

SOVIJAUS RELIGINĖ REFORMA

Sovijaus mitas ir jo tyrinėjimų apžvalga

Antiochijoje, VI amžiaus antrame trečdalyje, Jonas Malala sudarė pasaulio kroniką (chronografiją), apimančią laikotarpį nuo legendinių Egipto istorijos ištakų iki paskutiniųjų Bizantijos imperatoriaus Justinijono valdymo metų (563). Ankstyvaisiais viduramžiais Bizantijoje bei jos kultūrinės bei politinės įtakos zonose ši kronika buvo labai populiari. Žinoma, kad presbiteris Grigorijus išvertė ją į slavų kalbą bulgarų kunigaikščiui Simeonui (893–927); pastarasis vertimas mūsų dienų nepasiekė, tačiau kai kuriuos jo elementus perteikė XIII amžiaus rusų metraštininkai (pavyzdžiui, juo naudojosi Nestoras). 1261 m. Vakarų Rusijoje nežinomas dvasininkas šią kroniką išvertė į rusų kalbą. Nepasitenkinęs joje buvusiomis žiniomis, nuo savęs jis įterpė kai kuriuos, daugiausia slavų mitologiją liečiančius, dalykus. Tačiau viename intarpe randame svarbią žinią apie baltuose paplitusio mirusiųjų deginimo papročio atsiradimą. Taip mus pasiekė Sovijaus mitas, be galo svarbus senosios lietuvių bei baltų religijos suvokimui. Žemiau pateikiu Malalos kronikos intarpo vertimą (vertė B. Savukynas ir J. Tumelis)¹:

Pasakojimas apie tokį pagonišką paklydimą, kad jie Sovijų dievu vadina

Sovijus buvo žmogus. Pagavęs laukinį šerną, išėmęs iš jo devynias blužnis, jis davė jas iškepti savo pagimdytiesiems. Tiems jas suvalgius, supyko ant gimusių iš jo. Mėgino jis nueiti į pragarą. Pro aštuonerius vartus negalėjo, pro devintus savo norą patenkino per savo pagimdytąjį, tariant sūnų. Broliams supykus ant jo, išsiprašė jų: nuėjęs suieškosiu savo tėvą, ir atėjo į pragarą. O tėvui su juo pavakarieniavus, padarė jam guolį ir pakasė jį žemėje. Rytą paklausė jį, jiedviem atsikėlus: ar gerą atilsį turėjai. Tas jam sudejavo: ak! kirminų ir roplių užėstas buvau. Vėl rytojaus dieną padarė jam vakarienę ir įdėjo į medžio kamieną (medį), ir paguldė jį. Rytą paklausė jį, ir tasai tarė: bičių ir daugybės uodų suėstas buvau, aiman, kaip sunkiai miegojau. Vėl rytojaus dieną padarė didžiulį ugniai laužą ir užkėlė jį ant ugnies. Rytą paklausė jį: ar gerai pailsėjai, o tasai jam tarė: kaip kūdikis lopšy saldžiai miegojau.

O didis šėtoniškas paklydimas, kuris įvestas į lietuvių giminę, ir jotvingius, ir prūsus, ir jėmą, ir lybius, ir daugelį kitų kalbų (giminių), kurios sovica vadinamos ir (kurios) mano, kad jų sielų vedlys į pragarą esąs Sovijus, buvęs Abimelecho laikais, ir šiandien savo mirusius kūnus degina laužuose, kaip Achilas ir Eantas ir visi kiti helenai. Šitą paklydimą Sovijus įvedė, kad jie aukotų nelabiesiems dievams Andojui ir Perkūnui, tariant griausmui ir Žvorūnai, tariant kalei, ir Teliaveliui kalviui, nukalusiam jiems saulę, kuri šviečia Žemėje, ir užkėlusiam jiems ant dangaus saulę. Šitas nelabas paklydimas atėjo pas juos iš helenų. O metų nuo Abimelecho ir nuo nelabojo Sovijaus gausios giminės iki šių metų, kuriais pradėjome rašyti šią knygą, yra 3000 ir 400 ir 40 ir 6 metai.

Yra ir kiek besiskiriantis, vėlyvesnis nuorašas, kuriame priduriama, jog tasai paprotys buvęs Lietuvoje dar Vytauto laikais, nes jo pačią po mirties sudegino Ariogaloje, be to, minėtame nuoraše kiek kitaip interpretuojama viena svarbi mito vieta: mirusysis antrą sykį guldomas į „medinę skrynį“, o ne dedamas „į medį“².

Sovijaus mitas susilaukė tyrinėtojų dėmesio. Bene daugiausia pastangų jie padėjo, mėgindami išsiaiškinti patį Sovijaus vardą. E. Kunikas Sovijaus varde žjiūrėjo aramėjišką ar slavišką Pietų Arabijos dievybės *Sabi* ar *Sobi* perdirbinį; jo manymu, šis vardas bei pats Sovijaus mitas būtų giminingas

¹ Cit. iš: Vėlius N. *Kaip baltai laidojo mirusiuosius* // Kultūros barai. – 1988. – Nr. 1. – P. 58.; originalai paskelbti: Mierzynński A. *Źródła do mytologii litewskiej*. – Warszawa, 1892. – T. 1. – P. 127–129 bei Mannhardt W. *Letto-Preussische Götterlehre*. – Riga, 1936. – P. 57–59.

² Mannhardt W. *Min. veik.*, p. 57–59.

sakmės apie paukštį feniksą variantui, pasak kurio, feniksas savo mirusį tėvą iš Laimingosios Arabijos perneša į Heliopolį, Saulės miestą Egipte, idant čia jį palaidotų, t. y. sudegintų³. Šį „orientalinį“ atspalvį, aiškiai pastebimą Malalos kronikos intarpe, A. J. Greimas aiškina kaip intarpo autoriaus siekį per Artimųjų Rytų kultūrinėje tradicijoje aptinkamus *Saba*, *Sabi* vardus pagoniškąjį Sovijų įterpti į bizantiškosios kronikos kultūrinį kontekstą⁴. Tai visiškai įtikėtina, pastaroji „orientalinė“ Sovijaus kilmės versija galėtų būti juolab pagrįsta, prisiminus, kad toje pačioje Pietų Arabijoje ikiislaminės religijos žynys buvo vadinamas *šavi*, o vienas šių visuomenėje labai aukštą rangą turėjusių žynių epitetų – „sielų teisėjai“⁵ – gali būti gretinamas su Sovijaus funkcijomis. Jau W. Mannhardto veikalo redaktoriai atkreipė dėmesį į trakų Dionizo vardą *Savazios* ar *Sabazios*, o orgiastinių *Savazios* misterijų pašvęstieji vadinti *Saboi*. *Savazios* kulto centras buvo Mažoji Azija, iš čia jis pasiekė graikus, per kuriuos paplito visoje Romos imperijoje⁶. Prie šios paralelės mes dar grįšime Sovijaus mito analizės pabaigoje, kol kas galime priminti ir šumerų religijos Mėnulio dievą *Su'en*⁷, – o Mėnulio vaidmuo senojoje mirties ir atgimimo mitikoje labai žymus.

W. Mannhardto nuomone, galimos ir lietuviškos Sovijaus kilmės versijos⁸; šitokį požiūrį grindė dar J. Basanavičius, nurodęs, jog Sovijus, arba lietuviškai – Savis, turėtų būti identiškas su tokiais šių dienų vardais kaip Savas, Savukas, Savukaitis, Sabis, Sabonis ir kt.⁹ Šią versiją išplėtojo ir originaliai pagrindė N. Vėlius, siūlydamas Sovijų kildinti iš šaknies sav–(sva–), „kuri, ko gero, reiškia „savas“ ir buvo vartojama pažymėti asmenims, kurie ką nors patys iš savęs padaro, išranda, sukuria...“¹⁰. Šią mintį N. Vėlius iliustruoja panašių prūsų mitologijos personažų vardais, kildinamais iš *svais* + *brat* (*Iswambrato*, *Szwaybrotto*, *Swaisbrati*); plg. indų *Svajambhava* – vienas iš Manu vardų, slavų Svarogas¹¹.

Mažesnio populiarumo susilaukė Chantepie de La Saussaye (Šantepi de La Sosi) redaguotoje religijų istorijoje pateikti A. Brücknerio (Briuknerio) mėginimai Sovijų sieti su archajiškais baltiškais kiaulės, paršo vardais, plg. sen. liet. *sava* „kiaulė“, prūs. *seweynis* „kiaulių tvartas“, lat. *suvens* ir *sivens* „paršas“. A. Brückneris nurodo ir kelis baltų vietovardžius bei asmenvardžius: *Soben*, *Schoben*, galbūt čia derėtų ir 1406 m. paminėtas *Sogobrost*, 1376 m. užrašytas pelkės pavadinimas *Sovospanien*, 1294 m. paminėtas *Sowetin* arba iš 1219 m. mus pasiekęs lietuvių kunigaikščio vardas *Plikosowa*. Ten pat pateikiamas ir vienas XV šimtmečio lenkų dainos fragmentas, kuriame sakoma, kad prūsai šv. Vaitiekų (Adalbertą) nužudė „prie Sovos“ („niewierni Prusowie zabili go przy Sowie“)¹². Norėtųsi atkreipti dėmesį į tai, kad A. Brückneris pirmasis pastebėjo perspektyvią galimybę Sovijaus mito paralelių ieškoti Tibete, tačiau, deja, apsiribojo užuomina, kad Tibete žinoma panaši pasaka¹³, nenurodydamas, kur jis tokią pasaką aptikęs.

Pastaruoju metu greta Sovijaus etimologijos iš indoeuropietiškų Saulę nusakančių šaknų *sāue– (*sū–, *sue–)¹⁴ Sovijaus vardas kur kas dažniau bandomas kildinti iš *šauti*, plg. *šova* „anga, skylė medyje“. 1979 m. šį variantą per savo paskaitas Vilniaus universitete pasiūlė A. J. Greimas, vėliau šitokią interpretaciją paskelbęs specialioje Sovijaus mito studijoje¹⁵. Panašias išvadas prieina ir V. Toporovas, nuosekliausiai šio ritualinio indoeuropiečių vardo rekonstrukciją išdėstęs pastarųjų metų

³ Ten pat, p. 60–61.

⁴ Greimas A. J. *Tautos atminties beiėškant. Apie dievus ir žmones*. – Vilnius–Chicago, 1990. – P. 372–375.

⁵ Höfner M. *Die vorislamische Religion Arabiens* // Gese H., Höfner M., Rudolph K. *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*. – Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1970. – P. 350.

⁶ Mannhardt W. *Min. veik.*, p. 61.

⁷ Ringgren H. *Die Religionen des alten Orients*. – Berlin, 1987. – P. 71.

⁸ Manhardt W. *Min. veik.*, p. 62.

⁹ Basanavičius J. *Iš gyvenimo lietuviškų vėlių bei velnių*. – Chicago, 1903. – P. LVII.

¹⁰ Vėlius N. *Senovės lietuvių religija ir mitologija* // Krikščionybė ir jos socialinis vaidmuo Lietuvoje. – Vilnius, 1986. – P. 20.

¹¹ Ten pat.

¹² Chantepie de La Saussaye. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. – Tübingen, 1925. – Bd. 2. – P. 526–527.

¹³ Ten pat, p. 527.

¹⁴ Toporov B. H. *Об одной „ятвяжской“ мифологеме в связи со славянской параллелью* // *Acta Baltico-Slavica*. – Bialystok, 1966. – T. 3. – P. 143–149.

¹⁵ Greimas A. J. *Sakmė apie Šovį, vėlių vedlį* // *Metmenys*. – 1983. – Nr. 45. – P. 3–26. Šio straipsnio vertimas į prancūzų k.: Greimas A. J. *Dit de Šovys, conducteur des ames* // *Lalies. Actes des sessions de linguistique et de littérature*. – 1984. – Nr. 6. – P. 41–58.

darbuose¹⁶. Pagal jį, Sovijaus vardas sietinas su žodžiais „šauti“, „šovėjas“, t. y. Sovijus-Šovėjas būtų šventikas, žynys, svarbiausias laidojimo ritualo asmuo, kuris pašauna lavoną į ugnį ant laidotuvių laužo.

Sovijaus mitą tyrinėjo ir šios knygos autorius¹⁷.

Atrodo, šiuo metu tenka pripažinti, kad etimologijos pačios savaime nepaaiškina Sovijaus mito. Tą pastebi A. J. Greimas, neslėpdamas savo nusivylimo etimologų „nesidomėjimu, ieškant teonimo kilmės, visų pirma Sovijaus mitinėmis funkcijomis, jo veiklos semantiniu kontekstu“¹⁸. Norėtuši pridurti – ir religijų istorijų kontekstu. Tik suvokę, kurioje baltų religijų istorijos „vietoje“ yra Sovijaus mitas, galėtume kalbėti apie jo semantiką, o etimologijas, ko gero, reikia atidėti daug vėlesniems laikams: jų per daug, kad visos būtų teisingos, o antra vertus, kiekviena pakankamai pagrįsta, kad ją būtų galima lengva ranka atmesti.

Nuvertintos hierofanijos*

Sovijaus mitas kalba apie nepaprastai svarbų religijų istorijos įvykį – mirusiųjų deginimo papročio atsiradimą, lydimą tam tikrų, gal net esminių pokyčių panteone. Todėl jo analizė turi prasidėti nuo mito „įterpimo“ į religijų istorijos išsklotinę, nuo jo vietos religijų istorijos procesuose paieškų. Tai galėtų pavykti išsiaiškinus, kaip ir kokias šventybės raiškos formas Sovijaus mitas nuvertina ir kokias – teigia.

Sovijaus mitas užsimena apie kai kuriuos senosios, „ikisovijinės“ religijos ritualus, visų pirma tai laidojimo būdų kaitos istorija, mite nupasakojama pirmosios ir antrosios nakties įvykiais. Sovijaus laidojimas žemėje ir kėlimas į medį atspindi senųjų laidojimo būdų kaitą dar iki degintinio laidojimo atsiradimo: mitas tarsi sako, jog ankstesnis buvo laidojimas žemėje, kurį pakeitė kėlimas „į medį“. Laidojimo ritualo hierofanija ypač svarbi, nes joje koncentruojasi visos religijos esmė. Sovijus paneigia abu laidojimo būdus, drauge paneigdamas ir dvi ištiesas religijos epochas, – vis dėlto atmintis apie jas Sovijaus mite išliko.

Laidojimas žemėje

Žemėje laidota nuo seniausių laikų: matyt, pasitikint žemės regeneruojančia galia, mirusysis ir buvo jai pavedamas. Pažymėtina, kad nuo pat paleolito mirusieji žemėje laidoti suriesti. Priimta manyti, jog suriesta mirusiojo padėtis, primenanti embriono padėtį gimdoje, liudija atgimimo viltį¹⁹, o konkrečiai – tikėjamą atgimimu naujame kūne, t. y. metempsichoze ar reinkarnacija²⁰.

Šitoks tikėjimas priklauso Deivės Motinos religijos epochai. Neabejotinas Deivės Motinos ryšys su amžinojo sugrįžimo įvaizdžiu²¹ ypač suaktualėja, jai reiškiantis specifiniu žemiškuoju savo aspektu (*Terra mater*). Deivė Motina, garbinta nuo vėlyvojo paleolito laikų („venerų“ statulėlės), senosiose mitologijose dažniausiai buvo tapatinama su žeme. Laidojant žemėje, negyvėlį patikėdavo šios Deivės globai. Deivė, turinti didžiulę kuriamąją, gimdančiąją galią, turėjo rūpintis mirusiųjų atgimimu, o jų „embrioninė“, suriesta padėtis reiškė laikiną žmogaus grįžimą į nuolat gimdančias Deivės įščias.

Laidojimas suriestoje padėtyje buvo išplitęs beveik visose neolito pabaigos ir ankstyvosiose žalvario kultūrose²². Suriestus mirusiuosius laidojo ir indoeuropiečiams priskiriamose virvelinės

¹⁶ Топоров В. Н. *Индоевропейский ритуальный термин souh, –etro– (–etlo, –edhlo)* // Балто-славянские исследования, 1984. – Москва, 1986. – P. 80–89; Топоров В. Н. *Заметки по похоронной обрядности* // Балто-славянские исследования, 1985. – Москва, 1987. – P. 24–28.

¹⁷ Beresnevičius G. *Dausos: Pomirtinio gyvenimo samprata senovės lietuvių pasaulėžiūroje*. – Vilnius, 1990. – P. 72–84 ir kt.

¹⁸ Greimas A. J. *Tautos atminties beiėškant...* P. 369.

* Hierofanija – šventybės apraiškos simbolis. Hierofanija gali būti bet koks realus objektas – medis, dangus, akmuo, ugnis, saulė, gyvūnas, gamtos reiškiniai ir kt., tačiau šventenybė nesutampa su pačiu objektu. (Red.)

¹⁹ Eliade M. *Historia wierzeń i idei religijnych*. – Warszawa, 1988. – T. 1. – P. 9.

²⁰ Lanczkowski G. *Die heilige Reise*. – Basel–Wien, 1982. – P. 26.

²¹ Рабинович Е. Г. *Богиня-мать* // Мифы народов мира. – Москва, 1987. – T. 1. – P. 179.

²² Gediga B. *Sladami religii Praslowian*. – Wrocław, 1976. – P. 52.

keramikos kultūroje, ir substratinėse kultūrose, kurias asimiliavo indoeuropiečių gentys, pavyzdžiui, Narvos kultūroje (Nidos gyvenvietė, II tūkstm. pr. Kr.) kūnai irgi laidoti tokioje pačioje „miego“ padėtyje²³.

Tokį būdą pakeitęs deginimo paprotys baltų žemėse atsirado 1300–1200 m. pr. Kr.²⁴ Kai kur toks laidojimas išlieka net iki VI a. pr. Kr.²⁵, tačiau tuo metu jis aiškiai reliktinis ir menkesnio masto.

Atrodytų, laidojimo žemėn hierofaniją Sovijaus religinė iniciatyva turėjo nuvertinti ne vėliau kaip XIII a. pr. Kr.: būtent šiuo metu laidojimus suriestoje padėtyje pakeičia degintiniai laidojimai.

Laidojimas medžiuose

Laidojimo medyje hierofanija Sovijaus mite nuvertinama antrąja: kaip ir laidojimas žemėje, Sovijaus nepatenkina ir kėlimas medin. Tačiau ką gi galėtų reikšti gan paslaptingas išsireiškimas „įdėjo į medžio kamieną (medį)“ ir kokią laidojimo tradiciją jis atitinka?

Laidojimas žemėje ar mirusiojo sudeginimas jokių keblumų nekelia. Tačiau „kėlimo medin“ jau nesuprato vėlesnysis Malalos kronikos vertimo perrašinėtojas, kuris jam neaiškų išsireiškimą „*vložiše v drevo*“ pakeitė „*vložil ego v skriniu drevianu*“, tai reiškia: „įdėjo jį į medinę skrynią“²⁶. W. Mannhardtas šią vietą verčia „*in einem Baumstamm*“, „*Baumstamm*“ suprasdamas kaip iš medžio kamieno išskobtą karstą – panašiai, kaip būdavo daromi aviliai²⁷. Ši įmanoma interpretacija vis dėlto mūsų atveju neišlaiko kritikos, nes „*vložiše v drevo*“ pažodinis vertimas yra „įdėjo į medį“, o lietuvių papročių aprašymuose dar galima aptikti užuominų apie kadainykštį laidojimą medžiuose. Jėzuitas J. Lavinskis XVI a. užsimena, kad lietuviai aukštaičiai savo mirusių nekrikštytų vaikų kartais nekasa į žemę, o kelia juos į liepas; kai kuriose Aukštaitijoje sekamose pasakose vaizduojama, kaip mirę žmonės ar jų kaulai keliami į medžius²⁸. Tokia laidojimo tradicija baltų žemėse turėjo būti žinoma. Baltų gyventose teritorijose aptinkami „antriniai palaidojimai“, atlikti ne tuoj po mirties, o tradicijos nustatytą mirusiųjų šventės dieną. Palaikus iki šios nesyk gan tolimos dienos saugodavo nepalaidotus. Galbūt ši diena sutapo su „Vėlių Velykomis“ ar „Žaliuoju Četvergu“, kai, pagal ilgą laiką Lietuvoje išlikusį įsitikinimą, mirusieji, išklause paskutiniųjų šioje žemėje Mišių, visam laikui išeina iš šio pasaulio. Tokio saugojimo pėdsakas galėtų būti ir netvarkingas kaulų subėrimas kapavietėje²⁹. Galimas dalykas, prieš subėrimą palaikai galėjo kurį laiką būti laikomi medyje. Geležies amžiuje Lietuvoje ir rytų baltuose numanoma buvus savitą mirusiųjų deginimą: sudegintų numirėlių kaulų neužkasdavo žemėn, o laikydavo virš jos tam tikruose įrenginiuose³⁰. Šiuo aspektu įdomus prūsų žodis *enkopts* „palaidotas“, primenantis liet. *kopti* „lipti“³¹, taigi, jį galima sieti su palaidojimo „iškeliant“, „įlaipinant“ aukštyn tradicija, plg. prūsų *enlaipints* – „priartintas“, „pašvestas“ (krikščioniškuose tekstuose)³². Galiausiai tiesioginės žodžių „į medį“ interpretacijos naudai bylotų ir tai, kad Sovijus antrąją naktį skundžiasi buvęs sukandžiotas uodų ir bičių. Jei jis išties būtų palaidotas „medinėje skrynioje“, šis fragmentas liktų nesuprantamas.

Sovijaus mitą dar mena lietuvių raudos: „O kur aš tave dabar dėsiu? Pakasiu – supūsi, pakabinsiu – sūdžiusi, numesiu į patvorėlę – šuneliai suės.“³³ Antrasis motyvas primena palaidojimą „ore“ – pakabinant, iškeliant į viršų. Be to, šioje raudoje atsispindi ta pati dar Sovijų kankinusi trijų laidojimo būdų problema.

²³ Rimantienė R. *Nida. Senųjų baltų gyvenvietė*. – Vilnius, 1989. – P. 174.

²⁴ Gimbutienė M. *Baltai priešistoriniais laikais*. – Vilnius, 1985. – P. 61.

²⁵ Рыбаков Б. А. *Язычество древних славян*. – Москва, 1987. – P. 74.

²⁶ Mannhardt W. *Min. veik.*, p. 58.

²⁷ Ten pat, p. 63.

²⁸ Vėlius N. *Kaip baltai laidojo mirusiuosius...* P. 59.

²⁹ Szafrancki W. *Pradzieje religii w Polsce*. – Warszawa, 1979. – P. 79, 89; plg. P. 231–232.

³⁰ Michelbertas M. *Senasis geležies amžius Lietuvoje. I–IV a.* – Vilnius, 1986. – P. 223–224; plg.: Vėlius N. *Senovės baltų pasaulėžiūra*. – Vilnius, 1983. – P. 238–239.

³¹ Топоров В. Н. *Прусский язык: Словарь. Е–Н*. – Москва, 1979. – P. 49–50.

³² Ten pat.

³³ *Lietuviškos dainos / Užrašė A. Juška*. – Vilnius, 1954. – T. 3. – Nr. 1195.

Įdomu, kad dalį Sovijaus mito, tiesa, jau jausto į pasaką, išlaiko anglų tradicija. Pasakos „Anglijos karalius ir trys jo sūnūs“ herojus trijų senelių paeiliui guldomas miegoti – pirmąją naktį per jį šliaužioja visokios rupūžės ir gyvatės, antrąją – jį kandžioja ir gelia, o trečiąją naktį jis miega kietai ir atsibunda žvalus³⁴.

Panašu, kad Sovijaus mitas turėjo prototipą tarp indoeuropiečių mitų. Bet kokiu atveju nekyla abejonių, kad laidojimas „medyje“ ar panašus būdas baltų žemėse buvo žinomas. Tačiau „kėlimo į medį“ tradicija čia aptinkama tik atskirais atvejais, tai greičiau ne vientisa „kėlimo“ sistema, o jos nuotrupos, jau senaisiais laikais besireiškiančios tik epizodiškai.

Laidojimas medyje dažniau aptinkamas tarp Sibiro tautų. Savo mirusiuosius jos laidoja tiek ant specialios pakyls, tiek medyje (medžio viršūnėje ar šakose). Taip kartais elgiasi Abakano totoriai; sagajiečiai kelia ant šakų arba slepia drevėse mirusių naujagimių kūnus. Sojotai panašiai laidoja šamanus, buriatai – žaibo nutrenktuosius³⁵. Laidojimą ant specialios pakyls (*aranga*) sagajiečiai ir kalarai laikė ypač garbinga laidojimo forma – jos nusipelno tik šamanai, „didieji vyrai“, „garbingi seniai“³⁶. Jakutai iki priimdami krikštą mirusiuosius laidodavo siaurose dėžėse, kurias kabindavo ant medžių ar dėdavo ant pakylų, vadinamų *arangas* arba *arakas*. Vietoj karsto jie naudodavo ir išskobto medžio kamieną³⁷. Pastaroji aplinkybė gal paaiškintų ir dvi Malalos kronikos intarpo versijas: „įdėjimą į medį“ ir į „medinę skrynią“ – galbūt vienas variantas neatmeta kito galimybės. Vis dėlto toks kėlimas į medį pačiose ankstyviausiose formose tikriausiai buvo atliekamas be skrynios ar skobtinio karsto: šiandien kai kurie tyrinėtojai mano, kad panašiai laidojant, t. y. lavonus vienaip ar kitaip paliekant atviroje vietoje, oras ir vabzdžiai sunaikindavo minkštuosius audinius, o žemėje laidota tada, kai telikdavę kaulai³⁸.

Kaip matome, „kėlimo viršun“ tradicija yra pakankamai gabi ir paplitusi. Kaip ir laidojimo žemėje, taip ir ši hierofanija aktualizuota labai ilgai. Jau vien todėl galima teigti, kad abi ankstesniąsias hierofanijas panaikinęs Sovijaus žygis buvo labai radikalus.

Pirmieji žmonijos istorijai žinomi žemdirbiai, taip vadinamieji natufiečiai (nuo *Vadi-an-Natuf* Palestinoje), jau laidojo dviem būdais – suriestus kūnus ir vien tik mirusiųjų kaukoles³⁹. T. y. jau civilizacijos apyaušryje koegzistavo du laidojimo būdai, o tai liudija, kad būta tam tikros hierofanijų slinkties. Mes nepajėgiame atsekti, kada įvyko šis poslinkis, kada atsirado naujoji, „kita“ laidojimo galimybė. Atrodo, naująją hierofaniją irgi sąlygojo tam tikra religinė iniciatyva, koks nors Sovijaus pirmtakas, kurio žygis atliepė ar bandė atliepti kažkokį šventybės poslinkį; tačiau Sovijaus epochoje šie abu būdai jau buvo netinkami.

Pirmojo laidojimo būdo „nepatogumas“, neabejotinai jaustas ir iki Sovijaus, archajinėse epochose buvo taisomas kitu laidojimo būdu – mirusiojo kėlimu į viršų (tačiau laidojimo žemėje vis dėlto nebuvo atsisakyta). Atrodo, kad prieštaros tarp šių dviejų laidojimo būdų neatsirado dėl tos pačios priežasties, dėl kurios Sovijaus iniciatyva atsisakė jų abiejų drauge. Šios dvi hierofanijos siejosi su tuo pačiu jas apsprendusiu Deivės Motinos kultu.

Mirusiojo kėlimą į viršų sąlygoja tikėjimas, kad mirusiojo kūnas suteršia žemę, *Terra mater*, todėl jo negalima nei palikti ant žemės, nei juo labiau pakasti. Laidojimas „viršuje“, matyt, siejasi su kiek vėlesne Deivės Motinos kulto forma, kuomet Deivė ar Žemė Motina tampa stipriai tabuizuota. Taip galėjo atsitikti žemdirbystės užuomazgose, suvokus ryšius tarp apvaisinimo ir gimdymo, kai neritualizuotas kasimasis žemėn buvo traktuojamas kaip incestas ar bent jau Žemės Motinos žeidimas. Samojedai manė, kad laidojant kasti žemę giliau nei iki kelių – nuodėmė⁴⁰. Lamaistai tebeprašo Žemės leidimo iškasti kapą, nes kasant Žemė yra pažeidžiama; jos atsiprašo, jai aukoja⁴¹.

³⁴ Stebuklingas ragas. Anglų pasakos. – Vilnius, 1985. – P. 160–163.

³⁵ Schmidt P. W. *Der Ursprung der Gottesidee*. – Münster in Westfalen, 1955. – Bd. 12. – P. 586–588.

³⁶ Ten pat.

³⁷ Schmidt P. W. *Der Ursprung der Gottesidee*. – Münster in Westfalen, 1954. – Bd. II. – P. 191.

³⁸ Антонова Е. В. *Обряды и верования первобытных земледельцев Востока*. – Москва, 1990. – P. 45.

³⁹ Eliade M. *Min. veik.*, p. 25.

⁴⁰ Schmidt P. W. *Der Ursprung der Gottesidee*. – Münster in Westfalen, 1949. – Bd. 7. – P. 653.

⁴¹ Жуковская Н. Л. *Ламаизм и ранние формы религии*. – Москва, 1977. – P. 123.

Lamaistai savo mirusiuosius atiduoda sudraskyti paukščiams ir žvėrimis, manydami, kad šie doruosius sudrasko greitai, o nedorėlių neliečia, be to, tuose kraštuose žmonės tiki, kad kuo greičiau jų miręs gentainis bus sudraskytas, tuo sėkmingiau jis atgims⁴². Galimas dalykas, kad mirusiojo atidavimas paukščiams ir žvėrimis yra vėlesnė Tibete praktikuoto mirusiojo kūno padalijimo forma.

Tačiau ir kai miruoliai keliami aukštyn (t. y. atitenka vabzdžiams, paukščiams ir žvėrimis), ir tada, kai jų minkštieji audiniai sunaikinami kitais būdais, mirusiųjų palaikai būdavo kasami žemėn, kai iš jų telikdavę kaulai. Abu laidojimo būdai prasmingi tik tuo atveju, jei jie orientuojami į Deivės Motinos (Žemės Motinos) kultą. Kiek galima spręsti, šias jo hierofanijas ir nuvertino Sovijus: šitaip Deivės Motinos kultas prarado eschatologinę savo turinio dalį.

Šernas

Sovijus sumedžioja (pagauna) laukinį šerną: nuo šios akimirkos ir prasideda siužetas. Tokia mito pradžia toli gražu neatsitiktinė. Šerno figūrėles Tacitas aisčių gentyse mini I a.: jos neabejotinai turi kultinę prasmę ir turėtų būti sietinos su tų pačių Tacito aisčių garbinta Dievų Motina.

Šerno vaizdinys labai sudėtingas ir komplikotas; tyrinėtojai šiuo metu jį aiškina gan prieštarinčiai⁴³. Tačiau atrodo, kad šernas priklauso Deivės Motinos semantiniam laukui⁴⁴. Tą patvirtintų ir kitų tikėjimų pavyzdžiai: budistų panteono deivė *Mariči* – Deivė Motina – važinėja, įsikinkiusi į savo vežėčias septynis šernus, o pati vaizduojama su kiaulės galva⁴⁵. Galimas ir V. Ivanovo bei V. Toporovo siūlymas į Sovijaus sumedžiotą šerną žiūrėti kaip į Saulės zoomorfinį* įkūnijimą⁴⁶, tačiau ir šiuo atveju reiktų atsiminti archajišką Saulės kaip Deivės Motinos hipostazės** įvaizdį.

A. J. Greimas šerną interpretuoja kaip ankstesniosios religijos fazės atstovą. Tokioje religijoje ypač ryškūs, dominuojantys turėjo būti Motinos Žemės ir primityvaus chaoso pradai⁴⁷. Tai visiškai pagrįstas teiginys, tačiau vargu ar galima sutikti su tyrinėtojo nuomone, kad šernas – tai „nugalėtas priešas“, „autentiškas Sovijaus priešas“⁴⁸, kurį nugalėdamas Sovijus šitaip nutraukia ryšius su senąja religija. Ryšių nutraukimas su archajiškąja sistema Sovijaus mite akivaizdus, tačiau ypatingas šerno chtoniškumas, įjungiantis jį į Žemės Motinos ir Deivės Motinos semantinį lauką, vis dėlto nereiškia, jog šerno nukovimas būtų opozicijos Deivei išraiška. Priešingai, šis veiksmas greičiau priklauso archajiniam aukojimo Deivei Motinai ritualui. Šernas nukaunamas ne tam, kad būtų sunaikintas kaip priešininkas, – tokiam aiškinimui mitas neduoda pagrindo, – o tam, kad būtų paaukotas Deivei, nes dievybei paprastai aukojamas būtent jos gyvūnas.

Vargu ar remiantis šerno sumedžiojimu galima abejoti Sovijaus lojalumu archajinei religijai: šerno nukovimas yra tik tokį lojalumą patvirtinančio aukojimo ritualo dalis.

Tačiau paradoksaliausiu būdu šerno hierofanija priklauso prie Sovijaus nuvertintųjų. Deivės Motinos religijoje nuo seniausių laikų šerno hierofanija aptinkama pakankamai dažnai, ji netgi būtų viena pastoviausių. Sovijaus reforma tiesiog negalėjo jos nenureikšminti.

Laidojimo ritualų nureikšminimas, kaip minėta, panaikino Deivės Motinos religijos eschatologinį turinį. Tačiau šios hierofanijos buvo nureikšmintos nukovus šerną – pastarasis aktas kažkoku būdu tapo pirmuoju smūgiu Deivės tradicijai, nors vargu ar buvo tyčinis.

Šerno nukovimas, jo ruošimas, aukojimas yra centrinė mito ašis – nuo jos viskas ir prasideda. Pažvelkime, kas šiuo metu vyksta.

⁴² Schmidt P. W. *Der Ursprung der Gottesidee*. – Münster in Westfalen, 1955. – Bd. 12. – P. 592–593.

⁴³ Žr.: Vėlius N. *Senovės lietuvių religija ir mitologija...* – P. 18–19.

⁴⁴ Dilytė D. *Tacitas apie aisčius* // Mokslas ir gyvenimas. – 1985. – Nr. 3. – P. 23–24; Beresnevičius G. *Prūsų pagonybės reforma: Videvutis ir Brutenis* // Sietynas. – 1989. – Nr. 5. – P. 76–77.

⁴⁵ Жуковская Н. Л. *Min. veik.*, p. 24–25.

* Zoomorfinis – žvėrių, gyvulių pavidalu. (Red.)

⁴⁶ Иванов В. В., Топоров В. Н. *Совий* // Мифологический словарь. – Москва, 1991. – P. 505.

** Hipostazė - abstrakčių dievo bruožų personifikacija. (Red.)

⁴⁷ Greimas A. J. *Sakmė apie Šovį, vėlių vedlį*. – P. 10.

⁴⁸ Ten pat, p. 8, 10.

Sovijus, matyt, turintis žynio kvalifikacijos, ruošiasi kažkokiai svarbiai aukai, susijusiai su Deivės Motinos kultu. Aukojamas šernas; tam tikras jo dalis turi suvalgyti patys aukotojai. Tuo ritualas išbaigiamas. Tačiau atsitinka nenumatytas dalykas – Sovijaus sūnūs suvalgo šerno blužnis, ir Sovijui jų nelieka. Taigi, Sovijus iškrenta iš ritualo: jį suorganizavęs, sumedžiojęs šerną, paruošęs jo kepimą, t. y. palikęs sūnūms tik technines smulkmenas, jis pats nesudalyvauja apeigose, o sūnūs suryja šerno blužnis, tikriausiai turėjusias ypatingą ritualinę reikšmę. Taip prasideda Sovijaus tragedija: jis lojalus Deivei Motinai, tačiau dėl sūnų apsileidimo ritualo užbaigti jam nepavyksta. Sovijus iškrenta iš sankcionuoto santykio su Deive Motina ir patenka už jos religijos erdvės, religine prasme prasmegdamas niekur. Juk senosiose aukojimo praktikose žinota, kad aukotojui nesuvalgius aukojamojo gyvulio arba jo dalies, auka nebus priimta. Mite pabrėžiama blužnų reikšmė – jos devynios, šis sakralinis skaičius nurodo šerno ypatingumą, stebuklingumą. Kažkodėl jų suvalgymas be galo svarbus – apgautam Sovijui nebelieka jokios kitos išeities, tik „nueiti į pragarą“, t. y. žemėje jis nebegali toliau gyventi pilnaverčio gyvenimo, jam belieka transcenduotis. Tačiau transcendavimasis be galo sudėtingas – iškritęs iš Deivės Motinos erdvės, Sovijus nebegali kliautis jos eschatologija, atrodo, garantavusia atgimimą čia – metempsichozę ar reinkarnaciją. Tą jis suvokia ne iš karto. Jo lojalumas Deivei reiškiasi ir toliau, po nepavykusios aukos: Sovijus mėgina laidotis žinomais, sankcionuotais būdais, bet jam nepavyksta; neramus jo miegas, išvertus iš mito kalbos, reiškia mirusiojo blaškymąsi, trumpai tariant – sugrįžinėjimą, vaidenimąsi ir pan. Vėl kartojasi šermenys („vakarienė“), vėl jis laidojamas – tačiau neįmanoma nieko pakeisti. Šerno hierofanija Sovijui nebegalioja – nebegalioja ir abi ankstesnės eschatologinės hierofanijos.

Aktualizuotos hierofanijos

Sovijaus žygio metu į pasaulį veržiasi nauja šventybė, atsiranda naujos hierofanijos. Jos nėra ankstesniųjų hierofanijų interpretacija – jos iš principo yra naujos. Sovijaus – religinio pirmeivio, įsteigėjo atveju susiduriame su pirmosiomis, aną, pirmąją steigimo akimirką atsiradusiomis ar atrastomis, hierofanijomis. Mitas, pats būdamas sankcionuotos veiklos ir elgesio provaizdis, negali nurodyti kitų, patį duotąjį mitą pagrindusių reikšmių; priešingai, jei jų ir būta, mite jos būsiančios kruopščiai užmaskuotos arba visiškai panaikintos. Todėl, šnekant apie Sovijaus mitą, negalime pasakyti, ar, tarkime, mirusiųjų deginimo ar „pragaro“ hierofanija buvo pirmąją paties Sovijaus veiksmo metu, – mitas neleidžia kalbėti apie jo paties įtvirtinamų hierofanijų „istoriją“, jis pats yra tos istorijos pradžia ir pabaiga, jis pats sukuria hierofanijas ir per ritualą įgalina santykį su jomis. Kalbant apie nuvertintas hierofanijas, buvo galima svarstyti jų tarpusavio santykį laike, konstatuoti jas esant ankstesnes nei jas pakeisiančios hierofanijos. Jų nuvertinimo aktas kartu nuvertino ir jų kadainykštį vertingumą pagrindusius mitus – taip šie mitai išnyko (galimas dalykas, jie tebeegzistuoja pasakose, tačiau mes jų nebegalime išskirti). Nuvertintos hierofanijos jau gali būti aiškinamos kaip turėjusios istoriją (jokiu būdu ne turinčios), kaip turėjusios vertę, bet ją praradusios. Šis turėjimo – praradimo santykis, išreiškiamas „nuvertinimo“ terminu, tam tikra prasme gali būti aiškinamas kaip konkrečios hierofanijos istorija. Tačiau hierofanijos, apsireiškančios steiginiuose, iš principo negali turėti istorijos. Todėl Sovijaus mito atveju negalima klausti apie jame pasireiškusią hierofanijų „priešistorę“ ir atitinkamai apibrėžti jas kaip naujai įvertintas hierofanijas. Toks klausimas visiškai pagrįstas bus tada, kai kalbėsime ne apie religinį steiginį, o apie religines reformas (t. y. kažko jau esančio performavimus). Sovijaus mite įtvirtinamos hierofanijos paties mito atžvilgiu yra absoliučiai pirmąją. Klausimas apie jų preegzistenciją, kaip minėta, negalimas, atitinkamai negalima šių hierofanijų apibrėžti kaip nuvertintų ar naujai įvertintų. Mes nežinome, ar, tarkime, mirusiųjų deginimo hierofanija jau egzistavo iki Sovijaus mito, tačiau net ir žinodami negalėtume savo žinojimu pasiremti nagrinėdami šią hierofaniją Sovijaus mito kontekste, nes tokiu atveju mitą, priešingai jo prigimčiai, nagrinėtume kaip istorinį padavimą ar nuorodą į kitą, dar ankstesnį mitą. Todėl, vengiant terminologinės painiavos, Sovijaus mito teigiamos hierofanijos bendriausia prasme bus įvardintos neutraliai, ne aksiologiniu, bet funkciniu aspektu, t. y. kaip aktualizuotos hierofanijos.

Antra vertus, negalima užmiršti, kad hierofanijos reiškiasi religijų istorijoje – čia ir yra jų vieta; tačiau ne istorija apsprendžia hierofanijas, o neredukuojamos hierofanijos – istoriją.

Ugnis

Tai bene svarbiausia Sovijaus mite apsiereiškusi hierofanija. Be galo komplikauta Sovijaus situacija išsprendžiama tik per ugnį. Sovijus, sudegintas laidotuvių laužo ugnyje, sakosi miegojęs saldžiai it kūdikis lopšyje, t. y. jis atranda išeitį į naują, beprecedentinę, už Deivės Motinos religijos plytinčią kitą religinę erdvę. Kitaip tariant, Sovijus, atsidūręs kitoje religijoje, patekęs į kitą santykį su transcendentiniu veiksmu, galbūt dar neaptikęs tos religijos savybių, atrado šio naujojo santykio eschatologinį turinį (o gal kol kas tik tai formą), besireiškiantį ugnies hierofanija.

Kokį realų poveikį Sovijaus, nenurimstančio net po dviejų palaidojimų, pomirtiniam likimui galėjo turėti palaikų sudeginimas?

Deivės Motinos religijoje pomirtinį atgimimą garantavo mirusiojo pavidimas Deivei (pakasant palaikus žemėje ar paliekant juos paukščiams bei žvėrimis). Velionis, vienu ar kitu būdu atiduotas nuolatiniam Deivės gimdymo ir regeneravimo vyksmui, vėlei neišvengiamai atgimdavo tarsi į gimdą implantuotas embrionas. Tačiau šią darnią nuolatinio mirties virsmo į naują gyvybę sistemą suardo Sovijaus precedentas. Sovijus neišbaigia ritualo ir, praradęs sankcionuotą santykį su Deive Motina, nebegali atgimti. Jo siela lieka prikaustyta prie mirusio kūno, kurio Deivė nebeįstengia priimti kaip vieno iš daugelio embrionų, ir todėl Sovijus pasmerkiamas neapibrėžtą laiką tūnoti greta savo palaikų.

Sovijaus kūno sudeginimas buvo radikalus sprendimas: kūno nebeliko, ir Sovijaus vėlė tapo laisva. Kitaip jam tikriausiai būtų tekę ilgą laiką praleisti prie yrančio kūno. Evenkai tik visai neseniai prarado tikėjimą, kad tol, kol kūnas nesuiręs ir kol iš jo nelikę gryno skeleto, kūniškoji siela *ben* turi būti netoli mirusiojo palaikų⁴⁹. Šią problemą geriausiai galėjo išspręsti ugnis – būtent naikinančiąja ugnies galia pasitikėję graikai manė, kad ugnis išlaisvina sielą nuo kūno – sudegus kūnui, sielos su šiuo pasauliu jau niekas nebesieja⁵⁰. Sovijus pasirinko kelią, vedantį per ugnį, – tai iš esmės indoeuropietiškas šios problemos sprendimas. Tuo tarpu egiptiečiai susitaikė su šia sielos prikaustymo prie kūno situacija ir sugebėjo, tegu ir hipertrofuotai bei paradoksaliai, išnaudoti jos ypatumus. Pastebėję tam tikrą sielos priklausymą nuo kūno, jie pasistengė sukurti kuo geresnį „gyvenimą“ palaikams juos balzamuodami. Mirusiojo sielos dalys *ba* ir *ach* nuolat palaikė ryšį su balzamuotais kūnais, iš kurių jos gaudavo sau reikalingos energijos; šią papildomai teikė ir atitinkami nekrokulto ritualai.

Galimas dalykas, kad ugnis, kurią pasirinko Sovijus, ne tik sunaikino jo kūną ir jį išlaisvino, bet ir atvedė Sovijų į kitą pasaulį. Indai tikėjo, kad *Agni* kaip sielos vedlys per ugnį mirusįjį palydi į kitą pasaulį⁵¹; su kylančiais laidotuvių laužo dūmais mirusiojo kelionę siejo kuršiai⁵², nuo laidotuvių laužo tokia kelionė prasidėdavo ir prūsuose⁵³. Kol kas nesigilindami į klausimą, ar ugnies hierofanijoje Sovijus įžvelgė kokį nors konkretų asmenį (kaip indai joje įžvelgė *Agni*), galime konstatuoti, kad laidotuvių laužas baltų ir kitų indoeuropiečių kultūrose buvo suvokiamas kaip velionio starto aikštelė, jo kelionės pradžia. Sovijaus sudeginimas, įgalinęs jį iškeliauti (gentiečių akimis – „užmigti“), reiškė visišką pasivedimą ugnies hierofanijai.

Ugnyje pasireiškė naujas *sacrum*, nesutampantis su Deivės Motinos semantiniu lauku. Deivė nesireiškėdavo per ugnį. Ugnis negimdė, ji naikino ir keitė. Kaita apskritai yra priešinga Deivės Motinos religijai, užsiskliaudžiančiai gyvybės cikle: augime, žydėjime ir vytime. Deivės Motinos religijoje buvo neįmanomas naikinimas, neįmanoma istorija, bet kokia kryptinga, laisva kaita.

Ugnies hierofanija, kuriai save pavadė Sovijus ir per kurio veiklą ji apsiereiškė, iš esmės įgalino kaitą

⁴⁹ Анисимов А. Ф. *Религия эвеехов*. – Москва–Ленинград, 1958. – P. 58.

⁵⁰ Rohde E. *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 5 und 6 Aufl. – Tübingen, 1910. – Bd. 1. – P. 31.

⁵¹ Lanczkowski G. Min. veik., p. 18.

⁵² Mannhardt W. Min. veik., p. 175.

⁵³ Ten pat, p. 42.

ir bet kokią istoriją. Kultūra, kurioje ugnis apsireiškė kaip hierofanija, jau nebegalėjo likti Deivės Motinos religijos nulemta ciklinė, ribota žmonių bendrijos kelionė ratu drauge su visa gamta ir kosmosu – beprasmiška kelionė.

Riba

Mite ji žymima „devintųjų vartų“ vaizdiniu. Sunkiame kelyje „į pragarą“ Sovijui tenka skverbtis per aštuonerius vartus, ir tik per devintuosius jam pasiseka įeiti vidun. Apie pačius vartus dar kalbėsime vėliau, o kol kas pakaks apsiriboti vartų kaip hierofanijos interpretacija.

Tai riba tarp dviejų pasaulių, žemiškojo ir kažkokio kito, kurį metraštininkas šifruoja „pragaro“ terminu. Deivės Motinos epochoje, vyraujant metempsichozės bei reinkarnacijos ciklams, tokios ribos negalėjo būti, nes nebuvo ir kito pasaulio. Pomirtinis pasaulis sutapo su žemiškuoju, ir miręs žmogus atgimdavo čia pat, augalu, gyvūnu ar koku kitu gamtos kūnu. Deivės Motinos religijos eschatologiniame turinyje vyravo gyvybės išlaikymo, gyvenimo per vis naujus gimimus idėja. Mirtis buvo ne riba, nuo kurios prasidėdavo naujas gyvenimas, o tiesiog grįžimas į pirminę būklę, į gemalo stadiją, po kurios vėl būdavo gimimas – aukščiausias šio ciklo taškas, mirtis, sutapo su gimimu, t. y. mirties nebuvo.

Todėl nebuvo ir transcendentinės ribos sąvokos. Be to, Deivės religijoje ir pats ribos įvaizdis negalėjo turėti religinės prasmės: Deivei reiškiantis esminiu, gimdančiuoju, aspektu kaip Žemei Motinai, šioje raiškoje žmogus nepatirdavo ribos tarp sakralaus ir profaninio pasaulio. Žemė buvo absoliučiai sakrali kaip Žemė Motina, ir šiame sakralume nebuvo įtrūkio, ribos, leidžiančios žmogui įžengti į profaninę, pasaulietinę, savo (o ne Deivės) erdvę. Ribos nebūta ne tik horizontalioje plokštumoje: net vertikalų dangaus ir žemės nuotolį naikino horizontas (suvokiamas ne kaip riba, o atvirkščiai – kaip žemės ir dangaus jungtis) ir nuolatiniai ritualai, primenantys kadainykštę žemės ir dangaus vienovę. Deivei priklauso viskas – ir pasaulis, ir visi jo esiniai. Ribos hierofanija išsyk naikina Deivės hierofanijas, todėl riba gali būti tik absoliučiai kito *sacrum* išraiška.

Tiek ugnies, tiek ribos hierofanijos, išreikšdamos visai ką kitą nei Deivė Motina, neigė Deivės religiją ir ardė ją vien pačiu savo egzistavimo faktu. Deivės religijos žmogus, pažinęs ribos hierofaniją, pažindavo ir sakralinės erdvės įtrūkį, prieštaraujantį Deivės religijos esmei. Už šio įtrūkio Deivės nebebuvo.

„Pragaras“

Malalos kronikos intarpo autorius pasaulį, į kurį atvyko Sovijus, vadina pragaru (*ad*). šis įvardijimas nėra labai informatyvus: gausios biblinės bei antikinės citatos, aptinkamos šiame intarpe, leistų manyti, jog metraštininkas pragaro terminą pavartojo greičiau antikine Hado prasme, Hadą tam tikru aspektu tapatindamas su krikščioniškuoju pragaru, t. y. pomirtine nusidėjėlių baismės vieta.

Tačiau tai jau vėlesnė Sovijaus atrastojo pomirtinio pasaulio charakteristika. Pačiam Sovijui tai nebuvo pragaras, jis atsidūrė pasaulyje, kuriame jautėsi pakankamai gerai, nes apsiėmė į jį vesti ir kitus mirusiuosius. Funkciškai Sovijus atitiktų indų *Jamą*, tapusį „pirmu mirtinguoju“⁵⁴, kuris „praėjo kelią per greituosius vandenį, parodė daugeliui kelią, pirmasis žinojo kelią, kuriuo turėjo eiti mūsų tėvai“. Čia, toje naujoje erdvėje, Jama renka mirusiuosius į naują bendriją, kurioje jiems lemta gyventi amžinai⁵⁵. Sovijaus ir Jamos pasaulis – vieta, į kurią transcenduojama žemiškoji egzistencija ir kultūra, o ne specifinė pomirtinės baismės vieta (tokie baismės pragarai buvo žinomi ir indams, ir baltams, tačiau kitados, matyt, galėjo funkcionuoti ir vieno pomirtinio pasaulio įvaizdis).

Deivės Motinos religija nepažinojo pomirtinio pasaulio, nes pomirtinė egzistencija tęsėsi žemėje, čia pat, kur ir ankstesnis gyvenimas. Kultūra negalėjo būti transcenduojama, nes tiesiog nebuvo vietos, į kurią ją pavyktų pratęsti; ji negalėjo būti rituališkai atkartota, todėl ištisos kartos gyveno iš

⁵⁴ Tiomkinas E., Ermanas V. *Senovės Indijos mitai*. – Vilnius, 1989. – P. 22.

⁵⁵ Тайлор Э. Б. *Первобытная культура*. – Москва, 1989. – P. 427–428.

esmės už istorijos ribų.

Sovijaus įsteigta religija atvėrė naują dimensiją – transcendentinį pasaulį, kuris žmogiškajai kultūrai suteikė perspektyvą ir galimybę išeiti iš užburto gamtos ciklo, istorijos galimybę. Sovijaus žygdarbio esmė ta, kad jis atrado anksčiau nė nenumanytą transcendenciją, užstotą nuo pasaulio imanentiškos Deivės Motinos.

Miegas

Suriestą mirusiųjų padėtį senuosiuose palaidojimuose galima aiškinti ir kaip atsiradusią iš miego, užmigimo vaizdinių. Ši interpretacija nė kiek neprieštarauja labiau paplitusiai mirusiojo grąžinimo į embrioninę padėtį versijai – užmigimo, miego metaforoje glūdi pabudimo vaizdinys, senojoje kultūroje galėjęs būti labai artimas gimimo vaizdiniui. Be to, embriono ir miegančio žmogaus padėtis būna panašios.

Sovijus siekia „ramaus miego“ – tai netobula metafora, kurią sąlygojo būtinumas kalbėti tradiciniais, įprastais vaizdiniais, o su mirtimi mite susieti būtent miego vaizdiniai (Sovijaus epochoje tai nebuvo vien tik eufemizmas). Dar Homeras, vaizduodamas Hadą, mirusiųjų šešėlius apibūdina sapno metaforomis („...atsiskyrus vėlė kaip sapnas kokis plazdena“ – Odisėja XI, 223; plg. 205–210). Miego metafora skiriama gyviesiems. Jei gyvųjų atžvilgiu mirusysis ramiai „užmiega“ (t. y. nesiblaško, nesugrįžinėja, nesiskundžia), vadinasi, jis patenkintas savo pomirtine būkle. Sovijus ir praneša tai. Tačiau miegas – tik šifras šiai būklei nusakyti. Joje Sovijus aktyviai veikia – veda pas save mirusiuosius.

Drauge miegas – tai transcendencijos patyrimo būdas; daugelis religijų kalba apie bendravimą su dievybe sapno metu. Įdomi ir J. Basanavičiaus prielaida, esą sūnus su Sovijumi kalbėjęsi per sapną⁵⁶.

Taigi, pranešdamas apie transcendenciją, Sovijus praneša ir apie bent vieną jos patyrimo būdą.

Sovijaus mitas kaip hierofanija

Sovijaus mite apreikštos hierofanijos visiškai negožia galimybės patį mitą suvokti kaip hierofaniją, t. y. šventybės apsisireikšimo būdą. Mite pasirodančios šventybės struktūrinis aspektas (greičiau – šios šventybės pasirodymo struktūrinis aspektas) galėtų būti specialaus tyrimo objektu. Mūsų atveju reikšminga tai, kad mito kaip hierofanijos įsitvirtinimas kultūroje bei religijoje gali būti nagrinėjamas pakankamai vienareikšmiškai, nes gerai žinomi mito poveikio religijai ir kultūrai aspektai.

Šis poveikis visų pirma pasireiškia konkrečiam mitui kaip hierofanijai tapus tam tikro ritualo modeliu: mite glūdinčios prasmės ritualo metu skleidžiamos į kultūrinę erdvę (senosiose kultūrose iš esmės sutapusia su religine erdve), o tuo atveju, kai mitas sutampa su tuo metu aktualiausia hierofanija, – taip buvo ir ritualizuojant Sovijaus mitą, – per mito hierofaniją kultūron įterpiamos konkrečios į ją bylojančios šventybės apraiškos. Mite aptinkamos hierofanijos (ugnies, ribos, transcendentinio pasaulio ir t. t.) įprasminamos atkuriant šį mitą ritualo metu – deginant mirusįjį, o kadangi ritualas veikia ir jį atliekantį asmenį, pastarasis atranda mite apreikštų hierofanijų teigiamas prasmes. Mirusiųjų deginimo ritualas, paremtas Sovijaus mitu, įteisina kultūroje visas mite slypinčias hierofanijas. Suprantama, šitoks įteisinimas pavyksta tik tada, kai pats mitas esamai kultūrai yra hierofanija.

O tai, kad jis buvo hierofanija, rodo jo ritualizavimas mirusiųjų deginimo paprotyje: galimas dalykas, tai buvo ne vienintelis ritualizavimo atvejis, tačiau apie tai kalbėsime kitame skyriuje.

Sovijaus mitu grindžiamos kultūros teorinis modelis

Sovijaus mitas yra labai svarbus: juo besiremianti kultūra įgyja galingą eschatologinių vaizdinių kompleksą, o eschatologinis religijos turinys yra pagrindas visai šios religijos sąlygotos kultūros orientacijai. A. J. Greimas visiškai teisingai pastebi, jog „laidojimo apeigos – tai religijos pradžia ir

⁵⁶ Basanavičius J. Min. veik., p. LVII.

branduolys⁵⁷. Todėl, žinant eschatologinį religijos turinį, visiškai įmanoma modeliuoti jo įtaką kultūrai, suprantama, tikintis ne galutinai ir vienareikšmiškai atkurti realiai funkcionavusią kultūrą, o tik siekiant nustatyti tokios kultūros įmanomos egzistencijos rėmus ir orientyrus. Sovijaus mitas, kaip religinis įvykis, įsiterpia tarp Deivės Motinos religijos epochos ir naujų, per ugnies hierofaniją apsieiškančių sakralinių veiksnių įsivyravimo laikmečio. Mus domina būtent šių naujų hierofanijų įsiveržimo į pasaulį rezultatai.

Sakralinio ir profaninio pasaulio atskyrimas

Sovijaus mite apreikštos „pragaro“ ir ribos hierofanijos rodo, kad kultūrinėje erdvėje įgyvendinami šiuo mitu besiremiantys ritualai projektuoja transcendentinį pasaulį, tam tikros ribos atskirtą nuo žemiškojo. Ši riba vaizduojama kaip be galo sunkiai įveikiama kliūtis, kurią peržengti tegali tokie kultūriniai didvyriai ar netgi pusdieviai kaip Sovijus.

Tuo būdu įtvirtinamos dvi iš principo skirtingos erdvės: žmonių pasaulio – apčiuopiamai reali, žemiška, daiktiška erdvė ir transcendentinė erdvė, į kurią kultūrinio didvyrio vedami panyra mirusieji ir iš kurios reiškiasi transcendentiniai veiksniai. Šis dviejų sferų principas per savotišką dialektiką projektuojamas į žemiškąjį pasaulį, kuriame atitinkamai įžvelgiame sakralinę ir profaninę (pasaulietinę) erdves. Sakralinė erdvė suprantama kaip transcendentinio veiksnio manifestacijos vieta. Tai gali būti šventykla, šventas gojus, šventas akmuo, šventas laukas, esmingai besiskiriantys nuo paprastos, profaninės patalpos ar vietos, pavyzdžiui, nuo ūkinio pastato, paprasto miško, akmens, lauko. Pagal lietuvių tikėjimą, išlikusį iki XVII a., į šventą gojų negalima nė kojos įkelti, jame negalima nė šakelės nulaužti – kitaip žmogus už tai užmoka savo sveikata, krenta jo gyvuliai, nedera javai ir pan.⁵⁸ Šventų medžių bei gojų garbinimą mini popiežius Inocentas III savo 1199 m. bulėje⁵⁹, Petras Dusburgietis⁶⁰ ir kiti autoriai. Tokie tikėjimai visiškai suprantami: žmogaus egzistenciją palaiko jo santykis su transcendentiniu veiksniumi, su *sacrum*, suvokiamu kaip transcendencijos nuoroda bei manifestacija. Ypatingos šventos vietos ir yra ne kas kita nei hierofanijos, tam tikroje teritorijoje įvykęs „*sactum* įsiveržimas“, išskiriantis ją iš supančios aplinkos ir paverčiantis ją kokybiškai kitokia⁶¹. Jei ši *sacrum* įsiveržimo vieta, konkreti hierofanija, pažeidžiama (tarkime, šventame gojuje nulaužiama šakelė), pažeidžiamas ir žmogaus santykis su jį palaikančia transcendencija – žmogus pats ją uždengia ir dėl to nukenčia.

Sacrum proveržiai, hierofanijos, leidžia orientuotis visiškai vienalytėje erdvėje, kurioje nėra jokio atramos taško. Hierofanija nustato absoliučiai „pastovų tašką“, vidurį, nuo kurio gali prasidėti kryptinga orientacija ir veikla⁶².

Deivės Motinos epochoje hierofanijų ir profaninio pasaulio skirtis nebuvo ryški. Visa žemė buvo sakrali, ji visa tam tikra prasme buvo hierofanija – tačiau šis *sacrum*, besireiškiantis „visame kame“, neleido laisvai veikti. Žemdirbystė, žemės turtų išgavimas, iš dalies netgi medžioklė galėjo pažeisti gamtą kaip ištisinę Deivės Motinos hierofaniją, ir visos šios ūkio šakos galėjo egzistuoti tik pakankamai siaurame lauke – kaip religiniai, itin ritualizuoti aktai. Netgi žemdirbystė galėjo atsirasti kaip grūdų aukojimas Deivei, tokiu būdu ir žemės ūkio užuomazgos buvo ritualizuotos. Kalendorinės šventės dar ilgai išlaikė tam tikrus Deivės Motinos – Žemynos atsiprašymo momentus. Kai kurių tyrinėtojų manymu, atsirandant žemės ūkio kultūrai, sukultūrinti augalai bei prijaukinti gyvuliai laikyti šventais (plg. nuomonę, kad javus imta kultivuoti ne tiek dėl duonos, kiek dėl sakralinę prasmę turinčio alaus). Jie teturėjo kultinę reikšmę. Pasak religijotyryninko U. Manno (Mano), „gyvulių domestikacija ir javų auginimas... priklausė ritualinei sferai“⁶³. Į hierofaniją įterpto žmogaus veikla

⁵⁷ Greimas A. J. *Sakmė apie Šovį, vėlių vedlį...* – P. 14.

⁵⁸ Lebedys J. *Lietuvių kalba XVII–XVIII a. viešajame gyvenime.* – Vilnius, 1976. – P. 208.

⁵⁹ *Popiežių bulės dėl kryžiaus žygių prieš prūsus ir lietuvius XIII a.* / Sudarė P. Pakarklis. – Vilnius, 1987. – P. 26.

⁶⁰ Dusburgietis P. *Prūsijos žemės kronika.* – Vilnius, 1985. – P. 87.

⁶¹ Eliade M. *Sacrum. Mit. Historia.* – Warszawa, 1974. – P. 53.

⁶² Ten pat, p. 50.

⁶³ Mann U. *Schöpfungsmythen: Vom Ursprung und Sinn der Welt.* – Stuttgart, 1989. – P. 107–108.

buvo labai apsunkena. Jis veikė tik per ritualą, laisvo elgesio galimybės realiai nebuvo. Jis negalėjo žengti žingsnio, kuris nebūtų sankcionuotas. Todėl beprecedentinis Sovijaus palaikų sudeginimas ir buvo toks svarbus. Nuolatinių precedentų pasaulyje beprecedentinis įvykis pats tampa precedentu. Mirusieji imami deginti Sovijaus pavyzdžiu. Vis dėlto tai – jau naujas mitas, kodavęs naujų hierofanijų galimybę. Sovijaus žygis nuvertino senąją visa apimančią Deivės Motinos hierofaniją, ji pradėjo pleišėti; tačiau svarbiausias plyšys – tai ribos hierofanija, atskyrusi Deivę Motiną, imanentišką šiam pasauliui, ir transcendentinę erdvę. Sovijaus žygis parodė, kad pagrindinis *sacrum* raiškos šaltinis – ne žemė ir jos daiktai, o transcendencija; žemiškajame pasaulyje pasirodančios hierofanijos, visų pirma ugnis, yra užpasaulinio *sacrum* proveržiai, o ne imanentiškas ir universalus Žemės Motinos šventumas, kuris, beje, reiškesi per visiškai ugniai priešingą žemės ir vandens pradų simboliką.

Deivės epochoje pasaulio sakralioji dalis nepalyginamai persvėrė profaniškąją, tuo tarpu Sovijaus žygis atvėrė atvirkštinės proporcijos galimybę. Žemės, augalų, gyvūnų sakralumas nebuvo panaikintas vienu ypu – tiesiog atsirado absoliučiai sakralaus pasaulio desakralizacijos galimybė. Šis procesas archajinėse kultūrose galiausiai išvirto į tokį reiškinį kaip totemizmas, t. y. sakralizuoti buvo tik vienos rūšies gyvūnai ar augalai, kiti buvo atiduoti žmogaus profaninei sferai. Atitinkamai siaurėjo ir pačios žemės sakralumas – visų pirma plečiantis žmogaus ūkinei veiklai. Minėtuose liudijimuose iš baltų religijos bei jos nuosmukio laikmečio susiduriame būtent su atskirų, konkrečių šventų gojų, laukų, akmenų ir t. t., garbinimu, vadinasi, su paskutine gamtos desakralizacijos stadija.

Desakralizacijos procesas pastebimas daugelyje kultūrų: pavyzdžiui, graikai šventų gojų garbinimą palengva keitė vieno konkretaus medžio kultu⁶⁴, kiniečiai desakralizaciją pasuko kiek kita kryptimi – jie sutraukė kosmosą į mažus darželius⁶⁵, t. y. absoliučiai sakralus pasaulis buvo modeliuojamas miniatiūrose, o realiajame pasaulyje vyko intensyvi desakralizacija, Rytų šalyse nepasibaigusi iki šiol (plg. sakralinį gamtos meditavimo aspektą; dzenbudizmą).

Būtent šiuo – pasaulio desakralizavimo – aspektu ir galima apibūdinti bendrąjį Sovijaus mito apspręstos kultūros horizontą, – konstatuojant, kad nuo Sovijaus prasidėjo gamtos nušventinimas. Savo ruožtu hierofanijos tapo transcendentinio, o ne imanentinio *sacrum* proveržio vieta.

Sovijaus žygis išlaisvino erdvę žmogiškajai kultūrinei veiklai. Galimas dalykas, kurį laiką žmogaus kultūrinė veikla apskritai sutapo su desakralizacijos procesu.

Žmogus transcendencijos akivaizdoje

Riba, atskyrusi transcendentinį ir žemiškąjį pasaulį, ėjo ne per toliausiai nuo žmonių sodybų ir, ko gero, nesyk buvo tapatinama su horizonto linija, tolumo miško siluetu, upe ir pan. Taip pagal Sovijaus mitą modeliuotos lietuvių pasakos nurodo, kad „pragaras“ yra netoli nuo žmogaus gyvenamosios sodybos: kažkur pamiškėje rūksta – tai ir pekla (LTR 42/5/), „čia tuoj už krūmelių ir pekla“ (LTR 687/23/), tiesa, kartais aplink pragarą plyti „didelės balos“ (LTR 552/19/), didelė pustynė, baisios pelkės, tyrai (LMD I 1000/674/), iki pragaro einama „laukais, miškais“ (LTR 422/143/). Visos šios nuorodos ženklina žmogui įprastą aplinką, tiesa, esančią kiek tolėliau, link horizonto.

Anas pasaulis, plytintis už ribos, yra sakralus: atvykėliai iš ten laikomi transcendencijos pasiuntiniais ir tampa netgi tam tikromis hierofanijomis, plg. lietuvių svečio sampratą. Iš ten pat gali atvykti ir Dievas – jis ateina kaip senelis. Tačiau transcendencijos samprata archajinėse epochose buvo ambivalentiška: iš anapus pasirodydavo ir demoniškos būtybės. Todėl lietuviai velnių vaizdavosi kaip vokiečių ir buvo įsitikinę, kad latviai yra burtininkai; tuo pačiu atsimokėdami latviai ir vokiečiai burtininkais laikė lietuvius. Estai burtininkais vadino suomių, šieji – lapius, ir t. t. Matyt, kadaise žmogaus statusą tam tikroje bendrijoje turėjo tik jos nariai; kiti, svetimieji, buvo tiesiog tapatinami su kito pasaulio gyventojais, demonais. Taip germanų pasaulis buvo sudarytas iš *Midgard* – bendrų interesų siejamų kelių sodybų, ir *Utgard* – priešiško aplinkinio pasaulio, prasidedančio už kelių mylių. O už pastarojo prasidėdavo *Riesenheim* ir *Nifelheim* – pasauliai, su kurių gyventojais demonais,

⁶⁴ Кагаров Е. *Культ фетишей, растений и животных в древней Греции*. – Санкт-Петербург, 1913. – P. 314–315.

⁶⁵ Eliade M. *Sacrum. Mit. Historia...* P. 152.

milžiniais amžinai kovojo dievai.

Transcendentinė erdvė buvo netoliese, naktį ateidavo jos metas. Lietuviai tikėjo, kad būta laikų, kai po Saulės laidos laumės užimdavusios visą žemę⁶⁶, ir žmogus, naktį žengtelėjęs už savo pirkios durų, išsyk atsidurdavo transcendencijoje, kurioje veikė ne šio, žemiškojo, bet visiškai kito pasaulio dėsniai⁶⁷.

Šis transcendentinio pasaulio artumas nuolatos kontroliavo žmogų. Velniai ir laumės yra ne kas kita kaip budrūs žmogaus dorovės ir etinių normų sergėtojai, žiauriai baudžiantys už jų pažeidimus. Nuolatinis transcendentinio pasaulio artumas pašventino žemiškąją erdvę ir žmogaus kultūrą. Mitiniame pasaulyje viskas priklausė dievams, gyvenantiems transcendencijoje (o tuo pačiu metu ir kažkur „čia pat“) ir tikrinantiems, kaip žmonės apsieina su jų daiktais. Tai buvo ir sodyba, ir ją supantys laukai. Pasak Vinco Vyčino, mitinėje epochoje „viskas – žemė, trobesiai, gyvuliai, javai, pašarai ir kitos augalinės gėrybės, padargai ir t. t. – kaip dievų dovana – pirmoje eilėje priklauso dievams. Jie priklauso žmonėms kaip atsakingiems dievams tų daiktų tausotojams“⁶⁸. Archajinėje baltų kultūroje „į žmogaus darbo padarinį buvo sugebama žiūrėti kaip į transcendentinę dovaną“, – teigia Vytautas Bagdanavičius⁶⁹, – galbūt todėl, kad žmogaus darbas apskritai buvo transcendencijos pašvęstas, o gal todėl, kad „žmogaus aplinkos daiktai niekad nėra gryni žmogaus padariniai. Jie visad yra gauti“⁷⁰. Pastarosiose giliose V. Vyčino ir V. Bagdanavičiaus įžvalgose kaip tik ir nusakoma kultūra, save patikėjusi transcendencijai. Dovanos sąvoka esmingai išsiskiria iš sakralinio Deivės Motinos pasaulio, kurio objektais žmogus naudojami atitinkamų ritualų metu. Sodyba, laukas, įvairūs daiktai yra dovanos, tačiau jie šventi ne savaime, o kaip gauti iš transcendentinio pasaulio, kaip atiduoti žmogui, įpasaulinti transcendencijos blyksniai. Ritualinį naudojimąsi daiktais keitė atsakingas naudojimas dovanomis.

Savos sodybos ir laukų kaip transcendentinės dovanos suvokimas sąlygojo ir baltišką sėslumą, neprieštaraudamas, beje, ir pirmųjų tautų kraustymuisi. Indoeuropiečių sklaidymąsi galbūt ir nulėmė savita „pažadėtosios žemės“ vizija, vedusi juos į „savo vietas“ kaip ir Mozę sekusius žydus. „Pažadėtoji žemė“, tapusi tėviške, yra visų dovanų dovana. Bet kokia dovana turi būti duota vieną kartą: žemę, tėviškę kaip sykį duotą dovaną galėjo pajusti tik vienoje vietoje apsistoję nomadai. Antra vertus, tokią dovaną priimti, jai subręsti gali tik tokia kultūra, kuri nesusvęntina žemės, kuriai žemė – tik laisvos žmogaus veiklos arena⁷¹. Sovijaus mitas atlieka būtent šią brandinimo funkciją.

Ūkio sistema ir visuomenės sąranga

Sovijaus mitas apie šiuos dalykus tiesiogiai nekalba. Galima spėti, kad Sovijaus žygio metu vyraujanti ūkio forma buvo medžioklė, lydima ištiso ritualų komplekso, arba tiesiog ritualinė medžioklė. Medžioklės vaizdinys, kuriuo prasideda Sovijaus mitas, liudytų labai archajišką mito kilmę. Prancūzų mokslininkas A. Leroi-Gourhanas (Lerua-Gurhanas), nagrinėdamas paleolitinį meną, tam tikruose elementuose įžvelgė simbolius, išreiškiančius kažkokią mirties metafiziką⁷²; tai rodo, kad jau nuo seniausių laikų žmogus reflektavo medžioklėje patiriamą mirties ir jos teikiamos gyvybės (maisto) sąsają. Deivės Motinos epochoje šią sąsają išreiškė ritualiniai veiksmai, matyt, ir tas, kurį pradėjo, bet neišbaigė Sovijus.

Sovijus buvo pirmasis „pasaulietinės“ medžioklės atradėjas – jis nukovė šerną, tačiau neatliko ritualinio aukojimo (valgymo) akto. Nepaisant to, ritualo neatlikusiam asmeniui jis sugebėjo rasti

⁶⁶ Bagdanavičius V. *Laumės. Jų religija ir kultūra*. – Chicago, 1982. – P. 121.

⁶⁷ Ten pat, p. 57–58, 65 ir kt.

⁶⁸ Vyčinas V. *Mitinė etika Heideggerio filosofijos principų šviesoje* // Lietuvių Katalikų Mokslo Akademijos Suvažiavimo darbai. VIII. – Roma, 1974. – P. 160.

⁶⁹ Bagdanavičius V. *Min. veik.*, p. 69.

⁷⁰ Vyčinas V. *Min. veik.*, p. 154.

⁷¹ Plačiau žr.: Beresnevičius G. *Tėviškė kaip dovana* // Kauno aidas. – 1990. – Nr. 13 /57/. – P. 8.

⁷² Cit. iš: Szafranski W. *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne w dawnej Europie* // *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*. – Warszawa, 1978. – P. 354–355.

prieinamą eschatologinę alternatyvą, kaip pasirodė – geresnę nei ankstesnės. Jo pavyzdžiu galėjo sekti kiti žmonės – t. y., išpažindami ugnies hierofanijoje pasireiškusio *sacrum* modeliuojamą religiją, jie gaudavo ir leidimą neritualizuotai medžioklei. Sovijaus mito pagrindu organizuotai kultūrai atsivėrė ir neritualizuotos žemdirbystės galimybė. Be abejonės, gamtos desakralizacija įgalino ir intensyvesnę žemės turtų gavybą, drauge – metalų apdirbimą. Ne veltui mirusiųjų deginimo paprotys plito kartu su žalvario kultūra – su mirusiųjų deginimu tauta pereidavo į aukštesnę technologijos lygį. Visiškai įtikėtina, kad tam tikri mitai, kurie lėmė senąsias kultūras, archajinėse epochose skatindavo naujas technologijas. Mirusiojo sudeginimas ant laidotuvių laužo nėra toks paprastas dalykas – tam, kad palaikai visiškai sudegtų, reikia pasiekti tokią temperatūrą, kurioje lydosi žalvaris. Vadinasi, tauta ar gentis, lydanti žalvarį, gali deginti savo mirusiuosius, ir atvirkščiai.

Sovijaus mite pabrėžiami giminystės ryšiai ir veikiančiųjų asmenų lytis nurodytų, kad mite šifruojama patricentrinė visuomenė, giminystę nustatanti pagal tėvo liniją. Šiuo metu sunku pasakyti, ar Sovijaus sūnus reikėtų suprasti kaip tikrus jo vaikus, ar kaip specialią kvalifikaciją turinčius atitinkamo ritualo dalyvius. Vis dėlto jiems taikoma sūnystės sąvoka pakankamai simptomiška.

Etnokultūriniai ir religiniai Sovijaus mito funkcionavimo pėdsakai

Suprantama, aukščiau pateiktos pastabos tėra fragmentiški pasamprotavimai apie Sovijaus mito įtakos kultūrai ypatumus. Tačiau bendriausia prasme galima pastebėti, kad šiuo mitu besiremianti kultūra – jau kitokia, ji iš principo skiriasi nuo Deivės Motinos religijos generuotos kultūros. Sovijaus mite šifruojami esminiai ir universalūs žmogiškosios būties klausimai: viena vertus, jie yra labai archajiški, ir jų formulavimas turėtų priklausyti daug senesnei epochai nei XIII a. pr. Kr., bet, antra vertus, Sovijaus mitas priskiriamas lietuviams, t. y. datuojamas ankstyvaisiais viduramžiais, tuo metu jis ir užrašytas. Netrukus panagrinėsime šią prieštarą – žinoma, jei ši problema pasirodys prieštaringa.

Iš pradžių turėsime įsitikinti, kad Sovijaus mitas funkcionavo lietuvių ir baltų kultūrose, o vėliau teks pasiaiškinti jo universalumo priežastis.

...lietuvių (baltų) kultūroje

Sovijaus mitui artimų vaizdinių lietuvių tradicijoje yra pakankamai. Galimas dalykas, jie šaknijasi giliau ir siekia baltų protautės laikus, tačiau kol kas apsiribosime tik paprastu giminingų vaizdinių konstatavimu.

Visų pirma jų gausu pasakose (LPK 461 „Trys plaukai iš velnio barzdos“, LPK 465 C „Kelionė į kitą pasaulį“, LPK 475 „Pragaro katilo kurstytojas“, LPK 730 „Veža pragaran pyragus“, LPK 761 „Laiškas iš pragaro“), kurių herojai eina pragaran; kai kuriose pasakose ėjimo motyvą keičia važiavimas. Herojai eina pragaran taip pat beatodairiškai kaip ir Sovijus, o ne stačiai prasmenga žemyn, t. y. lietuvių tradicija iš tiesų žino patį „ėjimo į pragarą“ principą.

Pasakose LPK 475, 730, 761 randamas paslaptingas senelis, nurodantis kelią į pragarą ar patariantis, kaip jame elgtis (šį motyvą nagrinėjo N. Vėlius⁷³). Senelio funkcijos šiek tiek primena Sovijaus, mirusiųjų palydovo funkcijas, nors, be abejonės, Sovijaus mitas tegalėjo nežymiai paveikti šio vaizdinio funkcionavimą, o ne kilmę, nes senelio vaizdinys pernelyg autonomiškas. Daug labiau įtikėtina galimybė, kad su Sovijumi susiduriame pasakos LPK 472 „Svečiuose pas elgetą (Dievą)“ variantuose, kur žmogų į pomirtinį pasaulį gabena kažkoks angelu įvardijamas asmuo (LTR 260 /246/, LMD I 483 /28/, I 806 /3/). Kitur toks palydovas vadinamas netgi ne angelu, o Dievu (LTR 318 /18/, 350 /166/, 397 /57/, 552 /912/; LMD I 100 /1/).

Šie atvejai labai mįslingi, o paties palydovo problema pareikalautų atskiros monografijos. Per anksti būtų teigti, kad šitokio palydovo provaizdžiu buvęs Sovijus, tačiau galima kiek atsargesnė išvada, būtent – kad mirusiųjų palydovo funkcijas atliekantis Sovijus turi atitikmenų lietuvių

⁷³ Žr.: Vėlius N. *Lietuvių pasakos senelio dievo kilmės problema* // Lietuvos TSR MA darbai. – 1979. – Ser. A. – T. 3 /68/ – P. 87–99; Vėlius N. *Chtoniskasis lietuvių mitologijos pasaulis: Folklorinio velnio analizė*. – Vilnius, 1987. – P. 163–168 ir kt.

tautosakoje.

Esama ir kitų mito fragmentų atitikimų – vienoje lietuvių pasakoje sūnus, kenčiantis pragare, aiškina tėvui, kaip jį galima išvaduoti: „Reik, ing peklą nuėjusiam, lįsti per 9 pečius degančius, ir iš ten mane išvesti“ (DSPO 233–234), – taigi, pasakoje, kaip ir Sovijaus mite, gyvųjų ir mirusiųjų pasaulį skiria devyneri vartai. Ir kitose lietuvių pasakose žmogus į pragarą vedamas pro visokius vartus, vartelius arba pro gausybę durų (LTR 368 /289/, 724 /108/), pro kuriuos įeiti ne taip paprasta. Tai patvirtina ir lietuvių dainos (LTR 1018 /12/, 4157 /198/, 4893 /5/) bei pasakos (LTR 368 /181/; LRSPO 62).

... indoeuropietiškoje tradicijoje

Sovijaus mitas neabejotinai artimas lietuviškai pasaulėžiūrai. Jis yra ir neabejotinai archajiškas: V. Toporovas ir N. Vėlius pagrįstai laiko šį mitą indoeuropietišku⁷⁴. Šitai liudytų ir faktas, jog pirmoji Sovijaus mito siužeto dalis – trijų „migdymo“ būdų ieškojimas – aptinkamas ir jau minėtoje anglų pasakoje, kurios herojų tris naktis paeiliui trys seneliai guldo miegoti. Prisiminkime – pirmąją naktį per jį šliaužioja visokios rupūžės ir gyvatės, antrąją jį kandžioja ir gelia (nors nepasakyta, kas būtų, tačiau atrodo, kad tai ne šliužai, o vabzdžiai iš Sovijaus antrosios nakties skundo), trečiąją jis miega ramiai ir atsibunda žvalus⁷⁵.

XIII–XII a. pr. Kr. į Angliją vėliau atsikraustysiančios gentys gyveno Vidurio Europoje, toje pačioje zonoje, iš kurios mirusiųjų deginimo paprotys perėjo pas baltus. Atrodytų, Sovijaus mitą ar jo prototipą žinojo ir ankstyvojo žalvario gentys Vidurio Europoje. Pakankamai tvirtai galima spėti, kad Sovijaus mito elementų aptiktume ir kitų indoeuropiečių tautų pasakose, žinoma – tik tuo atveju, jei kas nors ryžtųsi tokiam titaniškam darbui.

... šamaniškoje kultūroje

Tačiau jeigu Sovijaus mito pėdsakai indoeuropiečių pasaulyje nėra ypač ryškūs, pažiūrėkime į jo ritualu grindžiamą šamaniškos kultūros eschatologiją. Sovijaus mito siužetą visų pirma primintų šamano įšventinimo apeigos. Jų metu būsimasis šamanas 9 dienas praleidžia vienumoje, jį globoja „šamanas-tėvas“ ir 9 „sūnūs“. Įšventinamasis gyvena atskiroje palapinėje, pasninkauja. Atėjęs iškilmių dienai, būsimasis šamanas kopia į jurtos viduryje įkastą medį ir į kas devintą medį iš tų, kurie auga aplink jurta⁷⁶. Pati šamano kelionė viršun ir žemyn simbolizuoja jo kelionę į kitą pasaulį. Jis kopia į kas devintą medį tarsi pabrėždamas, kad į aną pasaulį įeiti galima tik per devintus vartus (plg. minėtoje lietuvių pasakoje esančius 9 „pečius“). Apskritai Sibiro tautos kalba apie 9 transcendentinius pasaulius. Jakutų manymu, pragaras yra šiaurėje, už aštuntojo dangaus⁷⁷, o šamanas savo kelionės metu turi pereiti 9 dangaus sluoksnius⁷⁸; devynis pragaro sluoksnius pripažįsta pietų altajiečiai, sagajiečiai, koibalai⁷⁹. Devynis įšventinimo rituale dalyvaujančius šamano pagalbininkus tikriausiai atitiktų 9 Sovijaus „sūnūs“ – V. Toporovas pagrįstai mano, kad jų buvo devyni⁸⁰. Šamaniškas pirmosios kelionės į pomirtinį pasaulį ritualas sutampa iki smulkmenų (blužnies negavęs tėvas Sovijaus mite ir šamano pasninkavimas), šamano ir Sovijaus kelionės sutampa ir toliau, kai į pragarą ar į „aną pasaulį“ įeinama per devintus vartus ar įkopiama devintojo medžio kamienu.

Dar daugiau – šamaniškas ritualas galbūt išaiškina paslaptį devynetą, nuolat besikartojantį senųjų kultūrų mirties metafizikoje. Evenkų šamanas kelyje į žemutinį pasaulį sutinka devynias šio kelio šeimininkes bei sergėtojas – aštuonios jų gyvena mitinės upės pakrantėje, ir tik devintoji –

⁷⁴ Toporov V. H. *Индоевропейский ритуальный термин...*; taip pat: Vėlius N. *Kaip baltai laidojo mirusiuosius...* – P. 59.

⁷⁵ Žr. išnašą Nr. 34.

⁷⁶ Wasilewski A. *Podróże do piekieł: Rzecz o szamańskich misteriach*. – Warszawa, 1979. – P. 61–62.

⁷⁷ Schmidt P. W. *Min. veik.*, Bd. 11. – P. 197–198.

⁷⁸ Ten pat, p. 327.

⁷⁹ Schmidt P. W. *Min. veik.*, Bd. 12. – P. 229.

⁸⁰ Иванов В. В., Toporov V. H. *Совий...* – P. 505.

mirusiųjų pasaulio krašte, kur ji valdo mirusiųjų gentainių gyvenvietę⁸¹. Taigi, paaiškėja, kodėl aštuoneri pirmieji vartai kelyje į pomirtinį pasaulį nėra anga į jį ir kodėl toks svarbus devynetas, kuriuo nusakomas pats kelio pabaigoje pasiekiamas mirusiųjų kraštas.

Skaičius 9 aptinkamas ir toliau – įėjimą į vidurinį pasaulį (t. y. žemę) saugo 9 lydekos⁸². Devynetas kartojasi ir Pietų Amerikos indėnų mirties metafizikoje. 1966 m. C. Reichel-Dolmatoff aprašė *konga* genties indėnų, gyvenančių *Sierra Nevada de Santa Marta* kalnuose Kolumbijoje, mergaitės laidotuves. Jų metu šamanas aštuonis kartus mėgina pakelti mergaitės kūną, nuduodamas, kad jis per sunkus, jam pavyksta tik iš devinto karto. Mircea Eliade (Mirča Elijadė), perteikęs šį aprašymą, ritualą aiškina kaip 9 nėštumo mėnesių atkartojimą, tik atbuline kryptimi⁸³. Žinia, devynetas yra ambivalentiškas, ir už jo gali slypėti daug reikšmių.

Šamanų apeigose, kaip minėta, irgi dalyvauja 9 asmenys: „šamanas-tėvas“ ir 8 „sūnūs“ ar šamano mokiniai – tokių liudijimų yra daug⁸⁴. Sovijui pagelbėjęs „sūnus“ tapatintinas su šamaniškame rituale išskiriamu šamano pagalbininku, kuris rūpinasi, kad šamanas savo kelionės metu nepasiklystų aname pasaulyje ar nenuklystų į jį pernelyg toli⁸⁵.

Visuose šiuose ritualuose nujaučiamas už jų slypintis mitas apie pirmąją kelionę į aną pasaulį, kurį atkartodamas būsimasis šamanas susitapatina su mitiniu pirmeiviu. Jei šamanui pavyksta pakartoti šiojo žygį, jis per ritualą įsijungia į pirmą pradžią įvykį, transcendentinio pasaulio atradimą, pirmąją kelionę anapus ir jau pašvęstu būdu įsigauna į aną pasaulį. Todėl šamanai ir stengiasi kiek įmanoma tiksliau atkartoti pirmąjį įėjimą į kitą pasaulį, ir būtent dėl šios priežasties jų ritualas taip ilgai išlieka nepakitęs.

Ir Sovijaus mitas, ir šamanų ritualas yra tiek panašūs, kad pakankamai tvirtai galima teigti, jog šamano kelionės ritualą grindžiantis mitas iš esmės turėtų sutapti su Sovijaus mitu.

Taigi, Sovijaus mitas, neabejotinai funkcionavęs tiek baltiškajame, tiek indoeuropietiška lygmenyje, šaknijasi dar giliau, į daug archajiškesnius kultūros klodus. Jei mėgintume į juos gilintis, matyt, reikėtų koreguoti kai kuriuos teiginius apie Sovijaus mito „lietuviškumą“ ar „baltiškumą“. Tarkime, evenkų šamanų terminologijoje randami Sovijaus vardą primenantys žodžiai: pavyzdžiui, *Seveki* reiškia Aukščiausiąją dievybę, *seven* – tai dvasia šamano pagalbininkė, ir pan.⁸⁶ Žinoma, tai gali būti ir atsitiktiniai sutapimai.

Problema kol kas lieka neišspręsta, ir apie Sovijaus mito kilmę mes dar kalbėsime, tačiau kad ir kokia būtų jo genezė, reikia konstatuoti, kad Sovijaus mitas funkcionavo baltiškoje kultūroje. Jo paralelės ar tiesiog kalkės iš abiejų žemės pusrutulių rodo, kad susidūrėme su nepaprastai svarbiu fenomenu. Todėl dar kartą grįžkime prie Malalos kronikos.

sovica ir *scovitas*

Viena neaiškiausių Malalos kronikos intarpo vietų – pabaigoje, jau po Sovijaus mito, minimos *sovicos* tautos, kurios degina savo mirusiųuosius ir kurių sielų vedlys į pragarą yra Sovijus. Tai ir lietuviai, ir jotvingiai, ir prūsai, ir jema, ir lybiai, ir „daugelis kitų“ giminių.

Malalos kronikos intarpo užrašymo metu minėtosios tautos ištis tebepraktikavo mirusiųjų deginimą – tai rodo tiek archeologiniai duomenys, tiek istoriniai šaltiniai. Tačiau, regis, niekur kitur šios didžiausiose plotuose gyvenančios skirtingos etninės priklausomybės gentys bei tautos neįvardijamos bendru *sovicos* ar panašiai skambančiu vardu. Galimas dalykas, kronikos intarpo autorius pasinaudojo kažkokia kitų šaltinių akiratin nepatekusia tradicija, pakankamai autentiškai perteikusia Sovijaus mitą. Galimas dalykas, tai pačiai patikimai tradicijai priklausytų ir *sovicos* tautų paminėjimas – kita vertus, gal šia tradicija pasinaudojęs metraštininkas pasistengė ją dirbtinai

⁸¹ Анисимов А. Ф. Min. veik., p. 167.

⁸² Ten pat, p. 205; plg. p. 202, 33 pav.

⁸³ Eliade M. *Historia wierzeń i idei religijnych...* – P. 10.

⁸⁴ Schmidt P. W. Min. veik., Bd. 10. – P. 403; Сагалаева А. М. *Мифология и верования алтайцев.* – Новосибирск, 1984. – P. 20.

⁸⁵ Анисимов А. Ф. Min. veik., p. 209.

⁸⁶ Ten pat, p. 216.

papildyti ir pratęsti, žodį *sovica* vartodamas kaip metaforą, pratęsiančią ir suaktualinančią duotąjį mitą?

Tačiau istorinių šaltinių akiratin pateko ne vien *sovica*. Dar A. Mierzyński (Mežynskis) *scovicos* kontekste visiškai pagrįstai atkreipė dėmesį į Bogufalo II Lenkijos kronikoje minimą *scovitas* gentį, lokalizuotą, kaip regisi, tarp jotvingių ir prūsų⁸⁷. Nieko nuostabaus, kad ši gentis, priklausydama pietvakariniam baltų arealui, nepaminėta rytinės šalies, Rusijos, to paties meto metraščiuose, o patekusi būtent į Volynės ir Lenkijos metraštininkų akiratį.

Kadangi Rytų Rusijos metraščiai nepažįsta Sovijaus mito, atrodo, kad tradicija, kuria pasirėmė Vakarų Rusijos metraštininkas, buvo greičiau lokalinė nei bendra visiems baltams. Matyt, tai, kad ji pateko metraščių akiratin, sąlygojo kažkokios Sovijaus ritualą išlaikiusios tautos santykinis artumas Lenkijai ir Vakarų Rusijai; jei Vakarų Rusijos metraštininkas *scovicos* vardą duoda daugeliui šiauriau esančių genčių, vadinasi, piečiau nuo tradicijai žinomos Sovijaus tautos ryškesnių baltiškų kultūrų nebuvo – tad Sovijaus tautos tektų ieškoti baltiškojo arealo pietuose.

Mirusiųjų deginimo paprotys nebuvo svetimas ir Lietuvai – rytinei baltų arealo daliai. Jo ištakomis domėjosi keli Rusijos metraščiai – jie, niekur nė neužsimindami apie Sovijaus mitą, perteikia su degintinio papročio Lietuvoje įvedimu siejamą Šventaragio legendą, atkartotą ne tik rusų metraščiuose, bet ir Bychovco kronikoje, Strykowski (Strijkovskio) bei Kojelavičiaus darbuose. Atrodo, kad Sovijaus mitas Lietuvoje nebuvo populiarus – jo vietoje aptinkame Šventaragį.

Pastebime dvi baltiškas tradicijas, tą patį mirusiųjų deginimo paprotį grindžiančias dviem skirtingais mitais. Tad pasitelksime archeologijos duomenis, iš kurių galima daugiau sužinoti, apie paties mirusiųjų deginimo papročio radimąsi baltuose.

Archeologai teigia, kad mirusiųjų deginimo paprotys Rytų Lietuvoje pasirodo V–VI a. ir plinta iš pietryčių į šiaurę ir į vakarus⁸⁸, kol galiausiai apima visas Lietuvos (turiu omeny Pietryčių Lietuvą, istorinės Lietuvos užuomazgą) įtakos sritis, iki pat kuršių.

Tačiau dar anksčiau – nuo IV a. – šitas paprotys įsigali pietvakarių Užnemunėje⁸⁹, kai Rytų Lietuvoje mirusieji dar nedeginami, vadinasi, Rytų Lietuvos įtaka negalima. Pietvakarių Užnemunės sritis prasiplečia į Lenkijos šiaurės rytus – tuo metu ten, taip vadinamoje suvalkų grupėje⁹⁰, irgi įsigali mirusiųjų deginimas. Galbūt šiam regionui darė įtaką Sambijos–Natangijos grupė⁹¹, tačiau galima pastebėti, kad šiuo laikotarpiu mirusieji deginami būtent tose vietose, kur Bogufalo II kronika mini *scovitas* tautą – tarp prūsų ir jotvingių.

Atrodo, kad Sovijaus mitas ir Šventaragio legenda atspindi atitinkamai pietvakarinės baltų dalies ir Rytų Lietuvos kultūrose vykusius pokyčius. Kol kas apsistokime ties Sovijaus vardu vadinta gentimi, *sovica* ar *scovitas*. Jos paieškų kryptis turėtų būti orientuojama į pietinę baltiškojo arealo dalį, tačiau toli gražu ne į smarkiai apkarpytas XIII a. baltų genčių teritorijas; mirusiųjų deginimo paprotys, anksčiau nei jis pasirodys Rytų Lietuvoje, ima plisti iš pietų IV a. Šiuo metu piečiau jotvingių ir prūsų aptinkama Zarubincų archeologinė kultūra.

Daugiau ar mažiau tvirtai archeologai teigia šią kultūrą buvus baltiška⁹². Zarubincų kultūra, paskutiniaisiais amžiais pr. Kr. lokalizuojama Volynėje ir Dnepro vidurupio baseine aplink Kijevą, pirmaisiais amžiais po Kr. palei Desną, Seimą išplinta iki Okos ir Dnepro aukštupio baseino⁹³. Galimas daiktas, kad šios kultūros žmonės tapatintini su prūsų galindais⁹⁴. Tačiau mūsų atveju svarbiausia tai, kad archeologai vieningai sutaria, jog Zarubincų kultūroje vyravo mirusiųjų deginimas.

⁸⁷ Minimoms tautos išvardijamos tokia seka: „Jaczwanszytas, Scovitas, Prutenos, Litwanos, Szamuitas“ – cit. iš: Mannhardt W. Min veik., p. 61.

⁸⁸ *Lietuvių etnogenezė*. – Vilnius, 1987. – P. 154–155.

⁸⁹ Michelbertas M. Min. veik., p. 73, 75.

⁹⁰ Okulicz J. *Pradzieje ziem pruskich od późnego paleolitu do VII w. n. e.* – Wrocław, 1973. – P. 474.

⁹¹ Ten pat, p. 444.

⁹² Gimbutienė M. Min. veik., p. 85–86.; *Lietuvių etnogenezė...* – VP 113–114; Седов В. В. *Славяне Верхнего Поднепровья и Подвинья*. – Москва, 1970. – P. 40–41, 44–48.

⁹³ Gimbutienė M. Min. veik., p. 85.

⁹⁴ Седов В. В. Min. veik., P. 44–48; Gimbutienė M. Min. veik., p. 85.

Nebūdamas archeologas, nesiimu spręsti, ar Zarubincų kultūra, spaudžiama iš pietų ir pasistūmėjusi šiauriau, veikė vėlyvosios brūkšniuotosios keramikos žmones, lietuvių protėvius. Mitologiniu požiūriu šitokia galimybė vargiai įtikėtina, nes Rytų Lietuvoje aiškiai vyrauja Šventaragio ritualas. Tačiau, neturint pakankamai archeologinės medžiagos, įgalinančios „pietiniu“ aspektu aiškinti degintinio papročio radimąsi Rytų Lietuvoje, mitologinis požiūris galėtų naujai nušviesti pietinio baltų arealo įtaką degintinio papročio plitimui iš pietų į šiaurės vakarus.

Zarubincų kultūra ypač reikšminga tampa Sovijaus mito, *sovicos* ir *scovitas* tautų kontekste. I–IV a. ji plytėjo baltų pasaulio pietuose, kaip minėta, siekdama patį Dnepro vidurupį⁹⁵. Vargu ar ši plati sritis galėjo likti nepastebėta antikos geografų. II a. Klaudijus Ptolemėjus savo „Geografijoje“ (VI, 14) mini *suovenes*⁹⁶ – suovėnus ar sovėnus, kurie šiuo metu, drauge su greta paminėtais venedais ir stavanais, tapatinami su archeologinėmis Pševorsko ir Zarubincų kultūromis⁹⁷. Venedus tradiciškai priskiriant Pševorsko kultūrai, suovėnus visiškai pagrįstai galima tapatinti su Zarubincų kultūra. Šioje vietoje ir tektų ieškoti *sovicos*, *scovitas*, Sovijaus tautų (tautos) ar jų protėvių. Kaip minėta, Zarubincų kultūroje mirusieji vien tik deginti – kaip ir dera tautai ar genčių grupei, turinčiai Sovijaus vardą. Galimas dalykas, Zarubincų kultūros gentys – suovenai į XIII a. metraščių akiratį pateko kaip *sovica* ar *scovitas*. Juk Zarubincų kultūra, spaudžiama iš pietų, anuomet išties pasistūmėjo šiaurės kryptimi.

Zarubincų kultūrą kaimynai pradėjo spausti gan anksti. Polesėje įsikūrusią Zarubincų kultūros dalį II a. pabaigoje smarkiai paveikė gotai, tuo metu per Pripetės baseino aukštupį keliavę į šiaurės vakarų Pajuodjūrį⁹⁸, o sarmatai suardė Dnepro vidurupio Zarubincų kultūros sritį⁹⁹. Tad šios abi vienos kultūros žmonių grupės atsitraukia į Dnepro aukštupį, kur susimaišo su tos pačios Zarubincų kultūros šiaurine, aukštutinės Padneprės grupe¹⁰⁰ ir liejasi su kitomis vietinėmis baltų kultūromis. Tačiau, matyt, tai nebuvo vienintelis Zarubincų kultūros atsitraukimo kelias – sprendžiant iš *scovitas* tautos tarp jotvingių ir prūsų, tam tikra suovėnų dalis atsitraukė tiesiai į šiaurę, pas giminingas vakarų baltų gentis – tai juo labiau įtikėtina, prisiminus, jog Zarubincų kultūros šaknys driekiasi į prūsiškąjį Pamarį, o pati Zarubincų kultūra kartais tapatinama su galindais.

Tokiu būdu suovenai išnyksta iš europinio akiračio, uždengti sarmatų, gotų, slavų ir kitų klajoklių genčių. Kokią įtaką suovenai padaro lietuvių protėviams, kol kas sunku pasakyti, bet nagrinėjamu atveju pakanka apsiriboti tuo, kad mums tikriausiai pavyko lokalizuoti *sovicos* pirmtakę, Sovijaus vardu pasivadinusią ar pavadintą tautą, deginusią savo mirusiuosius. Matyt, tai buvusi viena iš Zarubincų kultūros dalių, kuri, slavų spaudžiama, atsitraukė į šiaurės vakarus.

Todėl kai kurios hipotezės apie Sovijaus mito genezę bei kai kurios Sovijaus vardo etimologijos tampa problemiškesnės nei anksčiau. Pažymėtina, kad suovėnų laidojimo papročiai tam tikra prasme sietini su Sovijaus mitu. Jie liudytų mirusiojo „ėjimo“ į kitą pasaulį įvaizdį. Labai įdomus Zarubincų kultūros palaidojimuose aptinkamas paprotys sudegintus mirusiųjų kaulus dėti rytinėje kapo dalyje, inventorių – vakarinėje dalyje ar viduryje¹⁰¹. Tarsi taip elgiantis manyta, jog velionis į aną pasaulį išvyksta ne su laidotuvių laužo dūmais, o būtent išeina vakarų kryptimi, „pakeliui“ pasiimdamas jam skirtas įkapes, lygiai taip, kaip išėjo Sovijus, mitinis pirmeivis į anapus. Tai, kad mirusiojo laukė kelias, rodo ir maisto dėjimas į kapus¹⁰². Laidojant duobės orientuotos pagal ilgąją aukštumos, ant kurios talpintas kapinynas, ašį¹⁰³ – matyt, taip stengtasi mirusįjį nukreipti į kelią.

Baigiant samprotavimus apie suovėnus bei jų paplitimą, būtų galima pridurti, kad ir šiauriniai baltų kaimynai, galimas dalykas, žinojo suovėnų ar *sovicos* vardą.

⁹⁵ Žr. A. Tautavičiaus sudarytą žemėlapij // *Lietuvių etnogenezė...* – P. 105, 20 pav.; plg. žemėlapij, pateiktą *История Европы*. – Москва, 1988. – T. 1. – P. 674; plg.: Кухаренко Ю. В. *Зарубинецкая культура*. – Москва, 1964. – P. 9 ir kt.

⁹⁶ Cit. iš: *Greckie i lacińskie źródła do najstarszych dziejów słowian*. – Poznań–Krakow, 1952. – Cz. 1. /do VIII wieku/. – P. 46.

⁹⁷ *История Европы...* – P. 615–616.

⁹⁸ Третьяков П. Н. *По следам славянских племен*. – Москва, 1982. – P. 47–48.

⁹⁹ Ten pat, p. 47.

¹⁰⁰ Ten pat, p. 48.

¹⁰¹ Ten pat, p. 41.

¹⁰² Ten pat, p. 39; plg. p. 46.

¹⁰³ Кухаренко Ю. В. Min. veik., p. 13–14.

Skandinavų sagos mini *Su(i)thiod* kraštą: „Saga apie Skjoldungus“, užrašyta ne vėliau nei 1220 m., mini Didžiąją, arba Šaltąją, *Svitjod*¹⁰⁴, plytinčią į pietus nuo Skandinavijos pusiasalio; Snoris Sturlusonas šią *Svitjod* talpina tarp Juodosios jūros ir šiaurinių kraštų, kuriuose jau niekas nebegyvena¹⁰⁵. Galimas dalykas, skandinavų *Svitjod* būtų ta pati *sovica* ar *suovenes*, tik jau regima nebe iš pietų, bet iš šiaurės. „Sagoje apie Inglingus“ S. Sturlusonas šią *Svitjod* supranta kaip asų (dievų) tėvoniją. Asalando sostinė Asgardas yra Didžiojoje *Svitjod*, pats Asalandas – į rytus nuo Tanaiso. Būtent iš Asgardo Odinas iškeliauja į šiaurę. „Tačiau kadangi Odinas buvo aiškiaregys ir burtininkas, jis žinojo, kad jo palikuoniai gyvens šiaurinėje žemės dalyje. Tada jis pasodino savo brolius Ve ir Vili (valdovais) Asgarde, o pats leidosi į kelią, o su juo visi dievai ir daugybė žmonių. Jis išvyko iš pradžių į vakarus, į Gardarikį, o po to į pietus, į Sakslandą... Po to jis išvyko į šiaurę link jūros“ ir galiausiai apsigyveno Senojoje Sigtunoje (Švedijoje)¹⁰⁶. „Ve ir Vili“ tapatinimas su Veliuona ir Vilniumi vargu ar pagrįstas: vis dėlto „Didžioji *Svitjod*“ galėtų jį imti ir dalį baltų bei ugrofinių žemių, t. y. mums jau gerai pažįstamos *sovicos* genčių teritorijas.

Tad mažų mažiausiai tenka pripažinti, kad Malalos kronikos intarpe minima *sovica* iš tiesų atspindi kažkokias etnines ar geografines realijas, žinomas ir pietiniams, ir šiauriniams *sovicos* ar *Svitjod* kaimynams. Tuo pačiu metu visiškai aišku, kad Sovijaus mitas atsirado toli gražu ne suovenų gentyse, – jo genezė turėtų būti daug sudėtingesnė. Tačiau prieš aiškinantis Sovijaus mito kilmę, reikia pasekti paties mirusiųjų deginimo papročio paplitimą.

Mirusiųjų deginimo paprotys ir Sovijaus mitas

Mirusiųjų deginimas baltuose atsiranda apie 1300–1200 m. pr. Kr.; jis ateina iš Vidurio Europos, kur nuo XIII a. pr. Kr. mirusieji buvo vien tik deginami¹⁰⁷. Paskutiniaisiais amžiais pr. Kr. ir pirmaisiais po Kr. tai vienoje, tai kitoje baltų žemėse šis paprotys užgęsta, idant po to, maždaug nuo V a., įsiliepsnotų su nauja jėga. Matyt, būtent Vidurio Europoje, maždaug XIII a. pr. Kr., tektų ieškoti vieno iš Sovijaus mito radimosi židinių; tai, savime suprantama, dar nereiškia, kad mitas būtų susiformavęs taip vėlai, XIII a. pr. Kr. Tikriausiai Vidurio Europoje jis tuo metu buvo tik atgaivintas, naujai įprasmintas; galbūt šiuo metu pirminis Sovijaus žygio mitas susietas su mirusiųjų deginimo papročiu (kad tokia galimybė yra, matysime kitame skyriuje). Tačiau Sovijaus mito šaknys, kaip minėta, driekiasi iki indoeuropiečių protautės. Šamaniški elementai jame savo ruožtu rodo, kad indoeuropietiškas Sovijaus mito sluoksnis irgi dar nėra pats giliausias.

Mums pažįstami suovenai, be abejonės, šį mitą išlaikė ilgiau už kitas indoeuropiečių tautas: gal būtent suovenų tradicija ir pasirėmė Malalos intarpo autorius, – nesvarbu, ar ši tradicija jau buvo „sulietuvinta“, ar ne. Tačiau kokių kelių mirusiųjų deginimo ritualą gauna patys suovenai?

M. Gimbutienė rašo, kad XIII a. pr. Kr. mirusiųjų deginimo paprotį iš Vidurio Europos urninių kapinynų kultūros per jos atšaką, lužitėnų kultūrą, pirmiausia perėmė vakarų baltai¹⁰⁸. Zarubincų kultūra, galimas dalykas, etniškai tapatintina su galindais, kai kurių archeologų nuomone, šaknijasi kaip tik vakarų baltų kultūrose¹⁰⁹. Matyt, iš ten Zarubincų kultūros žmonės, iškeliavę į pietryčius, ir atsinešė suovenų vardą, menantį dar apie XIII a. pr. Kr. įvykusį ir visiems Europos ar bent jau Vidurio Europos indoeuropiečiams galiojusį Sovijaus vardu žymimą religinį perversmą. Tačiau neturėtume užmiršti, kad pats mirusiųjų deginimo paprotys daug senesnis.

Pavieniai mirusiųjų deginimo atvejai pirmą sykį pasirodė 6–5 tūkst. pr. Kr. Halafos kultūroje (Mesopotamijoje) – tačiau čia randama ir kaukolių, ir suriestų mirusiųjų palaidojimų. Vis dėlto anuo

¹⁰⁴ Джаксон Т. Н. *Исландские королевские саги как источник по истории Древней Руси и ее соседей. X–XIII в. // Древнейшие государства на территории СССР. 1988–1989. – Москва, 1991. – P. 5–170, 112–117.*

¹⁰⁵ Ten pat, p. 109.

¹⁰⁶ Ten pat, p. 116.

¹⁰⁷ Gimbutienė M. *Min. veik.*, p. 69.

¹⁰⁸ Ten pat.

¹⁰⁹ Ten pat, p. 85; Седов В. В. *Min. veik.*, p. 40.

metu Mesopotamijai degintiniai palaidojimai nebūdingi¹¹⁰: mirusieji dažniausiai laidoti specialiose urnose ar tiesiog suriesti žemėje, prieš tai, atrodo, palaikyti atviroje vietoje, kad suirtų minkštieji audiniai¹¹¹. Galbūt taip laidojant kūnai buvo keliami į viršų, kaip kad rodytų Ghasulo kultūrai Palestinoje (4–5 tūkst. pr. Kr. sandūra) būdingas mirusiųjų laidojimas ant stulpų¹¹². Atrodo, kad šitokia praktika pirmųjų Palestinos ir Mesopotamijos žemdirbių tradicijoje buvo gan paplitusi.

Mano nuomone, būtent 6–5 tūkst. pr. Kr. Mesopotamijoje ir aptinkame pirmąją situaciją, atitinkančią Sovijaus mito pradžią: egzistuojant (ar koegzistuojant) ir suriestų mirusiųjų laidojimo žemėje, ir jų kėlimo į viršų (palikimo atviroje vietoje) papročiams, šis dvilypumas išsprendžiamas mirusiųjų deginimo papročio įvedimu.

Deginimo paprotys įsigali Mesopotamijoje III tūkst. pr. Kr. – mirusieji deginti Šumere ir Akade; jis plinta podraug su vario ir žalvario kultūromis ir 1600–1200 m. pr. Kr. plačiai įsitvirtina Europoje. Archeologų nuomone, veikiant kontaktams su Anatolija, formuojasi du deginimo papročio centrai – Dnepro ir Dunojaus, būtent iš pastarojo mirusiųjų deginimas pereina į lužitėnų kultūrą¹¹³; tolimesnis jo kelias mums jau žinomas. Taigi, šios grandinėls pradžia – Mesopotamija, Halafos kultūra ar Šumeras, o pabaiga – lužitėnų kultūra, vakarų baltų kraštai, suovenai bei *sovica* ir galiausiai 1261 m., kažkoks Volynės vienuolynas.

Įdomu, kad šitame deginimo ritualo kelyje galime užtikti kelias mus dominančio Sovijaus vardo nuoskalas. Atsekamame šio papročio Dunojaus plitimo centre prisimintina upė *Sava*, Romos provincija tarp Žemutinės Panonijos ir Pakrantės Noriko – *Savija*, plg. Jordano minimą Suaviją (*Suavia*)¹¹⁴; iš tos pačios gretos nereikėtų atmesti ir *suavi* genties Germanijoje, Ispanijoje bei kitur. Archeologų nurodomi Dunojaus centro ryšiai su Anatolija primena *Sofenos* sritį Kapadokijos, Osroenos ir Armėnijos pasienyje. Šioje srityje, Strabono liudijimu, gyveno *sofenai* – gentis, buvusi Armėnijoje iki atvykėlių atsikėlimo¹¹⁵. Jei turime omeny, kad maždaug šioje vietoje T. Gamkrelidzė ir V. Ivanovas lokalizuoja indoeuropiečių protėvynę, galime manyti, kad *Sofena* sietina su bendraindoeuropietišku Sovijaus mitu, o *sofenai* ir *suovenai*, nekeltant klausimo apie jų etninę giminybę, religiškai ir ideologiškai buvo artimi.

Sovijaus religinei sistemai ištikimiausi liko suovenai. Vidurio Europa anksti sukilo į tautų kraustymosi vaju, patyrė įvairiausių iš Azijos atvykusių klajoklių genčių įtaką, lotynizavosi, buvo anksti apkrikštyta, – o suovenai taip ir liko ištikimi Sovijaus religijai ir rėmėsi ja iki pat savo etninio išnykimo.

Atrodo, lietuvių pasakos apie kelionę į pragarą išlaikiusios dalį Sovijaus mito siužeto: tai, tikriausiai, ne suovenų įtaka, o sulietuvintos Sovijaus tradicijos, perimtos iš indoeuropiečių protautės, versija.

Kaip minima Malalos kronikos intarpe, Sovijus buvo ir ugrofinų tautų vedlys į pomirtinį pasaulį. Tad nenuostabu, kad suomių pomirtinis pasaulis vadintas *Savaima*¹¹⁶ – tai gausybės šalis, esanti kalne, kur patenka šamanai, mūšyje žuvę kariai, moterys, mirusios gimdymo metu.

Sovijaus mito gyvybingumas ir universalumas turėtų būti paaiškinamas ne vien baltiškiosios kultūros artumu indoeuropiečių protautės kultūrai, bet ir jame glūdinčia metafizine prasme. Jei Sovijaus ritualas būtų iš esmės nepakeitęs mirusiųjų padėties aname pasaulyje ar, greičiau, tiesiog pomirtinio žmogaus likimo, jis nebūtų taip išplitęs bene visoje Eurazijoje. Taigi, Eurazija: neabejotini Sovijaus mito ritualiniai atitikmenys Sibiro šamanų kultūroje mums dar tebėra nesuprantami. Atrodo, mums pavyko atsekti Sovijaus mito, kaip mirusiųjų deginimo paprotį pagrindžiančio ritualo, genezę. Tačiau šamaniškas ritualas deginimo visiškai nemini. Ir galimas dalykas, kad Sovijaus mitikos sąsaja su mirusiųjų deginimo papročiu yra gan vėlyva.

¹¹⁰ Антонова Е. В. Мин. veik., p. 77–82.

¹¹¹ Ten pat, p. 45–46.

¹¹² Ten pat, p. 55.

¹¹³ Gediga V. Min. veik., p. 116.

¹¹⁴ Иордан. О происхождении и деяниях гетов. Getica.–Москва, 1960. – P. 175.

¹¹⁵ Страбон. География. – Москва, 1962. – P. 499.

¹¹⁶ Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования. 1981. – Москва, 1982. – P. 164.

Sovijaus mito genezė

Kaip matėme, baltų religinėje terpėje neabejotinai funkcionavęs Sovijaus mitas buvo žinomas ir indoeuropiečiams, tačiau, be mažiausios abejonės, pats mitas formavosi daug anksčiau nei atsirado indoeuropiečių protautė, kuri Sovijaus mito prototipą perėmė per kažkokius substratinius kultūros sluoksnius.

Sovijaus mito šaknis kol kas susekėme iki Mesopotamijos, Akado ir Šumero. Tačiau, nors istorija ir „prasidėjo Šumere“, kada nors turėjo prasidėti ir pats Šumeras.

Minėjau, kad Sovijaus mito sąsaja su mirusiųjų deginimo papročiu gali pasirodyti gerokai vėlyva: juk mitas iš esmės kalba apie pirmąjį mirusįjį, kurio problema yra dar ne laidojimo būdas, o ano pasaulio atradimas, – o tas pasaulis atrandamas per mirtį. Todėl Sovijaus problema – visų pirma pačios mirties problema.

Šitas Sovijaus mitikos branduolys baltiškojoje Sovijaus mito versijoje yra nustumtas gana giliai: čia svarbiausia problema tampa geriausio laidojimo būdo paieškos, užgožiančios net pirmojo „nuėjimo“ į aną pasaulį reikšmę. Suprantama, laidojimo problema religijų istorijoje yra labai archajiška, tačiau pati archajiškiausia iš žmogaus sielą jaudinusių problemų – ne kas kita kaip pats mirties faktas. Todėl Sovijaus mitas yra archajiškesnis nei tą galima numanyti. Šitai mes pastebėsime vėliau, o kol kas pakaks konstatuoti, kad Sovijaus paralelės Okeanijoje aiškiai parodo, jog mito genezė turėtų būti nepaprastai paini.

Orokaiva, vienu iš papuasų kalbos dialektų kalbanti gentis, gyvenanti Naujosios Gvinėjos šiaurėje, sako, kad kiekvienas žmogus ir daiktas turi nematerialią sielos dalį, vadinamą *asisi*, ir kad žmogus pergyvena mirtį; ši pergyvenanti esybė vadinama *sovai*. Tai nuo seno šioje gentyje vartojama sąvoka. Žmogus *sovai* virsta po mirties, nors nelabai aišku, koku būdu. Kai žmogus nustoja kvėpuoti ir miršta, jo *sovai* gyvena kaimo apylinkėse. Tačiau *sovai* kartais pasirodo dar žmogui nemirus. Pasakojama, kad vienas žmogus yra matęs dar tebegyvenančio senio *sovai*. *Sovai* pasirodymas paprastai aiškinamas kaip artėjančios mirties ženklas. Kai *sovai* atsiskiria nuo kūno, žmogus praranda sąmonę arba miršta. Tie *sovai* gyvena miške, netoli kaimo. Jiems priskiriami tam tikri šnaresiai. Jie gali būti ir žmogaus pavidalo, kurį laiką išliekančio po mirties. Dažnai *sovai* laikomi jonvabaliai, taip pat fosforescuojančios medžiagos bei meteorai. Kovoje kritęs žmogus tampa *i-sovai*, t. y. „aukštesniuoju“ *sovai*. Pastarieji gali skraidyti oru, tada jie skleidžia švilpiančius garsus¹¹⁷.

Taigi *orokaiva* genčiai *sovai* yra labai svarbus fenomenas. Žinia, *sovai* ir Sovijus gali būti atsitiktinis sąskambis, tačiau atsitiktinumo galimybę smarkiai sumažino jo aidėjimas būtent eschatologinėje srityje. Atrodo, kad vertėtų apsistoti ties senąja tautų mirties mitika, ypač – ties mitais apie mirties atsiradimą.

P. W. Schmidtas (Šmidtas) savo monumentalaus veikalo „Dievo idėjos kilmė“ penktame tome pateikia Vidurio Kalifornijos *pomo* genties indėnų mitą apie mirties kilmę. Jame pasakojama, kad „Mėnulis, įsivaizduojamas kaip piktas senis, klasingai nužudė jauną vaikiną Sakalą. Šiojo senelis Kojotas, sužinojęs apie savo anūko mirtį, parsinešė jo kūną į namus ir ėmė ties juo burti. Ketvirtą būrimo dieną Sakalas vėl atgijo. Senasis Kojotas tarė žmonėms: „Štai, šiuo būdu žmonės vėl atgijo ketvirtąją dieną po mirties“.

Tačiau tai nepatiko Pievų čypliui (toks paukštis). Jis tarė: „Ne, šis būdas netinka. Žmogus, kurį tu atgaivinai, dvokia. Numirę žmonės taip ir turi likti mirę“. Taip jiedu ginčijosi ilgą laiką, kol galiausiai Kojotas pavargo ir tarė: „Na gerai. Tebūnie kaip tu nori“.

Po kurio laiko, kai jie surengė lenktynes, kuriose dalyvavo ir Pievų čyplio sūnūs, Kojotas ant kelio paguldė barškuolę gyvatę, kuri įgėlė Pievų čyplio berniukams. Šie mirė.

Tada Pievų Čyplys atėjo pas Kojotą ir tarė: „Žinai, aš galvoju, kad tu buvai teisus, kai sumanei, jog žmonės po mirties turi atgyti ketvirtąją dieną“. Bet Kojotas atsakė: „Ne! Ne! Per vėlu! Tu norėjai, kad numirę žmonės taip ir liktų mirę. Mes taip ir nutarėme. Taip ir bus“.

¹¹⁷ Fischer H. *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien*. – München, 1965. – P. 96–99.

Tačiau Sakalas gėdijosi ir sakė: „Žmonės kalba, kad aš dvokiu! Aš nebenoriu daugiau gyventi“. Jis nuėjo į savo namus, atsigulė ir mirė.

Jo namus drauge su juo sudegino. Ir visi žmonės, kurie buvo narsūs, šoko į ugnį. O visi žmonės, kurie nebuvo narsūs, į ugnį nešoko ir liko, ir nuo to laiko jie yra žvėrys.

Žmonės, kurie sušoko į ugnį, kitą dieną atsibudo mirusiųjų krašte. Čia stovėjo ir jų namas. Čia buvo ir Kojotas, ir Sakalas. Jie visi išsimaudė šiltame vandenyje ir šoko į ežerą. Tada senasis kojotas tarė: „Kai žmonės miršta, jie turi ateiti į mano namą mirusiųjų krašte, anapus vandenyno. Jie turi čia ateiti ketvirtą dieną. Čia turi ateiti tik mirusieji, o ne gyvi žmonės. Šitaip turės būti“.

Taip ir yra. Kai žmonės miršta, jie eina į Didžiojo tėvo Kojoto namą mirusiųjų krašte. Tai yra kelias į pietus.¹¹⁸

Matome, kad Kalifornijos indėnai mirties atsiradimo mite irgi kalba apie kelią „per ugnį“; antra vertus, ugnis čia gali būti randama todėl, kad *pomo* genties indėnai savo mirusiuosius būtent degindavo. Anksčiau, kaip rodo užuomina apie kelią „už vandens“, mirusieji galėjo būti laidojami ir vandenyje, arba, kaip nesyk laidota prieškolumbinėje Amerikoje, tiesiog guldomi į luotą, kuris paleidžiamas vandeniui. Vis dėlto ir čia ugnis atlieka tą pačią funkciją, kaip ir Sovijaus mite. Kaip ir Sovijaus mite, pasakojimo apie pirmąją kelionę į pomirtinį pasaulį herojai – tėvas (senelis) ir sūnus (anūkas). Abiejuose mituose svarbią reikšmę turi miego metafora – į liepsnojančią namą sušokę narsieji „atsibunda“ kitame pasaulyje.

Pomo indėnų mite minima pirmąją situacija yra labai archajiška – tai žmonių ir gyvūnų tapatumo laikmetis, kurį Sovijaus mite atitiktų Deivės Motinos epochoje vyravęs tikėjimas metempsichoze: šis tikėjimas taipogi konstatuoja tam tikrą žmonių ir gyvūnų bendrystę.

Mituose apie mirties kilmę „pirmoji mirtis“, kaip ir Sovijaus mite, nusakoma kaip „nuėjimas“ ar „nužengimas“. Taivano rytinėje pakrantėje gyvenanti *paivan* gentis turi tokį mitą apie mirties atsiradimą: „Kadaise buvo moteris. Pro skylę ji pažvelgė žemyn ir pamatė gražų kaimą. Ji tarė: „Jeigu aš nebegrįšiu, žinokite, kad apačioje gražiau nei čia, žemėje. Tada sekite paskui mane“. Nuo to laiko ir atsirado mirtis.“¹¹⁹

Taigi, tokio mito herojus gali būti ir moteris. Tačiau dažniausiai siužetuose aptinkame tą patį sūnystės santykį. Korėjiečių mitas teigia: „Kartą gyveno moteris ir turėjo 500 sūnų. Kai vieną dieną pasirodė, kad jie nebeturi ryžių, visi sūnūs išėjo jų parsinešti. Tam, kad sūnūs turėtų ką valgyti grįžę, motina dideliame geležiniame puode išvirė košę, tačiau suklypo, įkrito į puodą ir mirė.

To nežinodami, sūnūs grįžo namo ir ėmė valgyti. Pasirodė, kad viralas skanesnis nei visuomet. Tačiau kai paskutinis grįžo jaunėlis sūnus, jam tai pasirodė įtartina. Pamaišius samčiu, išplaukė žmogaus kaulas. Viską supratęs, jaunėlis paaikšino broliams, kas atsitiko, tarė, kad su tokiais galvijais negyvensi, ir iškeliavo į *Čagvi* salą.

Likę 499 broliai už bausmę virto uolomis.¹²⁰

Išsyk galima pastebėti šio pasakojimo panašumą į Sovijaus mitą. Ašinis abiejų tekstų motyvas – maisto gaminimas, o pagrindiniai herojai, tegu ir varijuojant jų skaičiui, susieti svarbiausiu giminytės ryšiu.

Tėvo – sūnaus motyvas yra ir mongolų legendoje apie šamanizmo atsiradimą: „Anuo metu, kai mongolai dar gyveno savo protėvynėje šiauriniame *Khangai*, gyveno senas burtininkas. Pajutęs, kad artėja mirtis, jis pranešė savo sūnui, kad globos jį ir po mirties, tik sūnus turįs jį palaidoti su visomis prideramomis apeigomis ir vėliau jam aukoti. Sūnus taip ir padaro ir palaidoja savo tėvą aukštoje vietoje, ant raudonos uolos (laidojimas aukštoje vietoje – mongolų religijos bruožas – G. B.). Po to tėvas susidraugauja su vietos dvasiomis ir tampa labai galingas, sugeba net siųsti krušą, žaibus. Mirus motinai, sūnus ją irgi palaidoja ir aukoja; pastaroji taip pat įgauna didžiulę galią.“¹²¹

¹¹⁸ Schmidt P. W. *Der Ursprung der Gottesidee*. – Münster in Westfalen, 1934. – Bd. 5. – P. 242–243.

¹¹⁹ Egli H. *Das Schlangensymbol. Geschichte. Märchen. Mythos*. – Freiburg im Breisgau, 1982. – P. 28.

¹²⁰ Vos F. *Die Religionen Korees*. – Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1977. – P. 90.

¹²¹ Heissig W. *Die Religion der Mongolei // Tucci G., Heissig W. Die Religionen Tibets und der Mongolei*. – Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1970. – P. 308–309.

Šis kiek euhemeristinis* motyvas vėl liudija tą pačią archajinę tėvo – sūnaus santykio tradiciją, ypač sureikšminamą mirties mitikoje. Šiuo atveju randame ir laidojimo papročio pagrindimą: Sovijaus mitas pagrindžia baltuose vyravusį deginimo paprotį, atsisakydamas tiek laidojimo žemėje, tiek virš jos, o mongolų legenda kalba apie mongolų kultūroje vyravusio laidojimo aukštoje vietoje pagrindimą. Abiem atvejais laidojimo precedentą įgyvendina mirusiojo sūnus. Įvairiuose pasakojimuose apie šamanizmo kilmę sūnų skaičius gali skirtis, tačiau dažniausiai jų būna devyni¹²².

Minėtieji Kalifornijos indėnų, korėjiečių, mongolų mitai priklauso bendriausiam Sovijaus mitikos kontekstui, tačiau kyla įspūdis, kad tai tik šio konteksto periferija, o pats mitikos branduolys tebėra neaiškus. Atrodo, jo teks ieškoti kažkur Eurazijoje, tarp Korėjos rytuose, Mongolijos – šiaurėje, Mesopotamijos – vakaruose, o pietuose tokia riba bus Naujoji Gvinėja. Tačiau pastaruoju atveju tenka prisiminti, kad šią salą apgyvenusios gentys kadaise išėjo iš Pietų Azijos, kartais jos laikomos giminingomis dravidų gentims. Hipotezės apie šumerų kilmę iš rytų (beje, ir pačių šumerų padavimai) bei jų giminytę su Mohendžo Daro bei Harapos kultūromis verčia kreipti dėmesį į archajiškąsias, ikiindoeuropietiškas Indijos dravidų kultūras.

Šiaurės Vakarų Indijos džiunglėse gyvenančios *Bhagoria Bhil* gentys priklauso dravidinei, ikiarijinei Indijos kultūrai. Jų padavimai apie *barvo* (burtininkų, magų) kilmę – kartu ir apie mirties kilmę – sekami išsyk po pasakojimų apie pasaulio atsiradimą.

Dabar pateiksime dravidų burtininko Kazeliyo Barvo Kumsingh Bario papasakotą mitą:

„Po pasaulio sutvėrimo gyveno pirmasis *barvo*, vardu Danter vedi. Jis buvo labai galingas ir turėjo 900 mokinių. Jam tereikėjo paliesti, tarkime, medį, ir šis atgydavo ir imdavo gyventi. Todėl jis nė vienam žmogui neleido numirti ir išėiti pas *Bhagvan*. Dievui nepatiko, kad nė vienas žmogus pas jį neateina, ir jis buvo nepatenkintas tuo, kad Danter vedi tapo toks galingas. Todėl *Bhagvan* sukūrė gyvatę, paslėpė ją bambuko stiebe ir numetė šį ant kelio. Kai Danter vedi ėjo šiuo keliu, jis rado lazda ir užsidėjo ją ant peties. Tuoj išlindo gyvatė ir įgėlė Danter vedi į nugarą.

O prieš tai jis buvo pasakęs savo mokiniams: „Jei aš numirsiu, tada sukapokite mano lavoną, išvirkite jį ir suvalgykite mėsą. Taip jūs įgausite mano galią; (taip liepiu) todėl, kad dar nesate pakankamai išmokyti“. Kai jis mirė nuo gyvatės įgėlimo, mokiniai pasielgė, kaip buvo liepęs mokytojas. Jie sukapojo jo lavoną ir išvirė mėsą. Tai pamatęs, *Bhagvan* pagalvojo: „Jei aš neįsikišiu, jie pasidarys labai galingi ir neleis žmonėms ateiti pas mane“.

Tuo metu vienas mokinių paragavo verdančios mėsos, ar ji greitai išvirs. Jis liepė ragauti ir savo motinai. Taip ji tapo ragana (*daken*), vardu Ratan Kaman, o jos sūnus Kazeli tapo *barvo*, kuris gali kautis su raganomis ir jas nugalėti. Moteris, paragavusi mėsos, įgavo polinkį blogiui, vyras – gėriui.

Po to, prisiėmęs vienuolio (*sadhu*) pavidalą, atėjo *Bhagvan*, kuris subarė mokinius, kad šie valgo mokytojo mėsą, ir viską išpylė. Taip *Bhagvan* pasiekė ko norėjęs, ir taip atsirado mirtis.“¹²³

Pagal burtininko (*barvo*) Raliyo Kataro pasakojimą, pradžioje buvo *Danag Razo* ir *Zami*, Žemė Motina (sic! – G. B.). *Zami* ar žemėje gyvenęs *Danag* apvaisina ją savo žvilgsniu. Atsiranda pasaulis, tačiau mirties dar nėra, ir, *Bhagvan* leidus, žmonių labai pagausėja. Tačiau, atsiradus žmonių pertekliui, *Bhagvan* nutarė atsiųsti pagalbą. Todėl jis leido nudvėsti buivolui, gulėjusiam džiunglėse. Čia atėjo vyras ir moteris, džiunglėse rinkęsi kurą. Moteris, pamačiusi negyvą buivolą, išėmė jo kepenis ir suvalgė. Taip ji tapo ragana, kuri ėmė žudyti žmones, išplėsdama jų kepenis. Žmonės pradėjo mirti, idant galėtų nueiti pas *Bhagvan*. Tačiau dalį buivolo kepenų suvalgė ir vyras, kuris tapo *Kazeliyo Barvo*, sugebančiu kovoti su raganomis ir jas nugalėti. Po šių dviejų žmonių atėjo trečiasis, kuris pamatė buivolą ir užvalgė jo mėsos. Tai buvo *Limbo*, kuris tapo garsiu *barvo*, žinomu ir *Zosi* vardu. Užvalgė buivolo mėsos, visi trys pateko į transą, ir jiems buvo suteikti sapnai, kuriuose juos mokė *Saitan* arba *Magno Bhut* (aukščiausiasis demonas). Būtent jis apšėsdavo šiuos žmones, jiems

* Euhemerizmas – religijos ir filosofijos koncepcija, skelbianti, jog dievas – tai įžymūs praeities žmonės, karaliai, patys pasiskelbę dievais arba po mirties sudievinėti. (Red.)

¹²² Hermann M. *Schamanen – Pseudoschamanen, Erlöser und Heilbringer*. – Wiesbaden, 1970. – T. 1. – P. 370–378.

¹²³ Hermann M. *Die Religiös – magische Weltanschauung der Primitivstämme Indiens*. – Wiesbaden, 1964. – Bd. 1. – P. 32–34.

patekus į transą¹²⁴.

Kitur sakoma, kad pirmasis *barvo*, kurį *barvo* Gugo Minamo vadina *Danter vadai*, sugebėdavo atšaukti mirusiojo vėlę net tada, kai ji jau būdavo pakeliui pas *Bhagvan*; jis vėl sujungdavęs sielą su kūnu, ir žmogus atgydavęs¹²⁵. Panašiai apie pirmąjį *barvo* kalba ir *barvo* Hirzi Damor: pasak jo, pirmasis didysis *barvo* *Danter vadai* buvo toks galingas, kad, kam numirus ir iškeliauvus į *Bhagvan* kalną, *barvo* tereikėdavo suploti delnais, ir siela sugrįždavusi, ir mirusysis atgydavęs¹²⁶.

Tas pats *barvo* Hirzi Damor kiek kitaip perteikia pasakojimą apie *Bhagvan* veiklą. Jis teigia, kad *Bhagvan*, norėdamas kontroliuoti žmonių skaičių, sukuria raganą, *daken*, tačiau ir šiai reikia kontrolės. Taip atsiranda *barvo*. Po to *Bhagvan* pasiunčia *barvo* žemyn, į pasaulį, ir pamoko jį. *Barvo* turįs sudėti *Bhog* – auką (t. y. kruviną žvėries auką), idant paaukotų žvėries kepenis ir duotų juos raganai, kad šioji daugiau nebegrąžtų žmonių ir nerytų jų kepenų¹²⁷. *Barvo* Phidio Gundio pateikia kiek kitokią versiją – pasak jo, tuo metu, kai žemėje dar nėra kančios, herojė, vardu *Savan*, užmuša žvėrį, išima kepenis ir juos kepa; į *Mahadeo* klausimą moteris atsako, esą jai prireikę kepenų – iš to ir atsiradusios visos blogybės¹²⁸.

Barvo Phidio Gundio pasakojimas apie pirmąjį didįjį *barvo* ir jo mokinius vienoje vietoje bemaž tekstualiai suartėja su Sovijaus mitu: čia, mokytojui mirus, 900 jo mokinių supyksta, kad pastarasis jų nieko neišmokė, ir taria: „Todėl jo lavono mes nei kasime į žemę, nei deginsime; mes jį išvirsime ir tada suėsime“. Toliau siužetas vėl susienodėja su pagrindiniais pasakojimais, t. y. baigiasi *Bhagvan* pasirodymu¹²⁹.

Tie patys motyvai (ypač mokytojo mėsos virimas ir valgymas) žinomi ir šiaurės Indijoje, Tibeto prieškalnėse gyvenančioms *bhilala* ir *baiga* gentims¹³⁰. Įstabi *bhilala* genties pirmojo *barvo* mokiniams tarta ritualinė frazė: „Nekaskite manęs ir nedeginkite, tačiau išvirkite mano lavoną ir suvalgykite“¹³¹, – atrodo, kad ir Tibeto prieškalnių mitikoje atsiranda užuominų apie skirtingą laidojimą.

Visą šią medžiagą mes pateikėme be komentarų: akivaizdu, kad dravidinė ir Tibeto prieškalnių mitika yra be galo artima Sovijaus mitui. Visi šie pasakojimai apie pirmąjį *barvo* ir mirties atsiradimą gali būti traktuojami kaip Sovijaus mito elementai. Pamėginkime juos išdėstyti Sovijaus mito fone.

I. Mito ekspozicija. Sovijus sumedžioja šerną. Verdamas šerno blužnis suvalgo jo sūnūs.

Atrodo, čia susiduriame su ypatingo, stebuklingo žvėries valgymo ritualu. Aiškėja, kodėl Sovijus supyksta: mokiniai, suvalgę šerno blužnis, tikriausiai tampa pernelyg galingi. Tačiau šis momentas baltiškoje versijoje nepabrėžiamas.

Antra vertus, baltiškasis mitas, atrodo, yra vėlesnis. Jo ekspozicija susideda iš 2 dalių: 1) burtininko (*barvo*, šamano) mokiniai išverda ir valgo (ruošiasi valgyti) savo mokytoją; 2) stebuklingo žvėries (šerno, buivolo) kepenų (blužnies, mėsos) valgymas, suteikiantis valgytojui ypatingą galią; kartais tos mėsos paragavęs žmogus patenka į transą (ar ypatingą sapną). Kartais toks moteriškos lyties valgytojas pavadinamas *Savan*. Abiejų įvykių fone pastebima Aukščiausioji dievybė.

Sovijaus mito ekspozicijoje abu šie motyvai suliejami: vietoj mokytojo suvalgomas jį pakeitęs šernas – stebuklingas žvėris, perkeltas iš antrojo mito. Sovijaus (mokytojo) pyktis, galimas dalykas, atsiranda kaip *Bhagvan*, pasirodžiusio vienuolio (senio) pavidalu, rūstybės kontaminacija.

II. Sūnaus padedamas, Sovijus nueina į „pragarą“. Jis laidojamas trimis būdais.

Trys laidojimo būdai pastebimi ir dravidinėje, ir Tibeto prieškalnių mitikoje, tačiau greta dviejų jau žinomų (laidojimo žemėje ir deginimo) yra ir trečiasis – mokytojo valgymas. Lietuvių mite jis

¹²⁴ Ten pat, p. 29, plg. *barvo* Gugo Minamo pasakojimą, p. 36–37.

¹²⁵ Ten pat, p. 36.

¹²⁶ Ten pat, p. 38.

¹²⁷ Ten pat.

¹²⁸ Ten pat, p. 62.

¹²⁹ Ten pat, p. 44.

¹³⁰ Hermann M. *Die Religiös – magische Weltanschauung der Primitivstämme Indiens*. – Wiesbaden, 1966. – Bd. 2. – P. 5, 43, 235–236.

¹³¹ Ten pat, p. 13.

nepasirodo, matyt, yra nustumiamas toliau, pakeičiant jį šerno valgymu.

III. Sovijus tampa „vėlių vedliu“. Jo keliu į pomirtinį pasaulį eina kiti žmonės. Įvedamas konkrečių dievų garbinimas.

Po visų šių įvykių dravidų ir Tibeto prieškalnių tradicijoje atsiranda mirtis. Žmonės ima keliauti pas *Bhagvan*. Didysis burtininkas šiam keliui nebetrukdo. Lietuvių mite būtent jis tampa šio kelio šeimininku. Dravidai tolimesnio šio burtininko likimo nemini.

Galima tarti, kad Sovijaus mitas – tai to paties dravidinių ir Tibeto prieškalnių mitų komplekso variacija, apimanti juos į vieną visumą bei susisteminanti. Šios prielaidos ir laikausi, nes dravidinė ir Tibeto prieškalnių mitika daug archajiškesnė, jos vaizdiniai grubesni, be to, elementarūs siužetai paprastai būna senesni nei jų kodifikacija.

Antra vertus, archajiškumo įspūdį kartais gali sudaryti suskeldėjęs mitas, vienos struktūros skeveldros. Prielaida, kad Tibeto prieškalnių ir dravidų mitikoje sutinkame sueižėjusį, daugelio prasmų netekusį Sovijaus mitą ar jo prototipą, nėra visiškai beprasmiška: deja, be specialių „lauko tyrimų“ Tibete ir Indijoje jos nei įrodyti, nei paneigti nepavyks.

Ypatingas minėtųjų siužetų archajiškumas (ritualinė medžioklė, stebuklingas žvėris, kanibalizmas) bei jų paralelių paplitimo arealas savo ruožtu rodytų, kad tiek Sovijaus mitas, tiek jam artimi pasakojimai Eurazijoje bei Amerikoje šaknijasi paleolito medžiotojų religijoje. Šie siužetai turėjo susiformuoti dar prieš tai, kai paleolito medžiotojų gentys iš Eurazijos ėmė kraustyti į Amerikos žemynus bei Okeaniją, taigi viduriniajame ar vėlyvajame paleolite. Mirties ir pomirtinio gyvenimo problemos, persmelkusios Sovijaus bei jai artimą mitiką, sprendžiamos labai intensyviai ir – mūsų supratimu – labai grubiai: tačiau būtent tai ir liudija nepaprastą jos archajiškumą.

Baltiškoji versija, kitaip nei dravidiškoji, Tibeto prieškalnių mitika bei šamanų ritualai, mūsų dienas pasiekė jau susieta su mirusiųjų deginimo papročiu. Atrodo, kad ši nuo seno žinoma paleolitinė „elementariųjų mitų“ ar kažkokio juos pagrindusio mito tradicija kai kur (visų pirma, matyt, Mesopotamijoje) buvo panaudota mirusiųjų deginimo ritualui pagrįsti. Tolimesnis mirusiųjų deginimo plitimas, ypač Europoje, sietinas su žalvario kultūromis: iš Mesopotamijos per Mažąją Aziją jis driekėsi link Dunojaus baseino, Vidurio Europos ir baltų genčių. Tačiau šiose teritorijose Sovijaus, kaip pirmojo mirusiojo, mitika buvo žinoma jau nuo paleolito. Bangomis per Euraziją nusiritęs naujasis ritualas buvo iš tiesų naujas, tačiau vis dėlto įmanomas nesunkiai priimti, jei jis buvo grindžiamas ta pačia Eurazijai bendra sovijine mitika. Su Sovijaus mito versija baltai buvo susipažinę ir iki priimdami mirusiųjų deginimo ritualą: matyt, kaip ir kitos gentys, jie įsitikino ar buvo įtikinti, kad pirmasis mirusysis ar pirmasis žynys „buvo sudegintas“. Labai aiškiai galima pastebėti, kad baltiškasis mitas yra ideologizuotas: viskas jame paklūsta vienai, degintinio laidojimo, idėjai. Tai savo ruožtu rodo, kad šis mitas ilgą laiką buvo kontroliuotas, t. y. dogmatizuotas.

Turint omenyje mirusiųjų deginimo papročio plitimą bei Sovijaus mitikos paplitimą, nevertėtų stebėtis, kad Europoje ir Eurazijoje aptinkami paties Sovijaus vardo pėdsakai: galimas dalykas, didžioji Sovijaus etimologijų dalis bei jo vardo paralelės (*Savazios*, *Sabi*, *savi*, **sāue*– ir kt.) yra visiškai teisingos – tik jokiū būdu negalima manyti, kad viena iš jų yra „teisingesnė“ už kitas ir gali ką nors pranešti apie Sovijaus vardo bei jo mitikos kilmę. Tai vieno ir to paties fenomeno blyksniai.

Tam pačiam kontekstui priklausytų ir graikų Dionizas – *Sabazios*. Dionizo mitikoje bei misterijose (prisiminkime – jų mistai vadinti *saboi*) dažnas žmogaus ar žvėries sudraskymo, nužudymo bei surijimo motyvas: kartais vietoj žvėries paklaikusios bakchantės sudrasko žmogų, t. y. Dionizo – *Sabazios* misterijos įsiterptų tarp dravidinės ir Sovijaus mitikos, tarp ritualinio žmogaus ir žvėries aukojimo. Dionizo epitetas graikuose – *Liėjus* („Išlaisvintojas“)¹³² nurodytų ir į atitinkamą Irano arijų terminą *Saošyant*, reiškiantį ateisiantį išgelbėtoją, išlaisvintoją, kuris prikels mirusiuosius laiku pabaigoje; po išbandymo ugnimi ir lydytu metalu jis paaukos jautį, gyvūno taukus sumaišys su šventuoju gėrimu *haoma* ir paruos nemirtingumo gėrimą visai žmonijai¹³³. Šio motyvo ryšys su

¹³² Лосев А. Ф. *Дионис* // Мифологический словарь. Москва, 1991. – P. 190.

¹³³ Colpe C. *Altiranische und zoroastrische Mythologie* // Wörterbuch der Mythologie, 1. Die alten Kulturvölker. – Stuttgart, 1986. – Bd. 4. – P. 427–429.

dravidine ir Tibeto prieškalnių bei Sovijaus mitika neabejotinas. Be to, kadangi *Saošyant* pasirodys „laikų pabaigoje“, galima prisiminti, kad, pagal mitinę logiką, laikų pabaigoje atsikartoja pirmalaikio įvykiai (pirmalaikyje vyksta ir mirties bei burtininkų atsiradimo mitų įvykiai), todėl atsikartos ir ritualinės aukos bei nemirtingumo įvykiai, atsitikę laikų pradžioje. Žodis *Saošyant* yra ne kas kita nei partic. fut. nuo *sav* („gelbėti“) – Išgelbėsiantis¹³⁴. Mano įsitikinimu, Sovijaus etimologija (plg. N. Vėliaus siūlymą šį vardą kildinti iš šaknies *sav-*, *sva-*) turėtų būti labai artima indoiranėniškajai šio žodžio reikšmei.

Gintaras Beresnevičius, *Baltų religinės reformos*, Vilnius: Taura, p. 11–76, 197–204.

¹³⁴ Ten pat, p. 427.