

Kai kurios antikos ir baltų religijos paralelės

ELVYRA USAČIOVAITĖ

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Elvyra.Usaciovaite@lkti.lt

Šiandien siekiant daugiau sužinoti apie senąsias Lietuvos kultūros ištakas, viena vertus, pravartu gręžtis į antiką – senovės graikų ir romėnų kultūrą, tirti jos pėdsakus mūsų kultūros procesuose. Kita vertus, Lietuvos kultūros raida neatsiejama nuo baltiškų jos pamatų. Daugelyje baltų religijos ir mitologijos šaltinių šios dvi gijos glaudžiai persipynusios. Mat šaltinių autoriai užsieniečiai apie senąją baltų religiją rašė antikiniai terminais baltų dievus ir papročius sulygindami su graikų ir romėnų tos rūšies duomenimis. Straipsnyje autorė juos patikrina ir identifikuoja, išaiškindama, kas slypi konkrečiai po Oliverio Paderborniečio (XII a.) teiginio, kad prūsai ir kiti garbinę nimfas, satyrus, faunus, o žemaičiai, pasak Leoniko Chalkokondylo (XV a.) – Apoloną ir Artemidę. Aptariamas baltų kremavimo papročio kildinimas iš senovės graikų mirusiųjų deginimo tradicijos pagal Jono „Malalos kroniką“. Dėl to nušviečiama baltams būdinga kultinė miškų reikšmė senovėje.

Esminiai žodžiai: nimfos, satyrai, faunai, Silvanas, Apolonas, Artemidė, Saulė, Medeina, mirusiųjų deginimas, miškų gerbimas.

Romos imperijos autoriai, rašydami apie kaimynines gentis, su kuriomis kariavo, jų dievus įvardino romėniškais atitikmenimis. Pavyzdžiui, Gajus Julijus Cezaris (100–44 m. pr. Kr.) „Galų karo užrašuose“ teigė galus garbinusius Dianą ir Silvaną. Publijus Kornelijus Tacitas (g. 54–58 – m. 117–120) istorijoje „Germanija“ nurodė, germanus pirmenybę teikusius Merkurijui, kuriam aukojo žmones, o Herakliui ir Marsui atnašavo gyvulius¹. Šioji tradicija – kitokio tikėjimo dievus vadinti antikiniai vardais – išliko Europos šalyse dar ilgai,

įsigalėjus krikščionybei. Ilgainiui baltai, ypač iš jų išsiskyrę lietuviai, buvo pakrikštyti vėlai. Jų dievus apie juos rašę kitataučiai suvienodino su graikų ir romėnų atitikmenimis. Tai sąlygojo anuometinis europinis lotyniškasis išsilavinimas bei mąstysena, kai dar mokyklos suole asmuo įgydavo privalomas lotynų kalbos, antikos literatūros ir mitologijos žinias. Išstudijuota graikų ir romėnų pagonybė jam tapdavo bet kokios nekrikščioniškos religijos modeliu.

Šio straipsnio tikslas – analizuoti baltų religijos antikinius įvardijimus istoriniuose rašytiniuose šaltiniuose. Dažnas mokslininkas, rašęs įvairiais baltų religijos ir mito-

¹ Tacitas, P. K. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Vaga, 1972, p. 9–10.

logijos klausimais susidūrė su šia problema, vienaip ar kitaip ją sprendė. Tai darė Marija Gimbutienė, Norbertas Vėlius, Gintaras Beresnevičius, Nijolė Laurinkienė ir kiti, nors atskirai tuo neužsiėmė. Šiame tyrime remiamasi jų veikalais. Mūsų manymu, labai svarbu gilintis į antikos ir baltų dievų paraleles rašytiniuose šaltiniuose kaip į atskirą temą, kadangi toks įdėmus lyginimas padeda išryškinti baltų dievybių bruožus, atskleisti naujus baltų religijos aspektus. Su tuo susiję šio tyrimo religinis lyginamasis metodas ir du uždaviniai.

Pirmas – išsiaiškinti, kokie baltų dievai su būdingais ritualais slypi rašytiniuose šaltiniuose po juos nusakančiais antikiniiais vardais. Dėl vietos stokos neaprepiant visų senovės baltų ir antikos tikėjimų analogijų, kurių apstu mūsų istoriniuose rašytiniuose šaltiniuose, susitelksime prie seniausių XIII–XV a. pavyzdžių.

Kitas uždavinys, susijęs su nagrinėjamų tikėjimų fonu, kuriame visuomet būna arba yra numanomas miškas. Verta pastebėti, kad miškas per amžius lietuvių kultūroje išlaikė tam tikrą sudvasintą – šventumo atspalvį. Gilintis į jo prasmę nepaparastai aktualu šiandien, kai yra negailestingai naikinami Lietuvos miškai. Ryškus kontrastas, išskylantis prieš akis, – lietuviai, kurie per visą savo istoriją gerbė, globojo ir tausoję miškus. Tad antrasis šio straipsnio uždavinys: nustatyti, kuo paremtos mūsų tiriamų baltų religinių duomenų sąsajos su miškais.

Miško gerbimas

Senovėje mūsų žemę buvus apaugusią giriomis, žmonių nuolatinį gyvenimą miškų apsuptyje rodo daugybė praeities

dokumentų, gražiai yra aprašęs istorikas Simonas Daukantas. Pasak jo, aukštaičių ir žemaičių kraštas anksčiau viena giria kaip jūra juodavo. Sudarytas be tarpkrūmių iš neįžengiamų pušynų, eglynų, ąžuolynų, beržynų miškas būdavo toks tankus, kad nei žmogus, nei gyvulys negalėjo įeiti. Dėl to 1564–1566 m. matininkai net paliko žemaičių girias nematuotas. Jokių vieškelinių nei kelių miške nebuvo, tik išvagotas upėmis ir upeliais, kuriais keliaudavo. Girios teikė žmogui pastogę, apsaugą nuo darganos ir priešo, maistą bei gėrimą. Maitintasi žvėrių ir paukščių mėsa, miško uogomis, grybais, medžių (ąžuolų, šermukšnių, putinų) vaisiais. Meškų, lūšių, briedžių ir taurų kailiais ne tik dangstytasi, bet juos vietoj valčių plaukti vandeniui naudojo. Be to, žvėrių kailius parduodavo, išmainydavo į kitas prekes, taip pat – bičių medų, vašką, apynius. Iš medžio žievės, šaknų, plaušų, vytelių gaminosi įvairius namų ūkio padargus. Dėl visos naudos, kurią teikė giria, mūsų protėviai jas labai gerbė. Medžius saugojo, žalių nelietė, tik sausesnius buičiai nukirsdavo. Patys tose giriose vienkiemiuose gyveno: kaimynas nuo kaimyno per gaidžio ar šuns balsą (kurį girdėjo). Ne tik medžius, bet ištisas girias šventomis laikė. Be žynio niekas nei žalio virbo nulaužti, nei į šventą vietą įžengt negalėjo². Miško šventumas būdingas ne tik lietuviams, kuriuos aprašė Daukantas, bet ir kitoms baltų tautoms. Pavyzdžiui, apie 1255–1260 m. išleistame „Pasaulio aprašyme“ nurodyta: „[Sembos gyventojai] kaip ir prūsai tam tikrus miškus garbino kaip

2 *Būdą senovės lietuvių kalbėnų ir žemaičių išrašė pagal senovės raštų Jokūbas Laukys. Kaunas: Šviesa, 1935, p. 26–33.*

dievus“³. Atsižvelgiant į šitokį glaudų mūsų protėvių ryšį su mišku, jo gerbimą, nesunku suvokti, kad dievų garbinimas niekur kitur kaip miške vykti negalėjo.

Vienas iš ankstyviausių pranešimų apie baltų religiją yra XIII a. Oliverio Paderborniečio – Šiaurės Vakarų Vokietijos žemės – Paderborno vyskupo parašytoje „Šventosios žemės karalių istorijoje“ (apie 1220 m.) baltų garbinimo objektai nusakomi antiikiniais vardais. Rašoma: „Mat lyvių, estų, prūsų tautos, iškrypusios iš kelio dėl visokių klaidų, nepažindamos Dievo Sūnaus ir įsikūnijusio Žodžio misterijos, ėmė garbinti stabmeldžių dievybes: driades, amadriades, oreades, napėjas, umides (najades?), satyrus ir faunus. Jie pasitikėjo miškeliais, kurių nė vienas kirvis nedrįso paliesti ir kuriuose šaltiniai ir medžiai, kalnai ir kalvos, uolos ir slėniai buvo garbinami, tarsi šie būtų galėję narsumo ir vilties jiems suteikti...“⁴. Šį istorinį šaltinį komentavo jį lietuvių kalba paskelbęs lietuvių mitologas Norbertas Vėlius. Jo manymu, Oliveris Paderbornietis rėmėsi ankstesniu dokumentu – 1999 m. popiežiaus Inocentijaus III bule, kurioje yra kviečiami Saksonijos ir Vestfalijos tikintieji ginti krikščionis Livonijoje. Popiežiaus bulėje taip pat trumpai nusakytas vietos gyventojų tikėjimas: „Dievui prideramą garbę teikė kvailiems gyvuliams, lapuotiesiems medžiams, skaidriems vandenims, žaliuojančioms žolėms ar nešvarioms dvasioms“. Mitologas apibendrina, kad Oliveris Paderbornietis visa tai sukonkretino, nes

geriau negu baltų žinojo antikinę religiją: vietoj lapuotų medžių garbinimo įvardino medžių ir miškų deives (driades, amadriades, napėjas), vietoj šaltinių garbinimo – umides, vietoj žaliuojančių žolių – satyrus ir faunus⁵. Vėlius praleido nepaaiškinęs Oliverio Paderborniečio paminėtų oreadžių, kurios, pagal graikų religiją, – kalnų nimfos.

Apskritai čia išvardytos žemesnio rango dievybės, vadinamos nimfomis, Graikijoje buvo įsivaizduotos antropomorfiniu merginų pavidalu. Kaip tikėta, jos įkūnija gamtos objektų galias, šių produktyvumą. Ten ir gyvena, t. y. medžiuose, miškuose, pievose, ant kalnų, šaltiniuose, upeliuose. Sudaro tarsi jų dalį. Pavyzdžiui, amadriadė taip sutampa su konkrečiu medžiu, kad miršta drauge su juo. Graikai nimfoms aukodavo maisto produktus ir gyvūnus. Kaip chtoninės prigimties būtybės nimfos paprastai siejamos su satyrais ir faunais⁶. Satyras graikų religijoje (romėniškas jo atitikmuo – faunas), buvo žemdirbystės ir gyvulininkystės globėjas, gyvenęs miške arba lauke, savitos išvaizdos – žvėries ir žmogaus hibridas. Amžiams slenkant, žvėries bruožus prarado, transformavosi į žmogaus pavidalą: išliko tik stačios ausys, nedideli ragai, kanopos. Ilgainiui Satyras susiliejo su Pano – pusiau žmogaus, pusiau ožio – Arkadijos dievo vaizdiniu. Kadangi panų būta daug, daugiskaita imta taikyti ir satyrams⁷.

3 *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. 1: nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos, sud. N. Vėlius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1996, p. 246 (toliau – BRMŠ)

4 Ten pat, p. 225.

5 Ten pat, p. 224.

6 *The Oxford Classical Dictionary*, Fourth Edition by S. Hornblower, A. Spawforth, Oxford University press, 2012, p. 1027 (toliau – OCD).

7 *Antikos žodynas*, sud. A. Kröner. Vilnius: Alma littera, 1998, p. 142.

Baltai nei nimfų, nei satyrų (panų) kulto neturėjo, bet šia antikine analogija nusakomas jų panteistinis tikėjimas, su jam būdingu gamtos įsameninimu. Grįžtant prie Oliverio Paderborniečio duomenų, Wilhelmas Mannhardtas pažymėjo, kad tai iš esmės susiję su Livonijos teritorija, o ne Prūsijos⁸. Betgi tekste matome šalia lyvių, estų minimus prūsus. Kai istoriniame šaltinyje aiškiai parašyta – prūsai, neigti to neišeina.

Todėl N. Vėlius nurodė, kad žinios yra ne tik apie finougrus (estus, lyvius), bet ir apie prūsus. Jis dar pridūrė latvius, kaip Livonijos gyventojus. Išvardinęs nimfas ir satyrus, Oliveris Paderbornietis, kaip matėme citatoje, nurodė jų stichiją šventus miškelius, kuriuose viskas (medžiai, šaltiniai, kalvos, slėniai ir uolos) laikyti sakraliais. Tokie miškai bei religiniai gamtos objektai buvo saugomi ne tik nuo kirtimo, bet ir nuo kitatikių profanacijų.

Kaip liudija dar ankstesniame IX a. veikale Adomas Brėmenietis, Sembos gyventojai neleidžia bet kam ateiti į miškelius ir prie šaltinių tikėdami, jog krikščionių lankymas juos suteršia⁹. Taigi XIII a. Oliverio Paderborniečio pateiktų žinių aptarimas rodo, kad autorius baltiškų duomenis interpretavo. Pasinaudodamas antikos pavyzdžiu, išreiškė panteistinį Livonijos tautų tikėjimo pobūdį. Taip darė ir kiti krikščionių atstovai: pagonis baltus vertino pasitelkdami žinias iš graikų ar romėnų pagonybės. To įrodymai baltų religijos ir mitologijos šaltiniuose pastebimi dar XVI–XVIII a. Štai Motiejus Strijkovskis

„Kronikoje“ lietuvių piemenų dievą Gani-klį (*Goniklis Dziewos*) prilygino romėnų Satyrui ir Faunui. Jokūbas Brodovskis „Vokiečių – lietuvių ir lietuvių – vokiečių kalbų žodyne“ (1740) piemenų dievą Jaučių Baubį – Panui, o prūsų upių ir šaltinių deives vadino najadėmis. Be to, miško dievą Girstį tapatino su romėnų miško ir ganyklų dievu Silvanu.¹⁰ Panašiai latvių kalbininkas Jokūbas Langė latvių Silvanu titulavo Puškaitį, dar jį pavadindamas faunu¹¹.

Be išvardytųjų, suvienodintų su antikiniai satyrais ir faunais, vėlyvi rašytiniai šaltiniai išlaikė kitų lietuvių miško dievybių vardus: Biržulis, Kirnis, Lazdona, Kerpyčius, Šilinyčius, Yvulis, Medžiojma. Juos nuosekliai drauge su istoriografija yra aptaręs Rimantas Balsys¹².

Senovės baltai miškuose atlikdavo sakralias praktikas, kuriomis siekė, viena vertus, kontakto su dievais, kita vertus, įgyti savo gyvenimui būtiną palaimą bei sėkmę. Dėl gyvenimo miškuose archajiniais laikais religinės praktikos, atliekamos miške, galėjo apimti ne vien paminėtuosius miškinius dievus, bet ir daugelį kitų. Kultinę miško reikšmę paliudija dar 1426 m. Sembos vyskupo Michaelio Junge's išleistas įsakas, draudžiantis vietos gyventojams giriose ir miškuose daryti susirinkimus ir atlikti apeigas. Šiame įsake perspėjama sergėti, kad žmonės giriose nesišauktų demonų, neaukotų ir nepuotautų¹³.

8 *BRMŠ*, t. 1, p. 225.

9 *Ten pat*, p. 191.

10 *BRMŠ*, t. 2, 2001, p. 547; t. 4, 2005, p. 29.

11 *BRMŠ*, t. 4, p. 172.

12 Balsys, R. *Lietuvių ir prūsų dievai, deivės, dvasios: nuo apeigos iki prietaro*. Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla, 2006, p. 348–358.

13 *Ten pat*, t. 1, p. 483–484.

Puotos paminėtos todėl, kad jos lydėjo atnašavimą – buvo sudėtinė aukojimo dalis. O aukojimas, kaip žinia, yra centrinė kulto forma, kuria užmezgamas ryšys su dievais. Į juos dokumente neigiamą krikščionio požiūrį išreiškia žodis *demonai*. Jonas Dluogošas pastebi, žemaičiai šventais laikytuose miškuose nekirsdavo malkų, nemedžiojo žvėrių ir paukščių, tikėdami, kad ten patekę šie tampa šventais, o žmogus, niokojantis šventąją girią, žudantis jos žvėris ir paukščius, būsiąs nubaustas, nes demonai išsukinėsią jam rankas ir kojas¹⁴. Čia turimas omenyje vietos sakralumas, pašvęstoji dievams miško dalis – alkas. Tokiame miške, kaip minėta, be žvėrių ir paukščių, sakralumas taikytas viskam: medžiams, šaltiniams, kalvoms ir slėniams. Miškus ir medžius pašventindavo ir juos prižiūrėdavo specialūs žyniai *medziorei*. Šventvieteje priklausantis medis – dievų buveinė – pasižymėjo ypatinga savybe, – jo šakos turėjo būti suaugusios tarpusavyje¹⁵. Į šitokį medį su tam tikromis apeigomis žynys atkviesdavo įsikurti dievybę¹⁶.

Laidojimo apeigos miške

1262 m. Jono Malalos kronikoje yra su baltais (lietuviais, jotvingiais, prūsais) ir finougrais (lyviais, jemais) susijęs mitinis intarpas apie Sovijų. Pasakojama apie tarp šių tautų įvestą mirusiųjų deginimą

14 Ten pat, p. 580.

15 Pretorijus, M. *Prūsijos įdomybės arba Prūsijos regykla*, parengė I. Lukšaitė, t. 3. Vilnius: LII leidykla, 2006, p. 421.

16 Usačiovaitė, E. Baltų religijos relikvai Kristupo Hartknocho veikale „Senoji ir naujoji Prūsija“. *Sovijus*, 2013, t. 1, nr. 2, p. 43.

ir aukojimą keturiems dievams: Andojui, Perkūnui, Žvorūnai, Teleleveliui. Tai padaręs Sovijus.

Čekų mokslininkas Ilja Lemeškinas, ištyręs Malalos kronikos nuorašus, priėjo išvados, kad Sovijus nėra tikrinis vardas, bet dėl perrašinėtojų klaidos atsiradęs žodis iš senovės slavų kalba parašyto junginio *běso-vyj čelověk* (lietuviškai – velniškas žmogus), žodyje *běsovyj*, atitrūkus ir dingus dalelytei *bě-*, liko *sovyj čelověk*, lietuviškai: *Sovijus žmogus*¹⁷. Taip istoriografijoje įsitvirtino Sovijaus vardas, kuriuo pavadintas mitinis herojus – naujo laidojimo papročio steigėjas. Tai, kad Sovijaus vardas rašytiniame šaltinyje yra netikras, kronikoje užfiksuotų svarbių duomenų apie baltus nepaneigia. Apie kremavimo kilmę ten pasakyta, jog išvardintos tautos „po šiai dienai savo mirusiųjų kūnus degina laužuose kaip Achilas ir Eantas ir visi kiti graikai. <...>Šitas nelabas paklydimas atėjo pas juos iš graikų“¹⁸. Vardo Eantas lietuviškas atitikmuo būtų Ajantas, Telemono sūnus¹⁹. Abudu su Achilu buvo Trojos karo didvyriai, Homero „Iliadoje“ aprašyta, kaip jie drauge su kitais graikų kariais sudegino žuvusio Patroklo kūną, kremavimą palydėdami įvairiomis aukomis, atletų varžybomis²⁰. Malalos kronikos perrašinėtoji dėl kremavimo papročio kilmės galėjo įtakos turėti ne tik Homeras, bet ir kiti antikos autoriai. Kaip

17 Lemeškin, I. *Sovijaus sakmė ir 1252 metų kronografas: (pagal Archyvinį, Varšuvos, Vilniaus ir I. J. Zabelino nuorašus)*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2009.

18 BRMŠ, t. 1, p. 268.

19 Dėkoju prof. Tatjanai Aleknienei už konsultaciją.

20 Homeras, *Iliada*. Vertė J. Ralys, S. Čiurlionienė ir kt., redagavo A. Dambrasas. Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1962, p. 477–500.

antai, Lucianas (g. apie 120 m. po Kr.), mirusiųjų deginimą vadinęs grynai graikišku papročiu²¹. Tuo tarpu lenkų istorikas Jonas Dluogošas mirusiųjų kūnų deginimą tarp lietuvių kildina iš romėnų²². Graikų, romėnų ir baltiškų laidojimo papročių panašumą galima grįsti indoeuropiečių tautų senove, bendra jų kremavimo tradicijos kilme²³.

Archeologų teigimu, mirusiųjų deginimas Lietuvoje prasidėjo nuo žalvario amžiaus, buvo dvi bangos. Pirmosios pradžia: naujasis žalvario amžius (XI–VI a. pr. Kr.) – iki m. e. pradžios. Po to iki m. e. tūkstantmečio vidurio laidota griautiniuose kapuose. Ir antra kremavimo banga – nuo V–VI m. e. a.²⁴

Jau minėtame „Pasaulio aprašyme“ nurodyta, jog Sembos gyventojai savo mirusiuosius degino kartu su žirgais, ginklais ir vertingais drabužiais. Jį papildė Petras Dusburgietis „Prūsijos žemės kronikoje“ (1326 m.) paminėdamas kartu su kilmingu mirusiuoju be ginklų, žirgų ir drabužių, dar deginamus žmones (vergus ir tarnaites), į kremavimo laužą dedamus medžioklinius šunis ir sakalus bei viską, kas reikalinga kario tarnybai. Tuo tarpu nekilmingieji deginti su jų kasdienio darbo reikmenimis²⁵.

Senovės lietuviai taip pat kartu su velioniu, iškilmingai pagal rangą aptaisytu, į kremavimo laužą dėjo jo ginklus, žirgus, medžioklės sakalus, kurtus, mieliausią tarną, kelis kryžiuočių belaisvius, į ugnį

mėtė meškos ir lūšies nagus²⁶. Palyginus su „Iliados“ papročiais, nesunku pastebėti, nors jie panašūs, bet nuo baltiškųjų skiriasi: Patroklo visas kūnas apdedamas gedinčių karių garbanomis ir papjautų avių taukais, į laužą įstatomas medaus ir aliejaus ąsotis, kūnui sudegus, ugnis užliejama vynu, viso to nedarydavo baltai. Galima pridurti, jog duotuoju atveju kartu su velioniu graikai sudegino trylika priešo belaisvių – kilmingiausių Trojos jaunuolių ir keturis žirgus. Vėliau mirusiojo kaulus sudėję į aukso indą pastatė specialioje palapinėje²⁷. Vakarų baltai taip pat mirusiojo pelenus supildavo, bet ne į auksinį dubenį, o į molinę urną. Mūsų protėviai laidoti su įvairiu kiekiu žirgų ir t. t. Archeologiniai kasinėjimai atskleidė įdomios medžiagos apie įkapas.

Pasak J. Dluogošo, lietuviai laidotuvių apeigas senovėje atlikdavo miškuose, atskiros šeimos ir namai čia turėjo tam tikrus židinius. Po kremavimo prie tokių ugniaviečių palikdavo maisto, nupildavo midaus tikėdami, kad naktį ateisianti vėlė tuo maitinsis. Rudenį čia susirinkę vyrai ir moterys puotaudavo, aukodavo dievams, ypač Perkūnui, tikėdami taip pastiprinantys mirusiųjų vėles²⁸. Įdomu pažymėti, jog Vilniaus įkūrimo legendose miesto pradžia taip pat siejama su mišku, dviejų upių Neries ir Vilnelės santakoje, kur iš pradžių įsteigus kunigaikščių deginimo židinį, išaugo religinis centras²⁹. Dar XV a.

21 *OCD*, p. 416.

22 *BRMŠ*, t. 2, p. 541.

23 Гамкрелидзе, Т. В., Иванов, В. В. *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, т. 2. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1984, с. 826–831.

24 Volkaitė-Kulikauskienė, R. *Lietuviai IX–XII amžiais*. Vilnius: Mintis, 1970, p. 32.

25 *BRMŠ*, t. 1, p. 344.

26 Strykowski, M. *Która przedtym nigdy świata nie widziała Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi*. Wyd. M. Malinowski. Warszawa, t. 1, 1846, s. 386, t. 2, 1848, s. 65.

27 Homeras, *Iliada*, p. 477–480.

28 *Ten pat*, p. 576.

29 *Lieuvos metraštis. Bychovco kronika*. Vilnius: Vaga, 1971, p. 60–61; 71; *BRMŠ*, t. 2, 2001, p. 380–382, 387.

pradžioje kremavimas miške išsilaikė tarp kuršių, todėl keliavęs per Livoniją prancūzų didikas Ghillebertas de Lannoy pastebėjo, jog tai praktikuojantieji sudaro sektą. Jis rašė: „Senieji kuršiai, nors tarp jų yra prievarta padarytų krikščionimis, turi vieną sektą, kurios nariai po mirties užuot buvę palaidoti yra sudeginami artimiausiame šile arba miške, kiekvienas su geriausiais savo drabužiais ir ginklais, sukūrus laužą iš gryną ąžuolinių malkų; jeigu dūmai kyla tiesiai į dangų, tiki, kad siela yra išgelbėta, jeigu rūksta į šalį, mano, kad siela pražudyta“³⁰. Iš citatos sužinome įprotį stebėti kur link juda kremavimo ugnies dūmas, optimalia laikyta jo kryptis aukštin.

Deivės ir iniciacija miške

Lietuvius pagal graikų analogijas apibūdino Bizantijos istorikas Leonikas Chalkokondylas (gimė 1423 ar 1430 m. – mirė apie 1490 m.). Dešimties tomų veikalė „Istorijos liudijimai“ užsiminęs apie kryžiuočių nukariatus prūsus, jis parašė apie jų kaimynus žemaičius: „Su prūsais ribojasi žemaičiai, narsi gentis, kurios gyvenimo būdas ir kalba kitokia nei aplinkinių [genčių]. Šita gentis garbina Apoloną ir Artemidę. Gyvenimo būdas ir papročiai tokie kaip senovės graikų, o rengiasi panašiai, kaip prūsai“³¹.

Matome, kad, lyginant baltų kultūrą su antikine, žengta dar toliau. Ankstesnis autorius rašė apie vieno papročio (laidojimo) graikiškas ištakas, dabar gi teigiama, kad visi žemaičių papročiai ir gyvenimo būdas tokie patys kaip graikų. Šitaip tvirtinęs

Leonikas Chalkokondylas pats buvo graikas, XV a. žmogus, kai Europos kultūroje antika buvo patyrusi atgimimą, ja ypatingai domėtasi, sekta. Chalkokondylas pabrėžia, kad turi omenyje senovės graikus. Būtent jų ir žemaičių papročiai bei gyvenimo būdas vienodi. Tai, žinoma, neatitinka tikrovės. Bet ši nuoroda į graikus ano meto skaitytojui turėjo reikšti, kad žemaičiai pagal gyvenimo būdą buvo gamtos vaikai, o pagal religiją jų papročiai pagoniški. Pastarasis aspektas dar sukonkretintas priduriant: turėjo Apolono ir Artemidės kultą. Tai svarbūs Antikos dievai – dvyniai, Dzeuso ir Letojos vaikai. Vienas įkūnija saulės, kita – mėnulio šviesą.

Artemidė kiek vyresnė, labai populiarī visoje Graikijoje. Platus funkcijų spektras. Pirmiausia ji – miško deivė, kuriai priklausė žvėrys, po to medžiai, vandenys (šaltiniai, upės). Graikų mene paprastai vaizduojama medžiojanti su lanku ir strėlėmis, kaip medžiojanti būna lydyma šuns, vejasi elnią. Dėl to, kad vadinta elnių medžiojanti. Manoma, jog Artemidė rūpinasi žmonių ir žvėrių reprodukcija. Globoja gyvūnų prieaugį, buvo vaizduojama su zuikiu ant rankų. Jos kultas įvairiose Graikijos vietose pasižymėjo skirtingais niuansais. Pavyzdžiui, *Artemis Brauronia* išreiškė motinystės aspektą, – laikyta deive, besirūpinančia gimdymu, vaikų maitinimu, auklėjimu. Artemidės šventyklose tarnaudavo 5–10 metų mergaitės, vadinamos meškomis *arktoi*. Atėjus laikui, per iniciaciją mergaitės būdavo suteikiamas aukštesnis – nuotakos statusas. Kitur garbinta *Artemis Tauropolos*, susijusi su berniukų iniciacijos ceremonijomis. Jai buvo aukojamos žmonių aukos. Tai rodo ilgai išlikusios apeigos, kai stovinčiam prie-

30 BRMŠ, t. 1, p. 514.

31 Ten pat, t. 2, p. 541.

šais deivės stabą jaunuokiui prie kaklo laikomu kardu būdavo nutekinama kraujo³². Arba plakami berniukai, o jų krauju šlaks-tomas aukuras³³. Bet dažniausiai deivei aukoti gyvūnai ypač ožiai. Antai Artemidei *Agrotera*³⁴, kuri, kaip tikėta, laidavo sėkmę kare, prieš mūšį atnašaudavo ožį. Atėniečiai kovoje su persais 490 m. p. m. e. Maratono mūšyje pasižadėjo Artemidei paskirti tiek ožių, kiek nukaus priešų. Kai didelę persų kariuomenę jie nugalėjo, šitiek daug ožių neturėjo todėl išipareigojo juos suaukoti per 500 metų rengdami šventes *Boedromion* ir dėkodami deivei už sėkmę³⁴.

Norint identifikuoti, kokią žemaičių deivę XV a. istorikas Chalkokondylas tapatino su Artemide, reikia žiūrėti kitus istorinius šaltinius. Štai XVI a. rašęs Jonas Lasickis nurodė dvi miško deives – Medeina ir Ragainą³⁵. Bet apie jų kultą nieko nepasakė. Užtat XIII a. Ipatijaus metraštyje yra pažymėta, kad Mindaugas aukojo Medeina³⁶. Tai rodo ne tik jai buvusį aukojimą, bet ir liudija Medeinos kulto paplitimą toli už Žemaitijos ribų, leidžia teigti Medeina XIII a. esant visos Lietuvos deive. N. Vėlius ją siejo su Žvorūna (arba Žvėrūna), paminėta Malalos kronikoje, Sovijaus mite. Anot mitologo, deivės prigimtis gali būti dar senesnė – vesti prie Tacito nurodytos Dievų motinos³⁷. Sekdamas N. Vėliumi, Gintaras Beresnevičius teigia, kad Medeina tai medžioklės sritimi besirūpinanti deivė, tačiau tuo jos veikla

neapsiriboja³⁸. Galima prisiminti Mariją Gimbutienę, tyrusią labai seną – nuo akmens amžiaus ir vėliau dominavusią Didžiosios Deivės tradiciją. Jos archajiniai relikvai, mokslininkės įsitikinimu, atspindi vėlesniuose Europos tautų tikėjimuose apie miškus, žvėris, vandenis globojančią deivę, pasirodančią zoomorfiniais elnės ir meškos pavidalais, įkūnijusią paslaptingas gamtos galias, buvusią gyvenimo davėją ir palaikytoją. Tam Gimbutienė priskiria graikų Artemidę (romėnų Dianą). Šio tikėjimo atspindžius – tam tikras detales atseka – Lietuvos ir Latvijos etnografinėje medžiagoje. Nurodo XIX a. antroje pusėje liaudies papročiuose gimtųjų proga vištos aukojimo liekanas, pirtyje, skirtas deivei Laimai. Taip pat paprotį – po gimdymo einančią į pirtį moterį vadinti ritualiniu šūksniu „meška“³⁹. Ragainą arba Raganą Gimbutienė nusakė kaip mirties, nakties, žiemos, tuo pačiu ir atgimimo deivę. Mitologė ją laikė Hekatės tipo, – magija – raganavimu, pasižymėjusią graikų deivę⁴⁰. Nors yra žinoma, kadangi Hekatė iš pradžią buvo mėnulio deivė ji tapatinta ir su Artemide⁴¹

Ieškant Artemidės atitiktens Žemaitijoje, dėmesį traukia vienas padavimas, užrašytas XIX a. Adomo Honorio Kirkoro:

38 Beresnevičius, G. *Eglė žalčių karalienė ir lietuvių teogoninis mitas*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2003, p. 27.

39 Gimbutas, M. *The Language of the Goddess*, San Francisco: Harper and Row, 1986, p. 116, Gimbutienė, M. *Senovės lietuvių deivės ir dievai*. Vilnius: Lietuvos Rašytojų sąjungos leidykla, 2002, p. 21.

40 Gimbutienė, M. *Baltai priešistoriniais laikais*. Vilnius: Mokslas, 1985, p. 158–160.

41 *OCD*, p. 177; *Mały słownik religioznawczy*, pod. red. Z. Poniatowskiego, Warszawa, 1969, s. 34, 156.

32 *OCD*, p. 177–178.

33 Ten pat.

34 Ten pat.

35 *BRMŠ*, t. 2, p. 594.

36 Ten pat, t. 1, p. 261.

37 Ten pat, p. 541.

„Raseinių apskrityje kairiajame Kražantės krante, netoli Kražių yra Medžiokalnė [...] Pasak padavimo, ant šio kalno stovėjusi deivė Medeinos šventykla. Ji buvusi žvėrių gaudytojų bei medžiotojų, taigi ir miškų globėja. Tai mergina milžinė vyro veidu, apsigobusi lokio kailiu su lanku ant pečių. Žmonės tiki, kad ji dar ir dabar kartais pasirodanti, bet jau liūdna, su ašaromis akyse, be lanko ir lokio kailio. Sutiktam ji su kartėliu sakanti *Lietuva yra myszkunse. Kirskiet myszkus; iszkirste myszkus ne bus Lietuvos. Kirskiet. Kirskiet*⁴².

Vietos gyventojų gyvoji atmintis Medžiokalnio sąsąją su Medeina išlaikė dar ilgai. Prieš II pasaulinį karą piliakalnį aplankęs Balys Buračas nufotografavo ir užrašė kaimiečių iš seno paveldėtus pasakojimus apie Medžiokalnyje po šventu ąžuolu stovėjusią Medeinos stabą. Tai, pasak Buračo, buvusi moteriškė meškos kailiu ant pečių, rankoje laikanti medžioklinį lanką. Senovėje jai buvo nešamos aukos, kūrenama ugnis. Nuo amžių ant Medžiokalnio augo ąžuolų miškas, kurio vienas ąžuolas ilgą laiką vadintas stebuklingu, kadangi iš jo kamieno tekėjęs vandens šaltinis. Tikėta, kad jo vanduo turėjęs gydomųjų galių. ąžuolą lankydamo moterys norėdamos susilaukti įpėdinių, o mergaitės – ištekėti⁴³.

Taigi matome į Artemidę panašią žemaičių Medeina, į kurios veiklos sferą be medžiotojų įėjo moterų globa; dar XX a. pirmoje pusėje išlaikyta kaimo moterų tradicija lankyti buvusią Medeinos kulto

vietą. Prisimenama, kad Medeinos kultą anksčiau sudarė ugnies kurstymas ir aukojimas. Latviai turėjo panašią Miško motiną – *Meža mate*⁴⁴. Savita raganos padėtis archajinėje baltų kultūroje. Jau esame rašę, kad vėlyvuose rašytiniuose šaltiniuose velnio vaizdinyje atsispindi tam tikri baltiškų dievybių bruožai. Kitaip tariant krikščionybėi įsigalėjus, pagoniški dievai buvo įvardinti velniais. Taip buvo su vyriškais dievais. Dabar laikas kelti klausimą, ar negalėjo moteriškos deivės tuo pačiu būdu transformuotis į raganas ir mus pasiekti per tautosaką? Kitaip tariant, amžiams slenkant Medeinos ir Raganos vaizdiniai galėjo persipinti, gal būt susiliesti su kitomis miško deivėmis, tokiomis kaip Medžiojma ir Lazdona. Kaip pastebėjo folkloristas Rimantas Balsys, dėl pasakų tarptautiškumo, jų medžiaga nėra visai patikima senovės baltų dievų ir deivių paveikslų rekonstrukcijai. Tačiau yra dalis lietuviškų siužetų, pasakojantys apie vaikų patekimą pas raganą, kuriuos tyrė Bronislava Kerbelytė ir atskleidė iniciacijos – egzaminavimo miške pėdsakus⁴⁵.

Ir tai suprantama, kadangi gyvenant natūralios gamtos sąlygomis, baltams svarbu buvo ugdyti jaunuolių jėgas ir sumanumą kovojant su žvėrimis, juos gaudant. Nuo mažens to buvo mokoma giriose. Ankstesniame savo tyrime esu argumentavusi, kad archajinę lietuvių iniciaciją slepia Joninių papročiai ir liaudies sakmės apie paparčio žiedą, kurio buvo ieškoma miške.⁴⁶ Nuoroda į čia patirtus jaunuolių išbandymus yra

42 Kirkoras, A. H. *Lietuva nuo seniausių laikų iki 1882 metų*. Vilnius, p. 57.

43 Buračas, B. *Lietuvos piliakalniai*, sud. G. Grižas. Vilnius: Lietuvos nacionalinis muziejus, 2011, p. 142–144.

44 Gimbutienė, M. *Senovės lietuvių deivės ir dievai*, p. 62.

45 Balsys, R. *Lietuvių ir prūsų dievai ir deivės...*, p. 346–348.

46 Usačiovaitė, E. *Augimo samprata senojoje lietuvių kultūroje*. Vilnius: Versus aureus, 2005, p. 137–189.

tai, kad ieškantysis paparčio žiedo turėjo daug iškentėti vienas naktį apsibrėžtame rate prie paparčio, kai jį iš visų pusių gąsdindavo miško žvėrys: puldavo staugdami vilkai, maurodomos meškos, aplink raitėsi gyvatės. Tik atlaikęs puolimus, sakmės herojus įgydavo paparčio žiedą. Nenorėdamas pamesti, nedidelį žiedelį paslėpdavo po delno oda. Tam įsipjauzdavo į ranką, rečiau, įbrėždavo krūtine, – pasirodydavo kraujas. Šis sakmės motyvas primena panašų rašytinių šaltinių pasakojimą apie prūsų žynius per apeigas aukodavusius savo kraują įsipjaunant į ranką, susibraizant krūtine. Be to, ir kiti etnografiniai papročiai, rodantys dėmesį Joninių metu vandeniui, ugniai, vaistažolėms, leidžia manyti senovėje buvusį kulto veiksmų kompleksą.

Kadangi Artemidė ir Apolonas graikų dievų panteone laikomi dvyniais, gal būt svarbūs čia dviejų ar daugiau lietuviškų dievų atitikmenys. Todėl darome prielaidą: iniciaciją miške su Medeina / Ragana galėjo globoti Apolono atitikmuo – dievybė, susijusi su saule, tokia reikšminga per Jonines. Tai saulėgrįžos šventė, kai saulė pakyla į aukščiausią dangaus tašką. Visi augalai, nuo pavasario besiveržę į šviesą, dabar suveši – pasiekia savo piką.

Apolonas. Graikų religijoje Apolonas kaip tik buvo saulės dievas, gaminantis ir teikiantis žemei šviesą. Jo sričiai priklausė pavasario vegetacija, žemdirbystė ir gyvulininkystė. Jis vadintas Apolonu Likėju (gr. *lykeios* – vilkas), t. y. vilkinis. Tikėta, jog gyvulių bandą gali apsaugoti nuo vilkų. Kitos jo funkcijos – tvarkos palaikymas, gydymas, pranašavimas. Taip pat – žmogaus kūrybinis intelektas, kurio įkvėpėjas kaip mūzų vadovas jis buvo. Įsivaizduotas

gražiai dainuojantis akompanuodamas sau lyra. Tai poetų ir muzikų globėjas, o Klasiškosios periodo – filosofų, matematikų, astronomų. Susijęs ir su kariais, jų parengimu. Kaip ir Artemidei Apolonui buvo skirta iniciacija – jaunuolių įvesdinimas į suaugusiuosius. Iniciacijos pabaigoje dievui atiduodavo jų nukirptus plaukus⁴⁷.

Šio dievo genezė slepia gilius anksčiau slėptus sluoksnius. Atneštas į Graikiją iš Šiaurės Eurazijos ar Mažosios Azijos, Apolonas sujungė graikų regioninių dievų ypatybes. Akumuliuojo saulės disko dievo Helijo bruožus, kuris vaizduotas vadeliojantis keturių žirgų kinkytą vežimą dangaus skliautu. Be to, sujungė chtonines dievybes su joms būdingu kraujo kerštu. Tad pirminis dievo charakteris tamsus – kupinas pavydo, keršto, įžeistų jausmų, priešus baudžiantis mirtimi, šaudydamas iš lanko. Bet istoriškai išsikristalizavusi tų bruožų visuma, susijusi su apšalyimo papročiais, kūryba ir katarsiu, yra šviesi. Šviesos ir tamsos kovą simbolizuoja mitas, pagal kurį Apolonas, kaip saulė, nukovė gyvatišką Pitoną – tamsą. Po šios kovos įsitvirtino Parnaso kalno papėdėje Delfuose, žemės deivės Gajos kulto vietoje⁴⁸.

Delfai laikyti pasaulio centru, vadinama „bamba“. Šventykloje tai žymėjo apvalus akmuo – *omfalos* su išraižytu tinklu, simbolizavusiu šio ir požeminio pasaulio ryšį, emanacijos pradžią. (Kita versija: čia buvęs Pitono ar Dioniso kapas). Tai labai svarbus

47 *OCD*, p. 118; *Antikos žodynas*, p. 43, Камад, И. *Обрядовая сторона культов древней Греции*. Москва: Институт Общегуманитарных Исследований, 2006, c. 30.

48 Eliade, M. *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1. Warszawa: Instytut wydawniczy PAX, 1988, s. 190–191.

Antikos religinis centras, sutraukdavęs daug žmonių, besikreipusių dėl ateities į orakulą. Ištarmes nerišliai skelbė į transą patekusi Pitija, kurios žodžius šalia stovėjęs žynys perteikdavęs heksametru⁴⁹.

Tyrinėtojai bandė išsiaiškinti, kaip Delfų Pitija pasiekdavo transą. Žynė pranašaudavo urve, o per iškilmes šventykloje. Kramtydavo lauro lapus, juos smilkydavo, gerdavo gretimo šaltinio vandenį. Bet visa tai nesvaigina. Archeologai ieškojo olos su plyšiu, iš kurio kildavo ypatingi garai, kur pastatytas trikojis ir ant jo sėdėdavusi pranašė. Tačiau tokios vietos nerado. Kaip pastebėjo Mircea Eliade, Pitijos transas labiau panašus į poetinį įkvėpimą, vedantį prie meditacijos ir išminties. Būtent tokiomis savybėmis pasižymėjo dievas Apolonas, kurio žynė ji buvo⁵⁰. Atlikti archeologiniai tyrimai atskleidė šventyklos ir ją supusių įvairių pastatų bei įrenginių griuvėsius: teatro, stadiono, išdinių, šventyklėlių kitiems dievams, meniškus jų atvaizdus bei kitas skulptūras. Tai leidžia tyrinėtojams susidaryti vaizdą apie čia buvusį ne vien religijos, bet žymų antikinės kultūros centrą, vieną turtingiausių vietų, kur atvykdavo tikintieji su dovanomis ne tik iš Graikijos, bet ir iš užsienio⁵¹.

Savaime suprantama, nėra mums ko tikėtis rasti baltiškoje praeityje Apolono ekvivalentą, kurį atspindi tobulo grožio išlikusios skulptūros Graikijoje. Be to, pasak M. Eliadės, Apolonas, kaip teofanija ir žmogiškos egzistencijos raiška, sukurtas

graikų religinio genijaus, todėl specifinis, nepakartojamas⁵².

Nelengva rasti vietinį analogą, su kuriuo XV a. istorikas Chalkokondylas tapatino Apoloną. Tai, ką išgirdo apie lietuvišką dievą, galėjo būti ne visumos, bet atskirų dievybės bruožų panašumas. Matėme, kad Apolono bruožų spektras, pradėdant saulės šviesa ir baigiant giliais chthoniniais sluoksniais, yra platus. Į Chalkokondylo pastabą buvo atkreipęs dėmesį Gintaras Beresnevičius, su Apolonu siejęs Zuikių dievą, kuris Ipatijaus metraštyje gretinamas su deive Medeina, tvirtinant apie LDK karalių Mindaugą, kad „Jo krikštas buvo apgaulingas, savo dievams slapta aukojo: visų pirma Nunadiėviui ir Teliaveliui ir Diviriksiui, Zuikių dievui ir Medeina; jei vykstant į medžioklę išbėgdavo į lauką zuikis, į mišką nežengdavo, ir nedrįsdavo jame net rykštės nulaužti“⁵³.

Gintaras Beresnevičius teisingai pastebėjo, kad Mindaugo garbinto Zuikių dievo atvejas metraštyje yra groteskiškas, panašus į medžioklės prietarą, vis dėlto toliau svarstė jo ryšį su Apolonu darydamas prielaidą, kad graikų Artemidė ir Apolonas buvę dievai dvyniai, tad lietuviškas jų atitiktumo istoriniame šaltinyje galėjo būti užrašytas drauge kaip Zuikių dievas ir Medeina; tai atitinka keltų religiją, kurioje pagal romėniškus šaltinius Diana nurodyta drauge su Silvanu. Taigi Apolonas šiuo atveju pakeičiamas miško ir ganyklų dievu, kurio kiti antikiniai pavidalai mūsų anksčiau minėti buvo Satyras ir Faunas. XVI–XVIII a. baltų religijos ir mitologijos rašytiniuose šalti-

49 Herodotas, *Istorija*. Vilnius: Mintis, 1988, p. 31, 33, 36, 37, 38, 45.

50 Ten pat, p. 191.

51 Michałowski, K. *Delfy*. Warszawa: Wydawnictwo Arkady, 1976, s. 10–11 ir kt.

52 Eliade, M. *Historia wierzeń*, s. 192–193.

53 *BRMŠ*, t. 1, p. 261.

niuose Silvanas dar aiškintas esąs tolygus miško dievams Girisčiui, Puškaičiui, su Satyru ir Faunu tapatintas piemenų dievas Ganiklis. Dabar štai keltiškoji paralelė leido G. Beresnevičiui po Silvano vardu įžvelgti dar vieną – Zuikių dievą⁵⁴.

Beresnevičius svarsto ir kitus Zuikių dievo reikšmės variantus: tai galėtų būti Medeinos (Žvėrūnos) reprezentantas, pasiuntinys arba deivės hipostazė⁵⁵. Mūsų manymu, pastarieji teiginiai būtų arčiau tiesos, kadangi zuikis laikytas medžioklės deivės Artemidės atributu, jis turėtų būti siejamas būtent su deive, o ne su Apolonu. Svarbu prisiminti, kad Chalkokondylas buvo ne romėnas, bet graikas todėl rašydamas apie žemaičius turėjo omenyje ne romėniškus Dianą su Silvanu, bet graikiškus dievus – Artemidę ir Apoloną. Reikia atsižvelgti ir į Ipatijaus metraščio cituoto įrašo atsiradimo aplinkybes, kurias yra nurodęs istorinį šaltinį komentavęs Rimantas Jاسas⁵⁶. Akivaizdu, jog Ipatijaus metraščio autorius buvo priešišškai nusiteikęs Mindaugui atžvilgiu, siekė jį diskredituoti dėl dviejų priežasčių. Pirma, norėdamas pateisinti Haličo – Voluinės didžiojo kunigaikščio Danilo Romanovičiaus Haličiečio karą prieš Mindaugą. Antra, autorius buvo krikščionis stačiatikis, pašaipiai žvelgė į dar pagonišką Lietuvą, kurios valdovas neseniai pasikrikštijo. Išvardinęs senuosius dievus, parašęs šalia Medeinos atskirą nei ji Zuikių dievą, zuikių temą vysto toliau, esą kai išsiuošusiam medžioti Mindaugui per lauką perbėga zuikis, apsisukęs valdovas grįžta namo, į mišką net nežengia, nedrįsta jame

šakos nulaužti. Pastarieji abu metraštininko neiginiai mums atrodo kiek prieštaringi. Paskutinis tarsi dirbtinai būtų prikabinatas prie ankstesniojo. Juk norint laužyti šakas, reikia būti miške, o ne stebėti jį iš lauko.

Tuo vaizdu veikiausiai išreikštas pejeratyvinis krikščioniškas požiūris. Mat Bažnyčios tėvų raštuose zuikis laikytas nusidėjėlio pagonio simboliu⁵⁷. Gal dėl to metraščio autorius ir įvedė atskirą zuikių dievą, nežinomą kituose istoriniuose rašytiniuose šaltiniuose, asociatyviai jį padarydamas iš deivės Medeinos. Neapsiribodamas tuo, dar pritaikė viduramžių mene paplitusį zuikio, besivejančio medžiotoją, motyvą, simbolizavusį riterio bailumą.⁵⁸ Motyvą kiek pakeitęs panaudojo užslėptai pavaizduoti savo priešą Mindaugą neva išsigandusį zuikio, prie to priderindamas plačiai žinotą lietuvių paprotį turėti šventus miškus, laikyti juos neliečiamais. Epizodo nagrinėjimas ano meto simbolikos aspektu žadina mintį, kad Zuikių dievas galėjo būti autoriaus fikcija.

Dėl čia išdėstytų abejonių jo sąsajos su Apolonu atsisakome. Prasmingiau mums atrodo lietuviškos dievybės atitikties graikų Apolonui ieškoti pagal esminį jo bruožą – saulę – tai, kad Apolonas buvo saulės šviesos dievas. Pavienių duomenų apie saulės garbinimą yra užrašyta baltų religijos ir mitologijos šaltiniuose. Pradedant Petru Dusburgiečiu (XIV a. I pusė), kuris priešpastatydamas krikščionių tikėjimą stambeldžiams prūsams, pažymėjo, jog šie nepažindami tikrojo Dievo garbino jo tvarinius: saulę, mėnulį, žvaigždes bei

54 Beresnevičius, G. *Eglė žalčių karalienė*, p. 32.

55 Ten pat, p. 32, 34.

56 BRMŠ, t. 1, p. 262, nuoroda 11.

57 Forstner, D. *Die Welt der Symbole*, Innsbruck – Wien – München, 1967, s. 283.

58 Kopaliński, W. *Słownik Symboli*, s. 484.

kitus gamtos objektus, turėjo šventų miškų, laukų ir vandenių, kurių kasdieninėms reikmėms nenaudojo⁵⁹. Ilgainiui tai tapo šablonu vėlesniems autoriams, nieko konkretaus nepasakant, apibūdinti baltų tikėjimą⁶⁰. Iš jų visų išsiskiria misionierius Jeronimas Prahieškis (1369–1440) po apsilankymo Lietuvoje Vytauto laikais, liudijęs, jog atkeliavęs į vietovę, kurioje žmonės garbino saulę, tikėjo, kad ji buvusi prapuolusi iš dangaus ilgus mėnesius, kadangi galin gas karalius laikė saulę uždareš bokšte. Ją išvadavę Zodiako ženklai, todėl tie žmonės šventu laikę didelį kūjį, kuriuo sugriautas buvo bokštas⁶¹. Gintaro Beresnevičiaus manymu, šis pasakojimas yra senas lietuvių mitas. Kitų tyrėjų teigimu, žinias Jeronimas Prahieškis užrašė Žemaitijoje. Misionierius, keliavęs po Lietuvą, kitur aptiko garbinant miškus, ugnį ir žalčius. Miškai, sakė jis, buvo buveinėmis dvasių ir dievų, įsikūrusių senuose ažuoluose.

Iš to mes šiandien galime spręsti, kad miškai tai dievų lokacijos vietos, kur jiems atliekami aukojimai bei kiti ritualai. Jeronimo Prahieškio mitinė informacija apie saulės garbinimą ir kūjį, kuriuo ji buvo išvaduota į bendrą sistemą siejasi su kitų dviejų rašytinių šaltinių duomenimis. Pirma, per kūjį galima gretinti su J. Malalos kronikoje nurodytu dievu Teliaveliu, nukalusiu saulę ir įmetusiu ją į dangų. Antra, per Zodiaką ir bokštą – su Rivijaus (XVI a.) kronika, kurioje aprašyta Perkūno šventykla, buvusi Arkikatedros vietoje Vilniuje: nurodyta jos struktūra su amžinąja ugnimi, mediniu dievo Perkūno stabu, priešais kurį stovėjo

aukurą su dvylika pakopų pagal Zodiako ženklus. Ant kiekvienos atskirai kas mėnesį, kai saulė įkoptavo vis į naują Zodiako ženklą, buvo deginamos aukos. Greta šventyklos gyveno žynys, šalia stovėjo apvalus bokštas, į kurį pakilęs jis stebėjo saulės judėjimą dangumi⁶².

Po to, kai archeologai Arkikatedros požemiuose rado vietą, kurią galima laikyti pagoniškos šventyklos pėdsakais⁶³, į Rivijaus kronikos žinias mitologai žvelgia su didesniu pasitikėjimu nei anksčiau. Kaip matome, Zodiako ženklai Vilniaus šventykloje susiję su saulės stebėjimu per metus. Stebėjimo padarinys tai, jog kiekvieną mėnesį, kai saulė patenka į naują žvaigždyną, dievui Perkūnui atnašaujama ant skirtingų aukuro pakopų. Apie saulės kultą čia nepasakyta nieko. Bet galime samprotauti, jog saulės kelią nustato ne paprastas bet švento statuso asmuo – žynys, kuriam palaikyti ryšius su anapusybe yra kasdienis darbas, jo įgytos žinios dar nediferencijuotos į priešingas sakrali – profaniška sritis. Tad ir dangaus skliauto stebėjimas, duomenų apie jį fiksavimas gali būti susijęs su šviesulių garbinimu. Lygiai taip pat, kuomet žynys paskelbdavo savo pastebėjimus su nurodymais žmonėms iš savo „obseravatorijos“ bokšto, – tai galėjo būti laikoma jo pranašyste⁶⁴.

Pagal minėtą J. Malalos kronikos pasakojimą apie Teliavelį, nukalusį saulę ir ją įmetusį į dangų, akivaizdu, kad saulė yra ne personifikuota, bet – diskas arba rutulys. Lietuvių liaudies mįslėse pasitaiko įvaizdis – saulės rutulys, vežamas dangumi, arklių

59 *BRMŠ*, t. 1, p. 344.

60 *Ten pat*, p. 566, t. 2, p. 88, 112, 314, 450 ir kt.

61 *Ten pat*, p. 294.

62 *BRMŠ*, t. 2, p. 465.

63 *Ten pat*, p. 455–460,

64 *Ten pat*, p. 563.

pakinkytu vežimu, panašiai graikų Helijui. Kai kada rutulį mįslėse kaip ir liaudies dainose pakeičia moters figūra. Saulė lietuvių ir latvių tautosakoje būna įsmeninta moteriška būtybė⁶⁵. Ją nusakantis lietuvių kalbos žodis *saulė* ir latviškas *saule* taip pat yra moteriškos giminės daiktavardžiai. Tuo tarpu Chalkokondylas rašęs graikų kalba, kur saulė – vyriškos giminės žodis. Mitas, papasakotas Jeronimo Prahieskio, įvardinęs saulės gerbimą Žemaitijoje, užrašytas lotynų kalba, irgi su vyriškos giminės žodžiu *sol* – saulė. Dėl to kultų tam tikra kliūtis tapatinti lietuvių mitinę būtybę su graikų saulės dievu Apolonu. Bet kažin ar šie kalbiniai skirtumai turėjo reikšmės graikų autoriui. Išgirdęs apie saulės kultą Lietuvoje, jis galėjo jį tapatinti su Apolonu savo kalba. Yra žinoma, kad soliarinis kultas tarp tautų archajinis⁶⁶, tačiau istorijai slenkant, ne visur išliko vienodai ryškūs jo pėdsakai. Saulės dievybės garbinimą jau istoriniais laikais mums patvirtina įdomus dokumentas – Didžiojo Lietuvos kunigaikščio Algirdo (1345–1377) laiškas Konstantinopolio patriarchui, publikuotas iševijios istoriko Algirdo M. Budreckio monografijoje, kuri neseniai pairodė Lietuvoje⁶⁷. Laiške LDK valdovas aiškina, kodėl atsako savo ketinimo priimti Rytų krikščionybę – tapti stačiatikiu. Tai daryti jam trukdęs krikščionių godumas. Tris kartus ilgame laiške nuskamba Algirdo

žodžiai apie Saulės garbinimą Lietuvoje. Algirdas rašo:

„Geriau garbinti Saulę – ji apšviečia, gairina bei šildo visą pasaulį ir turi aiškių visų dalykų Kūrėjo paveiklo ženklų ir pėdsakų, nei gobšumo demoną. Kuris, kaip girdžiu, nūdien pagavo romėnų patriarchus“⁶⁸.

„Apie Saulę žmonės žino, kad ji nuo pat pradžios yra kuriamasis visų žemėje esančių dalykų pradai. O visas auksas ir sidabras – tai kojomis mindoma žemė“⁶⁹.

„Todėl aš daug mieliau, laikydamasis teisingumo ir geros tvarkos, likčiau atviras Saulės ir Saulę sukūrusio Dievo garbintojas nei dėl gobšumo – bjauriausios atmainos ligos, gyvenčiau be tvarkos ir teisingumo, panardindamas sielą į visokiausių rūšių neva apvalančio krikšto suteptį“⁷⁰.

Citatose matome išreikštą krikščionišką Saulės sampratą, – ji sukurta Dievo, yra jo atspindys. Ir kiti laiško teiginiai, pagrįsti Šv. Rašto mintimis, rodo, kad dokumentas rašytas valdovo kanceliarijoje dvasiškių teologų, kaip pažymi jį pateikęs knygos autorius. Laišką rašiusieji pasirinko diplomatinę strategiją – Algirdo atsisakymą krikštytis išsakyti pasinaudojant bendru dviejų skirtingų tikėjimų ženklų – saule, kuria remiasi ne tik pagonių, bet ir krikščionių Dievo raiška. Juk saulės simbolika krikščionybėje įkūnija kosminę Dievo visagalybę, gerumą, Logosą; yra transcendentinės šviesos šaltinis. Dievas Biblijoje vadinamas saule (Ps 84, 12), Mesijas – „teismo saule“ (Mal 3, 20). Ir pan.⁷¹.

65 Laurinkienė, N. *Dangus baltų mitiniame pasaulėvaizdyje*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2019, p. 80.

66 Ten pat, p. 52–53.

67 Budreckis, A. M. *Algirdas, senovės Lietuvos valstybininkas, jo veikla ir laikai*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras, 2021, p. 323–326. (Dėkoju Ingai Baranauskienei, atkreipusiai dėmesį į šį naujai pasirodžiusį šaltinį.)

68 Ten pat, p. 324.

69 Ten pat.

70 Ten pat, p. 326.

71 Metford, J. *Krikščionybės realijos ir legendos*. Vilnius: Alma littera, 2001, p. 229.

Artimesnis baltiškajam būtų žemdirbiškas požiūris, kurį išreiškia laiško mintis apie saulę – kuriantį gamtos pradą. Mūsų istoriografijoje yra išvirtinusi nuostata, kad centralizuotos pagoniškos Lietuvos mastu į pirmą vietą buvo iškeltas Perkūno, kaip karių globėjo, kultas⁷². Tuo tarpu pagal Algirdo laišką lietuvių religijos ašis būtų saulė. Matyt, dėl Algirdo kanceliarijos diplomatiškos sumetimų ieškant, jau mūsų minėto, bendro skirtingų tikėjimų vardiškio, vengiant LDK valdovą rodyti krikščionių pasauliui necivilizuotą pagoniu. Iš laiško aišku taip pat, kad XIV a. saulės kultas Lietuvoje egzistavo, jį išpažino šalies valdovas. Šis faktas galėtų pasitarnauti ieškant analogijos su Apolonu, kurį rašydamas apie vietos tikėjimą XV a. Bizantijos istorikas Chalkokondylas iškėlė į pirmą vietą ir tik po to parašė Artemidę.

Galimas dalykas, kad jam buvo žinomas šis LDK valdovo dokumentas, kurį maždaug prieš šimtmetį panaudojo jo pirmtas bizantietis istorikas Nikeforas Gregoras (mirė 1360 m.). Tačiau neabejotinai Chalkokondylas turėjo dar kitą informacijos šaltinį, kadangi kalbėjo ne apie visus lietuvius, o tik apie žemaičius, kurie garbina Apoloną ir Artemidę. Tokiu būdu Algirdo tikėjimas (su sostine Vilniuje) išeitų už Apolono garbinimo ribų. Jei prisimintume N. Vėliaus sumodeliuotą senovės baltų religijos sistemą, Rytų ir Vakarų Lietuvos dievai galėjo būti nevienodi⁷³.

Tuomet tampa neabeišku, kas slypi po Apolonu. Gal būt be Saulės į jo vietą galėtų pretenduoti kiti kandidatai, į kuriuos bent

trumpai reikėtų pažvelgti. Tyrinėtojai nustatė, kad prieš saulės religiją archajinėje praeityje itin svarbus buvo Dangaus dievas. Graikų mitologijos duomenimis Apolonas kaip tik ir yra dangaus dievo Dzeuso sūnus. Šis dangaus dievas Lietuvoje nustatytas remiantis M. Gimbutienės senosios religijos rekonstrukcija. Tai saulės šviesos dievybė, žiemą drauge su saule gimstanti, o per Jonines triumfuojanti. Ji buvo vadinama tikriniu vardu Dievas. Bet tai yra mūsų laikų hipotezė, XV a. autoriui ji vargiai taikytina. Žvelkime toliau, gal Apolono paralelei geresnis kandidatas būtų Perkūnas, apie kurį liaudyje iki XX a. vidurio išliko pasakojimų, kaip jam sviedžiant į žemę kirvį, medžiojamas velnias, sukeliama perkūnija. Apolono kaip lietuvių saulės dievo asociaciją galima būtų paremti jo lyginimu su Perkūnu pagal abiejų dievų atributų panašumą, t. y. jų ginklus: Apolono – lanką su strėlėmis, Perkūno – kirvelį, kurie yra soliarinės prasmės ženklai. Minėtame žemaičių saulės išvadavimo mite į Perkūno kirvį funkciškai panašus yra kūjis. Tai jau yra nurodžiusi Nijolė Laurinkienė⁷⁴.

Bet galima manyti: Žemaitija – agrarinis kraštas, tuo požiūriu, nesiskyręs nuo likusios Lietuvos, todėl Saulės kultas čia buvo svarbus visuomet. Nuo seno reikšmingas per vasaros saulėgrįžą (per Jonines). Saulės vaidmuo neatmestinas ir per iniciaciją.

Išvados

Straipsnyje nagrinėjant prasmę trijų rašytinių šaltinių, kuriuose senasis baltų tikėjimas apibūdintas antikiniais terminais, nustatyta:

72 BRMŠ, t. 2, p. 461.

73 Vėlius, V. *Senovės baltų pasaulėžiūra*. Vilnius: Mintis, 1983.

74 Laurinkienė, N. *Dangus baltų mitiniame pasaulėvaizdyje*, p. 100–101.

1. XIII a. Oliverio Paderborniečio pateiktų žinių aptarimas rodo, jog jis interpretavo baltiškų duomenis. Pasinaudojęs antikos pavyzdžiu – graikų mitologijoje nusakytomis chtoninėmis žemesnio rango dievybėmis – nimfomis, satyrais bei pastarųjų romėnišku atitikmeniu faunais, autorius išreiškė panteistinį baltiškų Livonijos tautų – prūsų, latvių, taip pat finougrų tikėjimo pobūdį.

2. Straipsnyje paneigtas, kaip nepagrįstas, XIII a. Jono Malalos kronikos intarpe baltų (lietuvių, prūsų, jotvingių) kremavimo papročio kildinimas iš senovės graikų, kaip pavyzdį nurodant Achilą ir Ajantą (orig. Eantą), Trojos karo herojus pagal Homero „Iliadą“. Galima tik svarstyti apie graikų ir baltų kremavimo panašumus, bet ne išvesti tuos papročius vieną iš kito.

3. XV a. istorikas Leonikas Chalkokondylas, teigdamas, kad žemaičiai garbina Apoloną ir Artemidę, t. y. populiarius graikų Olimpo dievus, su jais greičiausiai

sutapatino Saulės ir Medeinos dievybes Lietuvoje. Gilinimasis į Apolono ir Artemidės funkcijas, į tai, kad šie dievai globojo iniciaciją (t. y. ritualizuotus egzaminus jaunuoliams tampant suaugusiaisiais) leidžia lietuviškas paraleles – Saulę ir Medeina susieti su senovės lietuvių per iniciaciją garbintais religijos objektais.

4. Dėl nagrinėtuose šaltiniuose nurodyto religinių duomenų ryšio su mišku tyrime aktualizuota didžiulė lietuvių (sykiu ir baltų) miško reikšmė. Nuo seniausių laikų baltams gyvenant giriose ir šalia jų, miškas turėjo religinę reikšmę. Tikint, kad dievai gyvena senuose ažuoluose ir kituose ypatingos išvaizdos medžiuose, dievams miške būdavo atliekami aukojimai, taip pat vykdomas kremavimas, iniciacija ir daugelis kitų ritualų. Tokios vietos buvo tabu: nei medžioti, nei kirsti, laužyti medžių, nei vaikščioti ten nepašvęstam nebuvo galima.

Literatūra ir šaltiniai

- | | | | |
|--|--|--|---|
| <p><i>Antikos žodynas</i>, sud. A. Krömer. Vilnius: Alma littera, 1998.</p> <p>Balsys, R. <i>Lietuvių ir prūsų dievai, deivės ir dvasios: nuo apeigos iki prietaro</i>. Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla, 2006.</p> <p>Beresnevičius, G. <i>Eglė žalčių karalienė ir lietuvių teogoninis mitas</i>. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2003.</p> <p>BRMŠ – <i>Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai</i>,</p> | <p>sud. N. Vėlius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, t. 1, 1996, t. 2, 2001, t. 3, 2003, t. 4, 2005.</p> <p>Budreckis, A. M. <i>Algirdas. Senovės Lietuvos valstybininkas: jo veikla ir laikai</i>. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras, 2021, p. 323–326.</p> <p>Buračas, B. <i>Lietuvos piliakalniai</i>, sud. G. Gytis. Vilnius: Lietuvos nacionalinis muziejus, 2011.</p> <p>[Daukantas, S.]. <i>Būdą senovės lietuvių kalnėnų</i></p> | <p><i>ir žemaičių išrašė pagal senovės raštų Jokūbas Laukys</i>. Kaunas: Sakalas, 1935.</p> <p>Eliade, M. <i>Historia wierzeń i idei religijnych</i>, t. 1. Warszawa: Instytut wydawniczy PAX, 1988.</p> <p>Forstner, D. <i>Die Welt der Symbole</i>. Innsbruck – Wien – München, 1967.</p> <p>Gimbutas, M. <i>The Language of the Goddess</i>. San Francisco: Harper and Row, 1986.</p> <p>Gimbutienė, M. <i>Baltai priešistoriniais laikais</i>. Vilnius: Mokslas, 1985.</p> | <p>Gimbutienė, M. <i>Senovės lietuvių dievės ir dievai</i>. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2002.</p> <p>Herodotas, <i>Istorija</i>. Vert. J. Dumčius. Vilnius: Mintis, 1988.</p> <p>Homeras, <i>Iliada</i>. Vert. J. Ralys, S. Čiurlionienė ir kt., red. A. Dambrauskas. Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1962.</p> <p>Hornblower, S., Spawforth, A. <i>The Classical Dictionary</i>, Fourth Edition. Oxford: Oxford University Press, 2012.</p> |
|--|--|--|---|

- Kirkoras, A. H. *Lietuva nuo seniausių laikų iki 1882 metų*. Vilnius.
- Kopaliński, W. *Słownik symboli*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1990.
- Laurinkienė, L. *Dangus baltų mitiniame pasaulėvaizdyje*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2019.
- Lemeškin, I. *Sovijaus sakmė ir 1252 metų chronografas: (pagal archyvinį, Varšuvos, Vilniaus ir I. J. Zabelino nuorašus)*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2009.
- Lietuvos metraštis. Bychovco kronika*. Vert. R. Jasas. Vilnius: Vaga, 1971.
- Mały słownik religioznawczy*. Pod red. Z. Poniatowskiego. Warszawa: Wiedza powszechna, 1969.
- Metford, J. C. J. *Krikščionybė: realijos ir legendos*. Vilnius: Alma littera, 2001.
- Michałowski, K. *Delfy*. Warszawa: Wydawnictwo Atkady, 1976.
- Pretorijus, M. *Prūsijos įdomybės, arba Prūsijos regykla*, sud. I. Lukšaitė, t. 3. Vilnius: LII leidykla, 2006.
- Strykowski, M. *Która przedtym nigdy świata nie widziała Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi*. Wyd. M Malinowski. Warszawa, t. 1946, t. 2, 1848.
- Usačiovaitė, E. *Augimo samprata tradicinėje lietuvių kultūroje*. Vilnius: „Versus aureus“ leidykla, 2005.
- Usačiovaitė, E. Baltų religijos reliktai Kristupo Hartknocho veikale „Senoji ir naujoji Prūsija“, *Sovijus*, 2013, t. 1, nr. 1, p. 32–58.
- Vėlius, N. *Senovės baltų pasaulėžiūra*. Vilnius: Mintis, 1983.
- Volkaitė-Kulikauskienė, R. *Lietuviai IX–XII amžiais*. Vilnius: Mintis, 1970.
- Гамкрелидзе, Т. В., Иванов, В. В. *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, т. 2. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1984.
- Камад, И. *Обрядовая сторона культов Древней Греции*. Москва: Институт общегуманитарных исследований, 2006.