že v žádné z dain se s Kārtou sloveso *kārt* nepojí. Jediná píseň, kde se setkáme se spojením Kārta a kořenem *kārt*, je varianta k písni o Laimě a Dievsovi¹¹⁴ zasláná od K. Dinsberģise z oblasti Ventspilsu. Zde se v prvním verši vyskytuje zvukomalebné spojení *Kārtiņ, tavu kārtumiņu*. Nejen, že se tedy s bohyní nepojí sloveso *kārt*, ale k její činnosti, pro nedostatek písni ve kterých se vyskytuje, nelze přiřadit žádné specifické sloveso, tomu bylo u Laimy a Dēkly.

Funkčně je Kārta spojena se zasnubami. Někdy je zmiňována namísto Dēkly jako ta, která otevírá nevěstě před opuštěním domova dveře. Společně s Laimou také chrání svou svěřenkyni od zlých, pomlouvačných lidí, nebo s ostatními bohyněmi osudu rozmlouvá. Jak ale poukazuje E. Kokare, Kārta nikdy sama o osudu nerozhoduje, jen uskutečňuje rozhodnutí Laimy.¹¹⁵

¹¹² Viz: Kokare, E., *Mitoloģiskie tēli latviešu folkloras poetiskajā sistēmā* in: *Latviešu folklorā. Tradicionālais un mainīgais*, str. 50.

¹¹³ Viz: Brastiņš, E., *Dievturu cerokslis jeb Teoforu katķisms tas ir senlatviešu dievestības apcerējums*, str. 31.

¹¹⁴ *Latviešu tautas dziesmas*, 17772.

¹¹⁵ Viz: Kokare, E., *Mitoloģiskie tēli latviešu folkloras poetiskajā sistēmā* in: *Latviešu folklorā. Tradicionālais un mainīgais*, str. 52.

4 Trojice bohyň osudu

Trojicí lotyšských bohyň – Laimou, Dēklou a Kārtou – jež bývají nazývány bohyněmi osudu, se zabývali mnozí badatelé. Jako první na Laimu, Dēklu a Kārtu upozornil roku 1887 H. Visendorfs. Zvláštní pozornost pak této trojici bohyň věnoval J. Lautenbahs. Ten ve své knize tvrdí: „*Jak lidský život, tak čas se dělí na tři části, kterými jsou: narození, život, smrt a minulost, přítomnost, budoucnost, s čímž se ztotožňují naše tři Laimy: Dēkla, Laima, Kārta.*“¹¹⁶ Dále se tímto tématem zabýval P. Šmits. Ten poukázal na to, že v lotyšských národních písních se vedle Laimy objevuje Dēkla a občas také Kārta, proto je spojuje se třemi indoevropskými bohyněmi osudu. Lautenbahs i Šmits však někdy označují všechny tři bohyně jako jedinou Laimu. Pak vyvstává otázka, zdali jsou bohyně osudu skutečně tři, nebo je bohyně osudu jen jedna, a to Laima.

Touto problematikou se zabývala a zabývá řada badatelů. Jmenujme například J. Kursīte, která po probádání folklorních pramenů dochází k závěru, že na lotyšské bohyně osudu se dá nahlížet čtverým způsobem. Za prvé: bohyně osudu je jen jedna, a to Laima. Za druhé: bohyně osudu jsou dvě (např. moje a cizí Laima či dvojice Laime – Nelaime). Za třetí: bohyně osudu jsou tři (Laima, Dēkla, Kārta někdy také označované jako „tři Laimy“). A konečně za čtvrté: bohyně osudu je nekonečně mnoho (např. každý člověk, domácnost má svou).¹¹⁷

Podle toho, jak Kursīte nakládá se slovním spojením „bohyně osudu“ v kapitole *Laima – Dēkla – Kārta* knihy *Latviešu folklorā mītu spoguļi* (Lotyšský folklor v zrcadle mýtů) je zřejmé, že v nahlížení na daný pojem zastává třetí výše uvedený způsob. Bohyně osudu jsou podle ní tedy tři: Laima, Dēkla a Kārta. Toto tvrzení odvozujeme z častého používání spojení „bohyně osudu“ bez rozlišení toho, o které z bohyní je řeč, a autorka nejspíše očekává, že si čtenář pod tímto pojmem představí jak Laimu, tak Dēklu i Kārtu.¹¹⁸ Toto pojetí pak koresponduje s trojicí bohyň osudu v mytologii jiných národů, jež Kursīte jistým způsobem uvádí do souvislosti s bohyněmi Laimou, Dēklou a Kārtou.¹¹⁹ Kniha *Latviešu tautas dzīvesziņa 2* (Lotyšská lidová moudrost) pak Laimu, Dēklu a Kārtu přímo ztotožňuje se třemi řeckými moirami Klóthó, Lachesis, Atropos, severskými nornami Urd, Verdandi, Skuld a českými sudičkami.¹²⁰ Tímto jednáním autoři ve svých pojednáních vytvářejí mýtus

¹¹⁶ Lautenbahs, J., *Par likteņa-dievībām jeb trim laimiņām*, str. 22.

¹¹⁷ Viz: Kursīte, J., *Latviešu folklorā mītu spoguļi*, str. 254.

¹¹⁸ Viz: Tamtēž, str. 205, 218, 220, 223, 227, 228, 233, 235, 245.

¹¹⁹ Viz: Tamtēž, str. 209.

¹²⁰ Viz: *Latviešu tautas dzīvesziņa 2*, str. 109.

lotyšské trojice bohyň osudu po vzoru jiných mytologií. Mechanismus utváření takového mýtu se opět shoduje s Barthesovou teorií, na které se zakládá naše rozdělování folklorní a mytologické složky v literatuře. Primární folklorní zdroje jsou zde opět deformovány za účelem vytvoření lotyšské mytologie v literatuře sekundární.

5 Matky

Poslední kapitolu uveďme slovy R. Parolka: „*Specialitou lotyšského mytologického panteonu, která nemá u ostatních baltských etnik obdobu,*¹²¹ *byla početná ženská božstva, tzv. Matky (lotyšsky Mātes) – s velkým písmenem, protože jde o bohyně.*“¹²² Parolek ve své knize dále uvádí, že jejich počet přesahuje číslo šedesát, nicméně J. Kursīte a Encyklopedie baltské mytologie uvádí počet ještě pozoruhodnější – přes sto.¹²³

O lotyšských Matkách se nedozvídáme jen z dain a dalších folklorních žánrů jako jsou pohádky či pověry, ale jsou o nich zprávy i ve starších historických pramenech. Již v prvním století našeho letopočtu napsal římský historik Tacitus v prvním popisu regionu východního Pobaltí, že obyvatelé oblasti uctívali „Matku bohů“.¹²⁴ V sedmnáctém století pak ve svých textech zaznamenal Matku polí, lesa, moře, zahrady, větru a cesty P. Einhorns, přičemž dodává, že sám prý slyšel zemědělce, jak je zmiňují při práci a ve svých písních. J. Lange a G. F. Stenders k této řadě zaznamenaných Matek přidává ještě Matku kytěk, ohně, hnoje a války.¹²⁵ V sekundární literatuře se o Matkách hovoří jako o nadpřirozených bytostech či božstvech nižšího řádu, které měly ve své pravomoci určitou oblast přírody nebo lidského života.

Otázkou původu Matek se zabýval P. Šmits, který došel k závěru, že kult mateřských bohyň pěstovali předindoevropští obyvatelé severního Lotyšska, kteří zde žili na přelomu letopočtu a později se měli asimilovat s Lotyši a Estonci. Tento předpokládaný předindoevropský národ severního Lotyšska měl mít velký vliv na jazyk a kulturu Lotyšů, kteří tento kult pravděpodobně převzali. Význam Matek se pak časem měl vytrácet ve stínu jiných indoevropských bohů jako byl například Dievs a z původních bohyň se staly pouzí duchové. Dále pak tvrdil, že Matky jsou jevem, jenž se v mýtech jiných Indoevropanů vůbec nenachází.¹²⁶ Oproti tomuto tvrzení se vyhrazuje J. Kursīte, která tvrdí, že téměř u všech evropských národů se v jistém historickém období vyskytoval kult mateřských bohyň. Původ

¹²¹ Podobný kult nenacházíme ani u Prusů, ani u Litevců.

¹²² Parolek, R., *Lotyšská literatura: vývoj a tvůrčí osobnosti*, str. 26.

¹²³ Viz: Běřáková, M. E., Blažek, V., *Encyklopedie baltské mytologie*, str. 117 a veškerá hesla týkající se Matek.

¹²⁴ Viz: Běřáková, M. E., Blažek, V., *Encyklopedie baltské mytologie*, str. 119.

¹²⁵ Viz: Kokare, E., *Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē*, str. 180.

¹²⁶ Viz: Šmits, P., *Latviešu mītoloģija*, str. 86–87. a Běřáková, M. E., Blažek, V., *Encyklopedie baltské mytologie*, str. 116.

lotyšských Matek pak odvozuje od hlavní matriarchální bohyně, takzvané Velké pramatky, jejíž každou konkrétní sféru vlivu začaly postupně zastupovat jednotlivé Matky.¹²⁷

Teorii o vzniku Matek diferenciací z jedné bohyně, zastával již L. Adamovičs. Podle něj byly jednotlivé matky odvozovány od Matky země tím způsobem, že nejprve vznikaly základní Matky, které se dále konkretizovaly.

Je pravděpodobné, že zprvu existovaly jen ty Matky, které byly spojeny s přírodními jevy, jež mohly ovlivňovat způsob obživy starověkých a raně středověkých národů, jako bylo zemědělství, rybolov a sběr plodin. S příchodem novější doby pak Matky postupně měly na starosti i to, co nutně potřeba k obživě nebylo.

Nastiňme, jakého druhu tyto bytosti mohou být jejich rozdělením.¹²⁸ Podle vzhledu je můžeme členit na antropomorfované, na Matky, které přebírají podobu zvířat, anebo na Matky úplně ztotožněné s jevem, který má na starosti. Další dvě kategorie těchto nadpřirozených bytostí pak tvoří Matky různých tělesných orgánů a nemocí, jako je například Matka srdce, křečí, nebo Matka ležení zastupující nemoc obecně a Matky jiných nadpřirozených bytostí – např. Matka Velnse, Jumisova Matka.

Bohyně typu Matek jsou v lotyšském folkloru specifické pro svůj vysoký počet. Při pročítání dain, ve kterých se tyto bytosti objevují, ale vyvstává otázka, zda všechny tyto Matky jsou skutečně bohyněmi. Touto problematikou se zabývá E. Kokare, která se nehodlá smířit s nekritickým přijímáním každé „Matky“ (*māte*) vyskytující se folklorních pramenech automaticky jako bohyně. Kokare bystře poukazuje na to, že oslovení *māte* může být připojeno k opěvovanému objektu pro vyjádření pocty nebo při vzdání holdu. Slovo *māte* se totiž dříve užívalo běžně i k označení jakékoliv vážené ženy. V některých případech také může jít jen o poetické oslovení jistého jevu či věci. Status mytologické bytosti z těchto důvodů může být dané Matce přiřčen neoprávněně. Tak tomu je podle Kokare např. u Matky včel, která ve skutečnosti snad znamenala jen včelí královnu.¹²⁹ Vysoký počet Matek je vytvářen také tím, že jsou v dainách zmíněny jen jednou, často bez určení funkcí, nebo vytvářením skupiny nových variant dain pouhým nahrazováním nějaké obecně známé Matky.

Asi nejlépe doložená je v dainách Matka větru (*Vēja māte*), která se vyskytuje v 72 textech písní, jež jsou podle slov E. Kokare známé po celém Lotyšsku. Jak už název této Matky napovídá, je úzce spojena s větrem, kterému vládne. Matka větru se jako personifikace tohoto meteorologického jevu vyskytuje v písních, které jsou spojeny s vodami a rybářstvím.

¹²⁷ Viz: Kursīte, J., *Latviešu folklorā mītu spoguļi*, str. 139.

¹²⁸ Rozdělení přejaté z: Běťáková, M. E., Blažek, V., *Encyklopedie baltské mytologie*, str. 117, 119.

¹²⁹ Viz: *Krišjāņa Barona Dainu skapis*, 30274-0.

V takových dainách bývá žádána, aby nefoukala dlouho do noci a nezvedala vlny, aby se rybáři na jednoduchých lodích mohli dostat ke břehu. Když je Matka větru nepříznivá, lidé se snaží její nežádanou aktivitu usměrnit tím, že jí radí, aby šla spát do koruny uschlého stromu, který představuje pasivitu. Matka větru se v písních často objevuje jako pomocnice, když houpe kolébku zavěšenou na stromě, ve které se mohou vyskytovat jak děti, tak zvířata. Žluvě pak dokonce kolébku sama vije a zavěšuje na strom. Dále se vyskytuje jako pomocnice, když zasahuje proti Matce Velnse, která v dainách značí nebezpečí. V nemnoha písních se také objevuje jako ta, jež zametá nebeskou cestu vedoucí k obydlí některých bohů. Téměř polovinu dain o Matce větru tvoří přání nebouchat na dveře lidských obydlí, ve kterých se právě vyskytuje tělo zemřelé osoby.

Podle P. Šmitse a L. Adamoviče patří k základním starším Matkám stejně jako Matka větru i Matka lesa (*Meža māte*). Ta se vyskytuje jak v dainách sebraných v Kuronsku, tak v dainách z Vidzemska, tudíž byla známá v poměrně širokém areálu Lotyšska. Společně s Matkou keřů je zmiňována v rozšířené svatební písni, kde ji dívka prosí, aby za ní pásala ovce a až se bude vdávat, bude ke keřům házet květy.¹³⁰ V další písni dostává přívlastek „bohatá“ (*bagāta*) a je od ní lovcem žádáno, aby mu přiřkla štěstí při jeho lovu.¹³¹ V některých jiných písních je prezentována jako ta, která spravuje faunu a floru lesa a vymezuje každému lesnímu zvířeti jeho teritorium.¹³² Stejně tak se stará o lesní zvířata v pohádkách a pověrách. V těchto žánrech bývá zobrazována jako nejstarší, nejkrásnější nebo nejvyšší strom, jindy zase žije v dutině jistým způsobem neobyčejného stromu. Tak tomu je v pohádce pocházející z Vidzemska, která vypráví, že Matka lesa bydlela v dutině velké lípy. Z pohádky se dále dozvídáme, že to byla krásná žena s bohatými světlými vlasy a že nosila honosné oblečení. Této bytosti prý lovci nosili oběti a, pokud to byli dobří lidé, Matka lesa jim vždy zajistila úspěšný lov.¹³³ V pohádkách byl vzhled Matky lesů vykreslován, naproti tomu lidové písně se o jejím vzhledu nezmiňují. Tato Matka se také vyznačuje tím, že se jí obětovalo.

Mezi další významné Matky patří Matka moře (*Jūras māte*) a Matka vody (*Ūdens māte*). Tyto Matky měly dvojakou povahu podobně jako Matka větru – mohly jak uškodit, tak prospět. Ve folklorních pramenech je častěji než Matka vody zaznamenávána Matka moře, která byla uctívána hlavně v oblasti kuronského pobřeží. O Matce moře se již v 17. století vyjádřil P. Einhorn: „[...] měli také zvláštní bohy a bohyně jako Matku nebo Bohyni moře,

¹³⁰ Viz: *Krišjāņa Barona dainu skapis*, 34048-0.

¹³¹ Viz: Tamtáž, 30431-0.

¹³² Viz: Tamtáž, 2657-0.

¹³³ Viz: Šmits, P., Biezais, H., *Latviešu tautas teikas un pasakas*, 13. sv., str 240.

*keré se dovolávali rybáři [...]. A co více, slyšel jsem, že si rybáři nařikali, že to prý Matka neboli Bohyně moře se na ně rozzlobila a nedala jim zdaru při [...] rybolovu.*¹³⁴ Matka moře v mnoha dainách jeví zájem o činnost rybářů či jejich dcer. Dále je znázorňována jako ta, která vlastní bohatství – v jedné písni například na kameni suší své stříbro a zlato.¹³⁵ V několika písních je pak jako její sluha zobrazováno rozbouřené moře ohrožující život rybáře. Žádné folklorní zdroje nepotvrzují spojení Matky moře s nějakým rituálem, který by byl vykonáván v její prospěch.

Ačkoliv se o Matce vody dainy moc nezmiňují, uctívání vody obecně bylo v lotyšských tradicích hluboce zakořeněno. Mnoha vodním útvarům byl přiřknuta velká síla. Z pověr se například dozvídáme, že když se člověk dlouho nemohl uzdravit, musel jít v určitý den ráno k prameni tekoucímu směrem na východ a umýt se v něm ještě před příchodem slunce. Při tomto rituálu musel říkat: „*Prosím tě, Matko vody, vrať mi zdraví.*“ Pak bylo nutné do vody vhodit jakoukoliv oběť a vydat se na cestu domů bez ohlednutí zpět. Tato posvátná voda mohla být také přinesena jinému nemocnému. V pověrách má Matka vody také moc někoho utopit – „*Když se člověk jde koupat po slunce západu, Matka vody ho stáhne do hlubin.*“¹³⁶

Posvátná pak měla být i lotyšská řeka Gauja, ve které se podle A. W. Hupela měli Lotyši mýt, aby povzbudili svou plodnost.¹³⁷ Podle této bylo pojmenováno další mateřské božstvo – Matka řeky Gauji (*Gaujas māte*). Ta se ze skupiny Matek poněkud vymyká tím, že měla na starost jedno konkrétní místo, což je u Matek ojedinělý jev. Matka řeky Gauji v dainách pomáhá rybářům, kteří ji nazývají bohatou.

Dvě rozdílné funkce v sobě spojovala Matka cesty (*Ceļa māte*), která je v dainách zobrazována jako ochránkyně pocestných, ale působí ještě při zařikání jako léčitelka. O této Matce se ve svém spise zmínil již v 17. století P. Einhorn, který píše, že této Matky se dovolávali pocestní, a dále dodává, že slýchal toto označení i v lotyšských písních.¹³⁸ Zachované písně týkající se Matky cesty ale obsahově neodpovídají době, kdy se o této Matce Einhorn zmiňoval.¹³⁹ Navíc většina těch dain, které se dochovaly, pochází z Vidzemska, zatímco Einhorn působil v Kuronsku. Je tedy možné, že v době, kdy Einhorn žil, byla v Kuronsku Matka cesty mnohem populárnější než v době sbírání dain a písně, o kterých se zmiňoval Einhorn, se jednoduše nedochovaly. V písních, které máme k dispozici dnes, se

¹³⁴ Běťáková, M. E., Blažek, V., *Encyklopedie baltské mytologie*, str. 182.

¹³⁵ Viz: *Krišjāņa Barona dainu skapis*, 30914-0.

¹³⁶ Obě pověry viz: Šmits, P., *Latviešu tautas ticējumi*, sv. 4, str. 1883.

¹³⁷ Viz: Běťáková, M. E., Blažek, V., *Encyklopedie baltské mytologie*, str. 77.

¹³⁸ Viz: Tamtéž, str. 50–51.

¹³⁹ Usuzujeme z dain, kde se na cestě vyskytují nepřetržité proudy koňských povozů, což v 17. století nebylo ještě běžné. Viz: *Krišjāņa Barona dainu skapis*, 34058-0, 34058-2, 34058-1, 31789-2.

vyskytuje Matka cesty doprovázející poutníky, která nikdy nespí a je bohatá, jelikož má přístup k nepřetržitému proudu železně kovaných kol a koní. Tato Matka původně nejspíše nebyla pouhou personifikací cesty, ale měla mnohem důležitější poslání – odvádět nemoci po cestě pryč. Ze sbírky lotyšských zaříkání se dozvídáme, že v 17. století byla jistá žena obviněna z čarodějnictví kvůli tomu, že kouzlila s pomocí vývaru z kozího masa, který se pak měl vylít na křižovatku se slovy: „*Matka cesty má odvést Matku ležení [tj. nemoc] do Ruska.*“¹⁴⁰ V zaříkadlech je samotná nemoc oslovována jako Matka a k zotavení pak bývají zvány opět Matky¹⁴¹. Podle E. Kokare mají mít patrně všechny tyto postavy „[...] *kořeny v představách o matce – dárkyni života a ochránkyni; a proto vše, co je spojeno se životem a smrtí, s ohrožením blaha a zdraví, asociuje s postavou matky.*“¹⁴²

Mnoho badatelů se zabývalo otázkou pozice Matky země (*Zemes māte*) v lotyšském pantheonu božstev. L. Adamovičs v ní vidí jakousi pramatku lotyšských Matek, P. Šmits ji považuje za jednu složku základního páru lotyšských božstev, přičemž druhou složku tvořil Dievs, J Kursīte ji zase spojuje s koloběhem života a plodností. Jak ale poukazuje E. Kokare, žádnou z těchto myšlenek nepodporují folklorní materiály. Pokud by měla tvořit opozici k Dievsovi nebo být jeho společníci, měl by počet dain o ní víceméně odpovídat počtu dain o Dievsovi, ale tak to není. Zatímco Dievs je v lotyšských lidových písních zmíněn 9750krát, Matka země v nich zmíněna jen 25krát. Navíc tato Matka v dainách vystupuje hlavně jako ochránkyně místa odpočinku zemřelých, uchovává tělo zemřelého a vlastní klíč od hrobu¹⁴³. Je potřeba říci, že v dainách bývá opěvována také samotná Země, což někdy činí těžkým rozeznat, zda je v dané písni řeč o Zemi, nebo o Matce země. V pověrách je Matka země zmiňována hlavně ve spojení s obětováním. Oběti zaznamenal již v 18. století A.W. Hupel, který ji nazýval Bohyní země. Lidé jí podle něj měli obětovat mléko, máslo, vlnu a 23. dubna pro ni prý podřezávali černého kohouta.¹⁴⁴

V podobných kontextech jako Matka země vystupuje i Matka velů (*Veļu māte*). Nevlastní klíč od hrobů, ale je také spojena s umírajícími, přesněji řečeno s jejich dušemi, které jsou lotyšsky nazývané *veļi*. Matka velů je v písních zobrazována jako ta, jež se raduje z každé nové duše, která k ní putuje. Na tyto duše ale často nečinně nečeká a snaží se svou říši rozšířit o nové vély lští.¹⁴⁵ Se zemřelými, kteří teprve putovali do říše velů, pak rozmlouvala a radila

¹⁴⁰ Běťáková, M. E., Blažek, V., *Encyklopedie baltské mytologie*, str. 51.

¹⁴¹ Např. Matka kostí, Matka prázdna či Matka vytracení.

¹⁴² Kokare, E., *Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē*, str. 186.

¹⁴³ Klíč od hrobu vlastní i Matka hrobů (Kapu māte), která má ještě společně s Matkou písku (Smilšu māte) na starost hroby a také tělesnou stránku zemřelého.

¹⁴⁴ Viz: Běťáková, M. E., Blažek, V., *Encyklopedie baltské mytologie*, str. 214.

¹⁴⁵ V některých písních je láká na med či jiné pochutiny. Viz.: *Krišjāņa Barona dainu skapis*, 27536-4.

jim, jak mají přebrodit různé vodní plochy.¹⁴⁶ V říši Matky velů bylo nutné udržovat zemské teplo a světlo¹⁴⁷ a také se tam konaly svatby, při kterých byla přítomna.¹⁴⁸ Tato Matka je v dainách často spojována s bílou barvou¹⁴⁹ a dostává také přívlastek bohatá. Podle písní jí dále měly být přinášeny oběti ve formě lesních plodů.¹⁵⁰

Jako poslední Matku zmíníme Matku hojnosti (*Gausu māte*). Ačkoliv slovo *gauss* dnes v lotyštině znamená „pomalý“, původní význam tohoto slova byl „hojný“. V písních je tato Matka spojována s dobrými vlastnostmi, kdežto v pohádkách značí něco nedobrého. V dainách je zobrazována jako ta, jež sídlila v domě a měla zajistit dostatek jídla, hlavně mouky a chleba. Také se vyskytovala na dni měřice obilí.¹⁵¹ V pohádkách jako pozitivní postava ale nevystupuje. Zde v podobě žáby obskakuje chléb, který pak není možné sníst. H. Biezais se v úvodu k pohádkám o Matce hojnosti snaží vysvětlit, proč došlo ke změně charakteru této Matky. Dávni Lotyši měli prý zprvu žáby a užovky v lásce, protože zpozorovali, že hubili škodlivá zvířata jako jsou myši a hmyz. S postupem času ale mezi lidem uchytily názory kněží, kteří tato stvoření považovali za ďábelská, a jelikož Matka hojnosti byla spojována se žábou, kněží i ji označovali za ďábelskou. Proto dnes ve folklorních žánrech nalézáme Matku hojnosti se dvěma odlišnými charaktery, přičemž její nepřívznivá stránka podle zmíněného vysvětlení Biezaise pochází z novějších představ.¹⁵²

Z hlediska jejich funkčnosti lze Matky označit jako božstva či nadpřirozené bytosti situační, jelikož jejich funkce vzniká teprve v konkrétních situacích a jsou definovány právě situacemi a místy, ve kterých se vyskytují nebo se kterými jsou spojovány, přičemž funkce různých Matek nejsou pevně vymezeny a často se překrývají.

Vysoký počet Matek lze tedy vysvětlit jednak jejich postavením v pramenech, jednak jejich zapojením do sekundárního systému, budovaného badateli. Za prvé, jakožto situační božstva, určená konkrétním místem výskytu, mohou vznikat stále znovu a stále jiná. Jejich počet tak není možné omezit. Za druhé, velké množství Matek chápaných jako nadpřirozené bytosti lze přičítat mytologizačním snahám badatelů, kteří, jak na to poukazuje E. Kokare, se snaží na základě běžného honorifika nebo personifikace vytvořit božstvo s pevně vymezenou funkcí a zapojit je do hierarchie jimi navrhovaného lotyšského panteonu.

¹⁴⁶ Viz: Tamtéž, 34264-0.

¹⁴⁷ Viz: *Krišjāņa Barona dainu skapis*, 27523-0.

¹⁴⁸ Viz: Tamtéž, 27799-0.

¹⁴⁹ Bývá např. bíle oděna nebo sedí pod bílou jabloní či má v ruce bílé květy.

¹⁵⁰ Viz: *Latviešu tautas dziesmas*, 49487.

¹⁵¹ Viz: *Krišjāņa Barona dainu skapis*, 8105-0.

¹⁵² Viz: Šmits, P., Biezais, H., *Latviešu tautas teikas un pasakas*, 13. sv., str. 292.

Závěr

V úvodu jsme si vytkli za cíl provést synchronní analýzu lotyšských ženských božstev Laimy, Děkly, Kārty a tzv. Matek a dále se pokusit o oddělení folklorní a mytologické složky v literatuře, která se těmito nadpřirozenými bytostmi zabývá. Při analýze funkcí ženských bytostí objevujících se v lotyšském folkloru se ukazuje, že se dají rozdělit do dvou skupin – na božstva trvalá a na božstva situační. Dělení daného korpusu je pak provedeno v souladu se zvoleným metodologickým přístupem, jenž vychází z teorie Rolanda Barthesa, a sice teorie mýtu jako sémiologického systému, kde je mýtus chápán jako sekundární sémiologický systém budovaný na základě sémiologického řetězce, který existuje před ním. Tomuto pojetí mýtu a mytologie odpovídá analyzovaný vztah mezi lotyšskou sekundární literaturou a primárními zdroji. Sekundární literatura na základě primárních zdrojů, jež existují před ní, buduje sekundární systém. Jako primární systém byl v práci určen folklor, zatímco jako sekundární systém se ukázala část sekundární literatury, která z folklorních zdrojů vytváří mytologii. Sekundární literatura se tedy má k folkloru tak, že staví svůj vlastní mytologický systém na systému folkloru.

Jádro práce tvoří pojednání o lotyšské bohyni osudu Laimě. Bylo poukázáno na polysémii významu slova Laima ve folklorních žánrech, kde bývá theonymum Laima úzce spojováno s lotyšským výrazem *laime* (štěstí) a ne vždy je možné obě sémantické linie pojmů oddělit. Dále byla uvedena slovesa, která se s bohyní Laimou v dainách často pojí, přičemž zmíněná slovesa (*laist*, *likt*, *lemt*, *vēlēt*) poukazují na její hlavní funkci, tedy ukládat, určovat osud. Na určování osudu měl svůj vliv i Dievs, se kterým Laima o osudu svých svěřenců rozmlouvala. Sféra vlivu obou božstev se v této oblasti značně prolínala a určit, za co je který z bohů odpovědný, se dá buď velmi těžko nebo vůbec. V práci se také zmiňují činnosti, které Laima prováděla – houpání na lůžce, snaha udržet se na vyvýšeném místě, nabízení židle a kalichů, dvojí druh manipulace s vlákem (rozvazování a zavazování), vyvádění nevěsty na cestu při svatebním rituálu a obecně pohyb a přesun.

Dalším tématem, kterému je věnována pozornost, jsou místa výskytu bohyně Laimy. Na základě toho se ukázalo, že tato bohyně úzce souvisí s liminalitou. Prostor je dále věnován i různým podobám, ve kterých se ve folklorních žánrech objevovala. Laima mohla mít jak zvířecí, tak antropomorfní podobu. V pramenech jsou zdůrazňovány hlavně její ruce, nohy, vlasy a jedno oko. Mohla se také objevovat v podobě stínu. Její základní funkcí je sice určovat osud. Ze zkoumaného folklorního materiálu však vyplývá, že Laima osud neurčovala

do podrobných detailů. Předem určeno bylo Laimou pravděpodobně jen to, zda a jak dlouho bude člověk žít, jak bude vypadat, zda se provdá nebo ožení a zda bude mít lehký či těžký život. S ohledem na to, že Laima je ta, která určuje osud se jeví jako překvapivá skutečnost, že v některých dainách nad osudem člověka pláče. Proto jsou uvedeny různé způsoby, jimiž tento jev vysvětlují H. Biezais, J. Kursīte a V. Vīķe-Freiberga.

Z funkčního hlediska se bohyně Laima řadí mezi božstva, která byla označena jako trvalá. Laima sice má situační projevy, ale situačně definovaná není. Jako důležité se ukázalo spíše to, že propojuje jednotlivé situace a zajišťuje přechod mezi životními fázemi. Není tedy božstvem, jehož funkce by vznikala v konkrétní situaci, ale naopak působí trvale, a sice jako pojítka mezi situacemi, jako bohyně přechodu.

V poslední podkapitole věnované Laimě jsme se pokusili oddělit folklorní a mytologickou vrstvu v literatuře, jež se zabývá touto bohyní. Mytologizační snahy autorů ukazuje srovnávání Laimy s římskou bohyní Fortunou, poněvadž takové srovnání má za implicitní předpoklad, že lotyšský folklor již je racionální systém srovnatelný se systémem římského náboženství. Dále je poukázáno na to, jak je v mnohasvazkovém vydání Lotyšských lidových pověr a pohádek spojena mytologická a folklorní vrstva tím, že jsou různé sekce sebraného folklorního materiálu komentovány. Autor komentáře tímto akcentuje některé z prvků v daných pohádkách a pověrách, čímž ovlivňuje recipientovo čtení. Prostor je věnován také tomu, jakým způsobem pracuje s folklorními materiály o Laimě V. Vīķe-Freiberga, J. Kursīte a E. Kokare a jak se vyrovnávají s předchozí literaturou.

Dalším předmětem zájmu bakalářské práce je bohyně Dēkla, která zastává obdobné funkce jako Laima. Bylo zjištěno, že písně o ní pocházejí hlavně z Kuronska, což by mohlo ukazovat na lokální jev, který se rozšiřoval do písní z okolních krajů. V dainách se s touto bohyní se pojí nejčastěji sloveso *kārt* ve smyslu *kārt mūžu* (určovat osud), dále jsou často jména Dēkla a Laima užívána jako synonyma, jako personifikace určovatelky osudu. V části dain je Dēkla spojována s počátkem lidského života, v části je aktivně spojena s průběhem zasnub a momenty před svatbou – dohlíží, aby dcera dostala věno a poté ji vyvádí ke sňatku – při této příležitosti na Dēkliných bedrech leží úkol otevřít nevěstě dveře z rodného domu a tím zpečetit první krok vedoucí ke svatbě a odchodu do místa ženichova bydliště. Přibližně v jedné třetině písní, ve kterých se vyskytuje Dēkla, je tato bohyně zmiňována společně s Laimou. Ukázalo se, že Dēkla má mnoho stejných funkcí a atributů jako Laima a že se také někdy vyskytuje po Dievsově boku.

Ve třetí kapitole je pojednána další bohyně, která je také spojována s osudem – Kārtou. Ta se vyskytuje ve velmi malém množství dain a ani v jedné z nich se neobjevuje jako samostatná bohyně se sférou vlivu připadající jen a pouze jí. Analýzou těchto několika málo dain se ukázalo, že Kārta sémanticky figuruje jakožto synonymum ke slovu Laima.

Čtvrtá kapitola se pak zabývá tím, jak jsou tyto tři bohyně prezentovány v sekundární literatuře. Zde se poukazuje na to, jak autoři ve svých pojednáních vytvářejí mýtus lotyšské trojice bohyň osudu po vzoru jiných mytologií, když dávají do souvislosti bohyně Laimu, Dēklu a Kārtu se třemi řeckými moirami nebo třemi severskými normami. Mechanismus utváření takového mýtu se shoduje se zvoleným metodologickým přístupem, na kterém se zakládá rozdělování folklorní a mytologické složky ve zkoumané literatuře. Primární folklorní zdroje jsou zde deformovány za účelem vytvoření lotyšské mytologie v literatuře sekundární.

V poslední kapitole je nastíněno, jakým způsobem v lotyšském folkloru figurují zvláštní nadpřirozené bytosti, takzvané Matky, jichž se v pramenech objevuje velké množství. Podrobněji je popsána Matka větru, Matka lesa, Matka moře a Matka vody, Matka cesty, Matka země, Matka velů a Matka hojnosti. Na základě analýzy toho, jakým způsobem se tyto jednotlivé Matky objevují v lotyšském folkloru byly Matky jakožto nadpřirozené bytosti zařazeny mezi božstva situační, která jsou definována právě situacemi a místy, ve kterých se vyskytují. Na závěr je poukázáno na to, že ne všechny Matky, které se v lotyšských lidových písních objevují, musí být nutně bohyně či nadpřirozené bytosti. Vysoký počet Matek-bohyní mohl být vykladači folklorního materiálu vytvořen uměle. V souladu se zvolenou metodologií byla tato skutečnost vyložena jako mytologizační proces.

Seznam použité literatury

Primární zdroje:

Krišjāņa Barona Dainu skapis dostupná na <http://www.dainuskapis.lv/>.

Latviešu tautas dziesmas dostupné na <http://latviandainas.lib.virginia.edu/>.

Latviešu tautas skaistākās pasakas, Rīga 2009.

Šmits, P., Biezais, H., *Latviešu tautas teikas un pasakas*, Iowa 1962–1970.

Šmits, P., *Latviešu tautas ticējumi*, Rīga 1940.

Sekundární literatura:

Adamovičs, L., *Dižā debesu sēta latviešu mitoloģijā*, Rīga 1940.

Barthes, R., *Mýtus dnes* in: *Mytologie*, Praha 2004.

Běřáková, M. E., Blažek, V., *Encyklopedie baltské mytologie*, Praha 2012.

Biezais, H., *Die Hauptgöttinnen der alten Letten*, Uppsala 1955.

Biezais, H., *Raudošā Laima* in: *Latviešu kultūra laikmetu maiņās*, Rīga 1966.

Brastiņš, E., *Dievtuŗu cerokslis jeb Teoforu katķisms tas ir senlatvieŗu dievestības apcerējums*, Rīga 1932.

Karulis, K., *Latvieŗu etimoloģijas vārdnīca*, Rīga 1992

Kokare, E., *Latvieŗu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē*, Rīga 1999.

Kokare, E., *Mitoloģiskie tēli latvieŗu folkloras poetiskajā sistēmā* in: *Latvieŗu folkloras Tradicionālais un mainīgais*, Rīga 1992.

Kraukle, D., *Latvieŗu ornaments*, Rīga 2008.

- Kursīte, J., *Latviešu folklorā mītu spoguļi*, Rīga 1996
- Latviešu tautas dzīvesziņa 2*, Rīga 1990.
- Latviešu tautas dzīvesziņa 3*, Rīga 1991.
- Lautenbahs, J., *Par likteņa-dievībām jeb trim laimiņām*, Rīga 1894.
- Parolek, R., *Lotyšská literatura: vývoj a tvůrčí osobnosti*, Praha 2000.
- Ruberte, I., *Senvārdu vārdnīca*, Rīga 2012.
- Šmits, P., *Latviešu mītoloģija*, Rīga 1926.
- Trost, P., *O skloňování litevských a lotyšských vlastních jmen osobních v českých textech (Návrh normování)* in: *Naše řeč*, 7–8, 1955.
- Vīķe-Freiberga, V., *Dzintara kalnā*, Montreal 1989.
- Vlčková, J., *Encyklopedie mytologie germánských a severských národů*, Praha 1999.
- Zubatý, J., *O alliteraci v písních lotyšských a litevských* in: *Věstník Královské České Společnosti Náuk*, Praha 1894.