

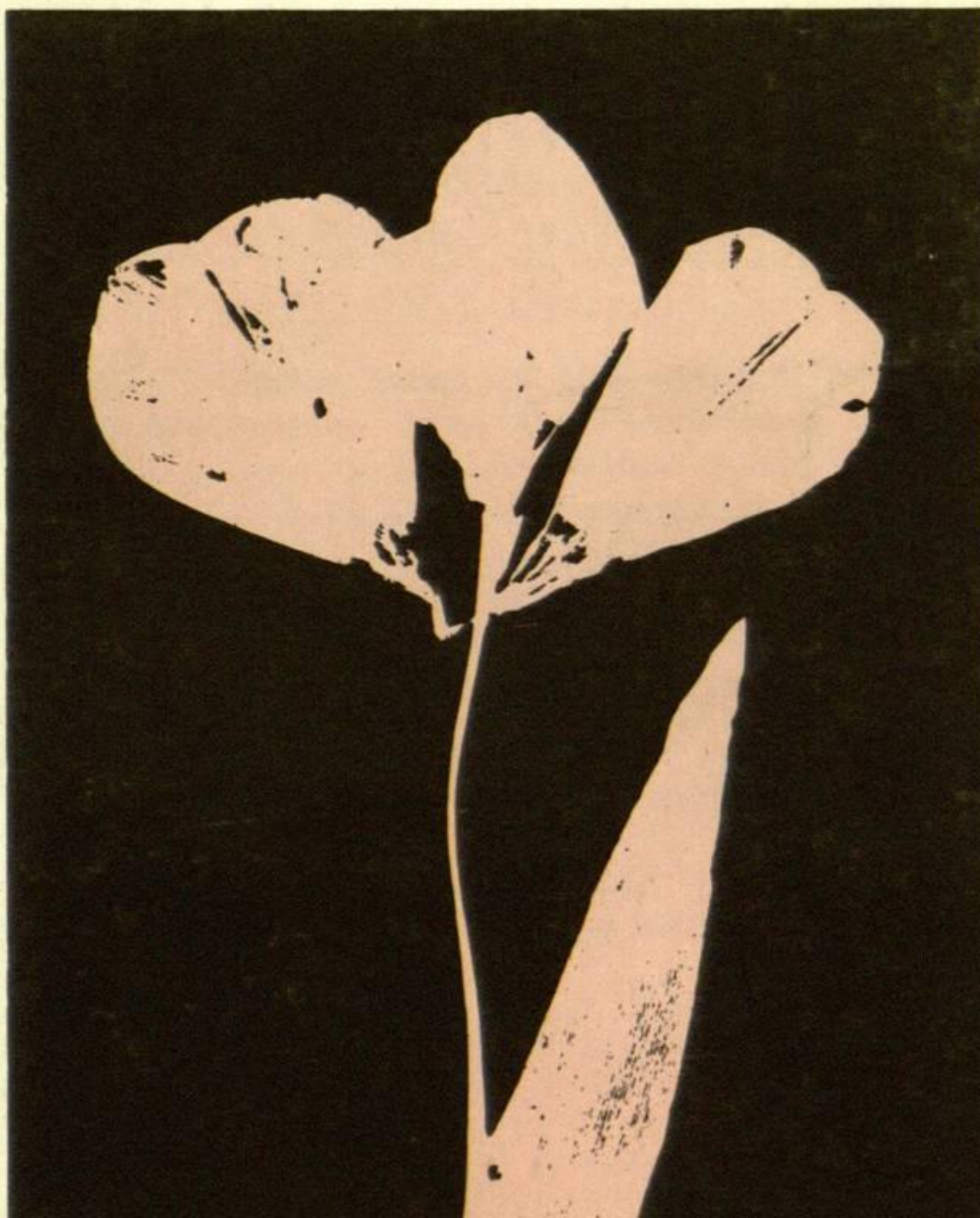


metmenys

45

1983

kūryba ir analizė





Redaguoja: Vytautas Kavolis

Dickinson College

Carlisle, Pennsylvania 17013

Redakcijos bendradarbiai: Algirdas Titus Antanaitis, Živilė Bilaišytė, Karolis Drunga, Mykolas Drunga, Marija Gimbutienė, Algirdas Julius Greimas, Aušra-Marija Jurašienė, Zina Katiliškienė, Violeta Kelertienė, Algirdas Landsbergis, Ilona Gražytė Maziliauskienė, Icchokas Meras, Algis Mickūnas, Romas Misiūnas, Kostas Ostrauskas, Alina Staknienė, Donatas Šatas, Rimvydas Šilbajoris, Vincas Trumpa, Bronius Vaškelis, Tomas Venclova, Kęstutis Paulius Žygas

Dailės priežiūra: Vytautas O. Virkau

Techninė redaktorė: Henrieta Vepštienė

Šio numerio techniniai bendradarbiai: Danutė Bilaišienė, Dalia Bylaitienė, Marija Paškevičienė, Ramutė Plioplytė, Vytautas Vepštas.

Administracija: Marija Paškevičienė

3308 West 62nd Place

Chicago, Illinois 60629

Kaina: Šio numerio — \$5.00. Prenumerata metams — \$10.00. Kanada ir užsienis — \$15.00. Garbės prenumerata — \$20.00. Kanados ir užsienio prenumeratoriai prašomi siųsti čekius JAV valiutoje.

Leidžiami AM & M publications nuo 1959 m. dukart per metus.

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

Spaudė: M. Morkūno spaustuvė, Chicago, Illinois.

Published by AM & M Publications, Non-profit Organization.

Šis *Metmenų* numeris yra gavęs \$500.00 JAV Lietuvių Bendruomenės Kultūros tarybos paramą iš jai Lietuvių Fondo skirtos sąmatos.

SAKMĖ APIE ŠOVI, VĖLIŲ VEDLĮ

Pirmasis lietuviškas mitas, 1261 m.

ALGIRDAS J. GREIMAS

A. KRITIŠKAS TEKSTO VERTIMAS

Teksto vertimą į lietuvių kalbą ir kritišką jo apipavidalinimą atliko, daug man padėdami savo kompetentingais patarimais, lituanistas B. Savukynas ir istorikas J. Tumelis. Naudojuosi šia proga pareikšti jiems savo gilią padėką.

Versta iš M. Obolensko paskelbto, vad. maskviško varianto; laužtiniuose skliaustuose nurodomi F. Dobrianskio** paskelbto, vad. vilniško [santrumpa — V.] varianto teksto skirtumai.*

PASAKOJIMAS APIE TOKĮ PAGONIŠKĄ PAKLYDIMĄ, KAD JIE SOVIJŲ DIEVU VADINA

Aštuonioliktas sakymas

[*V. variante: Apie pagonišką paklydimą mūsų Lietuvoje. XVIII sakymas. Apsakysime pagoniškus paklydimus, kokių būta ir mūsų Lietuvoje***.*]

* *M. Obolenskij* (publ.), *Letopiseć Perejaslavlja Suzdalskogo*. — V. izd.: „*Vremennik Imperatorskogo Moskovskogo Obščestva istorii i drevnostej rossijskich*“. Kn. 9. Moskva, 1851 str. XIX-XXI.

** *F. Dobrjanskij*. *Opisanie rukopisej Vilenskoj Publičnoj biblioteki, cerkovno-slavjanskich i russkich*. Vilna, 1882. Str. 249-250.

*** Vilniško varianto 27 lape (publikacijos — p. 249) vėlesnis priedas parašė: „Štai yra pagoniškas paklydimas. Ir mūsų Lietuvoje toks nelabas (ydingas) dalykas gyvavo iki Vytauto, nes Vytauto žmoną Iriakoloje (? Eiriogaloje=Ariogaloje) sudegino po mirties ir po to pradėjo (ėmė) liautis degintis“. Priedas nėra skyrybos ženklų.

Sovijus buvo žmogus. Pagavęs laukinį(1) šerną, išėmęs iš jo 9 blužnis, jis davė jas iškepti savo pagimdytiesiems [V. **variante pridėta:** vaikams]. Tiems jas suvalgius, supyko ant gimusiųjų iš jo [V. **variante pridėta:** vaikų]. Mėgino jis nusileisti (nužengti) į pragarą. Pro aštuonerius vartus negalėjo, pro devintus savo norą patenkino per savo pagimdytąjį, tariant sūnų [V. **variante:** vienam jo pagimdytąjam, tariant sūnui, parodžius jam kelią]. Broliams supykus ant jo, išsiprašė jų: nuėjęs suieškosiu savo tėvą, ir atėjo į pragarą. O [V. **variante pridėta:** jo] tėvui su juo pavakarienia-vus, padarė jam guolį ir pakasė jį žemėje. Rytą paklausė jį, jiedviem atsikėlus: ar gerą atilsį turėjai. Tas jam sudejavo: ak! kirminų ir šliužų (roplių) ėdamas buvau. Vėl rytojaus dieną padarė jam vakarienę ir įdėjo į medžio kamieną (medį) ir paguldė jį [V. **variante:** įdėjo į medinę skrynį ir paguldė miegoti]. Rytą paklausė jį ir tasai tarė: bičių ir daugybės uodų ėdamas buvau, aiman, kaip sunkiai (blogai) miegojau. Vėl rytojaus dieną padarė didžiulį ugniai laužą ir įmetė jį į ugnį. Rytą paklausė jį: ar gerai pailsėjai. O tasai jam tarė: kaip kūdikis lopšy saldžiai miegojau.

O didis šėtoniškas paklydimas (apjakimas), kuris įvestas į lietuvių giminę, ir jotvingius, ir prūsus, ir jėmō(2), ir lybius, ir daugelį kitų kalbų (giminių; tautų), kurios sovica vadinamos ir [kurios] mano (įsivaizduoja), kad jų sielų vedlys (palydo-vas) į pragarą esąs Sovijus, buvęs Abimelecho laikais, ir šiandien savo mirusius kūnus degina laužuose, kaip Achilas

1 Sen. rusų k. *divij veprō*, atrodo, laikytinas nemotyvuotu pleonazmu, tolygiu lietuvių *laukinis šernas*. Sen. rusų *veprō* yra turėjęs dvi reikšmes: 1. *šernas*, 2. *kuilys* (naminis); *divij* taip pat dvireikšmis: *laukinis*, 2. *nepaprastas*. Pagal teksto logiką (9 blužnys) galėtų būti: *nepaprastą šerną*. W. Mannhardtas taip ir verčia: *wunderbaren Eber*.

2 Suom. *Hāme* (nomen collectivum) — Pabaltijo finų gentys. Archeologiniai duomenys rodo juos deginus lavonus.

ir Eantas ir visi kiti helenai. Šitą paklydimą Sovijus paskleidė, kad jie aukotų nelabiems (bjauriems; netikriems) dievams Andojui ir Perkūnui, tariant griausmui, ir Žvorūnai, tariant kalei, ir Teliaveliui [ir(3)] kalviui, nukalusiam jiems saulę, kuri šviečia žemėje, ir užmetusiam jiems ant dangaus saulę. Šitas nelabas (ydingas) paklydimas atėjo pas juos iš helenų. O metų nuo Abimelecho ir nuo nelabojo (nuodėmingo) Sovijaus gausios giminės iki šių metų, kuriais pradėjome rašyti šią knygą, yra 3000 ir 400 ir 40 ir 6 metai.

B. TEKSTO ANALIZĖ

I. Bendrosios pastabos*

1. Tekstas ir kontekstas

Keletas bendro pobūdžio pastabų turėtų, mūsų manymu, palengvinti šio teksto skaitymą.

(a) *Lietuviškasis mitas ir Bizantijos Kronika.*

Šis mitas, kurio lietuviškumu negalima abejoti, yra įrašytas, kaip įterptinis papildymas, į Bizantijos *Kroniką* jos vertimo į senąją slavų kalbą proga. Iš pirmo žvilgsnio matyti, kad pirmoji šio teksto dalis liečia vien tik lietuviškus įvykius, tuo tarpu kai antroji dalis įrašo jį į tuo metu žinomo pasaulio — Graikų senovės ir Biblijos laikų — istoriją. Atidėdami kol kas (V. 4-1) šio integravimo procedūros ir prasmės nagrinėjimą, atrinksime šioje antroje dalyje tikrai keletą „lietuvių giminę“ liečiančių nurodymų, būtent:

- kad *Sovijus* pristatomas kaip vėlių vedlys į pragarą,
- kad lietuviai savo mirusiųjų kūnus degina laužuose,

3 Šitą ir rodytų maskviškis variantas: *i Teliaveli i s kuznecju* (! ir *Teliaveliui ir [s nesuprantamas] kalviui*). Vilniškiame variante: *i Telia velikō kuznecō* (! ir *Telia didis kalvis*). Kačangi šitokio skaitymo nepateisina viso sakinio struktūra (kitų dievavardžių datyvai), tai abiejų tekstų išvestinė būtų: *i Teliavelisu kuznecu* (ir *Teliaveliui kalviui*).

* J. Liutkienė labai sunkiomis sąlygomis padėjo galutinai sutvarkyti šį tekstą. Jai autoriaus padėka.

— kad šį kūnų deginimo paprotį Sovijus įvedė tam, kad jie imtų aukoti „netikriems dievams“ (čia pat paduodant keturių lietuvių dievybių sąrašą).

(b) *Mitas ir istorija.*

Mūsų tekstas baigiasi tikslios datos, atžyminčios mito užrašymo laiką, nurodymu: 1261 metai atitinka pabaigą Mindaugo karaliavimo, išgarsėjusio visus kaimyninius krikščioniškus kraštus turėjusia priblokšti jo apostazę. Galima prileisti, kad toks nelauktas grįžimas prie „šėtoniško paklydimo“ turėjo sukelti *Kronikos* vertėjo susidomėjimą šiuo pagonišku tikėjimu.

Tačiau ne tik mito užrašymas, bet ir jo turinys turi tamprus ryšius su pačia Lietuvos istorija. Archeologijos pagalba yra nustatyta, kad lavonų deginimas galutinai įsigali Lietuvoje X-XI a. Mitas čia atlieka savo filosofinę funkciją: jis struktūruoja istoriją, aiškindamas jos nesustojančią bėgsmą reforminių ar revoliucinių lūžių pagalba.

Kitas svarbus Lietuvos istorijos bruožas — tai šiai epochai (XI-XIII a.) atitinkas galutinis feodalizmo įsigalėjimas, pasireiškęs ne tik socialinėje, bet ir politinėje plotmėje: hierarchinių politinių institucijų susidarymu, valstybės suvienijimu ir suvereninių jos organų išsivystymu. Nenuostabu, kad tokiai visuomenės organizacijai atitinka ir mito išaiškinamas suvereninių dievų-viešpačių įsigalėjimas. Anaip-tol neteidgami, kad mitas yra būtinai teisioginės istorinės realybės išraiška, turime pripažinti, kad jis, bent mūsų atveju, atrodo kaip pačios visuomenės atspindys.

(c) *Sovijus ir Šventaragis*

Šitaip klausimą statant, negalima išvengti *Sovijaus* mito nepalyginus su plačiai žinomu *Šventaragio* mitu, ir tai ne vien tik dėl paviršutinio jų panašumo — kad ir vieną ir kitą juodu sudegina jų pačių sūnūs. Į akis krinta tai, kad pirmojo mitinio Lietuvos valdovo sudeginimas susietas su suverenumo žmonių pasaulyje įsteigimu, tuo tarpu kai *Sovijaus*, vėlių

kelrodžio, sudeginimą seka suvereninių dievų iškilimas dieviškame pasaulyje. Du mitai svarsto ir išsako — dviejuose skirtinguose planuose — vieną ir tą pačią problematiką.

(d) Mitas ir ritualas

Vien paviršutiniai sekant mūsų mitinį pasakojimą, galima matyti, kad jis visų pirma įveda lavonų deginimą kaip ritualą, o tik paskui paaiškina, kad šios apeigos buvo paskleistos tam, kad žmonės imtų aukoti „netikriems dievams“. Kitaip sakant, pagal mitą, liturginė reforma apsaugoja ir religinę, teologinę reformą. Tai tipingas mito priėjimas prie religinių problemų: mitas yra veiklos atpasakojimas, užtat ir apeigų aprašymas jam svarbesnis, negu jų reikšmės, kuri mitą gerai žinančioje visuomenėje yra savaime suprantama, išaiškinimas. Tačiau nuošaliame stebėtojų — ar šių dienų mito aiškintojų — tai neabejotinai iškelia naują, ugnies kulto ir jo ryšių su suvereniniais dievais, problemą.

2. Teksto segmentacija

Viso mūsų teksto padalinimas į dvi dalis yra akivaizdus, tačiau labai abejotina, ar tokia grafinė skyryba atitinka originalo rankraščiu. Jį vis dėlto pagrindžia kitas, sintaksinis kriterijus: pirmasis paragrafas suredaguotas *būtajame* laike, o antrasis — *esamajame*, pirmasis susidaro iš įvykių atpasakojimo, antrasis — iš jų komentaro.

Pirmojoje dalyje savo ruožtu lengva atpažinti, pagal joje aprašomų įvykių lokalizaciją, du atskirus segmentus: pirmojo segmento, apsakančio šerno medžioklę ir jo devynių blūznių kepimą, veiksmas vyksta *žemėje*, antrojo, skirto įvairiems laidojimo būdams aprašyti — *pragare* arba, tiksliau pasakius, palei pragaro vartus. Pirmojo segmento redakcija yra pasakojamo pobūdžio, antrojo — dialoginio.

Šitokia segmentacija mums atrodo pilnai pakankama: pirmoji dalis — tai pats mitas, jo veiksmas ir vyksta anuose mitiniuose, be ryšio su dabartiniais, laikuose; antroji dalis, atvirkščiai, pristato mūsų didvyrio darbų pasėkas: jo paties

išaukštinimą — pakėlimą į lietuviškąjį Choroną, vėlių vedlį, jo įsteigtų apeigų ir tikėjimo išsiplėtimą. Savo ruožtu, pirmojoje dalyje atpažinti du atskiri segmentai leidžia išskirti herojaus pasiruošimą žygiui — šerno nukovimą, nuo paties žygdarbio — įžengimo į „pragarą“. Tokia segmentacija visiškai atitinka klasinę žodinės literatūros naratyvinę organizaciją, pagal kurią pasakojimas dalinamas į tris, herojų apibūdinančius, epizodus: jo kvalifikaciją, jo žygdarbį ir pagaliau jo glorifikaciją.

II. Pasiruošimas žygdarbiui

1. Šerno medžioklė

Šio mito įžanginio segmento palyginimas su kitu, daug plačiau žinomu, Vilniaus įkūrimo mitu savaime peršasi: ir vienu ir kitu atveju pasakojimas prasideda medžiokle, kuri iš pirmo žvilgsnio neturi nieko bendra su tolimesne įvykių eiga. Naratyvinių struktūrų pažinimas mus perspėja, kad taip nėra, kad tokia medžioklė — tai nepaprastai sunkus uždavinys, kurį išpildęs, pagrindinis veikėjas kvalifikuojamas herojumi.

Tęsiant palyginimą, reikia tučtuojau pastebėti, kad priešai, su kuriais kovojama ir kurie nugalimi, ne tie patys: *Gediminas* nukauna taurą, o *Sovijus* — šerną. Sumedžiojamo žvėries pasirinkimas nėra atsitiktinis: figūratyvinio, o ypač mitinio teksto atveju svarbu žinoti, kokį vaidmenį šernas atlieka mitiniame galvoje, kokias vertybes, kaip nugalėtas priešas, jisai atstovauja.

Atsižvelgiant į folkloro duomenis, visų pirma dėmesį patraukia visos kiaulių šeimos tamprūs ryšiai su laidotuvių apeigomis ir mirusiųjų kultu. Tarp daugelio galimų pavyzdžių, prisiminkime kad ir tą humoristinę dainelę, lydinčią neįprastą gamtos reiškinių — lietu saulei šviečiant —, kuris pranešąs karaliaus mirtį:

Karalienė verkė,
Karaliūkščiai knarkė, —

Kiaulė duobę kasė,

Ožka grabą dirbo . . . (*Liet. Taut.*, I, 116)

Kita, taip pat nerimta dainelė jau tiesiogiai suriša kuilį su šermenimis:

Girdžiu poną mirusį

Ir kuiliuką virusį.

Eisim poną kavoti

To kuiliuko žyvoti (*Juška, Liet. Dainos*, II, 430)

Grįždami prie istorinių paliudijimų, galime, šiam ryšiui pabrėžti, prisiminti Lasicijaus aprašytas *skerstuves* — mirusiųjų šventę, kurią K. Būga sutapdina su Vėlinėmis (*Apie dievus ir žmones*, 62-63). Taigi, šerno medžioklė įsirašo į tą pačią mirusiųjų kulto ir laidojimo apeigų izotopiją.

Tačiau šis ryšys su mirusiais atrodo reikalingas žemės tarpininkavimo. Kiaulių santykiai su įvairiomis žemės dievybėmis pastoviai tamprūs visose indoeuropiečių mitologijose: vienas iš skandinavų vaisingumo deivės epitetų yra „kiaulė“, kiaulės aukojamos žemės deivėms Graikijoje, Romoje, Lietuvoje (Rostowski, 1583, in J. Balys *Lt. Skait.*, II, 19).

Kuily s savo keliu yra nei kiek nemažesnis vyriškas vaisingumo ir seksualinės energijos simbolis:

Vaikis kaip kuily s ir kuiliuó(ja) su mergomis — ein paskuo mergas (LKŽ — J.)

Turint galvoje kiaulių įprotį knisti žemę, nenuostabu, kad kuily s gali būti suprantamas kaip seksualinis žemės partneris. Jeigu, pavyzdžiui, mįslėje

Po žemėm du paršiukai knisas (LKŽ — LTI, 300)

„paršiukai“ reiškia noragus, tai arimo metu iš laukų sugrįžusiam artojui patiekiamas *kiaulės šnipas* (LEB, 61) vaizduoja jau ne tik norago veiklą, bet ir patį žemės apvaisinimą. Papildomų įrodinėjimų čia, atrodo, nereikia: šią

temą jau esame palietę kita proga, kalbėdami apie iš kuilio pautų gimstančius kaukus (*Apie dievus ir žmones*).

Į kuilio seksualinę energiją dažnai žiūrima, kaip į tos energijos perteklių:

Mano pusbernis visą parapiją apkuiliuoja (LKŽ — Kal),
kaip į jos stichinį nepažabotumą:

Apsiputojęs kaip šernas (Kėdainių aps.), kaip kuily (Pasvalio aps.), kaip tekis pas kiaules (Merkinė) (V. Krėvė, Patar. ir Priež. I, 93).

Nenuostabu tad, kad „didelė kiaulė“ padavimuose identifikuojama su *audra* (*Liet. Taut.*, IV, 641), kad „didelis vėsulys“ tik nenusimanėlių laikomas viesulu, kad iš tiesų tai esąs *Žemės Kuily*s (Davaina-Silvestraitis, 208). (cf. taip pat *kiaulbezdys* [K II, 355, N], „vėjo sūkurys, viesulas“).

Tuo būdu pamažu išryškėja ir *Šerno* — „girinio kuilio“ — kaip *Žemės* seksualinio partnerio, bet drauge ir oro, suprasto kaip pirmapradžio chaoso, figūra. Toks šernas — tai autentiškas *Sovijaus* priešas. Turint galvoje, kad *Sovijaus* įvestas naujas laidojimo būdas pasireiškia ir naujų dievų garbinimu, yra pagrindo manyti, kad *Šerno* ir *Žemės* pora atstovauja ankstyvesnę religijos fazę, kurioje ypač ryškūs, dominuojantys turėjo būti motinos žemės ir primityvaus chaoso pradai. Kaip tyčia — ir tai netrukus teks užregistruoti — *Sovijaus* atmesti laidojimo būdai — užkasimas žemėje ir pakabinimas ore — kaip tik atitinka mūsų ką tik išryškintas mitinio *Šerno* savybes ir įprasmina jo nukovimą.

2. Blužnies suvalgymas ir *Sovijaus* pyktis

Negalima pasakyti, kad po šerno sumedžiojimo aprašomų įvykių sėkmė būtų labai aiški. Juos galima išdėstyti keliais sakiniais:

- (a) *Sovijus* įsako sūnams iškepti devynias šerno blužnis;
- (b) Sūnūs suvalgo blužnis;
- (c) *Sovijus* supyksta ant sūnų ir galutinai atsiskiria nuo

jų.

Sovijaus ir jo sūnų veiksmai, kaip matome, atpasakoti vienas po kito, be logiškų jų tarpusavio ryšių, be jų motyvavimo ar priežastingumo nustatymo. Atrodo, lyg būtų pamestas šio teksto išskaitymo raktas, ir kad tas įvykių eigos supratimo raktas būtų blūznis.

Norint suprasti blūznies vaidmenį, reikia, žinoma, išeiti iš žmonijai bendro įsitikinimo, kad ne tik žmogaus, bet ir išvis gyvų padarų būdas, jausmai, nuotaikos priklauso nuo vidujinių kūno organų stovio, dar daugiau — kad jie tiesiog lokalizuoti viename ar kitame organe. Blūznis — o kartais ir tulžis, kuri dažnai su ja sumaišoma — per visą Antikos ir Viduramžių tradiciją — laikoma pykčio ir blogų nuotaikų buveinė (V. *spleen* in *Etymological Dictionary of the English Language*, Oxford, 1910). Užtat dar nuo Plinijaus laikų skaitoma, kad žmogus ar gyvulys, gimęs be blūznies — ar su išimta blūznimi — pasižymi atlaidumu ir ilgu gyvenimu (*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, III, 272). Pritaikant šias bendras žinias mūsų tekstui, matyti, kad mūsų „apsiputojusio“ šerno prigimtis atitinka tokiai blūznies sampratai, kad jos išėmimas padaro žvėrį nepavojingą, atima visą jo energiją.

Lietuviški folkloro duomenys nepakankami, idant jų pagalba būtų galima padaryti kokias nors galutines išvadas. Vienas lietuviškas *blūznies* (arba *kasos*) bruožas išryškėja — tai jos ryšys su žiemos šalčiais:

Kiti lem, bet aš netikiu, ka blūznis rodytum žiemos speigus (LKŽ, Trk).

Jei kiaulės kasa ligi pusės plona, bus ilga žiema (LKŽ, Grv).

Galima būtų, atrodo, surinkus daugiau duomenų, bandyti pagrįsti blūznies ryšius su žiema, su įšalusia, raganų apsėsta žeme, tuo labiau, kad ir vokiečių liaudies tikėjimuose ragana apibūdinama, kaip turinti *baltą blūznį* (*ibid.*, IX, 341). Deja, kol kas nerimta būtų taip toli eiti. Reikia tad pasitenkinti bendru konstatavimu, kad šerno blūznis — jo asmenybės esminių savybių buveinė.

Užtat ir rakto tekstui suprasti reikia ieškoti kitur: bandant išsiaiškinti mus dominančių įvykių grandinės rezultatą — *Sovijaus* pyktį. Tai, kad jis ne tik supyksta ant savo sūnų, bet kad to pykčio pasėkoje jis nutaria galutinai nuo jų atsiskirti, rodo, kad jo tokio elgesio priežastis turi būti labai rimta. O ši priežastis — devynių blužnių suvalgymas.

Beieškant žinių apie blužnį, teko pastebėti, kad lietuvių kalboje *blužnis* kartais maišoma su *plaučiais* (Ruhig, 30; 248, pagal LKŽ). O plaučių ir kepenų vaidmenį lietuvių etnokultūriniame mąstyme mums jau yra tekę nagrinėti (*Apie dievus*, 148). Matėme, kad jie — žmogaus gyvybės ir sveikatos pradų buveinė, kad norint žmogų galutinai nužudyti, reikia jo plaučius įmesti į *verdantį* vandenį (tuo tarpu kai raganos plaučiai nedega). Matėme taip pat, kad plaučiuose ir kepenyse glūdinti žmogaus laimė — dalia gali persikelti, juos *suvalgant*, iš gyvulio į žmogų, kad viename itin ryškiaje pasakojime avinuko turima dalis pereina į žmones, jiems suvalgius *žalius* (vos truputį pavirtus) jo plaučius ir kepenis.

Šioje perspektyvoje galima be jokių sunkumų analogišku būdu išskaityti ir mūsų tekstą:

(a) *Sovijus* įsako savo sūnums devynias šerno blužnis *iškepti*, idant galutinai sunaikinus šį jo tūžmasties pradą;

(b) Sūnūs, užuot *ugnimi sunaikinę* tą šerno „šerniškumą“, *suvalgo* blužnis *žalias*, tuo būdu perimdami iš šerno jo stichinę energiją;

(c) *Sovijus* užpyksta ant sūnų, pasirinkusių jo priešo *Žemės Kuilio* paveldėjimą ir tuo būdu paneigusių juos su tėvu rišančią kraujo giminystę.

Grynas faktų išdėstymas, būdingas mūsų tekstui, paslepia tad esminį religinį konfliktą, pasireiškiantį vienos iš dviejų ištikimybės — žemei ar tėvui — būtinu pasirinkimu. Tekstas, tiesa, net tris sykius kartoja perifrazes „savo pagimdytieji“, „iš jo gimusieji“, tuo pabrėždamas kraujo ryšių tarp tėvo ir

vaikų svarbą, o drauge ir dramatizuodamas sūnų išdavystę. Kad tai nėra paprastas šeimyninis ginčas, bet, panašiai kaip ir graikiškame *Oedipo* mite, dviejų pradų — chtoninės žmogaus kilmės ir krauju paremtos giminytės — priešpastatymas, rodo ir tai, kad, užuot prakeikęs ir išvaręs savo vaikus, kaip tai normaliai tokiame pasakojime galima būtų laukti, tėvas pats pasitraukia iš *žemės*, kuriai jo sūnūs iš naujo išreiškė ištikimybę, ir nutaria nužengti į pragarus.

III. Žygdarbis

1. Tėvas ir sūnus

Herojui persikėlus į kitą, nežemišką erdvę, ir jo veikla įgauna naują pobūdį. Jei šerno sumedžiojimas reiškia, kaip jau matėme, ne tiek jo paties galios įsigijimą, kiek jo atsiskyrimą nuo chtoninių ir chaotinių vertybių, tai naujas jo laukias uždavinys jau reikalauja iš šio negatyvaus stovio pereiti į pozityvų — peržengus per „pragaro vartus“, susijungti su „kitą pasaulį“ apibūdinančiomis vertybėmis.

Šio naujojo pasaulio pavadinimas „pragaru“ priklauso, žinoma, jau krikščioniškai galvosena — pagonis po mirties tegali juk patekti tik į pragarą. Tačiau „kito pasaulio“ kaip uždaros, aptvertos erdvės įvaizdis sutinkamas ir kituose mituose ir mūsų jis nestebina. Štai, pavyzdžiui, kad ir *Grigo Ratų* mite į „rojų“ keliavusi „pana“ savo vežimu užkliūna už „peklos“ vartų. Tuo labiau kad šio įvaizdžio reikšmė aiški: tai vartų kaip angos, kaip perėjimo iš vienos erdvės į kitą, kaip žmogaus persikeitimo iš vieno semantinio būvio į kitą simbolika.

Devyni pragaro vartai, kaip ir anksčiau sutiktos devynios blūznys, priklauso, drauge su „devyniomis galybėmis“ (=aibe), su „devynragiais elniais“ ir „devyngalviais slibinais“, tai pačiai stereotipų klasei: tai vis didelio kiekio ir visų galimybių išsėmimo konotacijos. Užtat ir herojaus nepasisekimas pereiti per aštuonis vartus pilnai atitinka kanoninių

naratyvinių struktūrų reikalavimams: visos eilės bandymų nepavykimas tiktai valorizuoja galutinę pergalę ir padidina herojaus nuopelnus.

Tuo reikšmingesnis darosi devintam bandymui būdingas figūratyvinės izotopijos — įžengimą per vartus pakeičiant pernakvojimu — pakeitimas ir tam žygiui pagalbininko kaip *conditio sine qua* įvedimas: tiktai sūnui padedant pavyks pagaliau *Sovijui* savo žygdarbį atlikti.

Nors sūnaus, užsitraukusio savo brolių pyktį, tolimesnis likimas ir nenurodomas, jo ryžtas tačiau ir vėl negali nepriminti *Antigonos*, nusprendusios palaidoti savo brolius teigiant kraujo ryšių svarbą, žestą. Juk ir *Sovijaus* sūnus — iš tiesų gi Žemės vaikas — susiieško savo tėvą tam, kad jį palaidotų: lietuvių folkloras be jokio sunkumo galėtų patiekti pakankamai duomenų, rodančių ypatingą palaidojimo svarbą etnokultūriniame kontekste. Tam tikra prasme galima būtų teigti, kad laidojimo apeigos — tai religijos pradžia ir branduolys.

Sovijaus ir jo sūnaus pora, kaip jau minėjome, negali nepriminti *Šventaragio* ir jo sūnaus panašių santykių. Sūnus ir vienu ir kitu atveju yra būtinas įrankis naujai institucijai įsteigti, vieną, unikalinių veiksmą paversti tradicija. Tėvo ir sūnaus ryšys — tai, figūratyviniame plane, pirmutinis istoriškumo pasireiškimas. Paprotys ir apibūdinamas tuo, kad jis atkartojamas, iš kartos perduodamas į naują kartą.

Tačiau sūnaus vaidmuo nepasibaigia su jo kaip pagalbininko role: jis drauge yra ir liudininkas, kurio dėka veiksmas tampa įvykiu, o pirmapradis veiksmas — archetipu, modeliu, kurį turima privalomai sekti. Vis dėlto archetipu toks steigiamasis aktas gali virsti tik tapdamas universaliu, tada, kai jis perkeliamas į mitinį laiką, anapus kasdieninių įvykių bėgsmo, tada, kai jis, kaip pavyzdys, visuotinai galioja: taip kaip *Šventaragio* sudeginimas padaro jį pirmuoju Lietuvos valdovu ir tuo pagrindžia valstybės suverenumą, taip ir *Sovijaus* sudeginimas padaro jį pirmuoju kelrodžiu, bet ir

nuolatiniu *Vėlių Vedliu* į tikrą pomirtinį gyvenimą, pagrįstą, savo ruožtu, tikrų suvereninių dievų viešpatavimu.

2. *Trejopos laidotuvės*

1. *Sovijaus* sunkiam uždaviniui — patekti į pragarą per devynerius (3 × 3) vartus — atitinka, kitoje izotopijoje, jo trigubas laidojimas. Net ir pačioje laidojimo ceremonijoje nesunku atpažinti tris dalis:

(a) *šermenis* („pavakarieniavus“, „padarius jam vakarienę“),

(b) *pašarvojimą* („padarė jam guolį“, „paguldė miegoti“) ir

(c) *laidojimą* („pakasė jį žemėje“, „įdėjo į medžio kamieną“, „įmetė į ugnį“)

Tikslumo dėliai reikia pastebėti, kad šitokia laidojimo procedūra tinka tiktai pirmiesiems dviems laidojimo būdams. Tretysis būdas — lavono sudeginimas — pristatomas paniekinančiai (sūnus tėvą „įmeta į ugnį“): toks laidojimas gali sukelti tiktai pasibjaurėjimą krikščioniui pasakotojui, tikinčiam į kūnų prisikėlimą paskutiniojo teismo dieną.

Vakarieniavimas su tėvu, kurį mes interpretuojame kaip permutacijos būdu į pirmą vietą atkeltą šermenų puotą, pasakojimo logikos nėra nei reikalaujamas nei pateisinamas. Tačiau šis nelogiškumas nėra jau toks didelis, žinant, kad senovės laikais Lietuvoje buvo paprotys sodinti mirusįjį prie šermenų stalo. Tokia puota, kaip žinoma, reiškė valgio ir gėrimo dalinimąsi ne tik su gyvaisiais ir mirusiais, bet ir į šermenis sukviestomis dievybėmis. Tokios ceremonijos nebuvimas trečiuoju — sudeginimo — atveju, atrodo, kaip tik pabrėžia *Sovijaus* laidotuvių pirmapradiškumą.

Šie trys laidojimo būdai — net ir istoriškai, o ne vien mitologiškai į juos žiūrint, mūsų ypatingai nestebina. Archeologiniai duomenys, tiesa, patvirtina tiktai prieš lavonų deginimą dominavusį užkasant žemėje laidojimo būdą: jie nieko nesako apie laidojimą medžiuose. Tačiau turint

galvoje, kad toks laidojimo būdas žinomas pas kai kurias indo-europiečių tautas Indijoje, kad, atrodo, jis paliudytas ir finų tautų — kurios šiame mite sugretinamos su baltais — senovėje, tokių laidojimo papročių buvimas pirmajame tūkstantmetyje Lietuvoje nėra neįmanomas, ypač kad tokio laidojimo užuominas galima kartais rasti ir tautosakos tekstuose (Cf. J. Basanavičius, *L. P.*, I, 93).

2. Charakteringa, kad šie trys laidojimo būdai atitinka mirusiojo susijungimui su trimis pirmapradžiais gamtos elementais: *žeme*, *oru* ir *ugnimi*, arba, kitaip sakant, kad žmogaus perėjimas į „kitą pasaulį“ įsivaizduojamas, kaip galįs būti atliekamas šių trijų elementų tarpininkavimo dėka. Galima tačiau ne be pagrindo savęs klausti, kodėl tuose „devynių vartų“, t.y. visų galimybių išsėmimo rėmuose trūksta *vandens* elemento: atrodo, niekas netrukdo *Sovijaus* sūnui tėvą palaidoti, nakčiai pamerkiant į vandenį.

Šią spragą galima paaiškinti gana radikaliu atsakymu, būtent, kad pomirtinis gyvenimas — tiksliau: ne „pomirtinis“, o „kitas“ gyvenimas — lietuvių, kaip, pavyzdžiui, ir airių, mitinėje galvosenoje buvo įsivaizduojamas esąs vandeninio pobūdžio. Šiai tezei paremti duomenų netrūksta: kita proga jau teko išsiaiškinti (V. *Apie Dievus*, 133), kad ne tik *Aušrinė* su visa savo šeima, bet ir *Dievaitis Mėnulis* gyvena povandeniniame pasaulyje, kur *Vėžių Karalius* pasireiškia, kaip jūros gelmėse, oloje, esančio „mirties pasaulio“ valdovas. Pažymėtina ir tai, kad Jėzus Kristus, senoviškuose Naujojo Testamento vertimuose, po mirties trims dienoms nužengia į *paskandas* (L.K.Ž.) t.y. į „pragarus“. Kitas pasaulis, apgyventas dievų ir mirties „rubežių“ peržengusių žmonių, — tai vandens, o nebe žemės pasaulis.

3. Tai, kad laidojimas atliekamas pavakarieniavus, mirtį tuo būdu sutapdinant su užmigimu, gali būti išaiškinamas labai paprastai, kaip žmogaus gyvenimo bėgsmo sulyginimas su dienos-nakties ciklu. Šį palyginimą tęsiant, galima sakyti, kad *mirtis-miegas* gali būti negeras — ir numirėlis tada

persekiojamas „kirminų ir šliužų“ arba „bičių ir uodų“ — arba geras, ir žmogus tada „saldžiai miega kaip kūdikis lopšyje“. Klaidinga tačiau būtų šį „saldų miegą“ identifikuoti su pomirtine ramybe ir net nebuitimi. Mūsų teksto panaudotas stereotipas dažnai sutinkamas lietuvių tautosakoje: nužudytasis herojus, jei jį vistiek pavyksta prikelti iš mirusiųjų — o tai galima tik tada, jei jo plaučiai ir kepenys dar nesudoroti —, pabudęs būtinai ištaria kanoninę formulę: „Ak, kaip saldžiai miegojau!“, tuo norėdamas pasakyti, kad jis visai neatsimena „šio“ gyvenimo įvykių. Tai tik negatyvioji, išviršinė, nepermatoma kito, nemažiau autentiško gyvenimo pusė, į kuri kartais galima įžvelgti, pavyzdžiui, kad ir sapnų dėka.

4. Tačiau toks mirties ir miego sutapdinimas neturi leisti užmiršti kitą būdingą šio pasakojimo bruožą: *Sovijus* po kiekvienos nakties, t.y. po laidotuvių ir mirties, pabunda ir grįžta į ankstesnį savo būvį. Miego ir mirties paralelizmas, normaliai turėjęs čia nutrūkti, galioja ir toliau: pastoviam budėjimo ir miegojimo ciklui atitinka *Sovijaus* kelionės iš gyvenimo į mirtį ir iš mirties atgal į gyvenimą. Nenuostabu tad, kad lietuviai laiko jį *Vėlių Vedliu*, ne tiktai suradusiu tiesų kelią į kitą gyvenimą, bet ir nuolat grįžtančiu žmonėms tą kelią parodyti. *Sovijus*, kurį mitas pabrėžtinai vadina *žmogumi*, savo žygdarbio dėka tampa dabar *pusdieviu-herojumi*. Dar daugiau: pabudęs po nakties miego, *Sovijus* komentuoja savo „gyvenimo mirtyje“ patyrimą, skleisdamas savo žinojimą apie tikrąjį dievų-viešpačių valdomą pasaulį.

IV. Etimologijos klausimai

1. Lietuviškos kilmės beiėskant

Išsiaiškinę *Sovijaus* žygdarbius, pagrindžiančius jo esmines religines funkcijas — būti Vedliu pragaruosna —, galime dabar stabtelti ir ties mums antraeiliu atrodančiu, bet vis dėlto aiškaus sprendimo reikalingu, *Sovijaus* vardo kilmės klausimu.

Šiuo metu mums žinomi du bandymai suteikti *Sovijaus* asmenvardžiui pagrįstą filologinį statusą:

(a) Pirmoji hipotezė yra išdėstyta Mannhardto, kuris kuone ištisai remiasi E. Wolterio 1887 m. straipsniu (Mannhardt, 60-61), kuriame Wolteris savo ruožtu remiasi rusų istoriku E. Kunik ir jo, atrodo, niekad neišspausdintu pranešimu, darytu S. Peterburgo Mokslų Akademijoje. Šiuo ilgu „moksliniu“ keliu prieinama etimologija irgi labai tolima: pagal E. Kunik, lietuviškasis *Sovijus* būtų skolinys, slaviškoje versijoje pasidaręs *Sovi*, bizantiškosios tradicijos perduoto *Sabis*, Antikoje žinomo, kaip sabajiečių, Laimingosios Arabijos, dabartinio Jemeno gyventojų dievo.

(b) Antroji hipotezė yra neseniai pasiūlyta V. Toporovo („Ob odnoj“ jatviažskoj „mitologeme v sviazi so slavianskoj paralelju“ in *Acta Baltico-Slavica*, III, 1966, p. 143-149): jo įtaigojamas etimonas — jau nebe skolinys iš Pietų Arabijos, o rekonstruota indo-europietiška šaknis **saue* (**sū-*, **sue*), reiškianti „saulę“.

Iš paviršiaus žvilgtelėjus, matyti, kad pirmoji hipotezė įsirašo į bendruosius vadinamuosius įtakų ir skolinių teorijos, dominavusios XIX a., rėmus: pagal ją, tautos ir kultūros turėjusios paprotį skolintis vienos iš kitų dievus ir tikėjimus taip, kaip mes šiandien imame iš banko paskolas automobiliui pirkti ar namui remontuoti. Antroji hipotezė remiasi jau kita moksline tendencija — nepaprastu pasitikėjimu fonetiniu dėsningumu, įgalinančiu atstatyti, koreliacijų pagalba, pavienius, iš konteksto išimtus, kalbinius faktus.

Keista vis dėlto, kad nei viena iš šių dviejų hipotezių nesiskaito su tuo, kad *Sovijus* yra lietuviško pusdievio — ar dievo — vardas, kad jis randamas mitiniame pasakojime, kuriame, be jo, minimi dar keturių lietuviškų dievybių vardai. (Tiesa, Mannhardt palieka vietos ir „lietuviškai“ hipotezei: „Jedenfalls kann die Möglichkeit nicht geleugnet werden, den Ursprung des Namen *Sovij* und *Sovica* auf

litauisches Gebiet zu verlegen", *op. cit.*, 62). Nenorėdami etimologų kaltinti vien pamėgimu komplikuoti paprastus dalykus, vis tik negalime paslėpti savo nusivylimo jų nesidomėjimu, ieškant teonimo kilmės, visų pirma *Sovijaus* mitinėmis funkcijomis, jo veiklos semantiniu kontekstu.

Sovijus, kaip matėme, yra, figūratyvinėje plotmėje, *perėjimo* iš vieno pasaulio, iš vienos erdvės į kitą operatorius: jo veikla tad suponuoja *angą*, per kurią vyksta tas perėjimas, bet ir *veikėją*, kuris per angą perlenda, ir pagaliau patį veiksmą — *perėjimą*. Tokioje tai semantinėje dispozicijoje įsirašo *Sovijaus* funkcinė definicija: užregistravę lietuvių kalboje jos atitikmenis vienoje kurioje *Sovijui* fonetiškai artimoje žodžių šeimoje, turėtume pagrindo skaityti jo vardo klausimą išspręstu.

Tokią žodžių šeimą lietuvių kalboje nesunku rasti:

- (a) *anga*: *šovà*, *-ōs*, „cavum, caverna arboris“, Kv Ds in *Būga*, II, 400; „drevė“ *Liet. Kl. Atlasas*, I, 194
- (b) *veikėjas*: *šovà*, „sklāstis, velktė“, *Dab. LKŽ šavà, šavỹklė, „ližė“ Atlasas*, I, 75; cf. taip pat *šaukštas, šaudyklė* (staklių)
- (c) *veiksmas*: *šauti, šovė*, „schiessen“, K. *Būga*, II, 400; cf. *įšauti* duoną į pečių; *užšauti* duris šovà

Mūsų siūlomas sprendimas gali atrodyti per daug paprastas (kodėl mokslinčiai to anksčiau nesugalvojo?), apsieinas be senovės arabų dievų ir be indo-europiečių protėvynės. O vis dėlto, atsižvelgiant į teksto semantinius duomenis ir į „kalbos dvasią“, jis mums atrodo patenkinamas.

Lietuviškoji *Sovijaus* vardo forma gali būti

Šovis*/Šovys* arba **Savis*/**Savys*,
asmenvardis, pilnai atitinkąs „vėlių vedlio“ prasmę.

2. Lietuviškų ir slaviškų formų atitikmenys

Turint galvoje tekstuose dažnai pasitaikančius svetimžodžių iškraipymus, kopistų ir korektorių klaidas, o taip pat ir dideles teises ir laisves, kurių nevengia sau pasiimti

etimologijų tyrinėtojai, kai to jiems prireikia, galima būtų pilnai pasitenkinti tokia *Sovijaus-Sovio* vardo interpretacija. Tačiau norėdami pasitikrinti, ar mūsų hipotezė atsilaiiko prieš fonetikos dėsnių reikalavimus ir nereikalaudami sau jokio atlaidumo, pasikvietėme į pagalbą mitologijos problemoms jautrų lituanistą Bronį Savukyną, pasinaudodami jo paslaugomis ir patarimais.

Norint galutinai įtvirtinti mūsų pasiūlytą hipotezę, reikia etimologijos problemą papildyti dar vienu komponentu, būtent lietuviško asmenvardžio, užtikto slaviškuose viduramžių tekstuose, autentiškos formos atstatymo klausimu: turint paliudytą slaviškąjį užrašą *Sovij*, kokiai lietuviškai formai jis gali atitikti, kokį lietuvišką fonetizmą jis savaip perduoda?

Pagal B. Savukyną, galimi du tokios lietuviškos formos arba, kitaip išsireiškiant, lietuviškojo ir slaviškojo atitikmenų koreliacijos nustatymo sprendimai:

(a) Galima žiūrėti į *Sovij*, kaip į baltiškojo žodžio fonetinį skolinį. Tuo atveju slaviškasis *s-* negali turėti lietuviškuoju atitikmeniu *š-*: skolindamos baltų žodžius, slavų kalbos neverčia *š-s* (tokia koreliacija randama tik bendruose baltoslaviškuose žodžiuose). Užtat ir *Sovij* gali būti atstatomas tik kaip

**Šavis* **Šavīs*

o tai savo ruožtu reikštų, kad *Sovij* yra skolinys iš vakarų baltų (prūsų, jotvingių) kalbų, kur ši forma būtų normali.

(b) Galima žiūrėti į *Sovij*, kaip į baltiškojo žodžio substitucinį — o ne fonetinį — skolinį. Turint galvoje, kad slavų kalbos turi reguliarių *šauti* atitikmenį — *sovati*, ta pačia, tik dažnine prasme „šauti, stumti, mesti“, galima priimti, kad lietuviškasis *Šovys/Šavys* buvo suprastas ir interpretuotas kaip priklausąs *šauti*, *šovė* šeimai ir *Kronikos* vertėjo suslavintas pagal formulę

$$\frac{\textit{šauti}}{\textit{sovāti}} \sim \frac{\textit{Šovys/Šavys}}{\textit{Sovij}}$$

Kuris iš šių dviejų sprendimų pasirinktinas kaip labiau įtikimas? Priėmus pirmąją hipotezę, reikėtų ir į visą *Sovijaus* mitą žiūrėti ne kaip į lietuvišką, o kaip priklausantį vakarų baltams. Prūsams toks aiškinimas netinka, nes mums žinomi jų suvereninių dievų vardai skiriasi nuo mūsų tekste duoto dievų sąrašo. Nerimta būtų vieną **Savį* laikyti prūsišku, o kitas to paties teksto dievybes — lietuviškomis. Antra vertus, priskirti šiuos dievus, drauge su *Sovijumi*, jotvingiams atrodo gana tuščias reikalas: apie juos maža ką težinant, tai būtų tik naujų, nepatikrinamų hipotezių kūrimas, tuo labiau nepateisinamas, kad mūsiškiai dievai, kaip vėliau iš arti matysime, didele dalimi savo vardais atitinka Hypatijaus *Kronikos* neabejotinai lietuviškų, Mindaugo garbinamų dievų sąrašą. Ši hipotezė yra tad arba nereikalinga, arba nepriimtina.

Telieka tikrai antroji, substitucinio skolinio hipotezė. Ją mes, kaip vieną pasilikusią, ir priimame, siūlydami žiūrėti į *Sovij* kaip į lietuviškojo

Šovis/Šovys arba *Šavis/Šavys*

formą. O kadangi praktiškai reikia pasirinkti vieną iš šių formų nuolatiniam vartojimui, atsižvelgdami į dominuojančią *šovą* formą, siūlome *Sovij* identifikuoti kaip *Šovys*.

3. *Viduramžių istoriko samprotavimai*

Tačiau klaidinga būtų manyti, kad orientališkos *Šovio* kilmės ieškojimas neturėtų jokio pagrindo: jį jam duoda pats mūsų analizuojamas tekstas, susiedamas lietuviškąjį mitą ne tik su Senovės Graikija, bet ir bibliškais Abraomo laikais.

Šia proga susiduriame su iki šiol mūsų neliesta istorinių tekstų skaitymo ir jų kritikos problema. *Šovio* mitas paprastai pristatomas kaip „originalus“ interpas į bizantiškąją Malalos *Kroniką*, neieškant priežasčių, dėl kurių tos kronikos vertėjas rado reikalo įterpti šį lietuvišką pasakojimą į nieko bendro su juo, bent iš pirmo žvilgsnio, neturintį istorinį veikalą. Tokių priežasčių tikriausiai būta, jos paaiškėja, bandant nors keliais bruožais atstatyti mūsų

vertėjo, lietuviškojo papildymo iniciatoriaus, kultūrinį pasaulį ir tenai ieškoti šio akto motyvacijų.

Visų pirma reikia pabrėžti, kad vertėjui, Rytų Europos, gravitavusios Bizantijos orbitoje, Viduramžių žmogui, buvo pažįstama Senovės Graikija, jos mitiniai herojai — Achilas ir Eantas —, jai būdingas lavonų deginimas. Šie mirusiųjų laidojimo papročiai greičiausiai ir bus buvę pirmuoju akstinu prisiminti tokius pat laidojimo būdus, jam žinomus čia, jo gyvenamu metu, kaimyninėse baltų ir finų tautose. Graikijos senovė ir jos šlovė jam visai natūraliai piršo mintį, kad tokie papročiai yra užsilikę paveldėjimo keliu ar tiksliau, kaip jis pats sako, „atėjo pas juos iš helenų“. Lietuviškojo mito integravimas į *Kroniką* nebuvo tad kažkoks svetimo, „originalaus“ kūno įterpimas, o tik bizantiškosios kronikos papildymas, nušviečias Senovės Graikijos įtaką ir spinduliaciją tolimoms šiaurės tautoms.

Heleniškojo pasaulio daugiau ar mažiau paviršutinis pažinimas buvo tampriai įsipynęs, mūsų autoriui, į „žmonijos istorijos“ bibliškąją tradiciją: Abimelecho, Abraomo bendra-laikio, karaliavimo meto naudojimas kaip nuoroda istorinei epochai, kurioje gyvenęs *Sovijus*, nustatyti, tai neabejotinai rodo. Lengva tad įsivaizduoti *Kronikos* vertėjo pasitenkinimą, konstatavus, kad lietuviškasis *Šovys-Sovij* iš tiesų žinomas jau žiloje senovėje, kad tai graikiškai vadinamo *Sabis* (slaviškai skaitomo *Savi*), sabajiečių dievo, vardas, kurį jis gali susieti su platesniu, jam daugiau ar mažiau žinomu kontekstu: su *Saba*, pasakišku Laimingosios Arabijos miestu, garsiu savo Saulės dievo šventykla, į kurią suplaukdavo viso pasaulio pirkliai kvėpalų ir aromatų mainais įsigyti, su tuo anuomet žinomo pasaulio pakraščiu, kur saulė, priartėdama prie žemės, nuolat grasė ją visai sudeginti (M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, 22-23, passim). Visas šis kontekstas tikrai patvirtino jam *Šovio-Sovij* ir *Sabis-Savi*, pirmojo — lavonų deginimo įsteigėjo, antrojo — ugnies garbintojų dievo, artimumą, tiesiog tapatumą.

Sunku pasakyti, ką iš tiesų *Kronikos* vertėjas žinojo apie romėnų vadinamą *Sabaca* kraštą. Tačiau, kad jis jį žinojo, neabejotinai liudija tai, kad jis savo *Sovij-Sabis* skaito Abimelecho bendralaikiu. Turint galvoje, kad Rytų Europoje anuo metu laikas buvo skaičiuojamas pradedant nuo pasaulio sutvėrimo (o ne, kaip Vakaruose, nuo Jėzaus Kristaus gimimo), natūrali nuoroda į senovės įvykius galėjo būti tikrai bibliška, *Sovijų* pristatant kaip Abraomo bendralaikį. Jo vietoje tačiau randame Abimelechą, to paties meto Hararo (vienos iš dabartinės Etiopijos provincijų) karalių, taigi *Sabos* miesto ir sabajiečių kaimyną. *Kronikos* vertėjas, geras krikščionis, negalėjo be to dar nežinoti ir *Saliamono* meilutės *Sabos* karalienės — taigi, pagoniško, „nuodėmingo“ krašto karalienės. Užtat ir lokalizuodamas savo *Sovij-Sabis* biblinėje tradicijoje, mūsų autorius randa jam vietą pačioje istorinių laikų pradžioje, bet ne biblinėje, tikrojo tikėjimo linijoje, o paralėlėje, „pagoniškų paklydimų“ istorijoje.

Šitoje tai dviguboje — pagoniškoje ir bibliškoje — perspektyvoje ir reikia skaityti mūsų tekstą. Žinodamas lietuvišką pasakojimą, pagal kurį *Sovij* gyvenęs ir savo žygius atlikęs „kadaisė“, senais mitiniais laikais, mūsų autorius suteikia jam istorinius metrikus, padarydamas jį Abraomo ir Abimelecho bendralaikiu. Bet tuo pačiu ir visas lietuviškasis epizodas tampa integralia bizantiškosios *kronikos* dalimi.

Suprantama tada darosi ir paties teksto vidutinė logika. Lietuviškasis *Kronikos* intarpas pavadintas, kaip matėme, „Pasakojimu apie tokį pagonišką paklydimą, kad jie *Sovijų dievu vadina*“: *Sovijus*, apie kurį čia kalbama ir kuris „dievu vadinamas“ — tai, žinoma, visų pirma sabajiečių dievas *Sabis*. Iš čia ir kategoriškas šio „paklydimo“ paneigimas, patį pasakojimą pradedant: „*Sovijus* buvo žmogus“ (o ne dievas!) — tai „istorinės“ tiesos atstatymas. Naujų, lietuviškų duomenų padedamas, mūsų „istorikas“ išaiškina tikrąjį *Sovijaus* statusą: *Sovijus* buvo žmogus, net ir nūdienų

pagonių įsitikinimu jisai esąs tikrai „sielų palydovas“, naujo kulto „nelabiems dievams“ įvedėjas, bet jokių būdu ne dievas. Užtat, pagal ano meto kriterijus, mūsų autorius pasireiškia kaip „pažangus“ istorikas, savo argumentacija vienu egzemplioriumi sumažindamas „nelabų“ dievų skaičių.

Mūsų svarstyta siauresnė etimologijos problema šiame kontekste, atrodo, pakankamai išryškėja: lietuviškos kilmės *Šovio* — transkribuojamo *Sovij* — buvimas netrukdo jo pseudoidentifikacijai su Abraomo laikų ugnies dievu *Sabis* (skaitomu *Savi*). Byla komplikuojasi tik tada ir tik dėl to, kad šią biblišką etimologiją XIX a. tyrinėtojai — E. Kunik ir E. Wolter — iš naujo „atranda“ ir pasiūlo jau kaip „mokslišką“ išaiškinimą.

O tuo tarpu V. Toporovo pasiūlyta hipotezė, aiškinanti *Šovį* kaip vyrišką saulės dievą, net jei ji ir būtų patenkinama, atrodo šiuo atveju kaip „prabanginė“: paprastus dalykus turbūt sunkiau surasti ir suprasti negu komplikuočius.

Prieš baigiant, reikia stabtelti ties paskutine smulkmena, sukėlusia rūpesčio ankstyvesniems tyrinėtojams. Galima būtų savęs klausti, kodėl įvairios baltų ir finų tautos mūsų autoriaus ne tik pavadintos — jis sako, kad tos tautos „vadinamos“ — *sovica*, žodžiu, kuris atrodo kaip kolektyvinis vedinys nuo šaknies *sov*;; taigi, nuo mūsų *Sovij*. Skaitant šį tekstą, kaip vien tik lietuvišką mitą, neaišku, kodėl ne tik baltų ir finų, bet ir „daugelis kitų giminių“ būtų vadinamos lietuviško *Šovio* pasekėjais. Atvirkščiai, identifikavus jį su Biblijos laikų *Sabis*, *sovica* gali būti vadinamos visos tautos, praktikuojančios lavonų deginimą arba, dar platesne prasme, ugnies garbinimą (Sabajiečių šiuo metu dar yra išlikę Irake apie 15.000).

V. Laikinės išvados

Kruopščiai išsiaiškinus gana painius etimologijos klausimus — o jie, kaip matėme, privertė mus paliesti kai kurias esmines tekstologijos problemas, atskiriant lietuviškąjį *Šovio*

mitą nuo jį integravusios sumitologintos Bizantijos „istorijos“ —, galima dabar grįžti prie tiesioginio mitinio teksto nagrinėjimo.

Tiesą pasakius, patsai mitas, siaurai suprastas kaip reikšmingų, nepaprastų įvykių grandinė, jau yra mūsų perskaitytas: antroji teksto dalis, suredaguota, kaip sakėme, esamajame laike, yra jau tik tų mitinių įvykių komentaras, nustatęs jų pasėkas ir bendrąją reikšmę.

Tačiau nereikia užmiršti, kad šis komentaras turi tiesioginę savo funkciją, kad jis atitinka naratyvinei organizacijai gerai žinomam *glorifikacijos* — nuopelnų pripažinimo ir herojaus išaukštinimo — etapui. Tai, pagal paties teksto autorių, baltų (ir finų) tautų įsitikinimas, kad *Sovijus* yra „sielų vedlys“ į pragarą: jo sugebėjimas keliauti iš gyvenimo į mirtį ir grįžti atgal į gyvenimą, visuotinai pripažintas, padaro jį nepaprasta būtybe, iš herojaus statuso pakeldamas jį į pusdievio, tarpininko tarp žmonių ir dievų, stovį.

Pripažindami *Šovį Vėlių Vedliu*, lietuviai (ir kitos tautos) kartu pripažįsta ir jo pirmapradžio žesto — susideginimo — archetipinį pobūdį, dar „ir šiandien savo mirusiųjų kūnus deg(indami) laužuose“. Kaip vėlių kelrodis, jis rodo joms tiesų kelią iš gyvenimo į mirtį, o tas kelias eina per ugnį: perėjimas per ugnį virsta tuo būdu pagrindiniu reformuotos religijos apeigų bruožu.

Kadangi pats tekstas aiškiai nustato priežastinį santykį tarp laidotuvių ritualo ir „naujų dievų“ garbinimo, t.y. naujos religijos įsteigimo, *Šovys* nėra vien tik vėlių vedlys, bet ir religinis reformatorius, lietuviškasis *Zoroastra*.

Naujoji religija, tiesą sakant, šio teksto yra pristatoma tiktai pateikiant, su mažomis pastabomis, „naujų“ dievų sąrašą, susidedantį iš trijų vyriškos lyties dievų, kuriuos mes lietuviškai interpretuojame kaip *Andoją*, *Perkūną* ir *Kalevelį*, ir iš vienos moteriškos dievybės — *Žvėrūnos*. Kadangi kita, Hypatijaus *Kronika* beveik tuo pat metu (1252 m. data), o

Długoszo Lenkijos Istorija — XV a. viduryje pateikia panašius — trijų vyriškų ir vienos moteriškos dievybės sąrašus, kadangi ši vyriškoji triada atitinka Grunau XVI a. paduotą prūsų dievų triadą, kadangi tokia dievų dispozicija be vargo įeina į G. Dumezilio pasiūlytą indoeuropiečių suvereninių dievų trifunkcinį modelį, — galima tvirtai teigti, kad ir lietuviškieji, mūsų teksto išvardinti dievai yra iš tiesų dievai — viešpačiai. Tačiau galutinis lietuviškų šių dievų vardų atstatymas, tikslų atitikmenų tarp šių trijų dievų sąrašų nustatymas reikalauja gilesnės ir išsamesnės studijos, kuriai bus paskirtas atskiras šio veikalo skyrius.*

* Čia spausdinama studija sudaro platesnio ruošiamo veikalo apie Lietuvių religijos *Dievus Viešpačius* pirmąjį skyrį.