

LIETUVIŲ MITOLOGIJOS REKONSTRUKCIJA

NORBERTAS VĒLIUS

Lietuvių mitologiją A. J. Greimas intensyviau tyrinėti pradėjo septintojo dešimtmečio pabaigoje, savo mokslinės veiklos vidurdienu, jau tapęs žinomu pasaulyje mokslininku, vienu iš semiotikos mokslo kūrėjų, Paryžiaus semiotikos mokyklos pagrindėju ir vadovu. Mitologijos mokslas Vakaruose tuo metu išgyveno savotišką renesansą, prasidėjusį nuo istorinių George'o Dumézilio ir Claude'o Lévi-Strausso atradimų, kuriuose buvo suformuluotas naujas požiūris į mitologiją ir jos vietą žmonijos gyvenime, sukurti perspektyvūs jos tyrimo metodai. Tačiau šie atradimai dar nebuvo taikomi lietuvių mitologijos moksle, kuris vos vegetavo okupuotoje Lietuvoje, o užsienio lietuvių tyrinėjimuose dar vyravo XIX a. pozityvistų įtvirtintas ("gamtinis") lietuvių religijos bei mitologijos supratimas ir pasenę tyrimo metodai. Noras įtvirtinti naują lietuvių religijos bei mitologijos sampratą ir jos tyrimui pritaikyti modernius tyrimo metodus, matyt, ir paskatino A. J. Greimą bent laisvalaikiu ("atliekamomis valandomis", kaip jis pats sakėsi¹) atsidėti lietuvių mitologijos studijoms. Norėta taip pat archajišką ir turtingą lietuvių mitologinę medžiagą įvesti į tarptautinį indoeuropiečių mitologijos tyrinėjimų lauką, kuriame ji buvo viltingai laukiama, nes jau buvo suvokta lietuvių mitologijos, kaip ir kalbos, svarba senajai indoeuropiečių kultūrai tirti. Paklaustas, kodėl atsidėjo lietuvių mitologijos studijoms, A. J. Greimas priminė žymiausio indeoeuropiečių kalbotyros specialisto Emile'o Benveniste'o žodžius, pasakytus G. Duméziliui, kad visa, kas nuveikta ir surasta kalbotyros ir lyginamosios mitologijos srityje, turės būti pervertinta, kai bus pažinta baltų mitologija ir kalbotyra².

Pradėjęs lietuvių mitologija domėtis kaip mėgėjas, A. J. Greimas ilgainiui tapo vienu iš rimčiausių ir įžvalgiausių jos tyrinėtojų. Savo tyrinėjimų rezultatus jis skelbė "Metmenyse" (JAV), o 1979m. išleido atskira knyga "Apie dievus ir žmones: lietuvių mitologijos studijos" (Chicago). Knyga buvo išversta į prancūzų, anglų ir italų kalbas. 1990 m. parengė naują knygą "Tautos atminties beieškant", kuri kartu su pirmąja buvo išleista Vilniuje. Tad Lietuvos visuomenė turi gerą progą susipažinti beveik su visais A. J. Greimo mitologijos tyrinėjimais, apimančiais daugiau kaip du dešimtmečius.

Į religiją bei mitologiją A. J. Greimas žvelgia semiotiko (prasmės ieškotojo) žvilgsniu. Religiją jis supranta kaip koherentišką, logiškai

sandarią vertybių sistemą, turinčią du planus: abstraktųjį ir figūratyvinį. „Abstraktusis religijos planas paprastai vadinamas teologija, o figūratyvinė jos forma reiškiasi mitologija ir ritualu (arba liturgija)“. Svarbiausiu religijos ar mitologijos tyrinėtojo uždaviniu laiko „surasti ir aprašyti tą gilią religijos arba mitologijos prasmę, nustatyti — ar atstatyti — religijos teologinį planą“³. Tačiau ši gilioji prasmė paties A. J. Greimo suvokiama gana žemiškai („materialistiškai“). Sekdamas G. Duméziliu, jis į dieviškąjį pasaulį žiūri „kaip į žmogiškojo pasaulio, jo santvarkos, jo pagrindinių rūpesčių ir troškimų atspindį“, o į religiją — kaip į ideologiją, „kurios pagalba bendruomenė mąsto apie save pačią, žmonių tarpusavio santykius, joje pasireiškiančias prieštaraujančias jėgas, — visa tai suabsoliutindama dieviškame plane“⁴. Ši nuostata dar papildoma C. Lévi-Strausso principiniu teiginiu, kad mitologijoje yra išsakoma bendra kultūros filosofija (p. 11). Tad mitologija suprantama kaip „bendruomenės kultūros išraiška“ ir kaip „priemonė įvairių bendruomenių kultūroms tyrinėti“ (p. 13). Todėl lietuvių mitologijos studijos A. J. Greimui visų pirma ir yra priemonė atskleisti jų kultūrą, ypač tą jos laikotarpį, kuris neatsispindi jokiuose rašytiniuose šaltiniuose; tyrinėdamas lietuvių mitologiją, jis siekia atgaivinti tautos atmintį. Ir čia jo nuopelnai neįkainojami. Jo studijose žinių apie senąją lietuvių politinę, socialinę, filosofinę, moralinę kultūrą yra daugiau negu specialiai tiems klausimams skirtuose (tiesa, negausiuose) darbuose.

Ne mažesni jo nuopelnai ir lietuvių religijos bei mitologijos srityje.

Lietuvių religija ir mitologija gana šykščiai tėra paliudyta rašytiniuose šaltiniuose, kurie perdėm fragmentiški, netikslūs, o kartais net sąmoningai iškreipti, siekiant sumenkinti lietuvius ir jų garbintus dievus. Todėl dabar, norint aprašyti lietuvių religiją ir mitologiją, ypač atskleisti jos gilesnę prasmę, beveik viską reikia rekonstruoti iš atskirų mitologinių fragmentų, išsibarsčiusių tautosakoje, tautodailėje, kalboje, papročiuose, — visoje turtingoje ir archajiškoje lietuvių etninėje kultūroje. A. J. Greimo lietuvių mitologijos tyrinėjimai ir yra, jo paties žodžiais, „rekonstrukcija, ieškanti atskirų mitinių nuotrupų, išsimėčiusių šukių ir palaidų gabalų pagalba atstatyti koherentišką, organizuotą visumą“ (p. 17). Tų „atskirų mitinių nuotrupų“ A. J. Greimas daugiausia ieško ir randa lietuvių stebuklinėse pasakose, sakmėse, papročiuose ir rašytiniuose mitologijos šaltiniuose.

Į stebuklines pasakas A. J. Greimas, taip pat sekdamas G. Duméziliu, žiūri „kaip į degraduotus mitus“ ir, naudodamasis papildoma lietuvių ir ypač palyginamąja tautų mitologine medžiaga, atstato jų veikėjų „tikrus“ mitinius vardus ir „dieviškas funkcijas“ (p. 21). Taip analizuodamas pasaką „Saulė ir Vėjų Motina“, išspausdintą M. Davainio-Silvestraičio tautosakos rinkinyje „Pasakos, sakmės, oracijos“ (V., 1973, p. 309-313), jis atkuria lietuvišką mitą apie Aušrinę (p. 113-184), kitą

pasaką "Laumės juosta" (išspausdintą ten pat, p. 205-207) išaiškina kaip mitą apie pasaulio paskandą ir žmonių giminės atsiradimą (p. 218-237). Pasakoje "Kaulinis Diedas", išspausdintoje J. Basanavičiaus "Lietuviškų pasakų" I tome (Chicago, 1895, p. 65-72), stengiasi įžiūrėti mitą apie dievo Velino ir jo įpėdinio Kalevelio santykius (p. 399-421).

Sakmes A. J. Greimas a priori priima kaip mitinę informaciją, tačiau padriką, kurią reikia logiškai organizuoti į "prasmingą visumą" (p. 21). Daugiausia analizuodamas sakmes, jis išryškina senesnę mitinę kauko ir aitvaro (p. 33-109), iš dalies laimės (p. 185-214) vaizdinių prasmę.

Papročius ("apeiginius tekstus") A. J. Greimas aiškina kaip pirmykštės prasmės netekusius stereotipinius atkartojimus ir analizuoja juos tais pačiais metodais kaip ir kalbinius tekstus, t.y. mėgina rekonstruoti jų senesnę prasmę, susieti su vienais ar kitas dievais — įtraukti juos į "bendrą mitologinę sistemą" (p. 22). Taip, remdamasis istoriniuose šaltiniuose pateiktais ir XIX-XX a. etnografų padarytais papročių aprašais, mėgina rekonstruoti su dievu Jagaubiu susijusį papročių ciklą (p. 293-313), senųjų lietuvių Naujuosius metus — Krikštus (p. 314-322), su Perkūnu susijusius pavasario lauko darbų papročius (p. 451-464), o su Velinu — rudens (p. 475-492).

Pagaliau daug dėkingos medžiagos senosios religijos ir mitologijos prasmės rekonstrukcijai A. J. Greimas randa istoriniuose šaltiniuose: Ipatijaus metraštyje, J. Malalo kronikoje, J. Dluogošo "Lenkijos istorijoje", M. Strijkovskio kronikoje, J. Lasickio traktate "Apie žemaičių dievus" ir kt. Daugiausia rašytiniais šaltiniais remtasi aptariant pirmojo lietuviško mito apie Sovijų prasmę (p. 353-376), svarbiausius lietuvių dievus - "dievus viešpačius" (p. 377-396), o iš dalies ir dievus, deives bei dievukus Austėją ir Bubilą (p. 257-290), Pizių ir Gandą (p. 325-330), Tawalą (p. 331-336), Kibirkštą (p. 337-342).

A. J. Greimas puikiai suprato, koks sudėtingas ir klaidus yra jo pasirinktas mitologijos rekonstrukcijos kelias, iš tyrinėtojo reikalaujantis gerai pažinti pačius šaltinius, lyginamąją kitų indoeuropiečių mitologinę medžiagą, turėti nepriekaištingą darbo metodą ir lakią fantaziją, intenciją, skatinančią kelti vis naujas hipotezes. Ir iš anksto teisinosi, kad, gyvenant toli nuo tėvynės, jam yra neprieinama daugelis šaltinių. Tačiau, kaip matyti iš studijos, ši trūkumą su kaupu kompensuoja neblogo autoriaus pažintis su kitų indoeuropiečių (ypač romėnų) mitologija, geras metodas ir nuostabi intencija, išsiugdyta nelengvame semiotiko kelyje, ieškant kiekvienos žmogaus sukurtos ženklų sistemos prasmės. Todėl daugelis jo rekonstrukcijų (ypač pateiktų pirmojoje knygos dalyje) yra teisingos, logiškai pagrįstos ir padeda sukurti tą siekiamą "koherentišką, logiškai sandarią vertybių sistemą".

Bet maža pasakyti, kad jis teisingai atkuria atskirus lietuvių mitologinės sistemos gabalus. Reikia pačiam perskaityti jo straipsnius ir

knygas, kad įsitikintum, kaip grakščiai ir sumaniai visa tai yra daroma: koks griežtas ir logiškas jo įrodinėjimo būdas, kiek daug šiam įrodinėjimui pasitelkta kalbinių, tautosakinių, etnografinių ir kitokių argumentų ir kaip kartais naujai ir netikėtai, tik jam prisilietus, sušvyti kasdien mūsų vartojami žodžiai ir posakiai, palyginimai, jau nekalbant apie stebuklines pasakas, sakmes, visiems žinomus švenčių ir papročių momentus, kurie dažniausiai yra visiškai naujai “perskaitomi” ir po analizės įgyja daug gilesnę mitologinę ir filosofinę prasmę. Visa A. J. Greimo įrodinėjimų eiga primena Hermano Hessės aprašytąjį “žaidimą stiklo karoliukais”, kur viskas taip apgalvota, tauru, elegantiška.

* * *

Tačiau kad ir kaip didžiai vertindami A. J. Greimo tyrinėjimus, mes negalime nepastebėti ir juose pasitaikančių diskutuotinių vietų, būdingų beveik visoms mitologijos rekonstrukcijoms, atsirandančių ne tiek dėl jų autorių kompetencijos stokos ar vartojamų metodų ribotumo, kiek dėl paties tiriamo objekto specifikos. Mitologija yra *nuolat kintanti* vertybių sistema. Istorija žino daug pavyzdžių, kaip kartais visai priešingai gali pasikeisti ne tik atskiri mitologijos elementai, bet ir visa sistema. Pavyzdžiui, archajišku graikų mitologijos laikotarpiu Apolonas buvo įsivaizduojamas chtonišku mirties demonu, o klasikiniu — dangišku Saulės dievu, grožio ir harmonijos etalonu. Vienas iš labiausiai rigvediniu laikotarpiu garbintų indų dievų Varūnas, kosmoso tvarkos saugotojas, budistiniu laikotarpiu tapo niekingu pelkėse gyvenančiu, ligas platinančiu demonu. Iraniečių mitologijoje visi ankstesnieji dievai po Zoroastro reformos buvo sulyginti su demonais, o bendrinis dievo (ir dangaus Dievo) pavadinimas *devas* tapo demono pavadinimu. Ir lietuvių mitologija, kurioje aiškiai yra susipynusios indoeuruopiečių ir senosios Europos kultūros tradicijos, vienokia buvo, kol dar visos lietuvių gentys gyveno savarankiškai, kitokia — po jų susivienijimo, vienokia iki Lietuvos krikšto, kitokia po jo ir dar kitokia — XVI ar XIX a. Suprasdamas šią mitologijos kaitą, A. J. Greimas pažymi, kad mitologijos rekonstrukcija “negali — ir nesiekia — atstatyti vieno kurio istorinio periodo visumos su jam charakteringais vidujiniais prieštaravimais ir jį sudarančiais heterogeniškais elementais. Mitologijos atstatymas reiškia ne daugiau negu vienos pasirinktos, logiškai sandarios, struktūrinės būklės aprašymą” (p. 17-18). Ir vis dėlto autorius savo rekonstruotą mitologiją iš dalies sutapatina su “Didžiosios Lietuvos Kunigaikštystės XIII-XIV a. religine ir dvasine kultūra” (p. 18). Tačiau kad ir skaitytojas tuo patikėtų, reikia daugiau argumentų, nes dabar atrodo, kad vieni rekonstruoti vaizdiniai (pvz., Laimės, besireiškiančios gegutės pavidalu, Dalios, įsikūnijančios akmeny ar avinuke) priklauso senesniam mitologijos

klodui, o kiti (pvz., agrarinio Perkūno, paliudyto XVI-XX a. šaltiniuose) — naujesniam.

Nuo to, kokio laikotarpio mitologija aprašoma, priklauso ne tik naudojamų šaltinių atranka, bet ir pats aprašymo metodas. Tyrinėtojai, aprašančiam XIX-XX a. mitologiją, būtina žinoti, kas to meto etninėje kultūroje jos vartotojų yra priimama kaip tikėjimas ir kas kaip “meninė išmonė”, žaidimas. To laikotarpio tyrinėtojas neišvengiamai aprašinės tuo metu tautosakoje ir tikėjimuose populiarias mitines būtybes, kaip mitologas, tiriantis XIII a. mitologiją, aprašinės to meto mituose populiarių dievų “būdą, prigimtį ir darbus”. Todėl visai nesuprantami yra A. J. Greimo arogantiški teiginiai, kad “mitinių būtybių aprašymai pagal tai, kaip jos pasirodo sakmėse, tikėjimuose ar pasakose, neatlaiko kritikos” (p. 22) arba kad “sakmių kaip atskiro literatūrinio žanro apibūdinimas ir vėl kenkia mitologo darbai” (p. 21). Priešingai, kiekvienam mitologui, nors ir kokio laikotarpio mitologija jis domėtųsi, pravartu žinoti visų tautosakos rūšių ir žanrų, kuriuos jis naudoja kaip šaltinius, prigimtį, susiformavimo laiką ir kaitą, nes nežinodamas gali mitologijai priskirti jai visai nebūdingus reiškinius. Juk mitologija, kaip ir poezija, yra “figūratyvinė kultūros išraiškos forma” ir abi priklauso fantazijos sričiai (p. 28-29), tačiau ne kiekviena poezija ir ne kiekviena fantazija yra mitologija. XIX a. pozityvistai ir jais sekę kai kurie tautosakininkai pernelyg griežtai skyrė poezijos (meninės išmonės) ir mitologijos sferas, o A. J. Greimas yra linkęs pernelyg jas sutapatinti ir nekritiškai kaip mitologijos šaltinius naudoja kai kuriuos romantizuotus tautosakos kūrinius.

Kita mitologijos savybė, apsunkinanti jos rekonstrukciją, yra *polisemija*: tas pats mitinis personažas neretai atlieka kelias funkcijas arba keli personažai atlieka tą pačią funkciją. Į šią savybę galima nekreipti dėmesio atkuriant abstrakčią mitologijos “struktūrinę būklę”, tačiau jos nepaisymas gali padaryti daug nemalonumų atkuriant konkretaus laikotarpio konkrečius dievus. Ji, atrodo, kiek ir sutrukdė antrojoje knygos dalyje atkurti svarbiausius lietuvių dievus.

Kai kurios diskutuotinos vietos A. J. Greimo tyrinėjimuose (ypač antroje knygos dalyje) atsirado ir dėl užsibrėžto pernelyg sudėtingo, sunkiai išsprendžiamo uždavinio, ir dėl noro pervertinti daugelį įsisenėjusių (kartais ir ne visai klaidingų) požiūrių.

Išties antrojoje knygos dalyje užsimota labai plačiai — “aprašyti Dievų Viešpačių, suverenių Lietuvos dievų būdą, gyvenimą ir darbus” (p. 348). Ir pats autorius supranta, kad šitoks užmojis dar per ankstyvas (kol nėra plačiau išnagrinėti atkiri dievai) ir, ko gero, iš viso sunkiai įvykdomas, neturint po ranka šaltinių ir stokojant laiko. O autoriaus požiūris į svarbiausius lietuvių dievus tikrai labai neįprastas, skirtingas

nuo daugelio kitų lietuvių mitologijos tyrinėtojų (J. Balio, V. Toporovo, V. Ivanovo, M. Gimbutienės...).

A. J. Greimas lietuvių dievus, paminėtus Ipatijaus metraštyje ir J. Malalo kronikoje, sekdamas G. Duméziliu, mėgino aptarti ir sugrupuoti pagal tris dieviškojo suverenumo sferas: kontraktualinę ir maginę (I), karinę (II) ir ekonominių bei žemiškųjų gėrybių: maisto, turto, sveikatos, grožio (III), kurios atitinka tris indoeuropiečių visuomenei būdingus socialinius sluoksnius: 1) karalius ir dvasininkus, 2) karius, 3) žemdirbius ir gyvulių augintojus. Ir kaip neabejotiną renkonstruoja šitokią lietuvių dievų-viešpačių triadą:

Andojas — Kalevelis — Perkūnas.

Kuo remdamasis autorius rekonstruoja šitą triadą?

J. Malalo kronikoje pirmučiausia paminėtą dievą *Andaevi* (dat.) ir Ipatijaus metraštyje toje pat pozicijoje esantį dievą *Andaja* (gen.) autorius perskaito kaip *Andojas* (nuo *vanduo*) ir gretina jį su 1611 m. jėzuitų kronikoje paminėtu vandens dievu *Andeiniu* (*Neptūnu*). Ipatijaus metraštyje pirmoje vietoje paminėtą *Nunadč vi* (dat.), sekdamas A. Mierzyńskiu (XIX a. pab.), perskaito kaip *Namo dievas*, kuris esąs Min–daugo dinastijos (namų), o kartu ir visos valstybės dievas ir įeinąs į dievo Andajo sakralinę sferą, o galbūt net esąs jo epitetas. Abiejuose šaltiniuose minima *Teliaveli* (dat.), sekdamas E. Volteriu (XIX a. pab.), perskaito kaip *Kalevelis* ir jam priskiria karinę (II) funkciją, kurią jis neva paveldėjęs iš Velino. O Perkūnui pripažįstama tik ekonominė (III) funkcija (p. 350). Tiesa, čia pat teigiama, kad ši funkcija “tik pas prūsus, tiek pas lietuvius priskiriama pirmojo suverenumo dievo Patrimpo ir Andojo žiniai”.

Šitoks lietuvių panteono supratimas dar diskutuotinas, nes turimi gausūs istoriniai, tautosakiniai ir kiti baltų religijos bei mitologijos šaltiniai leidžia kiek kitaip perskaityti analizuojamų dievų vardus ir interpretuoti jų funkcijas. Pateikdami skirtingą lietuvių panteono interpretaciją, stengsimės taip pat parodyti, kodėl nepriimtina atrodo A. J. Greimo pasiūlytoji.

* * *

Kitaip interpretuoti svarbiausių lietuvių dievų, paminėtų Ipatijaus metraštyje ir J. Malalo kronikoje, funkcijas skatina jau pati šių dievų išdėstymo seka. Jeigu mes sutinkame su A. J. Greimu, kad šie šaltiniai yra labai svarbūs, ir į juos įterptus lietuvių dievų sąrašus žiūrime “ne kaip į padrikus jų vardų paminėjimus, o kaip indoeuropiečių religijoms būdingo suverenių dievų panteono pristatymą” (p. 380), tai galime tikėtis, kad dievai juose yra išdėstyti pagal atliekamų funkcijų reikšmingumą: pirmiausia pristatomi dievai — pirmosios funkcijos reiškėjai, toliau — antrosios ir pagaliau — trečiosios. Taip dievai pristatomi reikšmingiausiose indų, hetitų, romėnų, germanų ir kt. indoeuropiečių religijose.

Mėginant kol kas tik formaliai (remiantis paminėjimo seka) suskirstyti lietuvių dievus pagal funkcijas, atsimintina, kad I funkcija yra dvilypė (kontraktualinė ir maginė) ir kad kitų indoeuropiečių mitologijoje ją dažniausiai atlieka du dievai (pvz., Mitras ir Varūnas indų, Tiuras ir Odinas germanų), o III — daugialypė ir ją paprastai atlieka daugelis dievų. Išcitius pozicija skirstant dievus tokia: Nunadievės yra pirmosios (kontraktualinės) funkcijos reiškėjas, nes yra minimas pirmas tarp *karaliaus* Mindaugo dievų; Andajevės — taip pat pirmosios (tik neaišku, kurios, tikriausiai maginės), nes yra minimas pirmas tarp Sovijaus, vedlio į mirusiųjų pasaulį, kuris paskleidė naują tikybą, vadinasi, *žynio*, dievų. Du kartu po dievų — pirmosios funkcijos reiškėjų yra minimas Perkūnas (dauguma tyrinėtojų sutaria, kad Divirikuzas ir Diviriksas yra perifrastiniai Perkūno pavadinimai), todėl jis turėtų būti antrosios funkcijos reiškėjas. Kai Teliavelis minimas po pirmosios (kontraktualinės) funkcijos reiškėjo Nunadievo prieš antrosios funkcijos reiškėją Perkūną (Divirikuzą), tai jis, matyt, buvo laikomas pirmosios (maginės) funkcijos reiškėju, o kai minimas po Perkūno — trečiosios funkcijos atstovu. Todėl sprendžiant pagal seką svarbiausiems lietuvių dievams galėjo būti priskiriamos šios funkcijos:

	I funkcija		II funkcija	III funkcija
	kontraktualinė	maginė	karinė	ekonominė
Ipatijaus metraštis 1252	Nunadievės	Teliavelis	Divirikuzas	Zuikių dievas Medeina
Ipatijaus metraštis 1258		Andajės	Diviriksas	
Malalo kronika 1261		Andajės	Perkūnas	Žvėrūna Teliavelis

Atskirai reikia kalbėti apie J. Dlugošo “Lenkijos istorijoje” paminėtų lietuvių dievų seką, kuri, atrodo, jau nėra tokia griežta ir prasminga. Formaliai dievus suskirstyti pagal funkcijas sunku dėl nevienodo ugnies dievų apibūdinimo ir ypač migloto dievo Jupiterio supratimo. J. Dlugošas lietuvių dievus vadina romėniškais vardais, ir ne visada aišku, kokius lietuvių dievus turi omenyje. Vienu atveju sakoma, kad lietuviai ugnyje

garbina griaudžiantį Jupiterį, kitu — kad Vulkaną, o Jupiterį garbina žaibe. Jupiterio vadinimas “griaudžiančiuoju” ir jo siejimas su žaibu leidžia manyti, kad J. Dluogošas šiuo vardu vadina ir lietuvių dangaus Dievą (*Dievą Tėvą*), ir griausmo dievą Perkūną (dažniau lietuvių istoriniuose šaltiniuose Jupiteriu yra vadinamas Perkūnas), kurie atlieka skirtingas funkcijas, o gal net tuos abu dievus suplaka į vieną. Taigi J. Dluogošo dievai, sprendžiant pagal seką, galėjo reikšti šias funkcijas:

	I funkcija		II funkcija	III funkcija
	kontraktualinė	maginė	karinė	ekonominė
J. Dluogošas	Jupiteris — Dievas Tėvas	Vulkanas	Jupiteris — Perkūnas	Silvanas, Eskulapas Diana, Eskulapas

Nepaisant visų neaiškumų, atrodo, kad J. Dluogošo dievai yra išdėstyti panašiai kaip Ipatijaus ir J. Malalo. Todėl sprendžiant pagal išdėstymą J. Dluogošo lotynišku vardu pavadintas Jupiteris (Dievas Tėvas) turėtų būti panašus arba tapatus Nunadievui, Vulkanas — Teliaveliui ir Andajui, Jupiteris (Perkūnas) — Divirikuzui, Diviriksui ir Perkūnui, Silvanas, Diana, Eskulapas — Zuikių dievui, Medeinei, Žvėrūnai, Teliaveliui. Šito stengsimės neišleisti iš akių atstatydami arba tikslindami atskirų dievų vardus ir aiškindami jų funkcijas. Viską darysime neišplėsdami jų iš lietuviškojo ir indoeuropietiškojo mitologijos konteksto.

1. Nunadievas

Aiškinantis dievų Nunadievo ir Andajo vardus bei prasmę, nederėtų jų sutapatinti, kaip daro A. J. Greimas, nes jie gali turėti skirtingą paskirtį (kontraktualinę ir maginę).

Kontraktualinę (karališkąją) paskirtį kitų indoeuropiečių mitologijoje dažniausiai atlieka dangaus dievai (romėnų Jupiteris, germanų Tiuras, slavų Stribogas, indų Mitra). Daugelio jų net vardai kilę iš šaknies *dei-*, reiškiančios “šviesti”. Dangaus Dievą, kurio vardas kilęs iš tos pačios šaknies, turėjo ir baltai (liet. *Dievas*, latv. *Dievs*, pr. *Deivs*). Lietuvių ir latvių tautosakoje jis rūpinasi pasaulio tvarka, kartu su Laima lemia žmonių likimą. O tai kaip tik priklauso kontraktualinei funkcijai (plg. indų mitologijoje Mitrą ir Bhagą — Likimą, romėnų Jupiterį ir Fortūną).

Šiai dievų kategorijai tikriausiai priklauso ir Prūsijos sūduvių pirmas tarp dievų minimas "dangaus", "dangaus ir žvaigždžių", "dangaus ir žemės" dievas Ukapirmas (Ockopirmus). Vadinasi, pagal indoeuropietišką ir lietuvišką kontekstą Mindaugo dievas *Nunadievas* — kontraktualinės funkcijos reiškėjas — greičiausiai buvo įsivaizduojamas dangaus dievu.

A. J. Greimo Nunadievo interpretacija visų pirma nepriimtina todėl, kad jos laikantis reikėtų sutikti, jog 1) lietuvių (ir jų karaliaus) *namų* dievas beveik prilygsta vandens dievui ir 2) kad šis vandens dievas yra kontraktualinės funkcijos reiškėjas. Baltų ir kitų indoeuropiečių su vandeniu labiau yra susiję ne kontraktualinės, o maginės funkcijos reiškėjai (indų Varūnas, germanų Odinas, lietuvių Velinas), o *namų* dievas netapatinamas su vandens dievu, nors ir gali turėti vieną kitą bendrą savybę. Kad baltų mitologijoje karaliaus dievas (kartu ir pats karalius) labiau yra siejamas su dangaus, šviesos sfera, o žynys — su požemio (vandens), netiesiogiai rodo ir A. J. Greimo išanalizuoti mitai apie Sovijų ir Gediminą. Gediminas (karalius) sumedžioja su dangaus sfera susijusį žvėrį taurą, o Sovijus (žynys?) — su požemiu ir vandeniu susijusį žvėrį šerną. Tai tarsi patvirtina ir J. Dlugošas, kuris vieną kartą pirmą tarp lietuvių dievų mini Jupiterį (dangaus dievą), turbūt kontraktualinės funkcijos reiškėją, o kitą kartą — Vulkaną (požemio dievą), tikriausiai maginės funkcijos reiškėją.

Vadinasi, A. J. Greimas arčiau tiesos yra siedamas su vandeniu pirmąjį iš Sovijaus įvestų dievų *Andajėvi* (dat.). Tačiau tada darosi nesuprantami kai kurie Sovijaus mito komentarai. Kalbėdamas apie kauką pirmojoje knygos dalyje, jis labai gražiai įrodė kiaulės ir kuilio ryšį su vandenimis (p. 54-57), o šerno užmušimą mite komentuoja kaip atsiskyrimą nuo tų jėgų, kurias šis gyvūnas simbolizuoja (p. 364), vadinasi, ir atsiskyrimą nuo vandens stichijos. Tai kaip tada suprasti, kad pirmasis jo įvestas dievas yra vandens dievas? Taigi arba klaidingai interpretuojamas šerno užmušimas, arba klaidingai išaiškinta teonimo *Andajėvi* (dat.) prasmė.

Nepriimtinas atrodo ir A. Mierzyńskio pasiūlytas *Nunadėvi* (dat.) perskaitymas kaip *Namo* dievas (užrašytojas suklydęs: vietoj antrosios *m* užrašęs *n*). Lengviausia tyrinėtojams, nesugebant paaiškinti senųjų žodžių prasmės, apkaltinti užrašytojus tų žodžių iškraipymu. Juk lygiai taip pat pagrįstai (ar tiksliau — nepagrįstai) galime šį teonimą perskaityti ir kaip *Mano* dievas (užrašytojas suklydęs: vietoj pirmosios *m* užrašęs *n*). Kol kas įtikinamesnis lieka V. Toporovo pasiūlytas šio žodžio aiškinimas: *Nunadev*-<*No-(an)-deiv. Tuo labiau kad A. J. Greimo "pagrindinis priekaištas" šiam aiškinimui mažių mažiausiai yra netikslingas: V. Toporovo aiškinimas kaip tik įrašo šį teonimą į lietuvių ir kitų indoeuropiečių mitologijos kontekstą, o politeistinėje religijoje

Dievas — kontraktualinės funkcijos reiškėjas — ne visada įsivaizduojamas svarbiausiuoju dievu (tai aiškiai rodo indų, slavų, germanų religija).

2. Teliavelis ir Velnias

Suprasti dievo Teliavelio paskirtį palengvina J. Malalo kronikoje pateikta užuomina, kad jis esąs kalvis ir nukalęs Saulę. Tačiau ši pastaba dar nesuteikia tyrinėtojams teisės tiesmukiškai manyti, kad šis dievas buvo vadinamas Kaleveliu, o užrašytojas jį iškreipęs. Indoeuropiečių dieviškieji kalviai gali turėti specifinius vardus. Pavyzdžiui, germanų mitologijoje toks kalvis vadinamas Velundu, graikų — Hefaistu, romėnų — Vulkanu ir t.t. Tuo labiau taip nedera manyti, nes pats teonimas *Teliavelis* gali būti paaiškinamas lietuvių ir kitų indoeuropiečių kalbų duomenimis. Atrodo, kad šis žodis sudarytas iš dviejų šaknų: *tel-* ir *vel-*. Pirmoji aptinkama tokiuose žodžiuose kaip liet. *tėlė* "laumė", pr. *Pa-tuls* "požeminis", epitetinis dievo pavadinimas, airių *talam* "žemė", lot. *Tellus mater* "Žemė motina" (deivė), o antroji — žodžiuose liet. *velnias*, rusų *вѣлуу* "socialinis grupės narių pavadinimas" ir kt. Teonimas *Teliavelis* galėjo reikšti "žemės velnias", "žemės valdovas". Toks jo vardo aiškinimas neprieštaruja jo užsiėmimui: lietuvių ir latvių tautosakoje velniai kaip tik neretai įsivaizduojami kalviais, iš kurių šio amato išmokę ir žmonės.

Tad tiek Teliavelio užsiėmimas, tiek vardas rodo jo artimumą Velniui, kuris lietuvių ir latvių tautosakoje, tarp kitko, įsivaizduojamas žynių burtininkų globėju. Velnio giminaičiai (prūsų Patulas, indų Varūnas, germanų Odinas ir kt.) dažniausiai yra maginės funkcijos reiškėjai. Tokia funkcija lietuvių mitologijoje, matyt, buvo priskirima Velniui (Velniui). Plačiau apie tai žr. mano studijoje "Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis" (V., 1987, p. 195, 200, 261 ir kt.). Kad Teliavelis buvo įsivaizduojamas pirmosios (maginės) funkcijos reiškėju, rodo jo siejimas su pirmosios (kontraktualinės) funkcijos reiškėju Nunadiėvu (kaip indų mitologijoje Mitras yra siejamas su Varūnu) ir jų minėjimas prieš antrosios (karinės) funkcijos reiškėją Divirikužą (Perkūną). Kad kalvis Teliavelis galėjo būti įsivaizduojamas ir trečiosios (ekonominės) funkcijos reiškėju, nereikėtų stebėtis, nes juk amatai, kaip ir žemdirbystė bei gyvulininkystė, priklauso ekonominei sferai. Veikia reikėtų stebėtis, kaip Teliavelis pakliuvo į magijos sferą. Čia vėl verta prisiminti, kad lietuvių tautosakoje ir mitologijoje tas pats Velnias globoja ir žynius, ir amatininkus. Tai turi ryšį su senosios Europos kultūra. Daugelis amatų tada buvo žynių kompetencija. Sunkiau ir beveik neįmanoma Teliavelį įsivaizduoti karinės funkcijos reiškėju. Vargu ar amatininkas gali būti geras karys. Priskirti Teliaveliui karinę funkciją A. J. Greimas mėgino analizuodamas Lietuvoje

užrašytą populiarios tarptautinės pasakos “Kaulinis Diedas” (AT 313A) variantą. Pasakos herojiui Velniui pažadėtas sūnus, kuris sau pačią gauna Velnio dukterį, siejamas su Teliaveliu. Betgi jis nėra kalvis. Šito dar neįrodo detalė, kad jis pats viename pasakos variante nusikala lazda. Daugelyje indoeuropiečių pasakų herojus lazda (kaip teisingai pažymi ir pats A. J. Greimas) gauna iš kitų arba pats nusikala. Taip yra ir šioje pasakoje, kuri daugelio mokslininkų siejama su senosiomis iniciacijų ir vestuvių apeigomis. Juk jos herojus turi ne tik prajodinėti oru skraidantį arklį (patį Velnią), bet ir išpilti ežerą, pririnkti žuvų, išrauti mišką, pasėti kviečius ir iš jų iškepti pyragą. Visos šios užduotys vienodai prasmingos: jas atlikęs, herojus įrodo, kad yra subrendęs, moka dirbti visus darbus, orientuojasi (sugeba valdyti) visose trijose pasaulio sferose: požemyje (vandenyje), žemėje, ore, — ir yra tinkamas partneris vedyboms. Ši, kaip ir daugelis kitų pasakų, kuriose vaizduojama, kaip herojus gauna (išsikovoja) žmoną iš Velnio, arba “velnio duotas” yra pats jaunikis, veikiau rodo Velnio ryšį ne su kariavimu, o su vedybomis. Mėginimas šios pasakos herojų susieti su Teliaveliu beveik nepagrįstas; sykiu nepagrįstai Teliaveliui priskiriama ir karinė funkcija.

Reikėtų pakalbėti ir apie Velnio ryšį su karu. Karas neatskiriamas nuo magijos. O jau nuo Tacito laikų (I m. e. a.) teigiama, kad mūsų protėviai aiščiau mūsųje labiau pasikliaudavo dievais, o ne ginklais, ir jokio darbo (netgi karo) nepradėdavo neatsiklausę dievų valios. Viską sprendavo burtai. Be to, kur karas, ten mirtis. Todėl savaime aišku, kad Velnias — magijos ir mirties dievas — buvo susijęs ir su karu. Tačiau neįtikėtina, kad jis būtų buvęs lietuvių karo dievas. Juk ir pasakoje “Kaulinis Diedas” velnias tik “padeda laimėti karą”, o pats nekovoja. Tokiai veiklai jis ir per senas, ir per gudrus. Jis padeda kovotojams magija, o ne ginklais. Argumentai, kuriais operuoja A. J. Greimas, labai įdomūs, kitų tyrinėtojų dar nepastebėti, rodantys neabejotiną velnio ryšį su karu. Tokių argumentų būtų galima pateikti ir daugiau. Tačiau jais sunku įrodyti, kad Velnias būtų buvęs karo dievas. Velnias dažniau pasiverčia ne žirgu, o *arkliu*. Labiau tikėtina, kad kūr grindos *velnio keliais* vadinamos ne todėl, kad Velnias būtų buvęs karo dievas, o todėl, kad jos padarytos iš velniui priklausančių akmenų per velnio valdomas balas ir pelkes. Pagaliau juk visi keliai ir takai jo žinioje. Nėra toks jau “neabejotinas” ir vyrų žaidynių su kirviais per Petrines (antrą šv. Petro dieną) pavadinimo *Velnio turgeliai* siejimas su Velnio, kaip karo dievo, funkcijomis. Tiek lietuvių, tiek kitų indoeuropiečių vasaros solsticijų šventės labiau buvo siejamos su dangaus (Saulės, Perkūno, Aušrinės), o ne požemio dievais. Tai ir šios žaidynės galėjo būti skirtos kitų dievų garbei, o velnio vardu pavadintos tik todėl, kad jose žaidėjai dažnai žūdavo ir krikščionybės laikais jos buvo ypač smerkiamos. Jau minėti

velnio giminaičiai kitose indoeuropiečių mitologijose nebuvo laikomi karinės funkcijos reiškėjais. Netgi Odinas germanų mitologijoje veikia buvo mirusių, o ne gyvų karžygių globėjas; mūšyje jis padeda ne ginklais, bet magija. Užtat ir G. Dumézilis karinės funkcijos reiškėju germanų mitologijoje veikia pripažįsta Torą (Perkūną), o ne Odiną (nors A. Bremenietis ir buvo linkęs jį laikyti karo dievu).

Įtikinamai A. J. Greimas įrodinėja galimą tikėtą požemio dievo Velnio įtaką javų augimui. Be abejo, nuo jo (ir visų mirusiųjų, esančių požemio karalystėje) priklausė visa, kas auga žemėje, ir jam galėjo tekti dalis aukų, aukojamų rudenį, suvalius derlių. Tačiau sunku patikėti, nepateikus svarių argumentų, kad velnias būtų buvęs įsivaizduojamas *žiemkenčių* globėju (p. 349). Lietuvių tautosakoje augalai-kankiniai (linas, iškent, „lino kančia“, ir rugys, iškentės „rugio kančia“) yra vaizduojami priešingi velniui ir jam artimiems gyvūnams (gyvatei, vilkui). Iškentėję tokie augalai tarsi įgyja dangišką kvalifikaciją, pereina iš žemiškų dievų į dangiškųjų globą (arba jų globėjai turi ir žemiškų, ir dangiškų bruožų). Tokie augalai įsivaizduojami skirtingų sferų (požemio ir dangaus, žiemos ir vasaros) tarpininkais (mediatoriais). Tarpininku („pasaulio“ ar „gyvybės medžiu“) įsivaizduojamas ir rugiapjūtės pabaigtuvių dainose apdainuojamas jovaras (jieveras). Tautosakoje, tikėjimuose, burtuose bei prietaruose šie augalai labiau siejami su dangaus, o ne su požemio dievais. Mūsų artimiausių giminaičių latvių tautosakoje ir mitologijoje rugiais rūpinasi dangaus deivė Saulė ir pats Dievas. Saulė įsivaizduojama rugių (ir apskritai javų) globėja, duonos davėja⁵.

3. Perkūnas

Visuose analizuojamuose šaltiniuose Perkūnas (Divirikuzas, Diviriksas, Jupiteris žaibe) minimas po pirmosios funkcijos reiškėju. Todėl atrodo, kad jam buvo priskiriama antroji (karinė) funkcija.

Ne visai bereikšmė išvardytų dievų seka yra ir M. Strijkovskio kronikoje (1582). O joje pirmiausia užsimenama, kad Gediminas girioje, anapus Vilnios, įkurdino žynius, „kurie už mirusiųjų kunigaikščių vėles anose vietose arba ugniavietėse [kur kunigaikščiai buvo sudėginti] meldėsi, taip pat ir žalčius, vadinamus *Gyvojtos* ir *Ziemenikos*, penėjo ir augino...“ O po to teigiama, jog „dar Gediminas pastatė stabą Perkūnui, arba Piorunui, <...> toje vietoje, kur dabar šv. Stanislovo bažnyčia pilyje“. Iš paminėjimo sekos neatrodo, kad gyvatės ir žemininkai būtų buvę laikomi Gedimino dievais. Šie dievai apgyvendinami ne pilyje (Gedimino namuose), o už Vilnios, girioje, kartu su žyniais, kurie meldėsi už „mirusiųjų kunigaikščių vėles“. Labiau tikėtina, kad tai buvo žynių ir miestiečių, gyvenusių ne pilyje, dievai (maginės ir ekonominės funkcijos

reiškėjai). Gedimino dievu galėjo būti laikomas Perkūnas, kurio stabas buvo pastatytas Žemutinėje pilyje. Be to, toje pačioje Kronikoje toliau sakoma, kad, nugalėję Jaunutį, Algirdas su Kęstučiu priešais Perkūno stabą prisiekė amžiną santarvę. Ši pastaba leidžia manyti, kad Perkūnas buvo įsivaizduojamas karių ir jų vadų — kunigaikščių dievu, nes juo prisiekama po pergalingo mūšio. Panašiai rusų metraščiuose užsimenama, kaip kunigaikštis Vladimiras savo dvare pastatė Peruno (karinės funkcijos reiškėjo) ir kitų dievų stabus, o Voloso (ekonominės ir, ko gero, maginės funkcijos reiškėjo) stabas, kaip mano slavų mitologijos tyrinėtojai, tikriausiai stovėjo prekybinėje miesto dalyje — Padolėje. Ir sudarydamas sutartį su graikais kunigaikštis Igoris (kariaunos vadas) kaip tik prisiekia Peruno (karių ir kariaunos vado dievo) vardu.

Mintį, kad Perkūnas lietuvių mitologijoje buvo įsivaizduojamas karių dievu, paremia ir kiti rašytiniai bei sakytiniai šaltiniai. Pavyzdžiui, "Eiliuotojoje Livonijos kronikoje" sakoma, kad lietuviams (aišku, kariams) 1219 m. užpulti žiemgalius padėjęs *jų dievas* Perkūnas, stipriai užšaldęs įlanką (cil. 1423-1437). Augustino Rotundo Kronikoje (XVI a.), kurios ištraukas paskelbė J. F. Rivijus (XVIII a.), pasakojama, kaip toje vietoje, "kur mažoji Vilija susilieja su didžiąja upe", buvo pastatyta "griaudžiančiojo Jupiterio-perkūno, arba griausmo dievo šventykla". Priešais įėjimą į šventyklą buvusi koplyčia, kurios rūsyje laikomi šv. žalčiai ir rupūžės, o aukščiau koplyčios, altanoje, kuri stūksojo išsikišusi "virš šventyklos sienos", stovėjo medinis dievaičio (Perkūno) stabas. Vyriausio žynio rūmas irgi buvęs "prie įėjimo į šventyklą". Peršasi mintis, kad koplyčia su žalčiais ir rupūžėmis buvo šalia žynio pastato (o gal net tame pačiame pastate) ir kad šie padarai buvo laikomi žynio dievo (maginės funkcijos reiškėjo) simboliais, o kunigaikščio — kariaunos vado — dievas buvo Perkūnas. Taip pat krinta į akis A. Rotundo informacijos panašumas į M. Strijkovskio, J. Dlugošo ir "Lietuvos metraščių" informaciją. Visuose šiuose šaltiniuose kalbama apie du svarbiausius asmenis: žynį ir kunigaikštį. Šių asmenų vaidmuo iškeliamas ir padavimuose apie prūsų kilmę (ten kalbama apie karalių Vaidevutį ir žynį Brutenį). Vadinas, tai esminis baltų socialinės struktūros ir mitologijos bruožas. Todėl natūralu, kad šaltiniuose visų pirma ir kalbama apie žynių ir kunigaikščių dievus. Tačiau Lietuvos valstybės formavimosi ir karų su kryžiuočių bei kalavijuočių ordiniais metu kunigaikštis, atrodo, pirmiausia buvo suprantamas kaip žmogus, vadovaujantis kariaunai ir pats kovojantis, o ne taikiai karaliaujantis — tvarkantis administracinius savo valdų reikalus. Todėl kunigaikščio dievu linkstama laikyti kovotoją Perkūną, o ne Dievą — taikų administratorių. Panašiai slavų mitologijoje, formuojantis rusų valstybei, kunigaikščių (Olego, Igorio, Sviatoslavo, Vladimiro) dievu buvo laikomas karo dievas Perunas. Perkūną *savo dievu*

vadina ir Žemaičių bajoras — kariaunos vadas Jezbutas S. Grunau kronikoje.

Lietuvių tautosakoje iš visų mitinių personažų Perkūnas dažniausiai vaizduojamas ginkluotu medžiotoju; tikima, kad jis medžioja velnius. Akmeniniai kirvukai, kurie kadaise buvo vartojami ir kaip kovos įrankiai, yra vadinami *Perkūno kulkomis* (LKŽ). Kai griaudžia, sakoma, kad *Perkūnas šaudo*. Perkūnas kartais įsivaizduojamas žmogum ugniniais (raudonais) drabužiais, raudonais (rudais) plaukais ir barzda, besivažinėjančiu ugnine karieta, su strėlėmis, kovos kirviu ar net kalaviju rankoje. O kartais tiesiog sakoma, kad “Perkūnas esąs kunigaikštis su ugniniu kalaviju ir kai su tuo kalaviju pašvytuojęs, tada žaibuoja” (LTR 832/81).

Visa tai rodo neabejotiną Perkūno ryšį su kariavimu, ir jeigu norima lietuvių dievus suskirstyti pagal G. Dumézilio iškeltąsias funkcijas, tai kol kas rimčiausias pretendentas užimti lietuvių karo dievo (antrosios funkcijos reiškėjo) postą yra Perkūnas. Pagaliau juk ir šv. Jurgis (kuris, A. J. Greimo manymu, esąs perėmęs daugelį Perkūno funkcijų) visų pirma yra karys (*ricierius*).

Tačiau Perkūno veiklos sfera nesiribojo vien kariavimu. Jis tiek lietuvių, tiek kitų baltų tautosakoje bei mitologijoje buvo įsivaizduojamas ir žemės vaisingumo, derlingumo skatintoju, ir kai kurių dangaus reiškinių (griausmo, žaibų, lietaus) tvarkytoju, ir net moralės (tiek dievų, tiek žmonių) saugotoju⁶. Perkūno kaip “dangaus jėgų prižiūrėtojo ir tvarkytojo” vaidmenį gan argumentuotai išskėlė A. J. Greimas savo studijoje (p. 451-464), tik be reikalo mėgino užginčyti jo karingą prigimtį ir vaidmenį karių gyvenime. Jis nebuvo laikomas svarbiausiu lietuvių dievu, tačiau jo vaidmuo formuojantis Lietuvos valstybei buvo smarkiai padidėjęs. Užtat jo stabas buvo pastatytas svarbiausioje lietuvių šventykloje Vilniuje.

Interpretuodamas Perkūną, ir pats A. J. Greimas nėra nuoseklus: pirmojoje knygos dalyje Perkūnas gretinamas su indų dievu Indru (p. 199), kuriam G. Dumézilis ir kiti mitologijos tyrinėtojai priskira karinę funkciją, o antrojoje dalyje visiškai neigia, kad Perkūnas būtų galėjęs būti karo dievas (p. 463).

4. Žvėrūna, Medeina ir kt.

Visi analizuojami dievų sarašai baigiasi dievais ir deivėmis, kurie iš pirmo žvilgsnio, atrodo, nieko bendro neturi su trečiaja — ekonomine funkcija. Ir A. J. Greimas teigia, kad šios deivės “visai neatitinka dumezilinei trečiai suverenumo funkcijai” (p. 383). Tačiau į akis krinta įdomi detalė: visuose sąrašuose dievų, kuriems pagal seką turėtų būti

priskiriama III funkcija, yra po du: J. Malalo kronikoje — Žvėrūna ir Teliavelis, J. Dluogošo istorijoje — Diana (Silvanas) ir Eskulapas; neaišku tik Ipatijaus metraštyje, ar Zuikių dievas ir Medeina yra atskiri dievai, ar Zuikių dievas yra Divirikuzo ar Medeinos epitetas. Vienas iš šių dievų (Žvėrūna, Medeina, Diana, Silvanas) yra susijęs su miško sfera, o kitas (Teliavelis — “žemės velnias”, žalčiuose įsikūnijęs Eskulapas) — su žemės. Savotišką porą, kaip teisingai yra pažymėjęs A. J. Greimas, sudaro ir Medeina su Žvėrūna (jei interpretuosime ją kaip miško, miško žvėrių deivę), panašiai kaip graikų mitologijoje Artemidė su Hekate, iš kurių viena (Artemidė) labiau susijusi su gyvybe, vaisingumu (Mažojoje Azijoje ji net buvo vaizduojama su daugybe krūtų), o kita (Hekatė) — su mirtim. Be to, Artemidė buvo įsivaizduojama kaip Apolono dvyinė. O kartais abi šios deivės buvo laikomos viena dviguba (*bifrons*) deive. Dalykas iš esmės nesikeičia, jei Žvėrūną interpretuosime kaip Vakarinės žvaigždės deivę, nes ši deivė lietuvių mitologijoje taip pat yra poriška: turi savo antipodą — seserį (dvynę) Aušrinę, o kartais abi šios seserys įsivaizduojamos kaip viena *bifrons* deivė. Poriškumas (juo labiau dvyniškumas) — būdingas indoeuropiečių vaisingumo, derlingumo dievų, užtikrinančių žmonėms materialinę gerovę, bruožas. Indų mitologijoje trečiosios funkcijos reiškiėjai kaip tik yra Ašvinai, dievai dvyniai. Galbūt ir aptariamų dievų poriškumas bei dvyniškumas leidžia juos bent iš dalies susieti su ekonomine funkcija. Tuo labiau ekonominės funkcijos reiškiėjais galėjo būti įsivaizduojamas Teliavelis (plg. liet. Velnią — amatininkų ir gyvulių augintojų globėją, jo giminaitį Volosą — tipišką ekonominės funkcijos reiškiėją slavų mitologijoje) ir Eskulapas (plg. žaltį kaip vaisingumo simbolį lietuvių mitologijoje, užtikrinantį sėkmę ir gerovę namams).

Vadinasi, Žvėrūnos, Medeinos ir kitų dievų minėjimas sąrašo gale nėra visai bereikšmis, tik moteriškų deivių įterpimas šalia vyriškų gali būti laikomas specifiniu baltų mitologijos bruožu, o ekonominės funkcijos priskyrimas miško (medžioklės) deivėms — specifiniu rytinių baltų (lietuvių aukštaičių) mitologijos bruožu.

Seniausiuose lietuvių dievų sąrašuose pasigendame tipiškų žemdirbių dievų Žemynos ir Žemininko (Žemėpačio), dažnai minimų M. Strijkovskio, M. Pretorijaus ir kitų vėlesnių šaltinių autorių. Gal šie dievai Aukštaitijoje nebuvo tokie populiariūs kaip Žemaitijoje ar Prūsų Lietuvoje, be to, senesnių šaltinių autoriai, matyt, geriau buvo informuoti apie aukštesniųjų socialinių sluoksnių dievus, o naujesnių — apie žemesniųjų (žemdirbių ir gyvulių augintojų). Vėlesniuose šaltiniuose ir ypač tautosakoje bei etnografinėje medžiagoje (kuri visa užrašyta iš žemdirbių ir gyvulių augintojų) agrarinės funkcijos jau priskiriamos visiems svarbiausiems lietuvių dievams (ir Dievui, ir Velniui, ir Perkūnui).

Ne visiškai sutikdami su A. J. Greimo pateikta svarbiausių lietuvių dievų rekonstrukcija ir siūlydami naują, nenorime sumenkinti visos jo knygos antrosios dalies reikšmės. Joje, kaip ir pirmojoje dalyje, yra daug su didele erudicija ir išmone aprašytų lietuvių mitologijos gabalų, kurie, reikia manyti, taps lietuvių mitologijos klasika ir jais neišvengiamai naudosis daugelis tyrinėtojų. Tad, nors mes, skaitydami "Sakmę apie Šovį, vėlių vedlį" (p. 353-376), ir nesutinkame, kad šerno užmušimas gali būti vertinamas kaip Sovijaus atsiskyrimas "nuo chtoninių ir chaotinių vertybių" (p. 364), ir siūlome kitokią *Sovijaus* etimologiją⁷, bet pritariame šerno ryšio su vaisingumu ir mirusiųjų kultu aptarimui ir visai kitai įžvalgiai šio mito analizei. Nors nemanome, kad pasaką "Kaulinis Diedas" galima interpretuoti kaip mitą apie Velino ir jo įpėdinio Kalevelio santykius (p. 397-421), tačiau žavimės velnio ryšio su akmenimis, "diedais", kaulais, mirusiaisiais ir kitais objektais aptarimu. Nors nelaikome Perkūno tik agrarinės funkcijos reiškėju, tačiau sutinkame su Perkūno reikšmės iškėlimu tautosakoje ir pavasario papročiuose (p. 451-464). Kad ir nelaikome Velnio rugių globėju, tačiau negalime nepritari ti daugeliui įžvalgių rugiapiūtės papročių momentų aiškinimui ir t.t., ir t.t. Pagaliau A. J. Greimo knygos privalumu reikia laikyti ir jos ginčytinas vietas. Ji skatina mąstyti, patiems skaitytojams įsitraukti į šiuo metu taip reikalingas "tautos atminties" paieškas. Linkime, kad ir kitiems tyrinėtojams tos paieškos būtų tokios konstruktyvios ir sėkmingos kaip garbingam mūsų tautiečiui A. J. Greimui, pradėjusiam naują lietuvių mitologijos tyrinėjimo erą.

¹ *Savukynas B.* Tautos atminties ieškotojas // *Greimas A. J.* Tautos atminties paieškant. Vilnius-Chicago, 1990. P. 512.

² Ten pat.

³ *Greimas A. J.* Apie folklorą, religiją ir istoriją // *Metmenys.* 1970. Nr. 9. P. 34-35.

⁴ *Greimas A. J.* Tautos atminties paieškant. P. 9. Toliau cituojant iš šio leidinio puslapis nurodomas tekste.

⁵ *Biezais H.* Baltische Religion // *Ström, Biezais.* Germanische und Baltische Religion. Stuttgart. Berlin. Köln. Mainz, 1975. S. 334.

⁶ *Biezais H.* Baltische Religion. S. 339-346.

⁷ *Žr. Vėlius N.* Senovės lietuvių religija ir mitologija // *Krikščionybė ir jos socialinis vaidmuo Lietuvoje.* V., 1986. P. 20.

RECONSTRUCTION OF LITHUANIAN MYTHOLOGY

NORBERTAS VĖLIUS

Summary

In the article A. J. Greimas', a leading semiotician's works "Apie dievus ir žmones" (Of gods and men), Chicago, 1979; "Tautos atminties beiėskant" (In search of the national memory), Vilnius—Chicago, 1990, devoted to Lithuanian religion and mythology are esteemed, a new comprehension of the Lithuanian pantheon is presented.

By A. J. Greimas mythology is perceived as "an expression of community culture" and as "a means for investigation of diverse community cultures". Therefore, for him studies into the Lithuanian mythology serve a purpose to reveal their culture, particularly its period, yet divulged by no written sources, to revive a cultural memory of the nation. It is being done by means of reconstruction. Leaning upon the written mythological sources of Lithuanians and of other Balts, fairy tales, legends, customs and other data of Lithuanian ethnic culture, A. J. Greimas has reconstructed the older meaning of many a mythical being (goblins, brownies, *fairies*), gods and goddesses (Saulė, Auėrinė, Laima, Austėja, Bubilas) and that of the major gods — the Lord Gods. Andojas, Kalevelis, Perkūnas are ascribed to the latter group, those who (according to the theory of a French mythologist G. Dumézil) seem to represent three spheres of divine sovereignty: contractual and magical (I), military (II), and economical (III). It is such an interpretation of the major Lithuanian gods that is open to doubt and referring to an abundance of data of Lithuanian folklore, customs, beliefs and written sources, the author of the article tends to prove that the first contractual function in Lithuanian mythology has been fulfilled by God (Nunadiėvas), the first magical by *Velnias* (Teliavelis), the second (military) by Perkūnas, while the third (economical), as with all Indo—Europeans, was performed by a great many gods and goddesses.