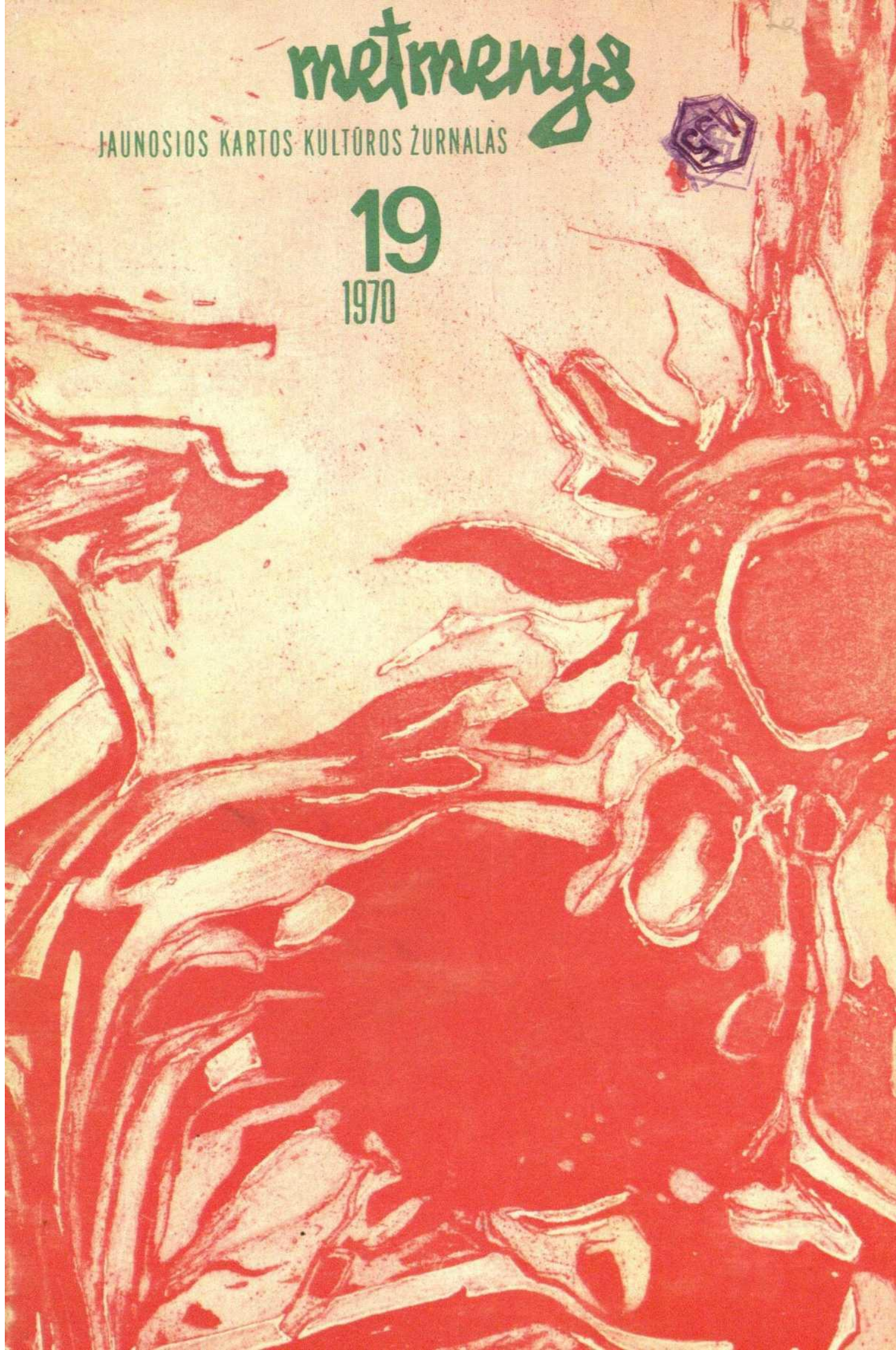


metmenys

JAUNOSIOS KARTOS KULTŪROS ŽURNALAS

19
1970



metmenys

Vyriausiasis redaktorius: Vytautas Kavolis

Dickinson College
Carlisle, Pennsylvania

Redaktoriai: Algirdas Titus Antanaitis ir Karolis Drunga

Techninė redaktorė: Henrieta Vepštienė

Redakcijos bendradarbiai: Algimantas Banelis, dr. Vytautas Doniela, dr. Marija Gimbutienė, dr. Algirdas Julius Greimas, Zina Katiliškienė, Algirdas Landsbergis, dr. Henrikas Nagys, Vincas Rastenis, Alina Staknienė, Donatas Šatas, dr. Rimvydas Šilbajoris, dr. Julius Šmulskštys, Jonas Švedas, Vincas Trumpa, dr. Bronius Vaškelis, Kęstutis Paulius Žygas.

Dailės priežiūra: Vytautas O. Virkau

Šio numerio techniniai bendradarbiai: Dana Barauskienė, Dalia Bylaitienė, Birutė Bulotaitė, Žibutė Dobaitė, Algirdas Kurauskas, Ina Liorentaitė, Birutė Lintakienė, Liūtas Mockūnas, Angelė Šimaitytė, Vytautas Vepštas, Lakštuonė Vėžienė, Rimas Vėžys, Irena Virkau.

Administracija:

Ramojus Vaitys, Marija Paškevičienė, Gintautas Vėžys
2606 Princeton Ave.
Evanston, Ill. 60201

Kaina: Šio numerio — 3 dol., keturių numerių prenumerata — 10 dol., Garbės prenumerata — 15 dol.

Leidžia: Metmenų Bendrovė

Laikydamiesi liberalios politikos, leidėjai ir redaktoriai iš bendradarbių nereikalauja vien tokių minčių, su kuriomis pirmieji visada sutiktų.

Spaudė: M. Morkūno spaustuvė, Chicago, Ill.

APIE FOLKLORĄ, RELIGIJĄ IR ISTORIJĄ

ALGIRDAS J. GREIMAS

**Tūkstančiams anoniminių
tautosakininkų pagerbti**

Folkloro sąvoka paprastai vartojama išsivysčiusių, moderniškų visuomenių žemdirbių klasės kultūrinių vertybių, pasireiškiančių įvairiomis semiotinėmis sistemomis — žodine literatūra, muzika, daile, šokiais, žaidimais, apeigomis ir t. t. studijoms nusakyti. *) Tai devynioliktojo amžiaus pradžioje, romantizmo ir jo suformuluoto „tautos dvasios“ puoselėjimo įtakoje susidariusi tyrinėjimų sritis. Laiko atžvilgiu atitinkamos nacionalinių judėjimų iškilimą ir plėtimąsi, folkloro studijos ypatingai išsivystė tose tautose, kuriose kaimiečių klasė kiekybiškai ir kokybiškai vaidino pagrindinį vaidmenį: kaimo, liaudies kultūros sąvoka tenai dažnai sutapo su tautinės kultūros sąvoka apskritai.

*) Šis tekstas parašytas pataisant ir papildant tą pačią temą autoriaus Lietuvių Studijų Savaitėje, Vokietijoje, 1969 m. liepos mėn. skaitytą paskaitą.

Ši folklorui skirta ideologinė rolė ėmė progresyviai mažėti su tautų išsilaisvinimu ir visuomenės vystymusi: krašto supramoninimas, urbanizacija, vadinosios „aukštosios“ kultūros poreiškiai sumažino folkloro politiškai ideologinę reikšmę ir nustūmė jį į antraeilę vietą, iššaukdami dažnus anti-folklorinius pasisakymus.

Nors lietuviškas šiandieninis žvilgsnis į savąjį folklorą dar yra dažnai atmieštas afektyvinių elementų, folkloro mokslinėms studijoms tiek Lietuvoje, tiek ir kitur jau yra susidaręs palankios, objektyvios sąlygos. Liaudies kultūra — su savo pasaulėžiūra, tikėjimais ir para-religinėmis praktikomis — išsilaikė gyva Lietuvoje kuone per visą XIX amžių; organizuotas intensyvus folklorinių duomenų rinkimas ir registravimas leido susidaryti stambiais tautosakos archyvams; indoeuropiečių tautų lyginamosios mitologijos, kaip atskiros mokslo šakos susidarymas duoda progą ją papildyti lietuvių folkloro išlikusiais archainės bendrosios mitologijos elementais.

Mokslinis lietuviškojo folkloro tyrinėjimas gali turėti, iš pirmo žvilgsnio, dvigubą tikslą. Turint galvoje, kad folkloro analizė atskleidžia duotos visuomenės kultūrinių vertybių sistemas, folkloro studijos gali būti laikomos lietuvių tautos kultūros istorijos šaka, leidžiančia suprasti ir atstatyti lietuviškosios kaimo visuomenės XVI - XIX amžiaus gyvenimą. Tačiau yra žinoma, kad jis išsaugoja savyje ir nemažą archainių, mitologinių elementų: šia prasme jis gali būti panaudotas ir senovinės, prieš-krikščioniškos lietuvių religijos atstatymui.

Senosios religijos — ar mitologijos — rekonstrukcija nesiremia, žinoma, vien tik folkloro duomenimis. Jie gali ir turi būti papildyti ir istorinių šaltinių nors ir negausiomis žiniomis, ir kalbininkų leksikologinėmis ir etimologinėmis studijomis, ir archeologinių iškase-

nų duomenimis. Galų gale, šiai rekonstrukcijai gali namažai padėti ir bendroji indoeuropiečių mitologija, palyginimo būdu nustatydama, kurie folkloro elementai yra tikrai archaiški, o dar svarbiau: padėdama suprasti, kitų giminių religijų pagalba, kokia senovės lietuvių religija galėjo, ir kokia — negalėjo būti.

Man atrodo, kad didžiausias sunkumas, sutinkamas norint nors bendrais bruožais įsivaizduoti senovės lietuvių religiją, tai tam tikras primityvus, pozityvistinis priėjimas prie religijos klausimo iš viso. Lietuvis, tautosakos specialistas, tiesa, pasmerkia istorijos šaltinių autorius, pagal kuriuos senovės lietuviai „garbinę medžius, akmenis, upes, ežerus“ ir t.t., bet jų vietoje įsai mums pateikia, to visai nenorėdamas, savo paties pažiūras į religiją, sakydamas, kad lietuviai iš tiesų garbinę „gamtos jėgas ir reiškinius“. — Keisčiausia, kad tokį religijos implicitinį supratimą turi ne tiktai ateistai, bet ir tikintieji, kurie pirmieji pasipiktintų, jeigu taip būtų kalbama apie jų pačių religiją. Visai nesuprantama, kodėl, pavyzdžiui, krikščionys ar budistai garbino „dvasines jėgas“, o senovės lietuviai turi pasitenkinti tiktai „gamtos jėgų“ garbinimu. — Kai kalbama apie lietuvius, kaip **stabmeldžius**, užmirštama net ką pats žodis iš tiesų reiškia: juk **stabas** priklauso tai pačiai žodžių šeimai, kaip **stebėtis** ar **stebuklas** (plg. lot. **admirare** ir **miraculum**), ir **stabas** yra tiktai stebėjimasi, nuostabą sukeliąs ženklas.

Iš mokslinio taško žiūrint, kiekviena religija yra aksiologija, t. y. tam tikra vertybių sistema: ji visų pirma yra abstrakti, conceptualinė sistema. Religija, žinoma, gali būti ir paprastai yra išreiškiama dviem skirtingais būdais: arba abstrakčiai, arba figūratyvine forma. Ta prasme ji aiškiausią atitikmenį randa tapyboje, kur, šalia figūratyvinės, yra išsivysčiusi ir abstrakti tapyba. Abstraktus religijos planas paprastai vadinamas teologija, o figūratyvinė jos forma reišk-

kiasi mitologija ir ritualu (arba liturgija). Teologija tam tikrose istorinėse sąlygose gali būti suformuluota eksPLICITINIAI, ir tada turime reikalo (nors ir nevisa-dos) su vadinamųjų „aukštųjų“ kultūrų religijomis; ji gali likti IMPLICITINĖ: religijų ar mitologijų tyrinė-tojų uždavinyš yra tada surasti ir aprašyti tą gilią re-ligijos arba mitologijos prasmę, rustatyti — ar atstatyti — religijos teologinį planą.

Reikia pabrėžti dar vieną esminį religijos bruožą: jeigu religija apibendrinama kaip vertybių sistema, tai jina, kaip tokia, yra koherentiška, logiškai sandari sistema, kaip ir visos kitos vertybių sistemos. Šis lo-giškas sandarumas mums leidžia prieiti prie religijos ir ją suprasti jos gilioje prasmėje. Jis taip pat yra vie-nu iš pagrindinių principų, kuriuo vadovaujamasi, darant archeologinius religijos tyrinėjimus, norint iš atskirų, palaidų elementų, išlikusių folklоре ar istori-jos išsaugotuose tekstuose, atstatyti religinę sistemą. Ki-taip sakant, šis principas leidžia mums išdirbti tam tikrą logišką kalbą, vartojamą ir kitoms semiotinėms sistemoms aprašyti, kuri yra kartu ir mokslinių at-radimų talkininkė ir mokslinio aprašymo įrankis.

Reikia dar pridėti, kad paprastai naudojamas dvigu-bas priėjimas prie religijos, norint ją analizuoti ir ap-rašyti. Pirmuoju atveju, į religiją arba mitologiją žiūri-ma kaip į taksonomiją, kaip tam tikrą klasifikacinę sistemą. Krikščionių religijoje, pavyzdžiui, Dievo pa-grindiniais atributais laikomi: **tiesa, gėris, grožis, meilė** ir t. t. Šie atributai yra suabsoliutinti, ir į Dievą žiūri-ma kaip į absoliutinę tiesą, absoliutinį gėrį, absoliu-tinį grožį. Šias abstrakčias sąvokas, palyginti, leng-va suvesti į tam tikrą logišką sistemą. Tačiau šie kon-ceptai gali būti, kitoje kurioje religijoje, personifikuo-ti, kiekvienas Dievo atributas gali būti išreikštas atski-ro dievo figūra. Tokio tipo figūra yra, pavyzdžiui, lie-tuvių religijos dievaitė **Laima**. Tačiau santykis tarp as-

meniško dievo vardo ir jo konceptualinio turinio yra dažnai komplikuočiau. Jis gali būti apibūdinamas stilistinėmis formomis, tokiomis kaip metafora ar metonimija, arba išlikti tiesiog nemotyvuotas (**Perkūno** etimologija, pavyzdžiui, nėra tvirtai nustatyta).

Šis stilistinis santykis tarp dievo turinio ir jo vardo sukelia tyrinėtojams nemaža problemų. Pavyzdžiui galima imti sunkumus, kuriuos sutinka krikščionių misionieriai, skelbdamai krikščionybę Afrikoje. Atsidūrus juodųjų visuomenėje, turinčioje savo tikėjimą, krikščionišką Dievą įvesti galima dviem būdais. Pirmuoju atveju, galima sekti prancūzų semantiko Breal protėvio pavyzdžiu: kai Didžiosios Revoliucijos metu izraelitams buvo įsakyta pasirinkti pavardes, jisai, supylęs visą raidyną į skrybėlę, ir ištraukęs penkias raides vieną po kitos, gavo pavardę: B, R, E, A, L ir ją pasivadino. Galim tad sugalvoti dirbtinį krikščioniškojo Dievo vardą ir pradėti kalbėti apie tą Dievą, aiškinant visus jo atributus ir jo darbus. Ir visų tų atributų ir veiklos apibrėžimų suma ir bus krikščioniškojo Dievo turinys. Antruoju atveju, galima elgtis — kaip dažniausia Krikščionybė ir elgėsi — ir kitaip: pasirinkti vieną iš padoriausių esamos religijos dievų, sutaptinti jį su krikščioniškuoju Dievu, ir pradėti iš naujo kalbėti apie šį Dievą, bet jau kitų atributų pagalba, priskiriant jam kitas funkcijas ir kitas valdymo sferas. Tuo būdu įskiepyta Krikščionybė labiau surišta su senąja religija. Taip, atrodo, bus atsitikę ir Lietuvos sukrikščionijimo metu. Manoma, kad žodis **Dievas** yra vieno lietuviškųjų dievų, greičiausia dangaus dievo vardas, sutaptintas su krikščioniškuoju Dievu. Neatstčius lietuviškos religijos kaip logiškos sistemos, sunku pasakyti, kokio tvirtumo yra ši hipotezė: **Dievas** yra neabejotinai indo-europietiškos kilmės žodis, beveik visur sutinkamas, kaip vienas iš indoeuropiečių dievybių, arba kaip kolektyvinis dievų pava-

dinimas daugiskaitoje. Neaiškumas glūdi tad ne **Dievo** dieviškume, o jo konceptualinio turinio, jo figūratyvinių atributų nustatyme lietuviškame kontekste. Gali būti keliamas pavyzdžiui, naivus klausimas: ar **Dievas** ir **Viešpats** (plg. **Žemėpatis**) buvo du skirtingi dievai, ar tai tik du to paties dievo epitetai?

Dievų vardai ir pavadinimai sudaro tad atskirą, antraeilę problemą, kuri priklauso, semiotinės teorijos ekonomijoje, vadinamajam stilistinam planui. Norint rekonstruoti religiją, reikia, žinoma, stengtis, kiek tai įmanoma, nustatyti santykius tarp dieviškųjų atributų, jų pasireiškimo sferų, iš vienos pusės, ir dievų vardų, iš antrosios pusės. Tačiau religijos esmė glūdi ne jos figūratyviniame plane, o jos aksiologijoje, jos teologiniame plane. — Už tat ir klausimas, kurį dažnai kelia lietuvių religijos tyrinėtojai: ar senovės lietuviai turėjo savo Olimpą? — yra nerelevantiškas dėl dviejų priežasčių. Pagal graikiškąjį modelį suprasto Olimpo — dievų šeimos ar giminės, gyvenančios pamėgdžiojant žmones — buvimas ar nebuvimas dar nieko nepasako apie religijos vertę ar jos gilumą. Antra vertus, šitos suasmenintų dievų pasaulio supratimas yra per daug „klasiškas“, susidaręs tradicinės graikų - romėnų mitologijos įtakoje ir, kaip toks, jau atgyvenęs. Truputį pasirausus po oficialia, poetų ir rašytojų išdirbta graikų mitologija, senosios Graikijos religija pasirodo visai kitoje šviesoje. Asmens — ir tuo pačiu, suasmeninto dievo — sąvoka yra, palyginti, moderniškas, naujas reiškinys: senovės graikai, pavyzdžiui, neįjutė jokio logiško prieštaraavimo, vartodami vienaskaitą ar daugiskaitą vienam ir tam pačiam dievui (ar dievams) pavadinti. Asmuo kaip toks buvo greičiau suprantamas ne kaip savo vientisumą išgyvenęs individas, o kaip tam tikrų psichinių jėgų aglomeratas: atskiros jėgos galėjo reikštis skirtingose sferose, būti vadinamos skirtingais vardais ir tai netrukdydavo vienam as-

meniui — dievui išlikti asmeniu, visų tų jėgų kondensacija. — Šitaip, pavyzdžiui, galima būtų aiškinti ir mūsų likimo deivę **Laimą**, ir jos pasireiškimą daugelio **laimių** pavidale, ir jos vieno specialaus tipo atributų figūraciją **Gegutės** forma.

Antrasis, skirtingas priėjimas prie religijos aprašymo — tai dieviškųjų funkcijų paskirstymas. Kiekvienas dievas gali turėti ne tik savo atributus, bet ir tam tikras savo funkcijas, savo veiklos ir pareigų sritis. Galima, pavyzdžiui, atskirai grupuoti dievus (ar vadinamuosius kultūrinius herojus), kurių funkcijos yra technologinės, kaip tokio, sakysim Prometėjaus, kuris yra ugnies nešėjas ir technologijos įsteigėjas. Tokios rūšies dievams priešpastatomi magiškieji dievai, kurie tas pačias ar panašias operacijas atlieka stebuklingu būdu, magijos pagalba.

Viena lietuviška pasaka, kurią man pačiam teko analazuoti ir kurios pagrindiniu personažu yra baimės neturįs herojus, padės pailustruoti šį techniškų ir magiškų dievų antagonizmą. Tai istorija baimės nežinančio karalaičio (ar šiaip sau nepaprasto vaikino) kovos su **Velnium**. Šioje pasakoje, kurios yra 33 užrašyti variantai, šalia krikščioniškojo velnio, kurį mes visi atpažįstame iš jo ragų, uodegos, liežuvio kaišiojimo ir t.t., — bent šešiuose variantuose susiduriame su visiškai kitokia, sakysim, lietuviška Velnio epifanija. **Velnias** tai milžinas, su didele žila barzda, gyvenęs savo atskiroje požemio karalystėje. Jo tarnai ar palydovai — **velniai** (čia jau atrandame ir daugiskaitinę Velnio formą). Jie apgaudinėja žmones, gąsdina juos savo klastomis ir magiškomis išdaigomis. Reikia pastebėti, kad visa pasaka gali lengvai būti padalinta į dvi dalis: pirmojoje dalyje karalaitis kovoja su **velniais**, o tiktai pasakos antroje pusėje, pabaigoje, pasirodo **Velnias**, ir kova su juo jau vyksta požeminiame pasaulyje. **Velnias** tad yra, bent šitame kontekste, funkcio-

nalinis dievas, jo veiklą charakterizuoja magiškųjų priemonių naudojimas. Prieš jį kovojančio herojaus atributai, atvirkščiai, technologiški, o ne magiški. Jisai, turėdamas atlikti, prieš susitikimą su Velniu, visą eilę bandymų, jų tarpe, pernakti tris naktis užkeikta me dvare, pasirenka sau pagalbininkais ugnį, varstotą ir brūžeklį, charakteringus technologinio dievo (ar herojaus) atributus. Tai ir leidžia interpretuoti pasaką, kaip dviejų prieštaraujančių dieviškų jėgų — magiškosios ir technologinės — konfliktą.

Šitoks funkcionalinio dievų antagonizmo pavyzdys yra gal net per ryškus: jis duodamas tik pačiam funkcionalinės analizės principui nustatyti. Dievai paprastai turi, šalia pagrindinių, ir antraeilių funkcijų: toks romėnų Marsas yra karo dievas, bet tai netrukdo jam atlikti ir tam tikras agrarines, laukų globėjo funkcijas. Jam tik ta proga pridedamas papildomas epitetas, lietuviškai sakytume — pravardė. Tokiu atveju net ir aiškos ribos, kaip jau teko minėti, tarp vieno dievo, turinčio dvi skirtingas funkcijas, ir dviejų savarankių dievų, dažnai neįmanoma nustatyti. Tai, savo keliu, išaiškina, kaip Krikščionybės šventiesiems buvo lengva pasisavinti antraeilių ankstyvesniųjų dievų (ar jų savarankių veiklos sričių) funkcijas. Mitologo pareiga yra, žinoma, demaskuoti tokius uzurpatorius, kaip šv. Jurgį, šv. Joną ar šv. Oną. Turint galvoje, pavyzdžiui, kad, pagal liaudies tikėjimą, pirmasis pavasario perkūnas apvaisina žemę ir kad, iš kitos pusės, jurginių dainose kreipiamasi į šv. Jurgį (ar į Jurją), prašant, kad jis „apsiženyty“, kad jis „atrankintų žemele“, galima formuluoti hipotezę, kad šv. Jurgis tėra tik krikščioniškasis apsiaustas, uždėtas ant Perkūno — ar vienos jo veiklos sferos — dieviškosios figūros.

Struktūrinė religijos analizė turi tad sau uždavinių dieviškųjų atributų ir dieviškųjų funkcijų aprašymą, religinės aksiologijos ir religinės ideologijos, įpras-

minančios dieviškųjų jėgų veiklą, rekonstrukciją. Tiek funkcijos, tiek atributai turi būti suvesti į logiškas sistemas, kurios, savo keliu, integruojamos į globalinę religijos struktūrą. Tiktai šitoki uždavinį pasistačius, tiktai tokio struktūrinio aprašymo rėmuose galima bandyti spręsti ir dievų vardų, jų klasifikacijos, jų pagrindinumo ar antraeiliskumo problemas. Etimologiniai duomenys, istoriniai šaltiniai, folkloro sugestijos yra svarbios, bet antraeilės priemonės, leidžiančios uždėti vardus ant žinčių, jau aprašytų religinių turinių. — Ar su visa „lino kančia“ surištą dievą pavadinsi Vaižgantu, ar dievu X, tai priklauso, visų pirma, nuo religijos aprašymo išsamumo ir vidujinės logikos, kuri determinuos tam tikrą mitologinę apibrėžtą zoną, kurioje toks dievas gali būti ar turi būti; dievo vardas pridėtinas, galima sakyti, tik paskutinėje analizės fazėje.

Lyginamosios indoeuropiečių mitologijos studijose šiuo metu vyrauja Georges Dumézil pasiūlyta vadinamoji trijų funkcijų teorija. Pagal šią teoriją, indoeuropiečių dievai sudaro, visose indoeuropietiškos visuomenėse, tam tikrą ternarinę struktūrą, atitinkančią, mitologinėje plotmėje, trims kunigų, karių ir žemdirbių visuomenės klasėms. Tokiu būdu, indoeuropiečių dievus, patogumo dėliai naudojant indietiškus vardus, galima skirstyti, pagal jų funkcijas, į suvereniteto dievus — Mitrą ir Varūną, į karo dievą — Indrą ir į gausius žemdirbių ir piemenų dievus. Suverenumo funkcija senovės Indijoje, o dažnai ir kitose indoeuropiečių tautose, yra padalinta į suverenumą pagal Mitrą, ir suverenumą pagal Varūną. Mitra yra sutarčių, priesaikų, bendrai paėmus, dermės dievas. Tuo tarpu Varūna — magiško, sakralinio suverenumo reprezentantas. Etimologiniu požiūriu, atrodo, šiuo metu nebėra abejonių, kad Varūna ir Velnias yra vienas ir tas pats vardažodis. Jei, lietuvių religijai pritaikydami Dumézilio teoriją, prileisime kartą, kad Velnias

yra ne tik dievas, bet ir svarbus suverenumo dievas, tai ši prielaida paaiškins savaime ir kitą religinės sociologijos fenomeną: šis visokios magijos, religinio misticizmo dievas visai natūraliai Krikščionybės turėjo būti traktuojamas kaip pats pavojingiausias priešas, ir tapo jos nustumtas į velnio vietą, t. y. į savo vietą, į vietą, kuri jam, kaip krikščionybės priešui, ir priklausė. — Palikdami kol kas nuošaliai lietuviško Mitros problemą ir visai nesirūpindami žemdirbystės dievais (jų nemažą skaičių išsaugojo tautosaka), galime tik pridėti, kad atitikmuo tarp indiškojo Indros ir lietuviškojo Perkūno atrodo neabejotinas.

Grįždamas prie iliustracijai jau kartą naudotos pasakos, noriu pasakyti, kad jina, šioje naujoje perspektyvoje, atrodo, kaip Perkūno, ar vieno kurio jo funkcijų sferai priklausančio reprezentanto, kova su Velniu. Lietuviškoje tautosakoje labai plačiai žinoma šių dviejų dievų kovos tema. Kai Perkūnas pradeda svaitytis žaibais, Velnias lenda po medžiu, Perkūnas trenkia į medį, Velnias bando slėptis pas žmones, tada Perkūnas, nors žmonėms blogo ir nenorėdamas, trenkia į gryčią. Tai senoviška heroiška kova, nuslinkusi į folkloro lygmenį. Šis Perkūno su Velniu kovos epizodas gali būti traktuojamas kaip vienas iš svarbių senovės lietuvių religinės ideologijos fragmentų. Jis gali būti aiškinamas, kaip religinių pradų antagonizmo dinaminė reprezentacija, kaip amžinybėje sustingusi dieviškoji dinamika. Keista tačiau, kad Velnias, kuris teoriškai turėtų būti suverenumo dievas, yra Perkūno persekiojamas, atsiduria silpnesniojo rolėje. — Jeigu tačiau prileisime hipotezę, kad mano cituotos pasakos herojus be baimės yra arba paties Perkūno, arba bent jo tiesioginio atstovo folklorinis įkūnėjimas (gal dar nepakankamai išryškintas dievas Kalvelis?), tai ši pasaka - mitas pasirodo, kaip pirmutinės Perkūno (ar jo atstovo) kovos su Velniu atvaizdavimas,

kuriame Velnias, nugalėtas, dalijasi savo galios sfera, t. y. suverenumu, su savo priešu. Kad šitoks aiškinimas yra galimas, rodo ir Indijos religijos tolimesnė evoliucija, kur Indra tampa suvereniniu dievu. Tai paaiškintų ir lietuviškų mitologų bendrai priimtą nuomonę, pagal kurią Perkūnas vaidinęs vieno iš vyriausių dievų rolę.

Mano pasirinktoji pasaka gali patarnauti ir kitoms religijų istorijos ir mitologijos problemoms išryškinti. Ji padeda, bent iš dalies, suprasti, koku būdu mitai (t. y. religiniai tekstai) gali išvirsti į pasakas (t. y. į folklorinius tekstus); ji leidžia susidaryti bent paviršutinį įspūdį apie tai, kaip gali atrodyti kultūrinė krizė dviejų religijų koegzistencijos, vienos religijos pakeitimo kita pereinamoje fazėje. Pasaka prasideda įžanginės situacijos išdėstymu: gyveno tėvas, turėjo sūnų vienatinį, tas sūnus ne tikrai tėvo neklausė, bet iš viso jokios baimės neturėjo. Ir štai sūnus susigalvoja ir nutaria iškelti į pasaulį baimės ieškoti. Taip pasaka prasideda visuose 33 pažįstamuose jos variantuose. Tačiau vienuolikoje variantų, tarp įžanginės situacijos ir sūnaus iškeliavimo baimės ieškoti, įsiterpia epizodas, kuriame tėvas pirma pats bando sūnui baimę įvaryti, jį išgąsdinti, naudodamasis Krikščionybės ir jos tarnų pagalba. Viena iš galimybių, panaudotų keliuose versijose: atiduoti sūnų kunigui, kad tasai jį baimės išmokintų. Kita, susilpninta, bet tokios pat struktūros galimybė: vietoj kunigo, sūnus atiduodamas zakristijonui. Tačiau tai dar neišsemia visų variantų. Viena iš jų, tėvo rolėje surandame vyresnįjį brolį, kuris pats yra kunigas. Dar viena išeitis: tėvas, niekur nesiųsdamas, ima pats sūnų gąsdinti, bet tada jau jis pats yra kartu ir zakristijonas. Jei prileisime, kad tėvas reprezentuoja tam tikrą profanišką autoritetą, o kunigas — sakralinį autoritetą, tai atrodo, kad visų variantų buvimo problematiką galima suvesti į ieš-

kojimo sprendimo, kaip geriausiai išdalinti šių dviejų autoritetų — profaniško ir sakralinio — roles sukuriant pasakos personažus. Mano paties struktūrinė hipotezė būtų tokia: norint išaiškinti šio pasakos epizodo išsprogimą į vienuolika variantų, reikia įsivaizduoti tokią pirmą pradę struktūrą, kurioje profaninis ir sakralinis autoritetas, tėvas ir kunigas būtų sujungti viename ir tame pačiame personaže, kitaip sakant, kur herojaus tėvas būtų drauge ir kunigu. Toks mitas, per amžius pasakojamas lietuvių tautoje, susiduria su atėjusia Krikščionyste, kur, kaip žinoma, kunigas negali būti tėvu, arba — tėvas negali būti kunigu. Mitas sprogsta: tėvas paverčiamas vyresniuoju broliu, kuris gali būti kunigas; tėvas lieka tėvu, bet jo sakralinis autoritetas sumažėja, ir jis pavirsta iš kunigo zakristijonu. Arba surandama nauja galimybė, sukuriant, vietoj vieno, du personažus: tėvas tada siunčia sūnų pas kunigą baimės mokintis.

Šitokio modelio pagalba interpretuotos pasakos epizodas atskleidžia dviejų skirtingų religijų kontakto problematiką: mitas, kurio negalima pasakoti, išsiskirsto į didelį variantų skaičių; patsai mitas pavirsta į pasaką. Tačiau, nelyginant tos Pietų Amerikos tautelės, kurios misionierių atneštą Evangeliją automatiškai integruoja į savąją mitologinę sistemą, XV-XVII a. lietuviai panašiu būdu įjungia krikščioniškojo šventumo autoritetą - kunigą į savo pasaką tik tam, kad pačią Krikščionystę joje atmestų. Krikščioniškasis kunigas (arba zakristijonas) ne tik kad neivaro „šventos baimės“, t. y. dievobaimingumo mūsų herojui, atvirkščiai: baimė, kurią jis bando sukelti, yra nesakralinė, ne šventa, o simuliuota. Kunigas, pavyzdžiui, siunčia mergą, apsigaubusią balta paklode, kad jina ją išgąsdintų šventoriuje arba pasiunčia herojų praleisti naktį bažnyčioje, kur velniai ateina su juo kortomis lošti, ir t.t. Jokios krikščioniško Dievo baimės kunigas nė ne-

bando įkvėpti. Dar blogiau, kai kuriuose variantuose, kunigas, herojui išlošus visą bačką pinigų iš velnių ir užmigus, ateina patsai vogti tų pinigų! Šitoks krikščioniško autoriteto atmetimas, išsilaikęs XIX ir XX a. užrašytose pasakose, ne tiktai patvirtina, mano manymu, jau minėtą pradinę struktūralinę hipotezę, jis aiškiai parodo dar vieną charakteringą pasakų bruožą: pasakos turinys nebūtinai turi būti aiškus nei jos pasakotojui, nei klausytojams (būdami pamaldūs, dievobaimingi žmonės, jie būtų tikriausiai atsisakę ją pasakoti ir jos klausyti): semantinė teksto analizė yra tiktai objektyviai tekste besirandančių reikšmių interpretacija, nieko bendro neturinti su publikos nuomonėmis apie pasakos reikšmę.

Tačiau šitokia pasakos interpretacija leidžia tam tikra prasme atstatyti pirmąją, prieškrikščioniškąją pasakojimo reikšmę ir išaiškinti įžanginę pasakos situaciją, kaip herojaus maištą prieš tėvą - kunigą. Šią interpretaciją patvirtina ne tik žodžio **kunigas** istorija (**kunigas** reiškė drauge ir dvasiškį ir kunigaikštį-poną; plg. kunigystė = baudžiava), bet ir kai kurių mūsų istorikų, prof. Z. Ivinskio jų tarpe, nuomonę, kad senieji Lietuvos kunigaikščiai turėję ir sakralines kunigų funkcijas, kad jie kartu buvę ir religiniai tautos atstovai.

Tą patį religinį konfliktą galima atpažinti ir kituose folkloriniuose dokumentuose. Dar neseniai Lietuvos kaime išsiskyrė atskira žmonių klasė: aiškiaregiai, galį matyti ne tik vėles, bet net ir velnius. Aiškiaregiu žmogus gali pats pasidaryti tam tikros religinės technikos pagalba: reikia pasigauti šunį mėnesienoje, suspausti jo ausis ir žiūrėti pro tuo būdu pasidariusią skylę į mėnulį; tada pasidarai aiškiaregiu. Bet, iš kitos pusės, žmonės, tam tikrose sąlygose, yra aiškiaregiai iš prigimties: tai tie, būtent, kurie yra gimę **Žaliojo Nedėlio**, tarp Didžiojo Ketvirtadienio ir Vely-

kų Sekmadienio, kitaip sakant, tuo metu kai Kristus yra miręs, kai Krikščionybė, Dievui mirus, nustoja galiojusi. — Tai charakteringas dviejų religijų palygin-ti taikingo tarpusavio sugyvenimo bruožas.

Lieka dar paliesti paskutinę, istorijos ir mitologijos santykių, problemą. Sakoma, kad pagoniškąją Lietu-vą liečią istorijos šaltiniai yra negausūs, vėlyvi, kad jų teikiama istorinė medžiaga deformuota pačių auto-rių, tarnavusių vienokiems ar kitokiems politiniams tikslams. Visa tai yra teisybė, bet jina nėra specifiš-ka Lietuvos istorijai. Senosios Romos istorijos šalti-niai taip pat datuojami daugiausiai tik nuo Respubli-kos laikų, jų autoriai vieni kitus kopijuoja, visi jie siekia panaudoti istoriją politiniams tikslams. — Ki-taip sakant, senosios Romos istoriją ir religiją atstatyti ieškantieji mokslininkai nėra žymiai geresnėje padė-tyje negu mūsų: jeigu, pavyzdžiui, mūsų XVI am-žiaus metraštininkai turėjo modeliu graikų - romėnų mitologiją ir stengėsi „nemokslinėmis“ priemonėmis atstatyti garbingą Lietuvos praeitį, ne kitaip elgėsi ir graikų kultūros įtakoje išaugę Virgilijai, Romos imperijos istorinius pamatus grindžią Titai Livijai.

Paskutinių dešimtmečių Romos senovės tyrinėjimo sritis pasižymi kova tarp dviejų tendencijų: vieni ma-nė, kad randamus mitologinius duomenis reikia nau-doti Romos istorijos atstatymui, kiti, susibūrę apie G. Dumézilį, teigė atvirkščiai, kad vadinamoji Romos istorija, su miesto įkūrimu, pirmaisiais karaliais ir t.t. yra tiktai senosios mitologijos suistorinimas. Šiuo me-tu, atrodo, kova jau pasibaigusi visiška pastarųjų pergale.

Perkėlus šią problematiką į lietuviškosios istorijos kontekstą, tektų, atrodo, ieškoti naujų perspektyvų ir lietuviškai praeičiai tyrinėti, keičiant, visų pirma, pažiūras į istorinių šaltinių vertę. Po XIX amžiaus romantikų labai išgražintos praeities, naujoji moksli-

ninkų - pozityvistų karta atliko, bendrai paėmus, nadingą kritišką darbą. Tačiau jos dažnai užimta pozicija, pagal kurią XV ir XVI a. metraštininkai ir kronikininkai „išgalvojo“ aibę kunigaikščių, kad religijos aprašinėtajai „išgalvojo“ ilgiausius dievų sąrašus atrodo per griežta, o dažnai net klaidinga, ypač priėmus naujas pažiūras į pačią istoriją. Jeigu istorijos šaltiniuose ieškoma tiktai istorijos, tai žinoma, Palemono giminės atkeliavimas į Lietuvą yra tik graži pasaka. Bet jeigu bus priimta teorija, kad ne mitai susidaro iš istorinių faktų, bet kad mitologinės struktūros modeliuoja istorijos supratimą ir atkuria istoriją pagal savo reikalavimus, jeigu istoriniuose šaltiniuose bus ieškoma mitologinių, o ne istorinių duomenų, problema atsiduria visai kitoje plotmėje. — XVI a. kronikininkai rašė arba bent dokumentavosi Lietuvoje, kur, kaip žinoma, lietuviškoji religija buvo dar gyva: kodėl istorikai būtų turėję „išgalvoti“ senųjų kunigaikščių vardus, jeigu kunigaikščių, greičiausiai susimaišiusių su pagoniškais dievais ir herojais, tradicija buvo dar išsilaikiusi? Literatūros kritika rodo, kad labai sunku išgalvoti, iš nieko išlaužti personažų vardus, kad tų vardų pasirinkimas dažniausiai giliai motyvuotas. Kodėl tad kunigaikštis Kūnas turėtų būti išgalvotas? Jis gal ne kunigaikštis, o mitologinis herojus, jo istorija, gal kokio dievo žygdarbių atpasakojimas. — Tą patį galima pasakyti ir apie dievų vardų vėlesnį išgalvojimą. Kritiškas priėjimas čia, kaip ir visur, reikalingas, tačiau kriticismas turėtų būti naudojamas mitologijos teorijos rėmuose. Tarp išgalvotų dievų vardų, daug nusipelnęs tautosakininkas J. Balys mini, pavyzdžiui, **Meletėlės** vardą, patikslindamas, kad tai paukštis, o ne dievaitė. Gal J. Balys ir teisingas, tačiau netyčia pataikius ant sėkmės, kurioje Meletėlė laikoma „velnio bandos piemene“, tenka susimąstyti: gal ne Meletėlę reikia išmesti iš dievų sąrašo, o pa-

keisti mūsųose vyraujantį dievo sąvokos supratimą?

Mitologiniam istorijos supratimui paryškinti galima paimti kad ir Geležinio Vilko mito pavyzdį. Archeologiniai duomenys rodo, kad Vilniaus miestas įsisteigęs anksčiau už Gediminą, kad Šventaragio slėnis negali būti ten, kur mitas nurodo, kad nėra jokių istorinių faktų, leidžiančių pasisakyti nei už krivių krievaičio institucijos autentiškumą, nei apie Lizdeikos istoriškumą. Istoriniu atžvilgiu mitas, atrodo, neįdomus. Iš kitos pusės, Geležinis Vilkas primena romėnų bronzinę vilkę: teigiama tad ar manoma, kad ir pats lietuviškasis mitas bus, greičiausiai, skolinys iš Romos istorijos.

Geležinio Vilko pavyzdys mums atrodo itin tipiškas: mitas per daug skirtingas nuo romėniškojo, kad galėtų būti paprastas skolinys, bet kartu ir per daug panašus į jį, kad jie abu, drauge paėmus, neatrodytų, kaip du vieno archi-mito variantai, kaip dvi vieno indoeuropietiško mito transformacijos. Turint galvoje, kad panašumų ir skirtingumų ieškojimas yra lyginamojo metodo išeities taškas, galima pabandyti sudaryti pirmąjį, paviršutinišką šių bendrų ypatybių sąrašą:

Romulus	Gediminas
Miesto įkūrėjas	Miesto įkūrėjas
Prastos kilmės (pamestinukas)	Prastos kilmės (arklininkas)
Turi brolių Remus Brolžudys	Turi brolių Vytenį Brolžudys
Vaizduojamas santykių su vilke	Vaizduojamas santykių su Vilku
Vilkė pagelbininkė (maitina)	Vilkas pagelbininkas (duoda patarimą)
Santykių lygmuo: „realus“ gyvenimas	Santykių lygmuo: sapno realybė

I šią palyginamąją lentelę galima būtų įrašyti ir daugiau panašumų, gal dar daugiau skirtumų. Nebūdamas specialistu ir nebandydamas analizuoti šį mitą — tai būtų per sunkus ir, esamose sąlygose, neįmanomas uždavinys —, bandysiu tikrai įrašyti jį, keletos pastabų pagalba, į mitui specifinę politinės ideologijos problematiką.

Iš pirmo žvilgsnio matyti, kad abiems mitams bendra problema: ideologiškai pagrįsti politinių institucijų (miesto, valstybės, dinastijos) įsisteigimą. Šios rūšies mitai žinomi ne tik Romoje, bet ir Indijoje ir Airijoje. Jei Romos, kuri priklauso miestų civilizacijos zonai, politinių institucijų įsteigimas surištas su miesto įkūrimu, tai Indijos ir Airijos mitai susirūpinę daugau dinastijos sukūrimo klausimu: galima prileisti tad, kad Gediminaičių dinastijos surišimas su Vilniaus kaip miesto įsteigimu yra greičiausiai necharakteringas, gal net vėliau pasiskolintas mitologinis elementas. Daug svarbesnis čia būtų Gedimino sapno surišimas su Šventaragio slėniu: miestas, kaip politinio autoriteto lokalizacija, steigiamas dievui pašvęstame slėnyje; jis dinastijos steigėjui suteikia sakralinį autoritetą.

Kitas įdomus šio mito elementas yra bendras visiems vadinamiesiems kilmės mitams: norint išaiškinti tai, kas yra, reikia įsivaizduoti pirminę situaciją, kurioj aiškinamojo reiškinio nebuvo. Jeigu Romulus ir Gediminas yra pirmieji karaliai, tai prieš tai jie ne tik nebuvo karaliais, bet jiems prikerčiama labai prasta kilmė. Jei jie, ir vienas ir kitas, turėjo brolių (nebandysiu čia aiškinti painios visoms mitologijoms žinomos dvynukų problemos), tai absoliutinis, nedalinamos, suvereninės valdžios pradai geriausiai gali būti išreikštas kaip tik brolio nužudymu. (Mitologijai labai charakteringas prieštaravimas, aiškinantis dvigubą Gedimino kilmę: jis ir Vytenio brolis, ir jo arklininkas).

Būdingas taip pat vilko dalyvavimas miesto - dinastijos steigimo mite. Skandinavijos mitologijoje vilkas taip pat vaizduojamas itin svarbiuose santykiuose su berankiu dievu (kurio atskiri elementai randami ir lietuvių tautosakoje), su germaniškuoju Mitros, sutartimi pagrįsto suverenumo, atitikmeniu. Tačiau, jei skandinavieškieji dievai, Vilkas ir berankis Odinas, yra antagonistai, lietuviškoje versijoje Vilkas yra Gedimino pagalbininkas: šis palyginimas galimas tiktai priėmus hipotezę, kad Gediminas yra mitiškas karalius, lietuviškojo „Mitros“ atstovas žmonių pasaulyje. Geležinis Vilkas tada turėtų lietuviškoje mitologijoje panašią rolę, kaip, sakysim, romėnų religijoje toks Martius Lupus, vienas iš karo dievo įkūnėjimų. Lengvai galima įsivaizduoti, kad visi suvereniniai dievai talkininkauja Gedimino dinastijos įsteigime. Tačiau hipotezės lieka hipotezėmis tol, kol tautosakos išsaugoti mitologijos elementai nebus atrinkti, išryškinti ir sistematizuoti. Nors vilką liečianti folklorinė medžiaga ir gausi, apie vilko rolę senojoje mitologijoje dar per mažai žinoma, Šv. Jurgis, sakoma, esąs vilkų valdovas; jeigu šv. Jurgis iš tikrųjų yra tik pavasarinio Perkūno krikščioniškasis substitutas, Vilko ryšį su Perkūnu gal ir galima būtų atstatyti. Tačiau tai yra tik ilgų ir gausių tyrinėjimų hipotezė, kelias, kurį sekant, galima bandyti atstatyti senosios religijos atskirus elementus.

Paskutinė pastaba liečia Geležinio Vilko staugimą, pranašaujantį Vilniaus miesto būsimą garsą ir garbę. Šis staugimas neabejotinai yra dievų ženklas, reiškiantis jų pritarimą žemiškojo suverenumo principui, jo įkūnėjimui Gedimino asmenyje. Šitoks pranašingas pritarimas sutinkamas visose pagrindinėse indoeuropiečių mitologijose, jis įeina į bendrąją valdovo kvalifikacijos schemą. Tai tik patvirtina hipotezę, kad Geležinio Vilko mitas yra greičiau valdovų dinastijos, o ne miesto įkūrimo mitas.

Geležino Vilko mito čia patiektas pavyzdys turi du tikslu. Visų pirma, buvo norėta parodyti, kaip, naudojant lyginamosios mitologijos metodus, galima būtų formuluoti darbo hipotezes ir aiškinti atskirus lietuviškosios mitologijos fragmentus; kaip, visai indoeuropiečių mitologijai charakteringų bendrųjų hipotezių pagalba, galima būtų bandyti nugalėti istoricizmo ir folklorizmo statomas kliūtis.

Antrasis tikslas: paryškinti mitologijos reikšmę istorijos susidarymo procese. Istoriskai imant, savaime aišku, kad Gediminas nebuvo pirmutinis Lietuvos valdovas, kad prieš jį buvo visa eilė daugiau ar mažiau galingų kunigaikščių. Tačiau dar ankstyvesnė, ir už Gediminą ir už tuos kunigaikščius, yra lietuviška suverenumo koncepcija, savita politinės santvarkos ideologija, ilgus amžius išsilaikiusi mitologinėmis formomis, ideologija, panaši į kitų indoeuropiečių tautų politinę sampratą, bet turinti originalią, lietuvišką versiją. Į šią mitologinę struktūrą, istorinėms sąlygoms susidarius, integruojasi ir atskiri istoriniai faktai, šiuo atveju: istorinis Gedimino asmuo ar Vilniaus kaip sostinės iškilimo faktas. Šis mitologijos ir istorijos susidūrimas — Gedimino pavertimas pirmapradiniu Lietuvos valdovu gali būti istoriskai įdomus, nes jis atitinka vienam preciziškam istorijos laikotarpiui — plačios ir galingos valstybės susidarymui. Tačiau Lietuvos protoistorijos tyrinėtojai - mitologui svarbesniu faktu atrodo pats politinės ideologijos buvimas dar prieš istorinės valstybės susidarymą. Lietuviškosios mitologijos tyrinėjimų tikslas ir būtų ne daugiau ar mažiau tikrų, šaltinių patvirtintų dievų sąrašo nustatymas, ne lietuviškojo Olimpo su dievų svetimoterystėmis ir stebukladarystėmis atstatymas, o lietuviškosios religinės teologijos, socialinės ir politinės ideologijos sisteminis aprašymas.

* * *

Šios kelios mėgėjo mintys nėra skiriamos specialistų, tautosakos tyrinėtojų darbui kritikuoti. Jomis norima, atvirkščiai, sukelti susidomėjimą didelėmis galimybėmis, kurios atsiveria jų darbui, papildant jį naujais metodais, pasireiškusiis ir susiformavusiais gretimose mokslo šakose. Kas gali būti gražiau, kaip savo liaudies pasakose, prietaruose, papročiuose surasti senosios, istorijos kuriam laikui užtemdytos, įvairialypės kultūros atspindžius.

