L I E T U V O S

ARCHEO*logija* 21

UDK 902/904(475.5)
Li301

Redaktorių kolegija:
Algirdas Girininkas (*ats. redaktorius*)
(*Lietuvos istorijos institutas*)
Vytautas Kazakevičius
(*Lietuvos istorijos institutas*)
Mykolas Michelbertas
(*Vilniaus universitetas*)
Ēvalds Mugurēvičs
(Latvijos universiteto
Latvijos istorijos institutas)
Vytautas Urbanavičius
(*Pilių tyrimo centras „Lietuvos pilys“*)
Gintautas Zabiela (*sudarytojas*)
(*Lietuvos istorijos institutas*)

Autorių nuomonė ne visada sutampa su redaktorių kolegijos nuomone.

ISSN 02-07-8694
ISBN 9986-23-094-2

© Lietuvos istorijos institutas, 2001
© Straipsnių autoriai, 2001

LIETUVOS ARCHEOLOGIJA. 2001. T. 21, p. 311–334. ISSN 02-07-8694

XIII A. LIETUVOS VALSTYBINĖS RELIGIJOS BRUOŽAI

DAIVA VAITKEVIČIENĖ, VYKINTAS VAITKEVIČIUS

1. ĮVADAS

Lig šiol daug rašyta apie Lietuvos valstybės susidarymą. Plačiai nagrinėtas valstybės kūrimosi ir stiprėjimo laikotarpis, kunigaikščių asmenybės, vidaus bei užsienio politikos pobūdis ir kita. Istorijos mokslo darbuose to meto valstybę įprasta vaizduoti per „militarinės kultūros“ realijas (plg. Ivinskis, 1986, p. 459; Nikžentaitis, 1996, p. 36), nuošalyje paliekant ją ženklinusios ideologijos ir religijos tyrinėjimus. Išimtį sudaro faktiškai tik pavienės pastabos ir, netiesiogiai, polemika kitomis temomis. Trumpai apžvelgus šias istoriografines pabiras matyti, kad vieni tyrėjai valstybinės ideologijos bei religijos klausimus palieka atvirus, kiti mano, kad kuriantis Lietuvos valstybei būta siekių vienyti skirtingas baltų genčių religines sistemas (Gudavičius, 1983, p. 62–64; 1998, p. 158; 1999, p. 180; Žulkus, 1993, p. 34–35; 1997, p. 28; Nikžentaitis, 1996, p. 75; Luchtanas, Vėlius, 1996, p. 85; Zabiela, 1998, p. 368). Apie tai, jog valstybei kuriantis vyko atitinkama religinė reforma, kalba lietuvių mitologijos tyrinėtojai. Tačiau jų prielaidos remiasi iš esmės tik mitologijos šaltinių analize (Топоров, 1980, с. 34–40; Vėlius, 1983, p. 231; 1986, p. 16; 1996, p. 41; Greimas, 1990, p. 17, 357–359; 1994, p. 38–39).

Faktą, kad yra ryšys tarp valstybės ir vieningos ideologijos formavimosi, liudija kaimyninių kraštų pavyzdžiai. Ryškiausias jų – apie 980 m. Kijevo Rusioje įvykusi Vladimiro reforma, kuria siekta suniveliuoti regioninius rytų slavų religijos skirtumus. Toji religija turėjo atitikti naują, valstybinį, lygį, pabrėžti didžiojo kunigaikščio valdžią ir kartu valstybės nepriklausomybę nuo Bizantijos (Рыбаков, 1987, с. 412–414). Kituose centrinės ir pietryčių Europos kraštuose taip pat būta bandymų reformuoti senąsias religines sistemas, tačiau galų gale kunigaikščiai pirmenybę teikdavo krikščionybei (Литаврин, Флоря, 1988, с. 237–238).

Straipsnio tikslas – išryškinti valstybinės religijos bruožus XIII a. Lietuvoje. Tai daroma laidosenos, senųjų šventviečių bei šaltinių apie lietuvių religiją analizės pagrindu, pasitelkiant kai kuriuos kitus archeologijos, istorijos ir mitologijos šaltinius.

2. LAIDOSENA XIII A. LIETUVOJE

Laidosena, arba mirusiųjų kultas, plačiąja prasme yra viena pagrindinių religijos raiškos formų. Lietuvos valstybės kūrimosi išvakarėse žinomi laidosenos būdai atspindi konkrečių kultūrinių regionų tradicijas ir iliustruoja, kad šiame laikotarpyje atskirų baltų genčių religinės sistemos skiriasi (plg. Žulkus, 1993, p. 34–35; Nikžentaitis, 1996, p. 75).

Lietuvių gentis iki XII a. savo mirusiuosius degino ir virš jų kapų pylė pilkapius (Tautavičius, 1977, p. 13–14; Zabiela, 1998, p. 353–354). Aukštaičiai vidurio Lietuvoje tuo metu savo mirusiuosius degino ir jų palaikus užkasdavo žemėje (Tautavičius, 1977, p. 15). Žemaičiai savo mirusiuosius nedegintus laidojo žemėje, tačiau nuo XII a. čia ypač padaugėja degintinių kapų (Tautavičius, 1977, p. 16; Zabiela, 1998, p. 361–364). Skalviai bei kuršiai mirusiuosius degindavo ir užkasdavo žemėje (Tautavičius, 1977, p. 16–18). Iki XII a. žiemgaliai mirusiųjų nedegino, užkasdavo juos žemėje. Apie vėlesnio laikotarpio laidoseną nežinoma (Vaškevičiūtė, 1993, p. 4)[1]. Sėliai savo mirusiuosius nedegintus laidojo pilkapiuose, galbūt ir plokštiniuose kapinynuose (Simniškytė, 1999, p. 31), o jotvingių teritorijoje XII a. išnyko paprotys iš akmenų krauti pilkapius ir paplito vadinamieji akmenimis apkrauti kapai. Prie inhumacijos čia buvo pereinama palaipsniui, X–XIII a. laikotarpiu (Астраускас, 1989, с. 75; Zabiela, 1998, p. 354–355)[2].

Apibūdinta situacija keičiasi XII–XIII a. sandūroje, t. y. tuo laikotarpiu, kai formuojasi lietuvių

[1] Pastaruoju metu aptikta faktų, rodančių, kad Žiemgaloje XIII a. mirusieji buvo deginami (žr. E. Vasiliausko straipsnį šiame leidinyje).

[2] XII–XIII a. sėlių ir jotvingių laidojimo vietų žinoma tik toliau už dabartinės Lietuvos teritorijos ribų.

žemių konfederacija (Gudavičius, 1984a, p. 28). Lietuvių, aukštaičių ir žemaičių teritorijose, kurios sudarė XIII a. valstybės branduolį, turimais archeologiniais duomenimis, įsivyrauja vienas laidosenos būdų – sudegintų mirusiųjų palaikai laidojami plokštiniuose kapinynuose (Tautavičius, 1977, p. 13; Kuncevičius, Luchtanas, 1997, p. 90). Nors XIII–XIV a. archeologinių dirbinių chronologija vis dar nėra tiksli, o degintinių kapų tyrinėjimų metodika kelis dešimtmečius buvo netobula, manoma, kad mirusiųjų deginimo paprotys Lietuvoje buvo praktikuojamas iki jos krikšto 1387 (1413) m. ar net ilgiau (Урбанавичюс, 1966, c. 189; Zabiela, 1998, p. 368–369; plg. BRMŠ, 1996, p. 537).

Šia vyraujančia nuomone neseniai suabejota. Kernavės–Kriveikiškių kapinyno tyrinėjimų rezultatų pagrindu buvo iškelta hipotezė apie tai, kad nuo XIII a. antrosios pusės Lietuvoje plinta inhumacija, o „mirusiųjų deginimas išlieka tik išrinktųjų (kunigaikščių, didikų, galbūt karių) prerogatyva“ (Luchtanas, Vėlius, 1996, p. 81). Į tai atsakydamas G. Zabiela savo straipsnyje argumentuotai įrodinėjo, kad Kernavės–Kriveikiškių kapinyne XIII–XIV a. buvo laidojami ne lietuviai, o apsikrikštiję krivičiai. To paties meto lietuvių degintinių kapų masyvas buvęs kitoje Kernavės vietoje (Zabiela, 1998, p. 356, 358, 366).

Savo ruožtu XIII a. rašytiniai šaltiniai socialiniu požiūriu nediferencijuotai kalba apie kremacijos paprotį tarp prūsų (BRMŠ, 1996, p. 240, 246, 307–308), kuršių (ten pat, p. 291), žemaičių (ten pat, p. 314), taip pat lietuvių ir jotvingių, kurie *“и ныне мертва телеса своя съжигають на крадах“* (1261 m.) (ten pat, p. 266). Tai, jog pats Mindaugas *“и богом свои жряше и мертвъх телеса сожигаше“*, sakoma Ipatijaus metraštyje (1252 m.) (ten pat, p. 260). XIV a. rašytiniai šaltiniai kalba tik apie mirusių kunigaikščių palaikų deginimą (ten pat, p. 421, 453, 469), tačiau apskritai nežinomi šaltiniai, kuriuose būtų aprašytas to meto nekilmingų mirusiųjų laidojimo būdas.

Kaip matyti iš G. Zabielos apibendrinamosios studijos (joje įvertinti paminėti chronologiniai bei metodologiniai sunkumai), valstybės susidarymo laikotarpiu laidojimo tradicijas skirtinguose Lietuvos regionuose jau siejo pagrindinis bendras bruožas – mirusiųjų deginimo paprotys (Zabiela, 1998, p. 368)[3]. Sudegintų ir, iš įkapių sprendžiant, skirtingą socialinę padėtį užėmusių mirusiųjų palaikai buvo laidojami negiliose, nedidelėse duobutėse. Tankūs tokių kapų masyvai užima nedidelius plotus kitų laikotarpių laidojimo vietose arba randami atskiruose kapinynuose (ten pat, p. 355–367). To meto laidosena, anot minėtos studijos autoriaus, XIII a. dar buvo išlaikiusi regioninių (gentinių) savitumų, tačiau išryškėjo ir „naujos, valstybinės realijos“. XIV a. įsivyravo vienodi laidojimo papročiai (ten pat, p. 368).

Taigi archeologiniai duomenys, kurie atspindi istorinius procesus, nors ir nepateikdami absoliučios įvykių chronologijos, rodo, jog tai, kas visą laiką baltų gentis ryškiausiai skyrė, XIII a. jau buvo valstybę vienijantis reiškinys. Turint omenyje, kaip jautriai laidojimo tradicijos reaguoja į pokyčius religinių sistemų viduje, galima teigti, kad formuojantis Lietuvos valstybei įvyko religinė reforma, numačiusi vienos laidojimo tradicijos įvedimą.

3. VALSTYBINĖS KULTO VIETOS

Be laidosenos, viena esminių religijos raiškos ir sklaidos formų yra kulto vietos. Todėl svarbu nustatyti, ar Lietuvoje žinoma senųjų šventviečių, kurios atitiktų valstybinio rango kriterijus. Tokiais galima būtų laikyti šventvietės religinę ir politinę reikšmę. Rašytiniai šaltiniai, deja, tiesiogiai nekalba apie senųjų šventviečių statusą, išskyrus Romuvą Nadruvoje, aprašytą Petro Dusburgiečio 1326 m. (BRMŠ, 1996, p. 344–345). Iš kronikos aišku, kad tai būta ne valstybinio, o tarpgentinio religinio centro (Gudavičius, 1983, p. 63; BRMŠ, 1996, p. 330).

Turėdami omenyje, kad Lietuvos krikštu 1387 ir 1413 m. buvo siekiama visų pirma politinių tikslų (Ivinskis, 1991, p. 289–293, 348–350; plg. Łowmiański, 1979, s. 245–246), atkreiptinas dėmesys į šių akcijų eigą ir akcentus.

Kaip sakoma 1388 m. popiežiaus Urbono VI bulėje, 1387 m. pradėdamas Lietuvos krikštą, Jogaila sugriovė šventyklą būsimos Arkikatedros (Šv. Stanislovo bažnyčios) vietoje Vilniuje (BRMŠ, 1996, p. 447–448; plg. ten pat, p. 574–575). Ši šventvietė atitinka valstybinės kulto vietos kriterijus – XIV a. Vilnius jau neabejotinai buvo didžiųjų kunigaikščių rezidencija, ir šventvietė veikė pilių komplekso teritorijoje.

1413 m. Žemaitijos krikšto metu, turėjusio daugiau simbolinę reikšmę (Ivinskis, 1991, p. 348), Jogaila su Vytautu sunaikino šventvietes už Nevėžio upės

[3] Atkreiptinas dėmesys į kompaktišką XIII–XIV a. plokštinių kapinynų su degintiniais kapais arealą Nemuno ir Neries tarpupyje. Būtent šiam Lietuvos žemės arba „Mindaugo Lietuvos“ regionui (Łowmiański, 1932, 2, s.110–111, 118–121; Гудавичюс, 1985, c. 226) priklausė valstybės formavimo iniciatyva. Nemuno ir Neries tarpupio jotvingiai, su kuriais siejama XIII–XIV a. „Pietų Lietuvos kapinynų“ grupė nurodomoje studijoje, II tūkst. pradžioje jau bus buvę asimiliuoti lietuvių arba nustumti labiau į pietus (plg. Volkaitė-Kulikauskienė, 1987, p.196–197; Gudavičius, 1987, p. 208; 1998, p. 139).

ir pakilus Dubysa aukštyn, Žemaitijoje (BRMŠ, 1996, p. 559).

Šventvietę „už Nevėžio“ (*super fluvium Nyewyasza*) yra pagrindo sieti su Romainių vietove Nevėžio žemupyje, prie Kauno. Petro Dusburgiečio teigimu, kryžiuočiai čia dar 1294–1300 m. buvo sudeginę šventu laikomą *Romene* kaimą (ten pat, p. 339, 350). 1398 m. Salyno sutartis ten pat, Nemuno ir Nevėžio santakos rajone, mini Šventąjį mišką (LPG, 1936, p. 127).

Antroji šventvietė buvo pasiekta „kylant Dubysa aukštyn, atplaukus į Žemaitiją“ (*„vero fluvium Dubissa ascendendo, ad terram Samagittarum“*). Istoriografija ją lokalizuoja Dubysos vidurupyje, Betygalos apylinkėse (Voigt, 1830, S. 94–96; Гуковскій, 1891, c. 22; Jucevičius, 1959, p. 397; Basanavičius, 1970, p. 88–89; Valančius, 1972, p. 46; Gudavičius, 1999, p. 225). Straipsnio autorių 2000 m. žvalgymų duomenimis, ryškius religinio centro požymius Betygalos apylinkėse turi Šventaragis prie Dvarviečių. Taip vadinamas įspūdingas kyšulys Dubysos ir Luknės tarpupyje, kuris net kelis kilometrus driekiasi iki minėtų upių santakos. Kitapus Dubysos, prie Padubysio, yra II tūkst. pradžiai būdingas piliakalnis, prie Kengių – Alkupis ir Alkos laukas, Perkūniškio kaimas ir miškas. Padavimai pasakoja, kad Dvarviečių Šventaragyje būta šventojo miško, į kurį žmonės važiuodavo melstis.

Šventvietės, lokalizuojamos prie Romainių ir prie Betygalos, turėjo, atrodo, ne mažesnę religinę ir politinę reikšmę negu šventykla Vilniuje, nes jų sugriovimu ir pradėtu Žemaitijos krikštu buvo iliustruojamas žemaičių siekis krikštytis (Ivinskis, 1991, p. 348–350; Gudavičius, 1999, p. 225). Abi minėtos 1413 m. sunaikintos šventvietės veikė etninės bei administracinės Žemaitijos rytiniame pakraštyje. Peršasi mintis, kad jos buvo labiau susiję ne su žemaičių, o su centrine (didžiojo kunigaikščio) valdžia, kuria ir pasinaudojo Jogaila su Vytautu 1413 m., minėtus religinius centrus sunaikindami be žemaičių pasipriešinimo. (Būdinga, kad valstybinės kulto vietos veikia didžiajam kunigaikščiui priklausančiose žemėse (Sørensen, 1992, S. 234–235).

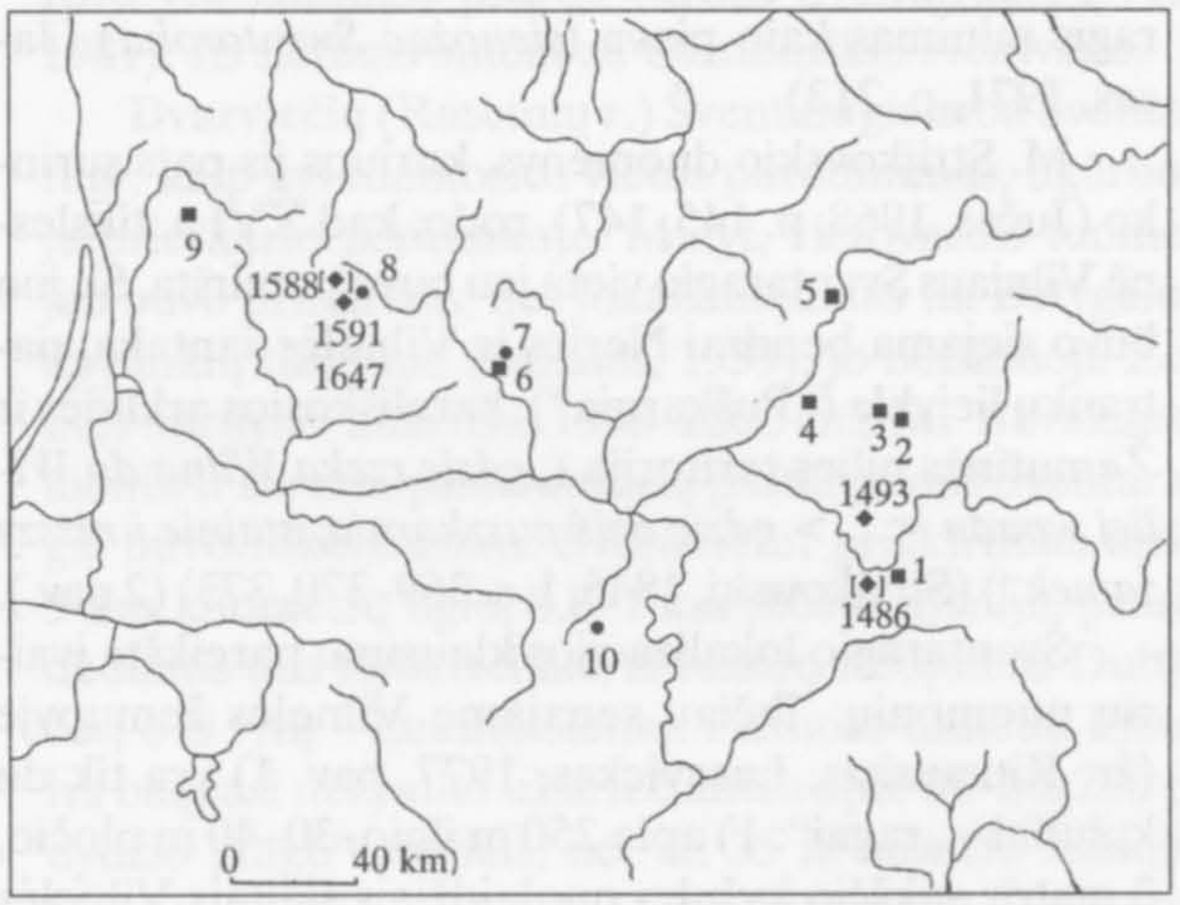
Apie Vilniaus ir abi Žemaitijos šventvietes rašytiniai šaltiniai kalba, kad jose kūrenosi šventoji ugnis, ten augo šventi miškai. Vilniaus ir Romainių šventvietėse būta kulto statinių. Vis dėlto tai, jog reikšmingos Romainių ir Betygalos šventvietės veikė santykinai netoli viena nuo kitos, gali būti nuoroda, kad jų statusas ir reikšmė skyrėsi.

Istoriografijoje reiškiama nuomonė, kad Romainiuose veikė iš Nadruvos perkeltas Romuvos tarpgentinis religinis centras (Łowmiański, 1983, s. 319–320; Gudavičius, 1983, p. 63; 1999, p. 179). Betygalos, taip pat kaimyninės Raseinių bei Ariogalos žemės XIII a. viduryje, matyt, jau buvo didžiojo kunigaikščio dispozicijoje (Gudavičius, 1998, p. 175). 1254 m. Mindaugas savo aktu pusę Raseinių, Laukuvos ir Betygalos dovanojo vyskupui Kristijonui (Dubonis, 1998, p. 85). Be to, Romainių pavadinimas siejasi su tarpgentinio religinio centro Nadruvoje vardu[4], o šventvietės prie Betygalos pavadinimas Šventaragis sieja ją su neabejotinai valstybinio rango Vilniaus šventykla Šventaragio slėnyje.

3.1. Šventaragiai: toponimija ir onomastika

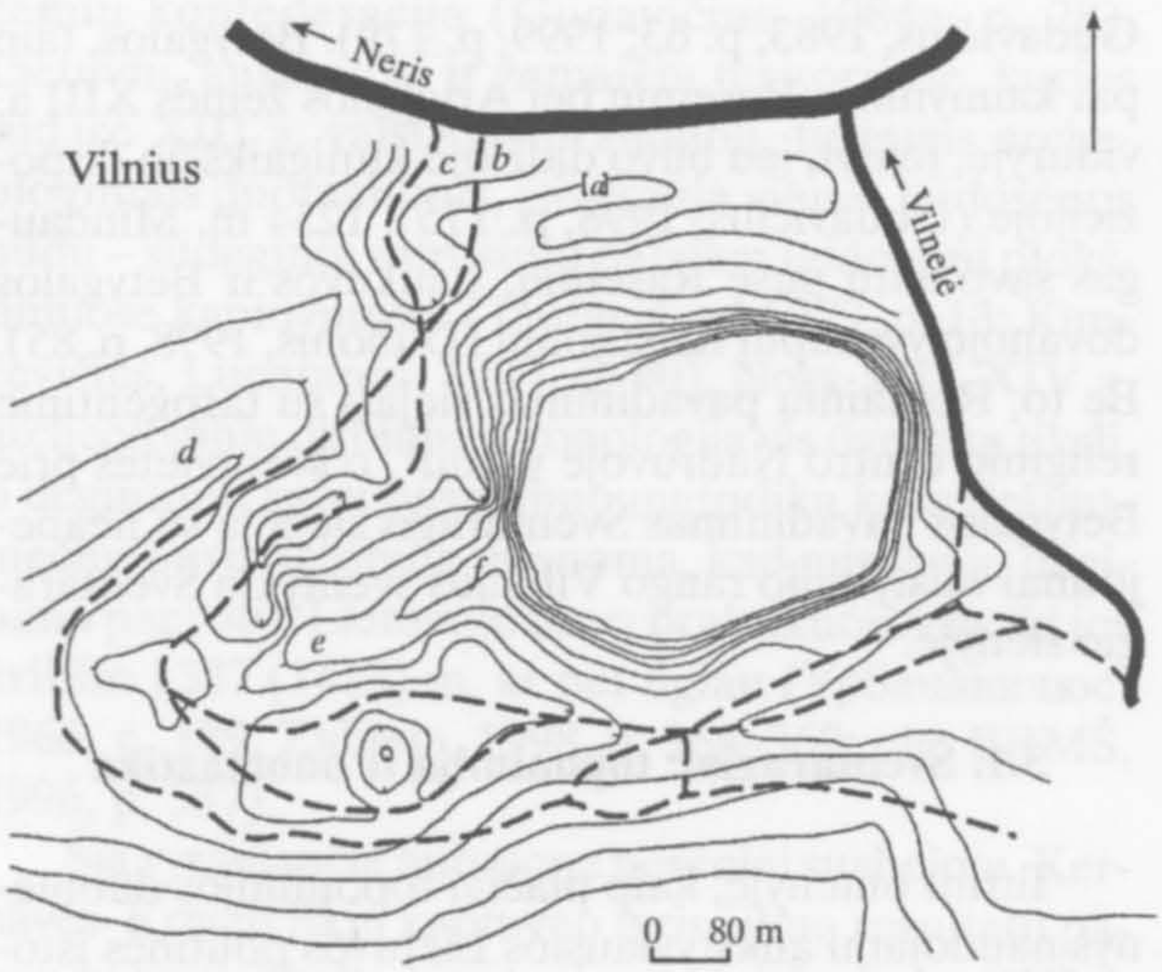
Turint omenyje, kaip plačiai toponimijos duomenys naudojami ankstyviausios Lietuvos politinės istorijos tyrimams (Gudavičius, 1984b; Nikžentaitis, 1996, p. 56–74; Dubonis, 1998, p. 46–82), negalima ignoruoti fakto, kad, be Vilniaus ir Betygalos Šventaragių, tokiais pavadinimais vadinamų šventviečių ir gyvenamųjų vietų, taip pat pavardžių užfiksuota ir kai kuriose kitose Lietuvos vietovėse (pav. 1).

Vilniaus Šventaragio pavadinimas anksčiausiai paminėtas XVI a. pirmojoje pusėje Lietuvos metraštį papildžiusiuose intarpuose apie Vilniaus įkūrimą ir mirusiųjų kunigaikščių deginimo paprotį (Jučas, 1968, p. 74–76; Топоров, 1980, с. 16–18, 40–44) bei M. Strijkovskio kronikoje (1582 m.), kur šie pasakojimai bu-



1 pav. ■ Šventaragiais vadinamos: Šventvietės: 1 – Vilnius; 2 – Aigėlai (Molėtų r.); 3 – Girsteitiškis (Molėtų r.); 4 – Paprėniškiai (Ukmergės r.); 5 – Anykščiai; 6 – Dvarviečiai (Raseinių r.); 9 – Čiuželiai (Plungės r.). • Gyvenamosios vietovės: 7 – Šventaragis (Raseinių r.); 8 – Šventragiai (Kelmės r.); 10 – Šventragis (Marijampolės r.). ◆ Pavardė Šventaragis, Šventragis ir jos užrašymo metai.

[4] Plg. Romuva: „vieta, kur kūrenama šventoji ugnis“ (Būga, 1909, p. 6).



2 pav. Vilniaus Šventaragis (hrizontalės išvestos kas 1 m): *a* – apytikslė Šventaragio pievos vieta 1738 m.; *b* – Vilnelės žiotys ir vaga 1740 m. plane; *c* – Vilnelės žiotys ir vaga geologijos duomenimis; *d* – „Puškarnia" Tilto g. rajone; *e* – Šv. Stanislovo bažnyčia (Arkikatedra); *f* – Žemutinės pilies Valdovų rūmai.

vo detalizuoti (Jučas, 1968, p. 142). Minėti šaltiniai Vilniaus Šventaragį (*Швинторог*, *Swintoroh*) apibūdina bendrai kaip vietą Neries ir Vilnelės santakoje, kaip mišką arba nedetalizuoja visai. 1738 m. Šventaragis minimas kaip pieva (*sienożąc Swintoroha*) (Jasas, 1971, p. 213).

M. Strijkovskio duomenys, kuriuos jis pats surinko (Jučas, 1968, p. 145, 147), rodo, kad XVI a. tikslesnė Vilniaus Šventaragio vieta jau buvo pamiršta. Su juo buvo siejama bendrai Neries ir Vilnelės santaka, patrankų liejykla („Puškarnia"), karališkosios arklidės ir Žemutinės pilies teritorija (*„gdzie rzeka Wilna do Wiliej wpada <...> gdzie dziś puszkarnia, stajnie i niższy zamek"*) (Stryjkowski, 1846, 1, s. 369–370, 373) (2 pav.).

Šventaragio lokalizacijos klausimu pareikšta įvairių nuomonių. Tačiau senajame Vilnelės žemupyje (žr. Kitkauskas, Lasavickas, 1977, pav. 1) yra tik du kyšuliai – „ragai": 1) apie 250 m ilgio, 30–40 m pločio, 3 metrų aukščio kyšulys nuolaidžiais šlaitais Vilnelės dešiniajame krante, atsišakojantis nuo Gedimino kalno papėdės vakarų pietvakarių kryptimi. Jo vakarinę dalį užima Šv. Stanislovo bažnyčia, rytinę – Žemutinės pilies Valdovų rūmai; 2) apie 300 m ilgio, 40 m pločio, 1–2 m aukščio kyšulys nuolaidžiais šlaitais kairiajame Vilnelės krante, „Puškarnioje", besitęsiantis į šiaurės rytus, Neries ir Vilnelės santakos link. Šventaragiu paprastai laikomas pirmasis kyšulys (plg. Топоров, 1980, c. 32–33), tačiau pagrįstas ir antrasis variantas (Tautavičius, 1960, p. 10–12). Matyt, abi šios vietos, skiriamos Vilnelės, priklausė tai pačiai sakralinei erdvei, bet ji galėjo būti skirtingai padalyta. (Beje, kai kurios kitos Lietuvos šventvietės, vadinamos Šventaragiais, gyvenamosios (gynybinės) vietos atžvilgiu plyti būtent už upės).

Paprėniškių (Ukmergės r.) Šventaragis figūruoja 1935 m. Lietuvos žemės vardyno anketoje (LŽV: V. Veselka, 1935). 1977 m. Stanislavavos adresu užfiksuotas šio ir pavadinimo vedinys – Šventaragi*n*ė pieva (VK: A. Vanagas, 1977). Pasak vietos gyventojų, Šventaragiu buvo vadinama dabar numelioruota (pav. 3) maždaug 2 ha ploto „neįeinama bala" (Vaitkevičius, 2000, p. 529). Atrodo, kad tiksli Šventaragio vieta vis dėlto jau pamiršta, o vietovardis išliko kaip pelkėtos žemumos vardas. Be to, reikia turėti omenyje, kad Šventaragio pavadinimas galėjo būti taikomas didesnei teritorijai, tarkim, miško masyvui. Paprėniškių kaimas įsikūręs Šventosios upės slėnio aukštumoje, 5 km į pietryčius nuo senosios Ukmergės miesto dalies su piliakalniu (kitapus Šventosios). 2 km į vakarus nuo Paprėniškių Šventaragio plyti Vaisgėliškio, arba Biliūnų, pelkėtas duburys, vadinamas Alka arba Alkais (ten pat, p. 534).

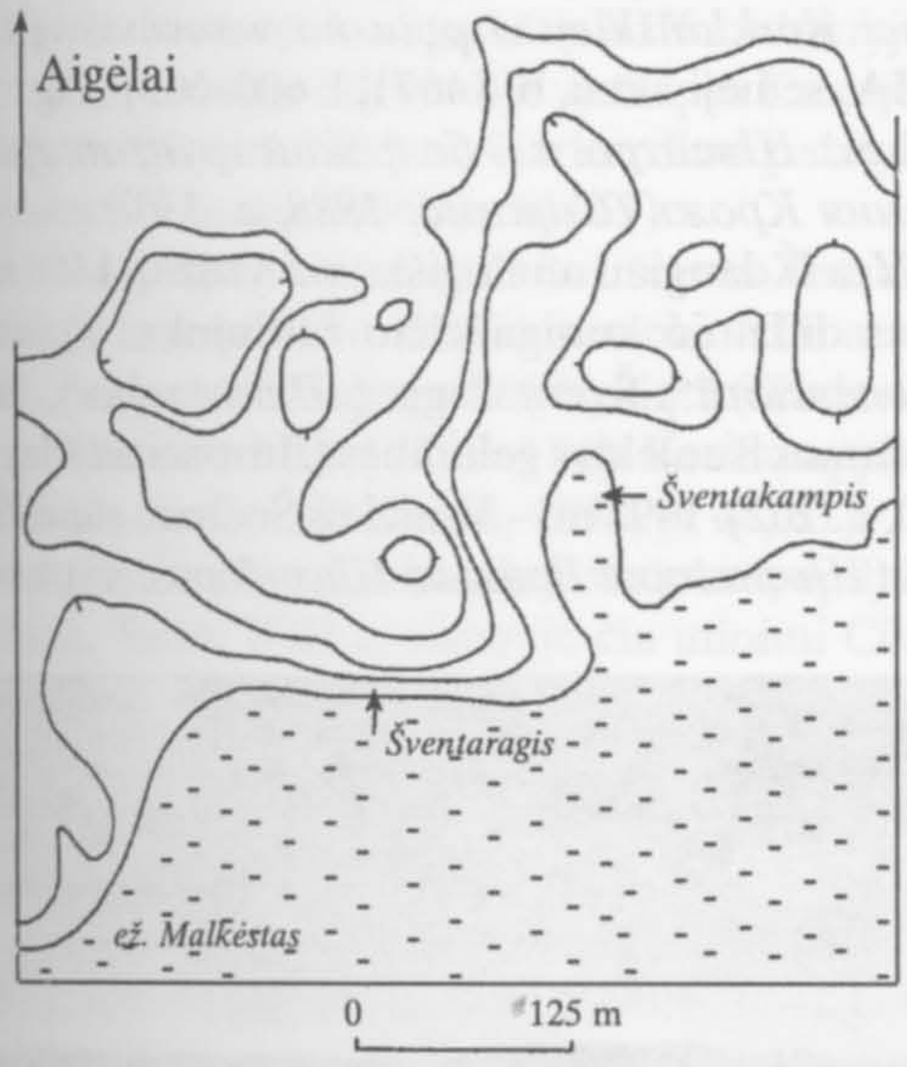
Anykščių Šven*t*aragis dažnai figūravo prieškario spaudoje, vėliau buvo primirštas. Pirmą kartą minimas bene 1928 m.: *„Šventaragio kalnas. Seniau čia buvęs aukuras ir degusi šventa ugnis"* (Akiras–Biržys, 1928, p. 26), Lagedžių adresu fiksuojamas Žemės vardyno anketoje (LŽV: J. Mačeika, 1935), minimas populiariuose straipsneliuose, kuriuose klaidingai teigiama, kad Šventaragį 1906 m. kasinėjo J. Basanavičius (Butėnas, 1938, p. 196; Baliūnas, 1939, p. 5)[5].

3 pav. Paprėniškių (Ukmergės r.) Šventaragis iš pietvakarių. V. Vaitkevičiaus nuotr., 1999 m.

[5] Pasakojimų apie tai, matyt, atsirado todėl, kad kasinėjimų metu J. Basanavičius buvo apsistojęs Lagedžiuose pas Lastauskus – Šventaragio savininkus.

Šventaragis yra šiaurinėje Anykščių dalyje, 0,75 km į šiaurės vakarus nuo Šventosios ir Anykštos santakos. Minėtą pavadinimą turėjo dabar apardyta molinga maždaug 100x150 m dydžio kalva, 5 m aukštį siekiančiais šlaitais (Zabiela, 1990š, p. 7–8). Apie 0,5 km į pietus nuo Šventaragio, Anykščių geležinkelio stoties adresu, žinomas Alkalankis (LŽV: J. Mačeika, 1935). Už 2 km į šiaurės rytus, kitapus Šventosios, yra Šeimyniškėlių archeologijos paminklų kompleksas.

4 pav. Aigėlų (Molėtų r.) Šventaragis iš šiaurės vakarų. V. Daugudžio nuotr., 1960 m. LII Nr. 24624.



5 pav. Aigėlų (Molėtų r.) Šventaragis (horizontalės išvestos kas 2 m).

Aigėlų (Molėtų r.) Šventar*a*gis arba Šventarag*y*s žinomas nuo 1928 m. (Tarasenka, 1928, p. 90). 1931 m., žvalgydamas šią vietą, P. Tarasenka pastebėjo 15–20 cm storio sluoksnį su anglimis, pelenais ir pavieniais keramikos fragmentais (VAK b. 61, p. 9). 1983 m. nedidelės apimties žvalgomuosius tyrimus Šventaragyje atliko E. Butėnienė, tačiau nieko nerado (Butėnienė, 1983š).

Aigėlų Šventaragis – apie 100x150 m dydžio Malkėsto ežero šiaurinis kyšulys nuolaidžiais šlaitais (pav. 4, 5). Padavimai pasakoja, kad čia būta didelio miesto, Šv. Jurgio bažnyčios ar koplyčios (LTR 6737/15; VAK b. 61, p.10). Į rytus nuo Šventaragio esanti maždaug 40x100 m dydžio įlanka turi Šventakampio vardą. Pasakojama, kad čia nuskendo pas ligonį vežamas kunigas (LTR 6737/5). Padavimuose apie Malkėstą pasakojama, kad ežero vietoje buvo prakeiktas miestas su bažnyčia (LTR 4097/96), o vienas žmogus matęs, kaip velnias čia važiavo „ant mirusiųjų ponų vėlių“ (VAK b. 61, p. 116). Už 3 km į rytus yra Stirnių ežero šiaurės vakarinis pusiasalis, vadinamas Alka.

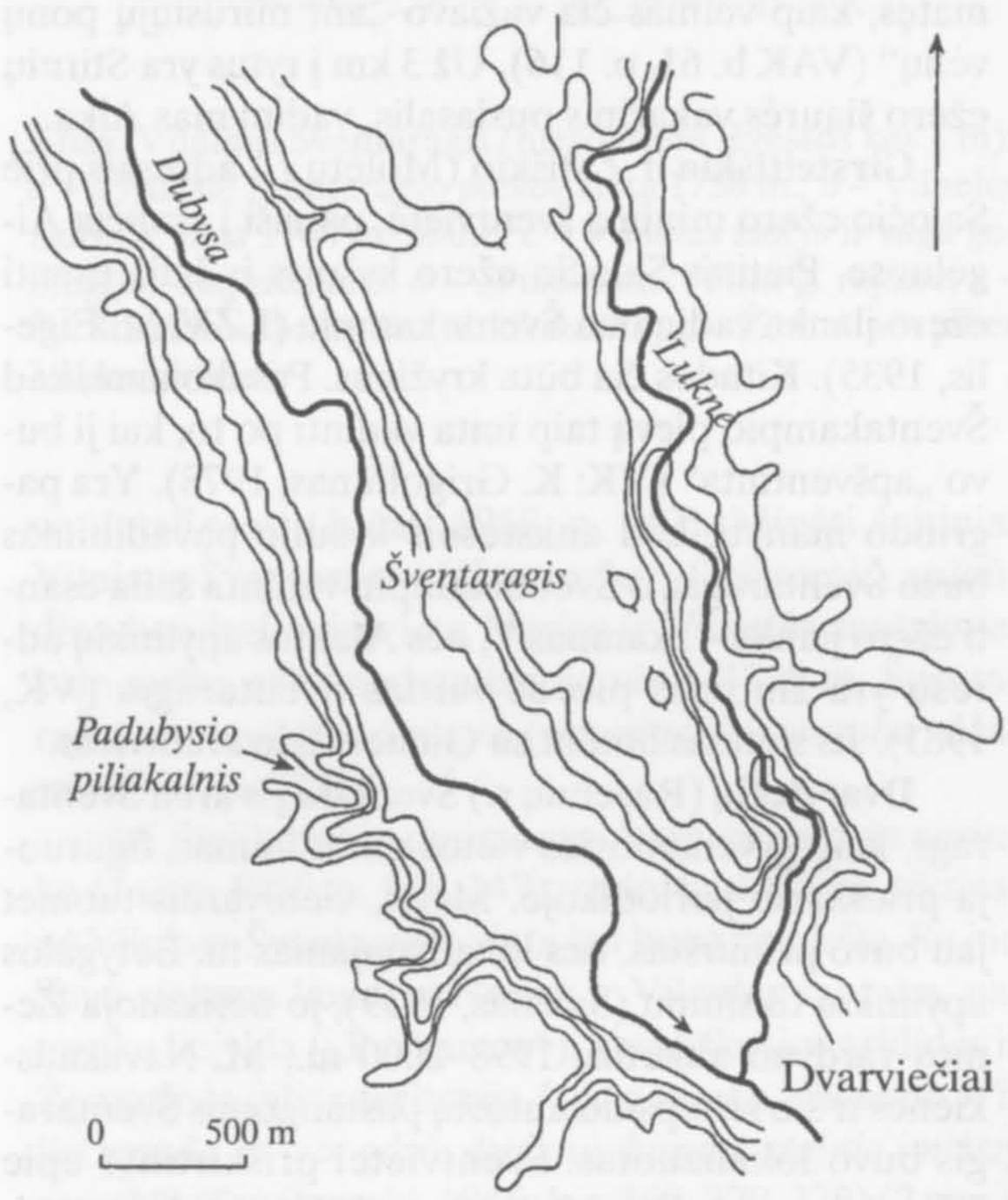
Girsteitiškio ir Zatiškio (Molėtų r.) adresais prie Saločio ežero minima šventvietė, panaši į esančią Aigėluose. Pietinis Saločio ežero kyšulys ir šalia esanti ežero įlanka vadinama Švent*a*kampiu (LŽV: M. Eigelis, 1935). Kitados čia būta kryžiaus. Pasakojama, kad Šventakampio pievą taip imta vadinti po to, kai ji buvo „apšventinta“ (VK: K. Grigoliūnas, 1978). Yra pagrindo manyti, kad ankstesnis kyšulio pavadinimas buvo Šventaragis, o Šventakampiu vadinta šalia esanti ežero įlanka – „kampas“[6], nes Alantos apylinkių adresu yra žinomas pievos vardas Šventaragys (VK, 1981). Jis sietinas būtent su Girsteitiškio šventviete.

Dvarviečių (Raseinių r.) Šventar*a*gis arba Šventarag*ė*, kaip gyvenamosios vietos pavadinimas, figūruoja prieškario periodikoje. Matyt, vietovardis tuomet jau buvo primirštas, nes lokalizuojamas tik Betygalos apylinkių tikslumu (Sakalas, 1939), jo nefiksuoja Žemės vardyno anketos. 1998–2000 m., M. Navakauskienės ir šio straipsnio autorių pastangomis Šventaragis buvo lokalizuotas. Šventvietei priskirtinas apie 3 km kilometrų ilgio, 0,8–1 km pločio kyšulys, prasidedantis ties Kybartėliais, iš vakarų ribojamas Dubysos, o iš rytų – Luknės slėnių. Pietuose minėtas kyšulys baigiasi nežymiai užsiriečiančiu apie 30–60x250 m dydžio „ragu“ stačiais, net iki 35 m aukščio šlaitais, kurie leidžiasi į Luknės ir Dubysos santaką. Šventaragiui buvo priskiriamas ir miškas Luknės žemupyje, abipus upės (pav. 6, 7).

Jonas Dangutis (80 m., iš Baralčių k.) pasakojo: *„Mažas buvau, tai seni žmonės sakydavo, kad ten yra šventas miškas, kur žmonės meldėsi. Iš senų laikų žmo-*

[6] Analogiškas atvejis Aigėluose: Šventaragis (kyšulys) ir Šventakampis (įlanka) yra painiojami, dažniausiai pasirenkant vieną kurį nors vardą abiem objektams vadinti (LTR 6737/8, 6737/14).

6 pav. Vaizdas į Dvarviečių Šventaragį (Raseinių r.) iš šiaurės: miškas Luknės žemupyje. V. Vaitkevičiaus nuotr., 2000 m.



7 pav. Dvarviečių (Raseinių r.) Šventaragis (horizontalės išvestos kas 10 m).

nės ten važiuodavo melstis. Toks seniukas sakydavo, kad dūšios žmonių pereina į medžius <...>" (1998 m. užrašė M. Navakauskienė).

1 km į vakarus nuo Šventaragio, kitapus Dubysos, yra Padubysio piliakalnis, būdingas II tūkst. pradžiai. Apie 2,5 km į pietvakarius – Kengių Alkupis ir Alkos laukas.

Čiuželių (Plungės r.) Šventaragį (*Šventar'gis*) 2000 m. lokalizavo šio straipsnio autoriai, remdamiesi Žemės vardyno anketa (LŽV: J. Žemgulys, 1935). Jis yra 1,8 km į pietryčius nuo Lubių, plynaukštėje (pav. 8), kurią iš vakarų riboja Alanto upės, o iš rytų – Žvalginio slėniai. Čia nežymiai išsiskiria nuarta apie 100x160 m dydžio pakiluma, šiek tiek aukštesnė už aplinkinius laukus – aukščiausia apylinkių vieta. Senieji Čiuželių gyventojai išblaškyti, kaimavietė sunaikinta.

Kražių apylinkėse (Kelmės r.) yra kaimas Šventrag*iai*, minimas XVI a. pabaigos dokumentuose (*Швентрокги*, *Швенроги*) (Спрогис, 1888, c. 330). Senoji šventvietė, kurios čia greičiausiai būta (plg. Brink, 1990, S. 459; Andersson, 1992, S. 242), pamiršta, bet su senosiomis apeigomis siejamas senas, kapeliuose augantis ąžuolas, o tai gana būdinga Kelmės kraštui (Vaitkevičius, 1998, p. 482, 499, 505–506). Iš XVI a. pabaigos – XVII a. dokumentų aiškėja, kad Šventragiuose gyveno Šventragiai – Raseinių žemės teismo knygoje 1591 m. figūruoja Agnieška Šventragaitė (*Ягнешка Швенрогисъ*) – valdos Šventragiuose (*дом наз. Швенроги*) savininkė (Опись, 1904, c. 5; plg. Спрогис, 1888, c. 330). Iš 1649 m. dokumento matyti, kad vėliau Šventragių dvarą (*imienicze*) su visu turtu (dirbamais laukais, sodais, galvijais, miškais) valdė Jonas ir Vaitiekus Šventragiai, Stanislovo sūnūs (*„Jan a Woyciech Stanisławowiczi Swęntrogi“*). Tuo metu viena sudėtinių Kolainių valsčiaus dalių buvo ir teritorinis vienetas – Šventragių laukas, kuriame stovėjo minėtas dvaras (*„na tym imieniczu leżącym <...> we włosci Korklanskiey w polu nazwanym Swęntrogi“* (LVIA, senieji aktai, b. 14671, l. 600–603) (Plg., 1595–1653 m.: *Швентроги – боярский грунт на границе имения Крожь (Спрогис, 1888, с. 330))*.

Yra ir daugiau analogiškų pavyzdžių. 1486 m. minimas didžiojo kunigaikščio raitininkas (*„возница королевский“*) Šventaragis (*Швинъторог*), kuriam duodamos 8 uolektys gelumbės (Литовская Метрика, 1910, c. 202). 1493 m. – Vaitiekus Šedbaro sūnus Šventragis (*Швенъторог Воитъко Шедиборовичъ*), kuris mi-

8 pav. Čiuželių (Plungės r.) Šventragis iš pietryčių. V. Vaitkevičiaus nuotr., 2000 m.

ré be įpėdinių, o savo dvarą Sudervėje buvo užrašęs Vil-
niaus vaivadai (Lietuvos Metrika, 1998, p. 73).

Su pavarde Šventaragis reikėtų sieti ir Šventragio kaimo (Marijampolės r.) pavadinimą. Po kryžiuočių antpuolių ištuštėjusią Užnemunę ilgainiui kolonizavo žemaičiai ir dzūkai. Prie Amalvo ežero bei pelkių, kur įsikūręs Šventragis, 1592 m. kaimų dar nebūta (Totoraitis, 1938, p. 204–205).

3.2. Šventaragiai: istorinė interpretacija

Trys Šventaragiais vadinamos šventvietės sietinos su ankstyvaisiais valstybės politiniais centrais (Vilnius, Anykščiai, Ukmergė). Čia būta valdovo kiemų, valstybinių pilių ir buvo tokia valstybės politinė, karinė, socialinė bei ūkinė institucija kaip leičiai (Łowmiański, 1932, 2, s. 112; Gudavičius, 1986, p. 57; Zabiela, 1995, pav. 175; Dubonis, 1998, p. 23, 69–73, 77, 78, 81; Baranauskas, 2000, p. 192–202, pav. 33). Dviejų Šventaragių Molėtų krašte (Aigėlai, Girsteitiškis) padėtis ne tokia iškalbinga, tačiau su šiuo regionu sietini keli XIII a. lietuvių kunigaikščiai. Girsteitiškio vietovė siejama su Mindaugo sūnumi Girstuku ar Girsteikiu (Gudavičius, 1984b, p.70–71). Už 5 km į šiaurę nuo Girsteitiškio, prie Alantos, yra ir Laičių kaimas (**Leičiai* > *Laičiai*).

Dvarviečių Šventaragis yra toje Žemaitijos dalyje, kuria didysis Lietuvos kunigaikštis XIII a. viduryje jau disponavo, nes dalį jos dovanojo vyskupui Kristijonui, o vėliau, baigiantis XIII a., čia kurdino pabėgėlius žiemgalius (Dubonis, 1998, p. 61–63).

Kražius, kaip ir kai kurias kitas žemes Žemaitijoje, didžiojo kunigaikščio valdžia pasiekė XIII a. viduryje, įveikus žemaičių kunigaikštį Vykintą (Gudavičius, 1989, p. 103–106; 1998, p. 172–174). Kražių apylinkėse leičiai yra žinomi (Dubonis, 1998, p. 48, 51).

Čiuželių Šventaragio istorinį kontekstą apibūdinti sunkiau. Tiesa, XIII a. viduryje čia minimi Cekliui priklausantys Gandingos ir Kartenos valsčiai (Łowmiański, 1932, 2, s. 99) ir atkreiptas dėmesys, kad 1237 m. dokumente, kur nustatomos Kuršo vyskupystės ribos, sakoma, kad pietryčiuose vyskupystės siena driekiasi iki Lietuvos („*usque ad Litoviam*"), t. y. Ceklio (ten pat, 1931, 1, s. 76; plg. Gudavičius, 1998, p. 174). Galbūt tai rodo politinę ar geografinę Ceklio priklausomybę to meto Lietuvai?

Faktas, jog Šventaragių paplitimas koreliuoja su ankstyvųjų politinių centrų geografija valstybės branduolyje ir periferijoje, verčia pabrėžti ne tiek valstybės politiką didžiojo kunigaikščio asmenyje, kiek jos sklaidą per to meto politinį, karinį ir socialinį valdovo tarnų sluoksnį – leičius. Ši XIII a. pirmojoje pusėje jau gyvavusi institucija yra savotiškas centrinės valdžios ir valstybės ideologijos „plėtojimo mechanizmas" (Dubonis, 1998, p. 85–86, 92, 93, 98, 99).

Šiaurinės Lietuvos pasienio linija su gamtinėmis kliūtimis, pylimais bei pilimis (taip pat ir Ukmergėje bei Anykščiuose), saugoma leičių, buvo sukurta XIII a. 4-ojo dešimtmečio pirmojoje pusėje (Dubonis, 1998, p. 79–81). Savo valdžią Žemaitijoje (taip pat ir Betygalos bei Kražių apylinkėse) didysis kunigaikštis galėjo įtvirtinti laimėjęs 1248–1252 m. vidaus karą[7]. Tai rodytų, kad Šventaragiais vadinamos šventvietės galėjo būti kuriamos trumpą laikotarpį XIII a. pirmojoje pusėje – viduryje. Kaip jau buvo minėta, dvi iš jų, turėdamos valstybinį rangą, veikė iki Lietuvos krikšto 1387 ir 1413 m.

3.3. Šventaragiai: religinė interpretacija

XIII a. Lietuvoje įsivyravusią vienodą mirusiųjų laidojimo tradiciją traktavome kaip vieną svarbiausių realizuotų religinės reformos punktų. XIII a. valstybines kulto vietas identifikavome kaip Šventaragius. Abi šios realijos tarpusavyje susijusios. Tai patvirtina Lietuvos metraščio pasakojimas apie mitinį kunigaikštį Šventaragį, kuris atlieka naujo laidojimo ritualo bei specifinio kulto steigėjo vaidmenį (Топоров, 1980, c. 27–29), ir Vilniaus Šventaragio pavyzdžiu[8] detalizuoja, kokioje aplinkoje bei kaip turi būti deginami mirusių kunigaikščių, didikų kūnai (ten pat, 1980, c. 33; 1987, c. 104–106). Pasakojimas yra abiejose viduriniojo Lietuvos metraščių sąvado redakcijose, rašytose Vilniuje XVI a. pirmojoje pusėje (Jučas, 1968, p. 98; žr. ПСРЛ, 1907, c. 227–412). Plačiajame sąvade įdėta tik dalis teksto (Jučas, 1968, p. 120).

XIII a. Lietuvos valstybinės religijos sandarą šiek tiek plačiau atskleidžia su pasakojimu apie Šventaragį neabejotinai susijęs mitas apie Sovijų, kuris 1261 m. buvo įtrauktas į Malalos kroniką (Топоров, 1980, c. 36–37; Vėlius, 1986, p. 19; 1996, p. 265; Greimas, 1990, p. 358; Beresnevičius, 1995, p. 147; žr. BRMŠ, 1996, p. 267–268). Mitologiniu požiūriu Sovijus yra vėlių vedlys, kelią iš gyvenimo į mirtį rodantis per ugnį (Greimas, 1990, p. 375). XIII a. šis mitas apie mirusiųjų deginimo papročio įvedimą, matyt, buvo aktualizuotas

---

[7] Tiesa, politinių sąjungų tarp žemaičių ir Lietuvos kunigaikščių būta dar ankstesniame laikotarpyje.

[8] Pažodinis pasakojimo apie Šventaragį siejimas su Vilniumi (plg. Batūra, 1966, p. 272–273) neįvertina fakto, kad XIII a. vargu ar galima kalbėti apie valstybės sostinę, nes galioja valdovo rezidavimo keliaujant principas. Archeologiniai pastarųjų dešimtmečių tyrinėjimai taip pat rodo, kad V–VI a. Rytų ir Vidurio Lietuvoje mirusiųjų deginimo paprotys išplito ne iš Vilniaus apylinkių, kaip buvo manoma iki šiol, o atitinkamai iš Suvalkų regiono ir Nadruvos.

(Vėlius, 1988, p. 58). Jis nustatė priežastinį santykį tarp laidotuvių ritualo ir naujos reformuotos religijos (Greimas, 1990, p. 375–376), taigi tapo valstybinės religijos programa jos politinio bei teritorinio formavimosi laikotarpiu, iškilus reikalui plėtoti bei įtvirtinti vieną ideologiją. XVI a. užrašytas pasakojimas apie Šventaragį yra Sovijaus mito „papildinys“, o ritualinė Šventaragio tradicija – viena ryškiausių XIII a. valstybinės religijos raiškų. Šventaragio religinę tradiciją charakterizuoja šie bruožai:

1) Šventaragiais vadinamos šventvietės yra kelių gamtinių elementų kompleksai: kalnas/kyšulys, vanduo, miškas bei apeiginė ugnis. Gyvenamosios (gynybinės) vietos atžvilgiu jie yra už upės (Paprėniškiai, Anykščiai, Dvarviečiai, Vilnius (?)), dažnai netoli kitų, dar gentinės epochos šventviečių, vadinamų Alkais (Paprėniškiai, Anykščiai, Dvarviečiai, Aigėlai).

2) Pirmasis *Šventaragio* dėmuo *šventas* pabrėžia sakralumą. Antrasis – *ragas* reiškia „ataugą“/„kyšulį“ (LKŽ, 1978, 11, p. 22–24) ir „ugnį“/„laužą“ (žr. Лаурушас, 1998, c. 71–73; plg. Burba, 1901, p. 200). Juos tarpusavyje neabejotinai sieja ta pati forma (plg. liepsnos liežuvis : gyvūno ragas) ir mitinė reikšmė, mat ragas yra ertmė, kurioje glūdi ugnis, plg.: „Pykšt pokšt pilies vartai, Dun dun ožio ragas, Tame rage saulė teka. Krosnis, kada kūrenasi“ (LTt, 1968, Nr. 6677), „Trumpas drūktas jaučio ragas, Tame rage saulė teka. Nuodėgulis“ (ten pat, Nr. 5570).

3) Ragas taip pat svarbus politinio ir religinio suverenumo aspektu. Iki XIII a. pradžios, kol kaustyti tauro ir jaučio ragai Vakarų Lietuvoje dar buvo dedami į kapus, jie buvo karinės diduomenės atributas (Simniškytė, 1998, p. 213). XIV a. žinomi atvejai, kada didieji kunigaikščiai patys aukojo raguočius (taurą, jautį) (BRMŠ, 1996, p. 403, 467; Greimas, 1998, p. 67). Asmens ryšį su valstybiniu kultu pažymi pavardė *Šventaragis* (Топоров, 1980, c. 28, 33; 1988, c. 25–26; plg. Sørensen, 1992, S. 236), užfiksuota tarp eventualių leičių – didžiojo kunigaikščio tarnų ir bajorų[9]. Pasakojimas apie mitinį kunigaikštį Šventaragį parodo ryšį tarp Šventaragiais vadinamų šventviečių ir valstybės politinio bei karinio elito laidojimo ritualo (Greimas, 1990, p. 358, 366; 1994, p. 40). Ritualo elementai, žinomi iš minėto pasakojimo (drauge su mirusiuoju deginamas vergas, žirgas, kurtas ir sakalas), patvirtina aukštą ritualo adresatų statusą. Dviejų žmonių, arklio, šuns ir neidentifikuotų paukščių kaulų rasta kai kuriuose vidurio Lietuvos kapinynuose II tūkst. pradžios kapuose. Viename tokiame kape Ruseiniuose (Kėdainių r.; degintinis kapas 1, griautinis kapas ir arklio kapas 1) buvo rastas ir trisdešimties (!) papuošalų, ginklų bei darbo įrankių komplektas (Baleniūnas, 1939š, p. 1–4)[10]; lokio nagai geležies amžiaus deginiuose kapuose Norvegijoje yra karinės diduomenės įkapė (Holck, 1986, P. 173)[11]. Atkreiptinas dėmesys, kad leičių laidojimo vietas kartais žymėjo kone bendriniu tapęs pavadinimas *Leitkapiai* (Dubonis, 1998, p. 49–50). Gal tai tam tikras laidosenos, kurios laikėsi leičiai, atgarsis?

Taigi iš istorinės ir religinės Šventaragių interpretacijos aiškėja, kad tai galėjo būti besikuriančios ar tik ką susikūrusios valstybės suvereno bei jį supančio karinio elito (leičių) religinė tradicija. Pati *Šventaragio* kriptograma rodo, kad pagrindinis šios tradicijos, kaip ir valstybinės religijos, bruožas buvo ugnis, besireiškianti kaip: 1) dieviškas, visų pirma Perkūno sakralumo sferai[12] priklausantis atributas; 2) vienas kulto vietos elementų; 3) pagrindinis laidotuvių ritualo komponentas.

4. LAIDOJIMO REFORMA RELIGINIU ASPEKTU: KALVELIS

Mirusiųjų laidojimo reforma – ugnies, kaip pagrindinio apeiginio komponento, įteisinimas – turėjo įtakos ir lietuvių religijos sąrangai. Liturginė reforma lėmė religinę, teologinę reformą, ir tai, anot A. J. Greimo, „neabejotinai iškelia naują ugnies kulto ir jo ryšių su suvereniniais dievais problemą“ (Greimas, 1990, p. 359). Sovijaus – „laidojimo ugnyje“ steigėjo – mitinė veikla tiesiogiai susieta su bendra religine reforma: „Šitą paklydimą [mirusiųjų deginimą – *aut.*] Sovijus paskelbė, kad jie aukotų nelabiems dievams Andajui ir Perkūnui, kitaip tariant, griaustiniui ir Žvorūnai, kitaip tariant, kalei ir kalviui Teliaveliui <...>“ („*Сию*

---

[9] Kaip minėta, iki XV a. pabaigos vienas Šventaragių valdė dvarą Sudervėje, kuriame būta leičių (Dubonis, 1998, p. 23). Apie leičius žinoma ir Kražių apylinkėse (ten pat, p. 48, 51), kur XVI a. antrosios pusės – XVII a. vidurio dokumentuose figūruoja Šventragių giminės atstovai. Dar vienas Šventaragis XV a. antrojoje pusėje tarnauja didžiajam kunigaikščiui Kazimierui ir kaip leitis (plg. ten pat, p. 33, 98) vyksta į keliones arba lydi jų metu.

[10] Šio, kaip ir daugelio kitų, amžiaus viduryje bei vėlesniu laikotarpiu tirtų degintinių kapų medžiagą vis dėlto sunku interpretuoti dėl netinkamos tyrimų metodikos ir ne visada preciziškų tyrimų aprašų.

[11] Lietuvoje degintinių kapų antropologinė medžiaga tik pradėta tirti. Pietų Norvegijoje lokių nagai buvo identifikuoti po kruopščių antropologinių tyrimų 58 degintiniuose vyrų kapuose iš daugiau kaip 1000 tirtų. Perdegusių nagų, kurių skaičius kape svyravo nuo 1 iki 23, rasta ankstyvojo bei vėlyvojo geležies amžiaus laikotarpių kapuose (Holck, 1986, P. 173, 176).

[12] Pabrėžiamas tiesioginis ryšys tarp Šventaragio ir Perkūno (Топоров, 1980, c. 32–33).

прелесть Совии въведе в не, иж приносити жрътвоу скверным богом: Андаеви и Перкоунови, рекше громоу, и Жвороуне, рекше Соуце, и Телявели и с коузнею“, BRMŠ, 1996, p. 266, 268). Šių dievų iškilimas, koreliuojantis su mirusiųjų deginimo įsigalėjimu, verčia ieškoti Sovijaus dieviškojo atitikmens: pabandyti identifikuoti dievą, inicijuojantį ir sankcionuojantį mirusiųjų deginimo ritualą, religinėje plotmėje atsakingą už sėkmingą vėlių perėjimą į kitą pasaulį.

Apie dievą suvereną, kurio valdžioje būtų mirusiųjų pasaulis, nemažai rašyta. N. Vėlius, remdamasis visų pirma folkloro duomenimis, mirusiųjų pasaulio viešpačiu laiko Velnią (Veliną) – archaišką požemio valdovą, maginio suverenumo dievą, turintį atitikmenų ne vienoje indoeuropietiškoje mitologijoje (Vėlius, 1987, p. 276). Tokios pat nuomonės laikosi M. Gimbutienė, Velnią apibūdinusi kaip indoeuropietiškos kilmės dievą (Gimbutienė, 1970; 1985, p. 168). Greimas, pripažindamas Velnio, kaip požemio ir mirusiųjų dievo, statusą, iškėlė ir kitą kandidatą į šią vietą – XIII a. rašytiniuose šaltiniuose gerai dokumentuotą dievą Kalvelį, kurio mitinės veiklos pėdsakų tautosakoje galima aptikti iki XX a. Sprendžiant pagal mitinius pasakų duomenis, Kalvis įveikia Velnią ir užima jo vietą, perimdamas Velnio religines funkcijas (Greimas, 1990, p. 399–421). Kalvelis („Velnio ~ Patulo pakaitalas ar bendras“) yra naujasis mirusiųjų globėjas ir ugnies dievas, su kuriuo sietini XVI a. šaltinių duomenys apie amžinosios ugnies kulto vietą Šventaragio slėnyje prie Neries, „greta pirmųjų valdovų, mitinių ugnies kulto ir lavonų deginimo ritualo įsteigėjų, nekropolio“ (Greimas, 1998, p. 71–72). Velnio, chtoniškojo mirusiųjų valdovo, ir Kalvelio, ugninės kvalifikacijos dievo („Vulkano“ pagal Dlugošą, žr. Greimas, 1998, p. 71), kova, mitiniame plane atspindėjusi mirusiųjų laidosenos pokyčius, paliko ryškius pėdsakus folkloriniuose siužetuose. Pasakų (semantiškai degradavusių mitų) struktūrinės ir semantinės detalės šiandien yra pagrindinis šaltinis bandant rekonstruoti Kalvelio mitinį portretą. Pasakose apie Kalvį ir jo santykius su Velniu išryškėja du mūsų tiriamam objektui labai svarbūs momentai: (1) *kova dėl geležies*: Kalvis ir Velnias – du kalvystės meistrai; Kalvis, Velnio „pameistrys“, sužino geležies sulydymo paslaptį ir užima jo vietą; (2) *kova dėl mirusiųjų vėlių*: Kalvis „išlošia“ iš Velnio vėles, jas išvaduoja iš požemio ir nuveda į dangų. Abi šias tarpusavyje koreliuojančias siužetines linijas reikia aptarti plačiau.

4.1. Velnias geležyje

Tirdami problemiškus Kalvio ir Velnio santykius, atraminiu tekstu pasirinkome plačiai visoje Lietuvoje paplitusią pasaką „Kalvis ir Velnias“ (AT 330A, B, C). Palyginti su tarptautiniais atitikmenimis, matyti, kad šis siužetas ypač būdingas baltams: lietuviams (daugiausiai variantų: AT 330A–186 var.; B,C–223 var.) ir latviams (A–110 var., B,C–144 var.); mažiau žinomas slavų regione (pvz., rusų A–25 var.; B,C–18 var.), dar mažiau kitų tautų folklore (Sauka, Aleksynas, 1993, p. 388; 1995, p. 445). Šioje pasakoje Kalvis nugali ir sutriuškina Velnią naudodamasis kalvystės technika: jis kaitina Velnią žaizdre, po to deda ant priekalo ir plaka kūju (LTR 818/1; 5035/224; BsPĮ, 1998, 4, p. 84, 87), kol suploja kaip geležį (BLM, 1920, p. 75–77), sukala į miltus (ŠLPS, 1985, p. 80), sudegina (LTR 1337/17) arba kol pakankamai Velnią įbaugina. Nesunku pastebėti, kad Kalvis su Velniu elgiasi kaip su geležimi – jį kaitina aukštoje temperatūroje ir kala. Tačiau yra vienas esminis skirtumas – geležis užgrūdinama ir suformuojama, o Velnias, neišlaikęs išbandymo, sužalojamas arba sunaikinamas. Tai rodo, kad kalvystės procesas turi ypatingą mitinę prasmę, eliminuojančią Velnio maginę kompetenciją. Kalvio darbas metonimiškai išreiškia geležies gamybos procesą, kurį galime prilyginti kitoms kultūrinėms technologijoms, žyminčioms mitinę transformaciją gamta → kultūra, pvz., drabužių gaminimui („lino kančiai“: nuo sėmens iki drobinių marškinių) ar duonos kepimui („rugio kančiai“: nuo žiemkenčio iki duonos kepalo), šitų procesų irgi negali atlikti Velnias (Greimas, 1990, p.47). Geležies gamybos proceso metu iš gamtinės, natūralios balų rūdos išgryninama geležis, o iš jos gaminama kultūrinė produkcija – įrankiai ir ginklai. Geležies žaliava – balų rūda yra Velnio dispozicijoje, jam priskiriami visi požemio turtai (Greimas, 1990, p. 402), be to, tautosakoje labai dažnai pelkėse aptinkame Velnio gyvenvietę (Vėlius, 1987, p. 56). Kalvelio mitiniuose apibūdinimuose pabrėžiamas priešingas turinys, sietinas su viršutine – dangaus – erdve: jis nukala Saulę ir užmeta ją į dangų (BMRŠ, 1996, p. 268). Pastarasis faktas leistų daryti prielaidą, kad geležis iš apatinės pasaulio sferos perkeliama į viršutinę – rūda iškeliama iš požemio, tačiau transformuotu pavidalu atsiduria danguje. Užbėgant už akių, iš karto reikėtų pažymėti, kad ši erdvinė kryptis, pridedant Velnio (Kalvelio priešininko) maginių galių apribojimą, labai palanki konstruojant mitinį mirusiųjų keliavimo į dangų modelį.

4.2. Trys kalviai

Komplikuotą geležį valdančio dievo bylą rodo ir konkurencija dėl kalvystės. Anot Greimo, „į vieną vietą yra net du rimti kandidatai <...>: Velnių karalius yra

kalvis, o Kalvelis vien tik savo vardu jau nurodo savo prigimtį“ (Greimas, 1990, p. 399). Velnias yra pats seniausias kalvystės meistras, be to, ir seniausias ugnies valdytojas (Vėlius, 1987, p. 205), o pasakose minimas Kalvis yra tik Velnio mokinys, kuris „amato išmokęs atsisako gerbti savo meistrą“ (Greimas, 1990, p. 400). Tačiau yra dar ir trečias mitinis kalvis – tai Perkūnas (Kalvis Bruzgulis, Akmeninis kalvis, žr. Laurinkienė, 1996, p. 53). Kalvio veikla danguje sukelia perkūniją (pvz., sakoma, kad perkūnija kyla kalviui danguje kaustant arklius, BlPLLT, 1937, Nr. 446). Tokiam Perkūno vaizdavimui artimas latvių dangaus kalvio, svaidančio kibirkštis (žaibus) į žemę, portretas (Laurinkienė, 1996, p. 53). Be to, latvių Perkūnas nukala Saulę (Biezais, 1975, p. 342), taip pat, kaip ir lietuvių Kalvelis. Vienas pagrindinių Perkūno atributų (greta ar vietoj kirvio) yra kūjis, plg.: „Perkūnas – senukas vėšas su kūju“ (BlPLLT, 1937, Nr. 314), „Kad tu Perkūno kūju būtum užmuštas!“ (ten pat, Nr. 297). Be to, danguje (audros debesyje) yra kalvė, kurioje kala trys broliai kalviai – jiems pasakų herojus Kalvis baudžiasi įmesti Velnio kūjį (BsLP, 1902, p.73; Vėlius, 1987, p. 206). Perkūnas (griausmavaldys), kaip dangaus kalvis, žinomas ne tik baltų mitologijoje, pvz., kūjis, kaip griausmo priemonė, gerai žinomas germanų mituose: skandinavų *Toro* kūjis, skeliantis žaibą, – jo dieviškų galių įsikūnijimas (naudojant kūjį ritualuose, jis galįs sukelti perkūniją, Ellis Davidson, 1990, p. 82–84). Germaniškos paralelės sutvirtina ir paremia Perkūno, kaip dangaus kalvio, mitinį charakterį.

Perkūno dalyvavimas kalvystės byloje ją gerokai praplečia ir verčia naujai pažvelgti į mitinę Perkūno ir Velnio kovą. Sprendžiant pagal pasakos „Kalvis ir Velnias“ mitinius elementus, Kalvis ne tik nugali Velnią, bet ir atlieka Perkūno funkcijas: nukeliavęs į dangų jis kaląs danguje kūju ir sukeliąs griaustinį, o kai duodąs kūju į priekalą, tai šoką kibirkštys – žaibuoja (LTR 260/316; 2227/211)[13]. Visa tai rodo, kad Kalvis yra jei ne pats Perkūnas, tai jam artimas dangaus sferos dievas, įveikiantis amžiną Perkūno priešininką – požeminį kalvį Velnią. Netapatindami jo su Perkūnu[14], mes laikysime Kalvį Perkūnui giminišku dievu Kalveliu, juoba kad Perkūnas ir Kalvelis Malalos kronikos intarpe vienas šalia kito minimi kaip atskiri dievai.

Panašią Kalvelio apibrėžtį siūlo ir V. Toporovas, teigiantis, kad *Teliavelis* yra Perkūno pagalbininkas, panašiai kaip skandinavų mitologijoje Toro palydovas yra *Tialfas* (Топоров, 1970, с. 537). Kalvį ir Perkūną vienija analogiški santykiai su ugnimi ir vandeniu bei akustiniai efektai – griaustinis ir metalo skambesys (Топоров, 1992, с. 499). Tad trijų kalvių bylą siūlytume spręsti kaip Perkūno (dangaus kalvio) pergalę prieš Velnią (požemio kalvį), į pagalbą pasitelkiant Kalvelį – savarankišką dievą, atstovaujantį Perkūno sakralumui iki tol jam nebūdingoje laidosenos srityje. Be to, kadangi Kalvelis, pasak A. J. Greimo, užima Velnio vietą ir tampa jo įpėdiniu, Kalvelį reikėtų traktuoti kaip dviejų priešingo sakralumo dievų – Perkūno ir Velnio – mitinių funkcijų lydinį, kuriame atpažįstama ne tik perkūniška dominantė, bet ir velniškasis substratas[15].

4.3. Vaikščiojantis Kalvis

Pasakose Kalvis Velnią įveikia ne tik kaldamas geležį: po mirties nuėjęs į pragarą, jis su savo kalvystės įrankiais išgąsdina ir išgainioja velnius iš pragaro. Kalvio žygis į pragarą sukelia globalinius pokyčius ir lemia įtakos sferų persiskirstymą žemėje. Jam užėmus pragarą, velniai plūsteli į žemę („Visi velniai kai išbėgo iš pragaro, tai pradėjo ardyti žmonių stogus, nunešė visus javus, visa kų išnešiojo“, LTR 469/48), todėl Dievas priverstas kalvį priimti į dangų. Tačiau velnių, sugrįžusių į pragarą, padėtis keičiasi: nuo šiol jie arba (1) nebegali laisvai išeiti į žemę (kalvis prikala velnią prie durų, LTR 914/661), todėl nuo to laiko pasauly nustoja vaidentis (LTR 2416/277; 1644/86); arba (2), priešingai, kalviui išvertus duris, „kada nori, tada iš peklos išeina ir valkiojasi po balas“ (LTR 464/3), tačiau jų veikla žemėje labai apribojama („Tai seniau velniai vaikščiojo, žmones cionai anys gundino – ė dar [dabar – *aut.*] kalvio bijo, neina un svieto“, GP, 1997, p. 295). Statiškas pasaulio sričių padalijimas tampa dinamišku, procesiniu: užsimezga ir vyksta nuolatinė kova tarp Kalvio ir velnių, kuri dar geriau žinoma kaip

---

[13] Arba kalvis danguje kala šovinius ir šaudo velnią – ir dabar, kai griaudžia, kalvis iš patrankos velnius šaudo (LTR 211/9; LTR 874/351).

[14] Tokią identifikaciją tarsi siūlytų A. J. Greimo „Baimės ieškojimo“ (AT 326) semiotinis tyrimas, kuriame herojus kalvis identifikuojamas su Perkūnu (Greimas, 1999, p. 22–25).

[15] Tokį reikšmių persiskirstymą liudija mitinės detalės, pvz., Kalvis, įveikęs Velnią, užmina ant jo iškritusio danties ir tampa raišas, t. y. drauge su postu perima ir chtoniškos prigimties ženklą (Greimas 1990, p. 414–415). Tačiau raišas yra ne tik Kalvis, bet ir vienas iš Perkūnų, plg.: „Perkūnų yra daug. Vienas vadinamas „Klišiuku“. Jis labai tranko“ (BlPLLT, 1937, Nr. 391); „Perkūnai yra septyni, vienas iš jų raišas. Jei kurį metą pasitaiko raišasis, tai tais metais labai tranko“ (ten pat, Nr. 390). Kai kuriose etiologinėse sakmėse sakoma, kad ištrėmus iš dangaus nusikaltusius angelus (velnius), vienas jų, beskubėdamas į pragarą, išsisukęs koją ir nesuspėdamas grįžo prie Dievo pasiskųsti – jį Dievas pasiliko Perkūnu (LTR 260/541, t. p. žr. Vėlius, 1987, p. 128).

Perkūno ir Velnio kova[16]. Vykstant šiai kovai, Kalvis nuolat keliauja tarp dangaus ir žemės: „Anas vaikščioja po svietų ir vaikščioja. Jam niekur nėra daikto“ (ten pat, p. 295, plg. LTR 1768/5; 1969/19); arba lieka neapibrėžtoje erdvėje – stovi „viena koja žemėj, o kita danguj“ (LTR 918/46), guli greta/ po/ virš dangaus vartų (LTR 818/1; 787/3; BsLPĮ 1993, 1, p. 124)[17]. Tokios teksto struktūros detalės aiškiai rodo, kad Kalvis yra tarpininkas, užimantis mitinę erdvę tarp dviejų priešininkų - Perkūno ir Velnio, tarp dangaus ir požemio. Judėdamas šia erdve aukštyn–žemyn, Kalvis atlieka specialią paskirtį – gabena ypatingą mitinį krovinį ir išjudina mito transformacijų procesą.

4.4. Vėlių kelionės modelis

Objektas, kurį Kalvis gabena iš apačios į viršų (iš pragaro į dangų), yra putos arba spirgai – mitinė vėlių forma. Putų išnešimo iš pragaro motyvas gerai žinomas vėlių vadavimo būdas, pasitaikantis ir kitose pasakose (AT 480C, AT 471, AT 475, žr. Vėlius, 1987, p. 163–168, Beresnevičius, 1990, p. 93–97). Vėlės, kaip ir velniai, yra požemio ir mirusiųjų valdovui pavaldžios būtybės, tačiau pasakoje apie Kalvio žygius jis perima iš Velnio tik vėles. Kalvis nugali Velnią ne dėl to, kad užimtų pragaro valdovo sostą, o kad atimtų (išvaduotų) į pragarą patekusias mirusiųjų vėles ir jas perkeltų į dangų. Tokia siužeto struktūra verčia abejoti eliminuojančiu modeliu, pagal kurį Kalvis išstumia Velnią iš religinės sistemos, ir leidžia siūlyti integruojantį modelį, suderinantį visus tris dieviškuosius kalvius. Šis modelis teigtų, jog Kalvio kova su Velniu – tai ne vienkartinis vyksmas, bet nuolatinė įtampa, periodiškai atsinaujinantys kovos veiksmai, kai vėlės keičia būseną, pereina iš Velnio kontroliuojamos sferos (požemio, pragaro) į Perkūno valdas (dausas, dangų). Religiniame gyvenime tokia modelių kaita turėtų atrodyti kaip reforma, įteisinusi naują, mitiškai aktyvų dievą, iš vienos sakralumo srities į kitą perkeliantį mirusiųjų vėles. Toks reikšmių persiskirstymas visiškai atitiktų ugnies, kaip pagrindinio apeiginio komponento, iškilimą ir suklestėjimą mirusiųjų laidojimo srityje. Tad simptomiška, kad Kalvelio vardas aptinkamas XIII a. šaltiniuose ir jo iškilimas (drauge su kitais trim dievais, tarp kurių nėra Velnio) čia siejamas su mitine Sovijaus veikla – naujo („ugninio“) kelio į mirusiųjų pasaulį atradimu. Dievas Kalvelis, gabenantis vėles iš pragaro į dangų, yra Sovijaus, žmogaus, parodžiusio mirusiesiems naują kelią į mirusiųjų pasaulį, atitikmuo dieviškame plane. Sovijus, ritualo įsteigėjas, parodo tiesų kelią iš gyvenimo į mirtį (Greimas, 1990, p. 375), o Kalvelis, „dievas, susijęs su amžinosios ugnies kultu“ (Greimas, 1998, p. 71–72), yra dieviškasis „vėlių vedlys“, sudegintųjų mirusiųjų vėles išvedantis iš pragaro į dausas. Šią skirtingų hierarchinių planų analogiją palaiko bendra ugnies gija, glaudžiai susiejanti mirusiųjų deginimo aplinkybes ir kalvystę, kremacijos meno žinovus ir geležį transformuojančius kalvius.

4.5. Kalvelis ir kalviai

Apibrėžus mitines Kalvelio funkcijas, kyla klausimas, kas turėtų būti šio ritualo atlikėjas, magiškasis transformatorius, ritualiniame plane dubliuojantis dievo Kalvelio funkcijas. Kadangi Kalvelio esminė atributika susijusi su kalvyste, reikia aptarti potencialius kalvystės ir mirusiųjų deginimo ryšius.

XVI a. J. Lasickis rašinyje „Apie žemaičių dievus“ mini kalvius budraičius, garbinančius dievą Kriukį (t. y. Velnio įpėdinį Kalvelį, Greimas, 1990, p. 415–416). Šios žinios atspindi jau degradavusios religijos realijas – suverenus XIII a. dievas Kalvelis XVI a. figūruoja tik kaip uždaro korporacinio kulto dievybė (ten pat, p. 416). Anot Greimo, „kalviai budraičiai“ yra tam tikra kalvių kategorija, praktikuojanti naktinį kultą ir atliekanti apeigas, susijusias su Velnio ir Kalvelio sakralumo sfera. Tokia kalvių religinė praktika nėra netikėta, žinant, kad panašūs naktiniai kultai dažnai sutinkami įvairiose etninėse bendruomenėse, kur kalvių korporacijos išsiskiria savo magiškais ritualais (ten pat, p. 416). Apie magines tendencijas byloja ir lietuvių folkloro medžiaga, pvz., pasakoje „Kalvis degina karšta geležimi velnio statulai panosę“ (LPK 3325). Kalvis, padedant Velniui, užsiima žmonių atjauninimu – iš pradžių juos numarina, degindamas ugnyje, po to atgaivina, įmesdamas į vandenį (LPK 753; Vėlius, 1987, p. 205, 221; Senvaitytė-Kietienė, 1998,

---

[16] Plg.: Kalvis išvaiko velnius iš pragaro, todėl jį „šv. Petras“ pakviečia į dangų, o velnius pradeda šaudyti, „juos ir dabar Perkūnas šaudo“ (LTR 211/9). Arba Kalvis išvaiko velnius iš pragaro, o pats „vėl nuėjo į dangų ir prašo Dievą priimti jį. Ką gi Dievas darys! O čia dar žmonės skundžiasi, kad velniai neduoda nė pakelėmis pravažiuoti, ir priėmė kalvį už sargą“ (ElDS, 1935, p. 250). Anot D. Senvaitytės-Kietienės, „tai greičiausiai rodytų, kad kalvis priimamas į dangų kaip Perkūno pagalbininkas, nes šis su velniais daugiausia kovoja“ (Senvaitytė-Kietienė, 1998, p. 19)

[17] Gausi variantų grupė, kuriuose kalvis, patekęs į dangų, tegali gulėti ant savo prijuostės, kepurės, priekalo ir pan., tik pabrėžia nestabilią, tarpinę jo padėtį.

p. 17). Analogiškas motyvas aptinkamas pasakoje apie kalvį gydytoją (AT 1164), tik čia vietoj Velnio veikia Senelis Dievas – aukšto rango mitologinis personažas, atitinkantis mirusiųjų pasaulio valdovą (Vėlius, 1987, p. 163–167, 221–222). Kalvio maginė veikla, kaip ir kitais atvejais, modeliuojama remiantis geležies technologijos procesu: kalvis deda žmogų ant žaizdro, jį degina, po to, sukapojęs į gabalus, meta į kubilą su vandeniu – žmogus atgyja jaunas. Ši maginė veikla labai primena Kalvio kovą su Velniu, vienakryptę mitinę transformaciją, pasibaigusią Velnio sužalojimu ar net mirtimi (Velnias sudeginamas, paverčiamas pelenais), o kartais – pavidalo pakeitimu, plg.: „Maišą su velniais padėjo ant priekalų ir pradėjo mušti su kūjais. Ir taip kalė lig vakaro, kol visus velnius sukalė į miltus. Daugiaus tuos miltus iš maišo kaip iškratė, tai visi tie miltai paliko – pavirto į šikšnosparnius. Ir vaisinas po šiai dienai, tiktai naktimis lekioj, nes jie paein iš velnių dvasių“ (ŠLSP, 1985, p. 80). Velnio metamorfozė – iš pelenų („miltų“) į šikšnosparnį siejasi su kita šikšnosparnio mitine prasme: tikima, kad šikšnosparnyje įsikūnija ir kenčia mirusiojo vėlė: „Mirusio blogo žmogaus vėlė atgailioja šikšnosparnyje tris šimtus metų. Tam laikui sukakus, ji vėl įsikūnija kuriame nors velionio palikuonyje, bet tuokart jau ji yra teisaus vyro siela“ (Jucevičius, 1959, p. 154). Nenukrypdami į komplikuotą reinkarnacijos problematiką, pasitenkinkime konstatavę, jog geležies gamybos procesas siejamas su mirties ir pomirtinio būvio tematika.

Tačiau pereikime prie realiosios kalvystės, technologinių ir socialinių prielaidų, lėmusių kalvystės ir mirusiųjų deginimo mitinę giminystę. Mirusiųjų deginimas, kaip ritualinis fenomenas, atsirado ir plito drauge su metalų lydymo technologijos plėtote (plg. Cabalska, 1972, s. 16; Beresnevičius, 1995, p. 44–45). Metalo apdirbimas, jeigu kalbėsime apie geležies lydymą iš vietinės balų rūdos, yra ilgas ir sudėtingas procesas, reikalaujantis didelės patirties, specifinių žinių ir įrangos. Nuomonė, kad Lietuvoje geležis buvo lydoma primityviu būdu – atviruose laužuose ir naudojant natūralią trauką, yra visiškai nepagrįsta (Stankus, 1978, p. 73–74, 78, 80). Geležies kokybė ir kritės (geležies lydinio) bei šlako procentinis santykis priklausė nuo daugybės technologinių niuansų: temperatūros svyravimo, anglių kaitrumo ir įsidegimo, oro traukos, krosnelės įrengimo – jos formos, angų orui bei šlakui ir t. t. Visas geležies gavimo bei gamybos procesas apėmė skirtingo profilio darbus ir jau II tūkst. pradžioje lėmė atskiras – metalurgo ir kalvio – specializacijas (ten pat, p. 86). Apie uždarą šių profesinių bendrijų pobūdį ir profesinių žinių įslaptinimą galima spręsti iš istorinių ir kultūrologinių paralelių.

Kalviai ir metalurgai, turėdami daugiausiai įgūdžių, kaip naudoti ugnį sudėtinguose metalo lydymo, virinimo ir kalimo procesuose, išmanydami temperatūros ir degimo proceso santykius, neabejotinai turėjo būti svarbūs formuojantis – o galbūt ir įsigalėjus – mirusiųjų deginimo tradicijai. Mirusiųjų deginimas reikalavo specifinių žinių ir labai gero kremavimo technologijos išmanymo (Holck, 1986, P. 42). Kad kūnas sudegtų, reikalinga ne mažesnė kaip 650°–700°C temperatūra. Aukšta kremavimo temperatūra laikoma 700°–900°C, ypač aukšta – 1200°–1300°C (ten pat, p. 45, 144–146)[18]. Sprendžiant pagal pietų Norvegijos pavyzdžius, geležies amžiuje buvo praktikuojami ilgainiui susiklostę „vietiniai“ kremavimo modeliai – ištyrus daugiau kaip tūkstantį skirtingose vietovėse palaidotų sudegintų mirusiųjų kaulų, konstatuota, kad atskiruose regionuose mirusiųjų kūnai buvo deginami pagal vienodas standartines technologijos taisykles. Tai leidžia spręsti apie regionines kremavimo tradicijas ir apie kremavimą atliekančius profesionalus (ten pat, p. 156). Apie specifinę kvalifikaciją, reikalingą rengiant apeiginį laužą žmogaus kūnui sudeginti, byloja ir lietuvių religijos šaltiniai: J. Dlugošas, pasakodamas apie lietuvių karių paprotį grįžus iš sėkmingo žygio aukoti belaisvį, pabrėžia, kad ritualinį laužą sukrauna vienas asmuo (*„ad cuius exstructionem unusquisque lignum iaciebat“*, BRMŠ, 1996, p. 556). Tai rodo buvus tam tikrą ritualinę specializaciją, kuri Lietuvoje galėjo būti susijusi su kalvių bendrija. Tai paliudytų mitiniai duomenys (Kalvis kvalifikuojamas kaip vėlių išvaduotojas iš pragaro) ir religiniai faktai (Kalvelis – mirusiųjų deginimo dievas – suverenas)[19]. Kita vertus, kalvystės ir mirusiųjų deginimo sąsaja galbūt nėra lokalinis reiškinys. Tarkim, skandinavų mitologijoje, vaizduojant Saulės dievo Baldraus mirtį ir laidotuves, ritualinį laužą, kuriame deginamas jo kūnas, laimina griausmavaldys ir kalvis Toras, pakeldamas į viršų savo garsųjį kūjį – kalvystės įrankį (Weiser, 1930/31, S. 1373).

---

[18] Kaip jau minėta, Lietuvoje degintinių kapų antropologiniai tyrimai tik pradėti. Plg., geležies lydymosi temperatūra yra 1500°C. Lydant ją priešistorinio laikotarpio krosnelėse, pakakdavo 900°–1200°C (Эндзинас, 1973, с. 42–43; Latvijas, 1974, p. 124). Manoma, kad tai buvo pasiekiama su tam tikrų priedų – „fliusų“ pagalba (dr. J. Stankaus žodinė informacija).

[19] Šiame kontekste įdomu, kad M. Strijkovskis Vilniaus mirusiųjų deginimo vietą lokalizuoja patrankų liejyklos vietoje (sk. 3. 1). Galbūt ir kulto vietos gyvavimo metu jos kaimynystėje būta geležies apdirbimo centro? Tačiau patrankų liejyklos vieta nenustatyta. Kaip minėta, Tilto g. rajone buvo „Puškarnios“ priemiestis, tačiau istoriniai šaltiniai kalba apie liejyklą Liejyklos g. rajone (dr. G. Vaitkevičiaus žodinė informacija).

5. PERKŪNAS, ANDOJAS IR ŽVĖRŪNA–MEDEINA

Kalvelio mitologinė analizė atskleidė vieną esminį religinės reformos bruožą: susiformuoja nauja pomirtinio gyvenimo samprata, naujas mitologinis modelis (Velnias–Kalvelis–Perkūnas), atitinkantis ugnies, kaip pagrindinio mitinio komponento, įsigalėjimą laidosenoje. Šiuos pokyčius galima vertinti kaip religinę Perkūno ekspansiją, mat dievas Kalvelis, į šoną nustūmęs Velnią, reprezentuoja Perkūno sakralumo invaziją į mirusiųjų globos sritį. Perkūno ekspansijos idėja, kitų tyrinėtojų kartais įvardijama kaip Perkūno dominavimas religinėje sistemoje, nėra nauja. Hipotetiniu lygmeniu ją kėlė V. Toporovas, Šventaragį siedamas su Perkūnu (Топоров, 1980, с. 32). G. Beresnevičius, vartodamas sąvoką „lietuvių mitologijos perkūniškumas“, teigė, kad „iškylant ir įsigalint karių luomui, į oficialiosios religijos lygmenį iškyla Perkūnas su visu savo kultu ir mitologija“ (Beresnevičius, 1998, p. 38, 41). N. Vėlius Perkūno iškilimą interpretuoja kaip būtinybę ne tik religiniu, bet ir politiniu bei socialiniu aspektu: „Formuojantis naujam baltų visuomenės socialiniam junginiui – Lietuvos valstybei – ir norint jai išsilaikyti karingų kaimynų apsuptyje ir smarkiai veikiamai krikščionių religijos, buvo reikalinga stipri karinė vieno kunigaikščio valdžia, kurią turėjo atitikti didesnis dangaus dievų, visų pirma Perkūno, kultas“ (Vėlius, 1983, p. 231).

Perkūno vieta dievų panteone ir jo mitinės funkcijos nemažai tyrinėtos, todėl jas čia tik trumpai reziumuosime. Pati raiškiausia ir žemiškiausia yra Perkūno agrarinė funkcija, susijusi su jo meteorologine veikla (lietus, pirmasis pavasario griausmas, kruša, žr. Greimas, 1990, p. 453–467). Ji įeina į plačią gyvenimo/mirties temą: Perkūnas, ypač pirmasis, pažadina žemę iš sustingusios mirties būsenos ir ją apvaisina[20]. Tačiau būtent Perkūnas laiduoja ir pomirtinio gyvenimo kokybę – jis padeda vėlėms, kenčiančioms žemėje („pragare“), pereiti į dangiškąją sferą (Vaitkevičienė, 1996, p. 61; 1999, p. 16, 20).

Perkūnas turi ir daugiau mitinių „vaidmenų“: jis pasirodo kaip karys (Vėlius, 1993, p. 63, 66–67), medžiotojas (Laurinkienė, 1996, p. 155–165), muzikantas (ten pat, p. 134), kalvis (žr. skyrių 4.2). Jis yra dievų rykis („prievaizdas“), prižiūrįs ir palaikąs „dieviškąją ir žemiškąją tvarką“ (Greimas, 1990, p. 196, 463; Laurinkienė, 1996, p. 135–140).

Perkūno funkcijų daugiaplaniškumas, pridedant dar jo „centriškumą“ („Perkūno vieta – sistemų viduryje“, Beresnevičius, 1992, p. 50) ir valdžios ženklus (žaibą, kryžių, ratą), leidžia kalbėti apie ypač didelius šio dievo religinius įgaliojimus. Visi kiti dievai neišvengiamai yra vienu ar kitu aspektu susiję su Perkūnu. Todėl, aptardami XIII a. iškilusius (arba kanonizuotus) dievus – Andoją ir Žvėrūną–Medeiną, pasistengsime nurodyti jų santykį su Perkūnu.

5.1. Andojas: gyvybė ir sveikata

Dievas Andojas, A. J. Greimo etimologizuojamas kaip „iš vandenų begalybės į viršų iškylanti, besistiebianti dieviška būtybė“ (Greimas, 1990, p. 388), šiuo vardu yra paliudytas XIII a. šaltiniuose, o kita morfologine forma (*Andeinis*) – XVII a. jėzuitų ataskaitoje (plačiau žr.: Greimas, 1990, p. 169–170, 382, 386–389; Vėlius, 1993, p. 60–62). Malalos kronikos intarpe (1261 m.) Andojas pristatytas tarp keturių pagrindinių dievų (BRMŠ, 1996, p. 266). Ipatijaus metraštyje Andoją aptinkame kariniame kontekste: 1258 m. lietuviai, galvodami užimti Vozviaglio miestą, kurį, jiems nežinant, jau buvo spėjusi nusiaubti Voluinės kariuomenė, *„взывающе богы своя Андая и Дивирикса“* (ten pat, p. 260). 1611 m. jėzuitų ordino kronikoje *Andeinis* apibūdinamas kaip Neptūnas (Lebedys, 1976, p. 208), t. y. vandenį valdantis vandens dievas.

A. J. Greimo manymu, Andojas atitinka prūsų Patrimpą (kartu su Perkūnu ir Patulu garbinamą Romuvoje), kuris etimologiškai irgi susijęs su vandeniu (Greimas, 1990, p. 168). Kaip ir Patrimpas, Andojas glaudžiai susijęs su sveikatos ir gyvybės sritimi, todėl lietuvių mitologijoje „sveikatos ir gyvybės pradai <...> simboliškai išreikšti vieno iš keturių gamtą sudarančių elementų – vandens forma“ (ten pat, p. 158–159).

Andojo bylos semantiniu raktu galėtų būti mitinis gyvybės vandens fenomenas, kuriame susilieja dvi Andojo dieviškosios veiklos sritys: ir vandens sakralumas, ir sveikatos bei gyvybės problematika. Tačiau Andojo mitinis charakteris yra ambivalentiškas: vanduo turi ne tik gyvybės, bet ir mirties aspektą – Andojas išreiškia vandeninį paskandų pasaulį, kuriuo reiškiasi „tikroji mirtis“ (ten pat, p. 367). Pasakose žinomas ne tik gyvybės ar stiprinamasis, jėgų suteikiantis vanduo, bet ir mirties, arba silpninamasis, jėgas atimantis vanduo (Tatariūnienė, 1994, p. 9–10). Be to, gyvybės vanduo lokalizuojamas mirties okeano gelmėse – jis atnešamas iš marių dugno (Davainis-Silvestraitis, 1973, p. 312), aptinkamas šalia akmens marių viduryje ar pačiame marių akmenyje (LTR 3865/190). Marių akmuo mitinėje erdvėje ženklina ypatingą tašką, esantį pačioje negyviausioje (žemiausioje, giliausioje, šiauriausioje)

[20] Perkūnas su žeme sudaro standartinę mitinių priešingybių porą dangus/žemė.

pasaulio vietoje: čia mitinėje mirties būsenoje naktį praleidžia Saulė (Vaitkevičienė, 1999, p. 21). Tokį semantinį ambivalentiškumą galima paaiškinti tik dinaminiu požiūriu, žvelgiant į mitinį pasaulį kaip į nuolatinių transformacijų erdvę, kurioje priešingų mitinių turinių sandūros leidžia pasireikšti diametraliai priešingų reikšmių deriniams, pvz., vasaros saulėgrįža (Kupolės) – aukščiausias vegetacinis pakilimas turi ir mirties pradmenį (nuo saulės apsigręžimo diena ima trumpėti, o naktis ilgėti). Taip pat ir žiemos saulėgrįža (Kalėdos) reiškia ne tik giliausią tamsą, bet ir atgimimo džiaugsmą[21] (Zicāns, 1990; Greimas, 1990, p. 473). Ciklišku transformacijų požiūriu reikėtų aiškinti ir mitinio marių akmens, iš po kurio trykšta gyvybės šaltinis, ambivalentiškas reikšmes: mirties okeane slypi gyvybės užuomazga, pats gyvybinis pradmuo, suteikiantis dingstį ir galią gyvybiniam procesui. Tik tokia dinamiška struktūra leidžia vykti mirties ir gyvybės ciklui, kurio viena mitinių raiškų yra Saulės ciklas (Vaitkevičienė, 1999, p. 18–21). Todėl teigiamos reikšmės, susijusios su vandens substancija, yra ne tik gyvybė ir sveikata, bet ir *gimimas* (priešingą reikšmių išsidėstymą, perėjimą iš gyvenimo į mirtį reprezentuoja Kalvelis). Todėl vandens substancija mitiškai susijusi ir su Laima – gimimo, gimdyvių ir vaisingumo deive. Vandeninis Laimos aspektas atsiskleidžia iš daugelio detalių, pavyzdžiui, ji įsivaizduojama kaip vandens paukštis–gulbė arba kaip besimaudanti mergina (Greimas, 1990, p. 211)[22]. Ypatingi, sveikatą teikiantys yra Laimos šaltiniai[23] (žr. IT, 1991, p. 314; Vaitkevičius, 1998, p. 537). Vandeninė Laimos charakteristika sieja ją su vandens, gyvybės bei sveikatos dievu Andoju, kurį dabar galime apibrėžti kaip Kalvelio priešingybę: Kalvelis (ugnis) lemia ir laiduoja sėkmingą perėjimą iš gyvenimo į mirtį, o Andojas (vanduo), išreikšdamas priešingą mitinį turinį, yra potencialus gimimo (perėjimo iš mirties į gyvenimą) bei, greta to, gyvybės ir sveikatos dievas. Bet kuriuo atveju – ir priimant cikliško sielos atgimimo idėją[24], ir apsiribojant diskretiškomis mirties ir gimimo linijomis – Andojo dieviškosios funkcijos yra atvirkščiai proporcingos Kalvelio sakralinei veiklai.

Nustačius tokią religinio modelio simetriją, svarbu apibūdinti Andojo santykį su Perkūnu. Kalvelį apibrėžę kaip Perkūno pagalbininką ir Perkūno ekspansijos į mirusiųjų laidosenos sritį išraišką, Andojo atveju dėl duomenų stokos turime pasitenkinti tik tam tikros koreliacijos nustatymu. Andojas, vandenų dievas, turi bendrumų su Perkūno vandeniniu sakralumu, analogiškai kaip Kalvelis išreiškia Perkūno ugninį aspektą. Todėl vandenų mitologijoje pastebime Perkūno (dangaus vandens) bei Andojo (žemės ir požemio vandens) sferų sąlytį.

Šių dviejų dievų ryšius per vandens substanciją rodo gyvojo vandens ir pirmosios pavasario perkūnijos vandens (lietaus ar upių, ežerų) mitinių reikšmių artimumas. Po pirmosios perkūnijos vanduo įgyjąs gydomųjų galių (Būgienė, 1999, p. 59): „Jei kas nusimaudys upėje po pirmos perkūnijos, neturės ligų, bus sveikas iki kito pavasario“ (LTR 832/10). Po pirmosios perkūnijos akmens dubenyje susirinkęs vanduo buvo laikomas gydomuoju (Vaitkevičius, 1999, p. 236)[25].

Pasakose gyvybės vanduo irgi mitiškai susijęs su Perkūnu – tokio vandens atneša Perkūno sakralumą išreiškiantys ir tik nuo akmens tegalintys gerti paukščiai – kregždė, vanagas (Vaitkevičius, 1997, p. 37). Be to, baltasis marių akmuo, kur lokalizuojamas gyvybės vanduo, suskyla nuo sakalo (vanago) ašarų – toks mitinis modelis atitinka Perkūno, skeliančio akmenį ir išlaisvinančio vandenį, veiklą (Vaitkevičienė, 1999, p. 16–17).

Kita jungiamoji grandis tarp Perkūno ir Andojo yra zoomorfinė Perkūno forma: griaudžiantis Perkūnas vaizduojamas kaip baubiantis jautis, kurio ragai, rėždami dangų, skelia kibirkštis – žaibus (Gimbutas, 1973, p. 470–471; Būgienė, 1999, p. 61). Analogiška baubianti būtybė yra Jaučių baubis, „vandenyse ar balose gyvenanti, tai jaučio, tai jaučiu baubiančio paukščio pavidalo dievybė“ (Greimas, 1990, p. 135). Ši dievybė neabejotinai koreliuoja su vandenine *baubų* klase – šuliniuose ir ežeruose gyvenančiomis mitinė-

---

[21] Plg. Saulės paros ciklą: aukščiausias pakilimas (zenitas) žymi teigiamų reikšmių transformaciją į neigiamas (gyvybė → mirtis) (Vaitkevičienė, 1998a, p. 77–78).

[22] Dainose Laima-Dalia vaizduojama esanti už marių: ji žydi kaip gėlė, jos prašoma perplaukti per marias (LLDK 600). Latvių dainose du raudoni žiedai, pražydę ant akmens viduryje marių, ženklina vietą, kur sėdėjusi Laima (LTD, 1932, Nr. 1924).

[23] Latvių dainose, išsaugojusiose daug žinių apie mitinę Laimą, minimas sidabrinis Laimos šaltinis, esantis po ąžuolu, – čia Laima prausiasi ir kviečia praustis (LTD, 1932, Nr. 195; Tdz, 1938, Nr. 54829).

[24] Plg. XVI a. jėzuitų kroniką, kurioje teigiama, kad lietuviai tiki, jog „mirusiųjų vėlės po tam tikro metų skaičiaus pereidavo į gimstančius žmones“ (Ivinskis, 1986, p. 8).

[25] Visa mitologinių akmenų su plokščiadugniais dubenimis grupė siejasi su Perkūnu, nes šie akmenys buvo spėjamose Perkūno šventvietėse. Dubenyse besikaupiantis vanduo laikytas šventu, teikiančiu sveikatą ir grožį, šito vandens išgėręs žmogus nebijojo Perkūno ir pan. (Vaitkevičius, 1999, p. 236–237). Beje, nuo Perkūno baimės buvo vartojamas vanduo ir iš šventosios Krokulės versmės, kurią tyrinėtojai sieja su Perkūnu (Būgienė, 1999, p. 60).

mis būtybėmis, kurios reprezentuoja vandeninį dar negimusių kūdikių pasaulį ir globoja dar nekalbančius vaikus (Astramskaitė, 1993, p. 124–136). Tačiau baubimas, kaukimas yra ir ežerų mitinė neartikuliuota kalba, kuria ežerai reikalauja aukų (Vaitkevičienė, 1996, p.53). Kaip rodo latvių mitologijos duomenys, toks ežerų kalbėjimas turi atitikmenį danguje: „Jei žiemą dažnai ežeras kaukia, tai vasarą dažnai bus perkūnas“ (LTT, 1940/41, Nr. 7063). Be to, dangaus debesys (šėmi, balti, juodi jaučiai) gali nusileisti žemyn ir tapti ežerais, kuriuos į vietą atveda baubiantis jautis (Vaitkevičienė, 1996, p. 48). Dangaus vanduo ir žemės vanduo sudaro bendrą cirkuliacinę sistemą ir gamtiniu, ir mitiniu požiūriu, todėl Perkūno ir Andojo mitinių reikšmių koreliacija neabejotina.

Dar vieną Perkūno ir Andojo sąlyčio tašką aptinkame visai kitokiame kontekste. Ipatijaus metraštyje Andojo vardas drauge su Perkūnu (*Diviriksu*, Dievų rykiu, žr. Greimas, 1990, p. 390–393) minimas esant karo situacijai. Perkūno ryšys su karu neabejotinas (Vėlius, 1993, p. 66–67), tačiau karo srityje tam tikrą vietą turėtų užimti ir Andojas, dievas suverenas, globojantis sveikatos ir gyvybės sritį: sveikatos ir gyvybinių jėgų reikšmė didelė tiek kovojant, tiek gydant sužeidimus (plg. gyvojo vandens funkciją: „Yra iš tokių šaltinių tam tikras gyvas vanduo, kuris sugydo sužeistą žmogų ir perkirstas vietas suaugdina vienu akimirku“, LMD I 474/848). Panašią semantinę kryptį galima įžvelgti skandinavų mitologijoje, kur Odinas (Vodanas) ne tik rūpinasi karo reikalais, bet ir suteikia kariams jėgų kovoti su priešu (Laurinkienė, 1996, p. 63). Tačiau Andojo vaidmuo kare yra potenciali sveikatos ir gyvybės temos specifikacija.

5.2. Žvėrūna–Medeina

Ketvirtoji reformuotos religijos dievybė pagal Malalos kroniką yra moteriška deivė Žvėrūna (*Жвороуна*, BRMŠ, 1996, p. 266). Ipatijaus metraštyje tarp pagrindinių dievų minima Medeina (*Меидеина*, ten pat, p. 260). Tokiu vardu ši deivė minima ir J. Lasickio (*Modeina*, Lasickis, 1969, p. 40) bei M. Daukšos (*Mędeinės*, Katechismus, 1929, p. 77).

Remdamiesi A. J. Greimo studija apie Žvėrūną–Medeiną (Greimas, 1993), kuri yra vienintelis šios deivės mitologinės rekonstrukcijos bandymas, laikysime šiuos du vardus skirtingais tos pačios deivės apibūdinimais: *Medeinos* vardas ženklina jos medžiotojišką prigimtį (plg. medėjas „medžiotojas“, žr. Greimas, 1990, p. 393; 1993, p. 99), o vardas *Žvėrūna* apibūdina ją kaip „žvėrių valdytoją, medžiotoją“ (Greimas, 1990, 394). Pagrindiniai Žvėrūnos–Medeinos bruožai yra šie: tai miškuose (ne kultūrinėje erdvėje) gyvenanti dvigubos prigimties – palanki ir kenksminga – deivė, turinti antropomorfinį gražiai pasipuošusios merginos arba zoomorfinį vilkės (miškinės kalės) pavidalą. Medeina globoja vilkus, tačiau taip pat apriboja jų veiklą, saugodama nuo vilkų į mišką išgenamus gyvulius. Ši deivė, „nors ir pati būdama medžiotoja, <...> neparodo ypatingo palankumo tos pačios profesijos žmonėms“ (Greimas, 1993, p. 81). Remdamiesi šiais teiginiais, pasigilinsime į kai kurias mitines ir istorines medžioklės peripetijas, po to, išplėsdami temą, pereisime prie medžioklės ir karo sąryšio bei galimų Medeinos karinių kvalifikacijų.

Pradėkime nuo Medeinos nepalankumo medžiotojams. Traktuojant šią deivę kaip žvėrių valdytoją, žinoma, nereikėtų tikėtis ypatingo palankumo medžiojantiems miško žvėrims. Kalbėti reikėtų ne apie išankstinį palankumą ir globą, bet apie religinę sutartį. Ši sutartis sudaroma mažiausiai dviem planais: (1) dėl miško medžiotojų (Medeinos ir jos vilkų) žalos žmogaus gyvuliams ir (2) dėl galimybės medžioti Medeinos valdose. Abiem atvejais sutartis sudaroma aukojimo forma: jeigu, remdamiesi A. J. Greimo tyrinėjimais, Medeinos krikščioniška transformacija laikysime šv. Jurgį (bent jau vilkų globėjo aspektu), tai matysime labai stiprias, kone iki šių dienų išlikusias aukojimo tradicijas: per Jurgines aukojamos aukos (kiaušiniai, mėsa) šv. Jurgiui, kad jis saugotų gyvulius nuo savo kurtų, t. y. vilkų (BlLKŠ, 1993, p. 168–172)[26]. Tokios aukos Jurgiui žinomos ne tik Lietuvoje, bet ir Latvijoje (Līdeks, 1991, p. 155–175). Tačiau tarp latviškų Jurginių papročių aptinkame ir mūsų temai labai svarbią informaciją apie medžiotojų teikiamas aukas: Jurginių rytą, prieš saulėtekį, medžiotojas ir pirmąjį laimikį aukoja, įdėdamas jį į kiaurai išpuvusį kelmą ir sakydamas: „Jeigu mane lydės sėkmė, kitais metais duosiu daugiau!“. Tokia auka garantuoja sėkmingą medžioklę visus metus (LKV, 1932/34, p. 26272). Medžiotojų auka Latvijoje skiriama Miško motinai (*Meža māte*)[27], kurios buveinė yra seno medžio drevė

---

[26] Plg. Pretorijaus aprašymą, kuriame teigiama, kad pirmą kartą išgenant gyvulius ir juos parginus „šaukiasi į šventą Jurgį, kad jis su savo medžioklėmis nedarytų žalos“ (LPG, 1936, p. 566).

[27] Latvių Miško motina (nežiūrint šios deivės vardo, rodančio daugiau jos priklausymą bendrai latviškų moteriškų deivių klasei, o ne motinystę) labai artima lietuvių Medeinai: ji gyvena ekstrakultūrinėje erdvėje, jos pavaldiniai yra miško žvėrys, pirmiausia vilkai ir meškos, bei paukščiai, kuriems ji, kaip ir lietuvių Miško ponia (Greimas, 1993, p. 83–85), skirsto dienos darbus. Kaip lietuvių Medeinė, Miško motina yra gražiai apsirengusi ir pasipuošusi (nežiūrint jos nekultūrinio statuso), o jos charakteris yra dvipusis: ir geranoriška, ir kenkianti (LPT, 1936, p. 240; Kursīte, 1999, p. 57–59).

arba pirmas tame miške išaugęs medis (LPT, 1936, p. 240–241; Kursīte, 1999, p. 56). Miško motina skirsto laimikį medžiotojams: jei medžiotojas norėdavo leistis į medžioklę, jis pirmiausia privalėdavo nešti auką Miško motinai, kad ji jam ką nors paskirtų (LPT, 1936, p. 240–241).

Aukojimas miško ir žvėrių valdovei gali būti atliekamas dvejaip, pvz., jai gali būti skiriamas ne tik pirmas nušautas žvėris, bet ir pirmas paliktas gyvas – tokio aukojimo reminiscenciją galime matyti kad ir šiame tikėjime: „Jei, išėjęs medžiotų, pirmą pamatytą kiškį nušausi, tai grįžk namo, daugiau nebenušausi“ (ElMKF, 1932, Nr. 2481).

Miške ar ant kelio pamatyto kiškio tema lietuvių mitologijoje yra labai produktyvi. Seniausias faktas žinomas iš XIII a. ir susijęs su Medeinos problematika – Ipatijaus metraštyje Medeina pristatoma kaip „Zuikių dievas“ (Greimas, 1990, p. 383), ir tuoj po to kalbama apie Mindaugą, atsisakiusį joti į mišką dėl pasirodžiusio zuikio: „Jei vykstant į medžioklę išbėgdavo į lauką zuikis, į mišką nežengdavo ir nedrįsdavo jame nei rykštės nulaužti“ (*„Миндог <...> егда выехаше на поле и выбегняше заяць на поле, в лес рощения не вохожаше воноу и не смеяше ни розгы оуломити“*, BRMŠ, 1996, c. 260, 261)[28]. XIII a. kontekste tokią valdovo laikyseną vargu ar galima laikyti prietaru (plg. Vėlius, 1987, p. 90; Beresnevičius, 2000, p. 4): kalbama apie nepalankų Medeinos – pavojingos, pasak Greimo, medžiojančios medžiotojus deivės – ženklą.

Kiškis – deivės ženklas – šiuo atveju yra tik figūratyvinė forma, kurią galima paaiškinti sugretinant kiškius su kita Medeinos raiška – vilkais, t. y. jos medžiokliniais šunimis. Žinant, kad Medeina pati yra vilkė (Greimas, 1993, p. 88–90), kiškio ir vilko priešprieša atrodo kaip aukos ir medžiotojo opozicija. Todėl vilko pasirodymas (vilkas~medžiotojas), priešingai negu kiškio (kiškis~auka), yra geras ženklas, rodantis Medeinos palankumą (plg.: „Vilko perbėgimas per kelią pranašauja laimę, pasisekimą, gi zuikio – atvirkščiai“, LMD I 653/7). Kiškio pranašaujamą nelaimę galima nuvyti tik vienu būdu – grįžtant namo (ElMKF, 1932, Nr. 2467, 2453), t. y. vertinant kiškį kaip įspėjimą tapti nepalankiai nusiteikusios deivės auka. Būtent taip ir elgiasi Mindaugas, atsisakydamas tolesnės kelionės ar medžioklės ir nedrįsdamas „nei rykštės nulaužti“.

Dvigubas Medeinos charakteris atsiskleidžia ir kitomis figūratyvinėmis formomis, pvz., netikėta vilko ir lakštingalos sąsaja. Pradėkime nuo garsinio pobūdžio asociacijų: vilko staugimas prilyginamas giedojimui, plg.: „Vilkui *nestaugus* sunku iškęsti“ (ElVT, 1930, p. 134) ir „Vilkas *negiedojęs* negali iškęsti“ (ten pat, p. 134). Dėl „giedojimo“ vilkas vadinamas lakštingala: „Puikiai gieda, kaip lakštingalas, kursai kumeles pjauna“ (ten pat, p. 134), plg. *kumelinis lakštingalas* „vilkas“ (LKŽ, 1966, 7, p. 97). „Vilkai giedodavę šventa Jurgio giesmę. Teip gražiai, teip gražiai! Tie seniai driūtai, tie jaunikliai, vaikai – laibai, tai kad būdavę gražu!“ (ŠLP, 1974, p. 76). Jurgio tema plėtojama ir lakštingalos giesmėse, plg.: „Jurgiuk, Jurgiuk! Kinkyk, kinkyk! Paplak, paplak! Važiuok, važiuok“ (ElGGP, 1939, Nr. 682). Lakštingalos, vilko ir Jurginių ryšius padeda suprasti latvių mitologijos duomenys.

Latvių *Miško motina*, kurią mes matėme esant labai artimą lietuvių Medeinai, reiškiasi ornitomorfiniu lakštingalos pavidalu: kartais ji pasirodo kaip deivė su šunimis (*„Meža māte suņus sauca“*), o kartais kaip lakštingala, šaukianti savo šunis (*„Lakstīgala suņus sauca“*) – abiem atvejais latvių mitologinėse dainose vartojama ta pati teksto formulė (Kursīte, 1999, p. 58–59). Deivė lakštingala, šaukianti šunis, girdima naktigonės metu, o pirmoji naktigonė būdavo būtent šv. Jurgio dieną (Līdeks, 1991, p. 167) – taip susipina ir lakštingalos pavasarinio giedojimo pradžia, ir naktinis jos giedojimo pobūdis, ir arklių ganymo pradžia[29]. Deivė, pasirodanti vilko ir lakštingalos pavidalais, yra ta pati pavojinga ir dvilypė miško valdovė, kurios nesankcionuotos medžioklės daro daug žalos žmonėms ir kurios palankumą turi pelnyti medžiotojai. Į tą pačią mitologinę paradigmą įsirašo ir istoriniai duomenys apie Jogailą, mėgusį klausytis lakštingalų.

Pasak J. Dlugošo, 1434 m. savo dvare Medininkuose penktadienio po šv. Adalberto vakarą Jogaila išėjo į mišką klausyti lakštingalos, sekdamas įpročiu, kurį buvo išsaugojęs dar iš pagonybės laikų ir kurio jis laikėsi visą savo gyvenimą. Klausydamas lakštingalų iki vėlyvos nakties, Jogaila stipriai sušalo, ir tai tapo jo ligos bei mirties priežastimi (Długossius, 1711, s. 650). Pažymėtina, kad Jogaila tai darė po šv. Adalberto (Vai-

---

[28] Situacija *„егда выехаше на поле“* ir *„в лес рощения не вохожаше воноу“* paprastai interpretuojama kaip „vykstant į medžioklę“. Plg. XX a. tikėjimą: „Jeigu medžiotojas eina medžioti ir skersai kelio perbėga kiškis <...>, tai bus medžioklėje nepasisekimas“ (Taujėnai; LII ES TK: *Medžioklė*). Beje, XIII a., atrodo, kiekviena tolimesnė išvyka reiškė kelionę per girią, nes tuo metu miškingumas Lietuvoje 2–3 kartus viršijo dabartinį (Žulkus, 1997, p. 15).

[29] Plg., naktigoniai pirmosios naktigonės metu aukodavo „lakštingalos daliai“: rišdavo ant medžio šakų arba mesdavo į ugnį marškinių ar kito audinio skiautelių (Līdeks, 1991, p. 168–169)

tiekaus) dienos, kuri sutampa su šv. Jurgiu (balandžio 23 d.). Jurginių ryšį su Medeina jau matėme[30]. Žinant, kad šito papročio Jogaila laikėsi visą gyvenimą, o, antra vertus, kad visą gyvenimą jis daug laiko skyrė medžioklei („Tikras gamtos sūnus! Jis labai mėgo atvažiuoti į Lietuvos miškus pamedžioti", Ivinskis, 1935, p. 328), nesunku suprasti, koks mitinis turinys turėtų slypėti po šiuo Jogailos įpročiu.

Medžioklė nebuvo išskirtinai vien Jogailos užsiėmimas. Žinoma, kad beveik visi didieji Lietuvos kunigaikščiai buvo aistringi medžiotojai, pvz., Vytautas užtrukdavo medžioklėje po 3–4 savaites (Ivinskis, 1959, p. 113). XIV a. pabaigoje jau žinoma apie Lietuvos kunigaikščio medžioklės dvarus (ten pat, p. 113–114). XIV a. šaltiniuose Lietuvoje įsakmiai minimi medžiokliniai šunys. Nuo XV a. didžiojo Lietuvos kunigaikščio tarp tarnybų žinomi šunininkai (rengiantys medžioklinius šunis), taip pat sakalininkai (mokantys ir prižiūrintys sakalus) (ten pat, p. 116). Kunigaikščių medžioklės, matyt, turėjo senas tradicijas, ir tai iš dalies paaiškina, kodėl deivė Žvėrūna–Medeina minima tarp keturių XIII a. valstybinių dievų.

Yra ir dar vienas aspektas, motyvuojantis Medeinos iškilimą į suverenių dievų rangą. Turint galvoje, kad Lietuvos valdovą, pradedant nuo Mindaugo, supo karinis elitas (leičiai), o pats didysis kunigaikštis buvo kariaunos vadas, tuo įdomiau stebėti mitines medžioklės ir karo koreliacijas, besiremiančias tuo pačiu modeliu: žvėries medžioklė gamtos erdvėje (suradimas, ginklų naudojimas, medžiotojo kvalifikacija – taiklumas, stiprumas, gudrumas) socialinėje dimensijoje atitinka kovą su priešu. Vilkai – „Medeinos kurtai" – simbolizuoja karą (plg.: „Kai vilkai staugia, tai vaina bus" (LMD I 200/4), „Jei giroje dažnai vilkai staugia, tai pranašauja didelę nelaimę: karą, marą ar kitas nelaimes", ElV, 1930, p. 128; t. p. plg. LTT, 1940/41, Nr. 33029–33032). Vilkų ryšys su karu turi daugybę tipologinių paralelių kitose indoeuropiečių mitologijose, pradedant nuo romėnų karo dievo Marso, lydimo vilko, bei germanų karo dievo Odino ir jo vilkų (Топоров, 1980, с. 48). Vilko simbolį aptinkame ir Gedimino Vilniaus įkūrimo mite – ant kalno (būsimos karinės tvirtovės vietoje) vaizduojamas *staugiantis geležinis vilkas*, pranašaujantis sostinės šlovę. Ar tik nebus ši šlovė, garsas, sklindantis po visą pasaulį (*„слава его будет слынути на вес свът"*, ПСРЛ, 1907, с. 262), siektinas karinės ekspansijos rezultatas, numatomų karinių žygių šlovė? Pasak V. Toporovo, Gediminas, kaip kunigaikštis, – medžiotojas, žygiuojantis „į medžioklę" su savo kariauna, visiškai natūraliai siejasi su „vilkiškąja tema", o kariauna – su vilkais, t. y. kariais (Топоров, 1980, с. 48–49). Tad kunigaikštiškos medžioklės ir karo žygių kontekste Medeina iškyla į valstybinio rango dievų lygmenį, ir savo ypatingai vyriška orientacija yra ne mažiau tiksli valstybinės ideologijos išraiška. Atrodo, kad būtent karinė tematika ir yra ta jungiamoji grandis, susiejusi Medeiną su Perkūnu[31] ir dviem jam mitiškai giminingais dievais – Kalveliu ir Andoju.

5.3. Suverenių dievų modelis

XIII a. šaltinių užfiksuoti dievai rodo susidariusios Lietuvos valstybės religinę ideologiją. Sprendžiant iš Malalos kronikos, keturi dievai (Andojas, Perkūnas, Kalvelis, Žvėrūna) iškyla ar yra kanonizuojami drauge su valstybę vienijančia mirusiųjų deginimo ideologija. Kone identiškas yra ir Mindaugo garbintų dievų sąrašas[32] Ipatijaus metraštyje.

XIII a. valstybinių dievų modelis reprezentuoja karinio visuomenės sluoksnio ideologiją – tą rodo su visais keturiais dievais koreliuojanti karo tematika. Šiame modelyje nereikėtų ieškoti ekonominei (vaisingumo ir žemės gėrybių) sričiai atstovaujančių dievų, kurie dominuoja XVI–XVIII a. šaltiniuose, kuriuose aprašoma lietuvių valstiečių religijos liekanos (Vėlius, 1993, p. 68). Čia nėra ir žemesnio hierarchinio lygmens dievų, kurių daug galima rasti, pvz., J. Lasickio XVI a. sudarytame dievų sąraše.

Karinės tematikos infiltratas, aptinkamas visų pagrindinių dievų sakralumo srityse, pagaliau leidžia baigti ginčus, kuriam vienam dievui turi priklausyti karo sritis (Greimas, 1990, p. 169, 417–419; Vėlius, 1993, p. 63, 66–67). Savo ruožtu straipsnyje iškeltą Perkūno religinės ekspansijos idėją galėtų būti performuluota kaip karinio visuomenės sluoksnio ideologijos plėtra, susijusi su valstybės formavimusi.

Palyginti trinario vyriškų dievų modelio (Perkūnas, Andojas, Kalvelis) struktūrą su tarpgentiniame

---

[30] Galbūt taip pat būta ryšio tarp Medininkų (*Medeniki, Medniki, Medici*) ir Medeinos?

[31] Tarp Medeinos ir Perkūno esama daugiau mitinių ryšių, pvz., šv. Jurgis perėmęs daug ne tik Medeinos, bet ir pirmojo Perkūno (Pergrubio) bruožų (Greimas, 1993, p. 89); Perkūnas dažnai vaizduojamas kaip medžiotojas, jo ryšys su medžiokle pasireiškia ginklų srityje, plg.: „Jei nori, idant šautuvas gerai muštų, reikia jis aprūkyt Perkūno uždegto medžio angliais" (BlPLLT, 1937, 848); kad šautuvo niekas neužkerėtų , latviai sakydavo: „Ugnis ir Perkūnas!" (LKV, 1932/34, p. 26272).

[32] Problemiškas yra tik vietoj Andojo minimas *Нънадеевис* („Namo dievas", Greimas, 1990, p. 395).

baltų religijos centre Nadruvoje garbintų dievų modeliu (Perkūnas, Patrimpas, Patulas) (žr. Puhvel, 1974), pagrindinė Lietuvos valstybinių dievų modelio inovacija yra chtoniškojo mirusiųjų dievo Patulo (~Velnio) pakeitimas ugniniu Kalveliu. Jo iškilimas į suverenius dievus susijęs su vieningos mirusiųjų deginimo tradicijos įteisinimu ir poreikiu atstovauti Perkūno sakralumui iki tol jam nebūdingoje laidosenos srityje (Kalvelis perkelia vėles iš Velnio sferos – požemio į Perkūno valdas dausose).

Deivės Žvėrūnos–Medeinos atsiradimas tarp suverenių valstybinių dievų taip pat originalus lietuvių religijos bruožas (Greimas, 1990, p. 395). Atrodo, tą lėmė kelios priežastys. Straipsnyje pabrėžėme karinį deivės aspektą (medžioklė: karas). Tačiau nereikia atmesti galimybės, kad ši deivė nuo seno turėjusi ypatingą statusą Mindaugo giminės, kuriai priklausė valstybės formavimo iniciatyva, religinėje tradicijoje.

Valstybės religinės ideologijos raida po Mindaugo valdymo – specialių tyrimų uždavinys. Tačiau XV a. antrojoje pusėje rašiusio J. Dlugošo nurodomi romėniški lietuvių dievų atitikmenys: Vulkanas (~Kalvelis), Jupiteris (~Perkūnas), Diana (~Žvėrūna) ir Eskulapas (~Andojas) (BRMŠ, 1996, p. 557, 578; Greimas, 1990, p. 395) rodytų, kad pagrindiniai XIII a. valstybinės religijos bruožai nesikeitė iki Lietuvos krikšto 1387 m.

6. IŠVADOS

Dėl tyrimų objekto sudėtingumo bei duomenų stokos (su kuo susiduria ir XIII a. politinės istorijos tyrinėtojai) šiame darbe atskleidžiami tik kai kurie besikuriančios ir ką tik susikūrusios valstybės religijos bruožai. Palyginti nedaug dėmesio skyrėme jų genezei bei vėlesnei raidai aptarti.

Tyrimui panaudotų duomenų analizė parodė, kad politinis teritorinis valstybės kūrimasis ir valstybinės religijos formavimasis yra sinchroniški XII–XIII a. laikotarpio procesai. Ryškiausia XIII a. Lietuvos valstybinės religijos raiška yra įsivyravusi mirusiųjų deginimo tradicija ir palaikų laidojimas plokštiniuose kapinynuose. Ryšys tarp vieningos laidosenos ir dievų–suverenų modelio nurodytas valstybinės religijos „programoje“ – Sovijaus mite, kuriame sakoma, jog mirusiųjų deginimo paprotį Sovijus paskelbęs tam, kad būtų aukojama Andojui, Perkūnui, Kalveliui ir Žvėrūnai. Tą patį ryšį neabejotinai rodo ir tarp dievų–suverenų įteisintas Kalvelis, kuris, „nugalėjęs“ baltiškąjį požemio ir mirusiųjų dievą Velnią, atstovauja Perkūnui iki tol jam nebūdingoje laidosenos srityje.

XIII a. Lietuvos valstybinių dievų modelis yra sudėtinis: trys vyriški dievai sudaro koherentišką semantinę struktūrą – Andojas ir Kalvelis dalinai išreiškia Perkūno funkcijas, veikdami dviem priešingomis kryptimis (vanduo/ugnis, gyvybė/mirtis). Deivė Žvėrūna–Medeina atstovauja medžioklei ir karui – prioritetinėms valdovo ir jį supančio karinio elito (leičių) veiklos sritims.

Valstybės suvereno ir leičių religinę tradiciją apibūdina *Šventaragio* mitinių reikšmių kompleksas. Valstybinės kulto vietos, vadinamos tuo pačiu Šventaragio vardu, politiniuose centruose buvo įkurtos XIII a. pirmosios pusės – vidurio laikotarpiu, leičiams plėtojant centrinę valdžią valstybės branduolyje ir periferijoje. Ryšį su valstybiniu kultu pažyminti pavardė Šventaragis užfiksuota tarp eventualių leičių – didžiojo kunigaikščio tarnų ir bajorų. Pasakojimas apie mitinį kunigaikštį Šventaragį (naujo laidojimo ritualo bei specifinio kulto steigėją) detalizuoja, kokioje aplinkoje ir kaip turi būti deginami mirusių kunigaikščių bei didikų kūnai – taigi atskleidžia ryšį tarp Šventaragiais vadinamų šventviečių ir valstybės elito laidojimo ritualo.

Už konsultacijas ir pagalbą rengiant straipsnį dėkojame dr. A. Duboniui, doc. dr. R. Jankauskui, dr. J. Stankui, dr. G. Vaitkevičiui ir dr. G. Zabielai.

Rengiant straipsnį naudotasi prof. habil. dr. B. Kerbelytės sudaryta Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogo kartoteka.

ŠALTINIŲ IR LITERATŪROS SĄRAŠAS

Akiras-Biržys P., 1928 – Anykščiai // Lietuvos miestai ir miesteliai. Kaunas, 1928. Kn. 3.

Andersson T., 1992 – Haupttypen sakraler Ortsnamen Ostskandinaviens // Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.–hist. Klasse, III folge. Göttingen, 1992, Nr. 200, S. 241–256.

Astramskaitė D., 1993 – Vestimentarinis kodas lietuvių mitologijoje: Linai ir lėmimai // BL, 1993, Nr. 3, p. 112–151.

Baleniūnas P., 1939š – Ruseinių (Josvainių vls., Kėdainių aps.) kapinyno 1939 m. tyrinėjimai // LIIR F1, 305.

Baliūnas K., 1939 – Anykščiai dabar ir prieš 400 metų // Sekmadienis. 1939. Nr. 6, p. 5.

Baranauskas T., 2000 – Lietuvos valstybės ištakos. Vilnius, 2000.

Basanavičius J., 1970 – Apie senovės Lietuvos pilis // Rinktiniai raštai. Vilnius, 1970, p. 55–101.

Batūra R., 1966 – Lietuvos metraščių legendinės dalies ir M. Strijkovskio „Kronikos“ istoriškumo klausimu // MADA. 1966. Nr. 2, p. 265–282.

Beresnevičius G., 1990 – Dausos. Pomirtinio gyvenimo samprata senojoje lietuvių pasaulėžiūroje. Klaipėda, 1990.

Beresnevičius G., 1992 – Baltiškų simbolių dinamika // Senovės baltų simboliai. Vilnius, 1992, p. 42–55.

Beresnevičius G., 1995 – Baltų religinės reformos. Vilnius, 1995.

Beresnevičius G., 1998 – Kosmosas ir šventvietės lietuvių ir prūsų religijose. (Atspaudas iš: Darbai ir dienos, 1998. T. 6.)

Beresnevičius G., 2000 – Zuikių dievo reabilitacijos klausimu // Šiaurės Atėnai. 2000 08 19, Nr. 31, p. 4.

Biezais H., 1975 – Baltische Religion // Germanische und Baltische Religion. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1975, S. 307–384.

Brink S., 1990 – Cult sites in Northern Sweden // Scripta Instituti Donneriani Aboensis. Old Norse and Finnish religions and cultic place–Names. Åbo, 1990. T. 8, P. 458–489.

Būga K., 1909 – Medžiaga lietuvių, latvių ir prūsų mitologijai. Vilnius, 1909, sąs. 2. (Atspaudas iš: Lietuvių tauta, 1909, kn. 1, sąs. 3).

Būgienė L., 1999 – Mitinis vandens įprasminimas lietuvių sakmėse, padavimuose ir tikėjimuose // TD, 1999. T. 11, p. 13–85.

Burba A., 1901 – Burtai // Mitteilungen der Litauischen litterarischen Gesellschaft. Heidelberg, 1901, Bd. 5, Hf. 26, S. 200–202.

Butėnas P., 1938 – Ten, kur gražu ir istoriška // Kosmos. 1938, Nr. 7/9, p. 193–224.

Butėnienė E., 1983š – 1983 m. bandomojo pobūdžio archeologinių tyrinėjimų Molėtų r., Čiulėnų apyl., dienoraštis. Vilnius, 1983 // LIIR F1, 1092.

Cabalska M., 1972 – Ze studiów nad systemami religijnymi związanymi z obrządkiem ciałopalnym (próba rekonstrukcji) // Wiadomości archeologiczne. 1972. T. 27, z. 1, s. 3–18.

Davainis-Silvestraitis, 1973 – Pasakos. Sakmės. Oracijos. Surinko M. Davainis-Silvestraitis. Parengė B. Kerbelytė ir K. Viščinis. Vilnius, 1973.

Długossius I., 1711 – Historiae Polonicae libri XII. Francofurti, 1711.

Dubonis A., 1998 – Lietuvos didžiojo kunigaikščio leičiai. Iš Lietuvos ankstyvųjų valstybinių struktūrų praeities. Vilnius, 1998.

Ellis Davidson H. R., 1990 – Gods and myths of Northern Europe. London, 1990.

Gimbutas M., 1973 – Perkūnas/ Perun. The Thunder god of the Balts and the Slavs // The Journal of Indo–European studies, 1973, Nr. 1, p. 466–478.

Gimbutienė M., 1970 – Velnio istorija: Velnias – vienas iš pagrindinių prieškrikščioniškų dievų // Metmenys. 1970, Nr. 20, p. 137–147.

Gimbutienė M., 1985 – Baltai priešistoriniais laikais. Vilnius, 1985.

Greimas A. J., 1990 – Tautos atminties beieškant. Apie dievus ir žmones. Vilnius–Chicago, 1990.

Greimas A. J., 1993 – Žvėrūna Medeina // BL. 1993. T. 3, p. 77–111.

Greimas A. J., 1994 – Mito balsai Lietuvoje. Susitikimai su Algirdu Juliumi Greimu // TD. 1994. T. 3(10), p. 22–52.

Greimas A. J., 1998 – Gedimino sapnas (lietuvių mitas apie miesto įkūrimą: analizės bandymas) // KB. 1998. Nr. 8–9, p. 65–75.

Greimas A. J., 1999 – Baimės ieškojimas // Semiotika. A. J. Greimo centro studijos. Vilnius, 1999. T. 7.

Gudavičius E., 1983 – Dėl Lietuvos valstybės kūrimosi centro ir laiko // MADA. 1983. T. 2, p. 61–70.

Gudavičius E., 1984a – Dėl lietuvių žemių konfederacijos susidarymo laiko // Lietuvos TSR aukštųjų mokyklų mokslo darbai. Istorija. 1984. T. 24, p. 12–28.

Gudavičius E., 1984b – Bandymas lokalizuoti XIII a. lietuvių kunigaikščių valdas // MADA. 1984. T. 3, p. 69–77.

Gudavičius E., 1986 – Dar kartą dėl Lietuvos valstybės kūrimosi centro ir laiko // MADA. 1986. T. 2, p. 53–57.

Gudavičius E., 1987 – Feodalinės lietuvių tautybės susidarymo pabaiga. Rašytiniai šaltiniai // Lietuvių etnogenezė. Vilnius, 1987, p. 206–209.

Gudavičius E., 1989 – Kryžiaus karai Pabaltijyje ir Lietuva XIII amžiuje. Vilnius, 1989.

Gudavičius E., 1998 – Mindaugas. Vilnius, 1998.

Gudavičius E., 1999 – Lietuvos istorija. Nuo seniausių laikų iki 1569 metų. Vilnius, 1999. T. 1.

Holck P., 1986 – Cremated bones. A medical anthropological study of an archaeological material on cremation burials // Antropologiske skrifter. Oslo, 1986, Nr. 1.

Jasas R., 1971 – Paaiškinimai // Lietuvos metraštis. Bychovco kronika. Vilnius, 1971, p. 190–344.

Jucevičius A. L., 1959 – Raštai. Vertė D. Urbas. Vilnius, 1959, p. 357–498.

Jučas M., 1968 – Lietuvos metraščiai. Vilnius, 1968.

Ivinskis Z., 1935 – Jogaila valstybininkas ir žmogus // Jogaila. Redagavo A. Šapoka. Kaunas, 1935, p. 309–328.

Ivinskis Z., 1959 – Medžioklė senovės Lietuvoje // Lietuvių enciklopedija. Boston, 1959. T. 18, p. 113–117.

Ivinskis Z., 1986 – Rinktiniai raštai. Roma, 1986. T. 2.

Ivinskis Z., 1991 – Lietuvos istorija. Iki Vytauto Didžiojo mirties. Vilnius, 1991 (fotografuotinis leidimas).

Katechismus, 1929 – Der polnische Katechismus des Ledesma und die litauischen des Daugsza und des Anonymus vom Jahre 1605 nach den Krakauer Orginalen und Wolters Neudruck interlinear herausgeben von Ernst Sittig. Göttingen, 1929.

Kitkauskas N., Lasavickas S., 1977 – Vilniaus Žemutinės pilies kai kurių ankstyvųjų pastatų liekanų tyrimai // Architektūros paminklai. Vilnius, 1977. T. 4, p. 3–14.

Kuncevičius A., Luchtanas A., 1997 – Lietuvos proistorė ir Lietuvos istorija: lūžio problematika // Lietuvos istorijos studijos. 1997. T. 4, p. 86–91.

Kursīte J., 1999 – Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā. Rīga, 1999.

Lasickis J., 1969 – Apie žemaičių, kitų sarmatų bei netikrų krikščionių dievus. Parengė J. Jurginis. Vilnius, 1969.

Latvijas, 1974 – Latvijas PSR arheoloģija. Rīga, 1974.

Laurinkienė N., 1996 – Senovės lietuvių dievas Perkūnas kalboje, tautosakoje, istoriniuose šaltiniuose // TD. 1996. T. 4.

Lebedys J., 1976 – Lietuvių kalba XVII–XVIII a. viešajame gyvenime. Vilnius, 1976.

Lietuvos Metrika, 1998 – Lietuvos Metrika: 3-ioji užrašymų knyga (1440–1498). Parengė L. Anužytė ir A. Baliulis. Vilnius, 1998.

Līdeks O., 1991 – Latviešu svētki. Latviešu svinamās dienas. Rīga, 1991 (2 leidimas).

Łowmiański H., 1931–1932 – Studja nad początkami społeczeństwa i państwa litewskiego. Wilno, 1931–1932. T. 1–2.

Łowmiański H., 1979 – Religia słowian i jej upadek (w. VI–XII). Warszawa, 1979.

Łowmiański H., 1983 – Studia nad dziejami Wielkiego Księstwa Litewskiego. Poznań, 1983.

Luchtanas A., Vėlius G., 1996 – Laidosena Lietuvoje XIII–XIV a. // Vidurio Lietuvos archeologija. Etnokultūriniai ryšiai. Vilnius, 1996, p. 80–88.

Mannhardt W., 1936 – Letto–preussische Götterlehre. Rīgā, 1936.

Nikžentaitis A., 1996 – Nuo Daumanto iki Gedimino. Ikikrikščioniškos Lietuvos visuomenės bruožai // Acta Historica Universitatis Klaipedensis. Klaipėda, 1996. T. 5.

Puhvel J., 1974 – Indo–European structure of the Baltic pantheon // Myth in Indo–European antiquity. Berkeley, Los Angeles, London, 1974, P. 75–85.

Sakalas J., 1939 – Betygalos piliakalnių paslaptys // Sekmadienis. 1939. Nr. 20, p. 5.

Sauka L., Aleksynas K., 1993 – Paaiškinimai // Lietuviškos pasakos įvairios. Vilnius, 1993, kn. 1, p. 377–414.

Sauka L., Aleksynas K., 1995 – Paaiškinimai // Lietuviškos pasakos įvairios. Vilnius, 1995, kn. 3, p. 449–481.

Senvaitytė-Kietienė D., 1998 – Kalvio įvaizdis lietuvių pasakose ir sakmėse // Liaudies kultūra. 1998, Nr. 3, p. 15–22.

Simniškytė A., 1998 – Geriamieji ragai Lietuvoje // LA. Vilnius, 1998. T. 15, p. 185–245.

Simniškytė A., 1999 – Sėliai // Liaudies kultūra. 1999, Nr. 5, p. 26–35.

Stankus J., 1978 – Juodoji metalurgija // Lietuvių materialinė kultūra IX–XIII amžiuje. Vilnius, 1978. T. 1, p. 73–88.

Stryjkowski M., 1846 – Kronika Polska, Litewska, Żmódska i wszystkiej Rusi. Warszawa, 1846. T. 1–2.

Sørensen J. K., 1992 – Haupttypen sakraler Ortsnamen Südskandinaviens // Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.–hist. Klasse, III folge. Göttingen, 1992, Nr. 200, S. 228–240.

Tarasenka P., 1928 – Lietuvos archeologijos medžiaga. Kaunas, 1928.

Tatariūnienė R., 1994 – Vandens vaizdinys lietuvių liaudies stebuklinėse pasakose // Liaudies kultūra. 1994, Nr. 3, p. 9–11.

Tautavičius A., 1960 – Vilniaus pilies teritorijos archeologiniai kasinėjimai // Valstybinės LTSR architektūros paminklų apsaugos inspekcijos metraštis. Vilnius, 1960. T. 2, p. 3–48.

Tautavičius A., 1977 – Lietuvos TSR archeologijos atlasas. Vilnius, 1977. T. 3. I–XIII a. pilkapynai ir senkapiai.

Totoraitis J., 1938 – Suvalkijos Sūduvos istorija. Kaunas, 1938. T. 1.

Vaitkevičienė D., 1996 – Susitikimas su vandenimis: sakralinės sutarties požymiai // Lituanistica. 1996. Nr. 4, p. 45–68.

Vaitkevičienė D., 1998a – Saulės kryptys // Lituanistica. 1998, Nr. 3, p. 73–84.

Vaitkevičienė D., 1998b – Duonos gimimas // TD. 1998. T. 9, p. 55–59.

Vaitkevičienė D., 1999 – Ugnies raiškos lietuvių ir latvių mitologijoje. Daktaro disertacijos santrauka. Vilnius, 1999.

Vaitkevičius V., 1997 – Akmenys su pėdomis Lietuvoje // Lituanistica. 1997, Nr. 2, p. 30–54.

Vaitkevičius V., 1998 – Senosios Lietuvos šventvietės. Žemaitija. Vilnius, 1998.

Vaitkevičius V., 1999 – Akmenys su plokščiadugniais dubenimis Lietuvoje ir Latvijoje // LA. 1999. T. 18, p. 227–241.

Vaitkevičius V., 2000 – Mitologinių ir sakralinių objektų žvalgymai // Archeologiniai tyrinėjimai Lietuvoje 1998 ir 1999 metais. Vilnius, 2000, p. 525–535.

Valančius M., 1972 – Žemaičių vyskupystė // Raštai. Vilnius, 1972. T. 2.

Vaškevičiūtė I., 1993 – Pietinių žiemgalių dvasinė kultūra ir materialinė būtis V–XII a. Hum. m. srities archeologijos krypties daktaro disertacijos tezės. Vilnius, 1993.

Vėlius N., 1983 – Senovės baltų pasaulėžiūra. Struktūros bruožai. Vilnius, 1983.

Vėlius N., 1986 – Senovės lietuvių religija ir mitologija // Krikščionybė ir jos socialinis vaidmuo Lietuvoje. Vilnius, 1986, p. 9–42.

Vėlius N., 1987 – Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis. Folklorinio velnio analizė. Vilnius, 1987.

Vėlius N., 1988 – Kaip baltai laidojo savo mirusiuosius // KB. 1988, Nr. 1, p. 56–59.

Vėlius N., 1993 – Lietuvių mitologijos rekonstrukcija // TD. 1993. T. 2, p. 54–69.

Vėlius N., 1996 – Baltų religijos ir mitologijos šaltinių pobūdis // Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. Nuo seniausių laikų iki XV a. pabaigos. Sudarė N. Vėlius. Vilnius, 1996, p. 22–49.

Voigt J., 1830 – Geschichte Preussens von den ältesten Zeiten bis zum Untergange der Herrschaft des deutschen Ordens. Königsberg, 1830. Bd. 4.

Volkaitė-Kulikauskienė R., 1987 – Lietuvių tautybės susidarymas // Lietuvių etnogenezė. Vilnius, 1987, p. 183–199.

Weiser L., 1930/31 – Hammer // Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin u. Leipzig, 1930/31. Band. 3, S. 1370–1376.

Zabiela G., 1990š – Anykščių rajono 1990 m. archeologinės ekspedicijos ataskaita // LIIR F1–1710.

Zabiela G., 1995 – Lietuvos medinės pilys. Vilnius, 1995.

Zabiela G., 1998 – Laidosena pagoniškojoje Lietuvoje // LA. 1998. T. 15, p. 351–379.

Zicāns E., 1990 – Latviešu tradicija par garo pupu un ar to saistītie mītoloģiskie priekšstati // Gara pupa. Pupas stādītāji M. Hellēna, V. Muktupāvels, E. Spičs. Rīga, 1990.

Žulkus V., 1993 – Mirusiųjų pasaulis baltų pasaulėžiūroje (archeologijos duomenimis) // Žemaičių praeitis. 1993. T. 2, p. 23–35.

Žulkus V., 1997 – Baltų visuomenė ankstyvaisiais viduramžiais // Lietuvos valstybė XII–XVIII a. Vilnius, 1997, p.13–30.

Астраускас А., 1989 – Погребальные памятники ятвяжской земли // Vakarų baltų archeologija ir istorija. Tarprespublikinės mokslinės konferencijos medžiaga. Klaipėda, 1989, p. 70–77.

Гудавичюс Э., 1985 – „Литва Миндовга" // Проблемы этногенеза и этнической истории балтов. Сборник статей. Вильнюс, 1985, с. 219–227.

Гуковскій К., 1891 – Ковенскій уезд // Памятная книжка Ковенской губернии на 1892 год. Ковно, 1891, с. 87–174.

Лаурушас Ю., 1998 – Швинторог и погребальная топика // Senoji Lietuvos literatūra. Senosios raštijos ir tautosakos sąveika: kultūrinė Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės patirtis. Vilnius, 1998. T. 6, p. 68–79.

Литаврин Г. Г., Флоря Б. Н., 1988 – Общее и особенное в процессе христианизации стран региона и древней Руси // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. Москва, 1988, с. 235–262.

Литовская Метрика, 1910 – Литовская Метрика: Книги записей // Русская историческая библиотека. Санкт Петербург, 1910. Т. 27.

Опись, 1904 – Описъ документовъ Виленскаго Центральнаго Архива древнихъ актовыхъ книгъ. Вильна, 1904, вып. 3.

Рыбаков Б. А., 1987 – Язычество древней Руси. Москва, 1987.

Спрогис, 1888 – Географическій словарь древней Жомойтской земли XVI столетія. Вильна. 1888.

Топоров В. Н., 1970 – К балто-скандинавским мифологическим связям // Donum Balticum. To prof. Christian s. Stang on the occasion of the seventieth birthday 15 March 1970. Stockholm, 1970, P. 534–543.

Топоров В. Н., 1980 – Vilnius, Wilno, Вильна: город и миф // Балто-славянские этноязыковые контакты. Москва, 1980, с. 3–71.

Топоров В. Н., 1987 – Заметки по погребальной обрядности. О мифологизированных описаниях обряда трупосожжения и его происхождения у балтов и славян // Балто–славянские исследования, 1985. Москва, 1987, с. 99–132.

Топоров В. Н., 1988 – Язык и культура: об одном слове–символе (к 1000-летию христианства на Руси и 600-летию его в Литве) // Балто-славянские исследования, 1986. Москва, 1988, с. 3–44.

Топоров В. Н., 1992 – Телявель // Мифы народов мира. Энциклопедия. Москва, 1992. Т. 2, с. 499.

Урбанавичюс В. Ф., 1966 – К вопросу о погребениях с трупосожжением XIV века в Литве // MADA. 1966. T. 2, с. 183–190.

Эндзинас А., 1973 – Древнее производство железа на территории Литвы // Acta Baltico–Slavica. Warszawa, 1973. T. 8, с. 21–52.

SANTRUMPOS

AT, 1964 – The types of folktale: A Classification and bibliography, A. Aarne's Verzeichnis der Märchentypen. Translated and enlarged by S. Thomson // FF Communications. Helsinki, 1964, Nr.184 (straipsnyje nurodomas pasakų tipo numeris)

BlLKŠ, 1993 – Balys J. Lietuvių kalendorinės šventės. Tautosakinė medžiaga ir aiškinimai. Vilnius, 1993

BL – Baltos lankos

BLM, 1920 – Baranowski A. Litauische Mundarten. Leipzig, 1920. T. 1.

BlPLLT, 1937 – Balys J. Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose // TD. 1937. T. 3, p. 149–238.

BsLP, 1902 – Lietuviszkos pasakos. Surinko J. Basanaviczius. Shenandoah, Pa., 1902. T. 2.

BsLPĮ – Lietuviškos pasakos įvairios. Surinko J. Basanavičius // Jono Basanavičiaus tautosakos biblioteka. Vilnius, 1993–1998, kn.1–4.

BRMŠ, 1996 – Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. Nuo seniausių laikų iki XV a. pabaigos. Sudarė N. Vėlius. Vilnius, 1996.

ElDS, 1935 – Elisonas J. Dievas Senelis // Mūsų tautosaka. 1935. T.9, p. 1–268.

ElGGP, 1939 – Elisonas J. Gamtos garsų pamėgdžiojimai lietuvių tautosakoje // TD. 1939. T.6, p. 237–351.

ElMKF, 1932 – Elisonas J. Mūsų krašto fauna lietuvių tautosakoje // Mūsų tautosaka. 1932. T. 5, p. 3–231.

ElVT, 1930 – Elisonas J. Vilkas tautosakoje // Mūsų tautosaka. 1930. T. 2, p. 127–144.

GP, 1997 – Gervėčių pasakos. Parengė A. Seselskytė. Vilnius, 1997.

IT, 1991 – Latviešu tautas teikas: Izcel šanās teikas. Izlase. Sastādītāja A. Ancelāne. Rīga, 1991.

KB – Kultūros barai.

LA – Lietuvos archeologija.

LII ES TK – Lietuvos istorijos instituto Etnologijos skyriaus Tikėjimų kartoteka.

LIIR – Lietuvos istorijos instituto rankraštynas.

LKV, 1932/34 – Latviešu konversācijas vārdnīca. Rīgā, 1932–1934, sej. 1–10.

LKŽ – Lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 1941–1999. T. 1–19.

LLDK – Misevičienė V. Lietuvių liaudies dainų katalogas. Šeimos dainos. Vilnius, 1982. T. 5 (nurodomas dainų tipo numeris).

LMD – Lietuvių mokslo draugijos rankraščiai Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštyne.

LPG, 1936 – Mannhardt W. Letto – preussische Götterlehre. Rīgā, 1936.

LPK – Balys J. Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų katalogas // TD. 1936. T. 2 (nurodomas motyvo numeris).

LPT, 1936 – Latviešu pasakas un teikas. Pēc A. Lercha–Puškaiša un citiem avotiem sakopojis un rediģējis P. Šmits (Schmidt). Rīgā, 1936, sej. 13.

LTD, 1932 – Latvju tautas daiņas. Illustrēts izdevums ar variantiem un zinātniskiem apcerējumiem. Red. J. Endzelīns, sakārt. R. Klaustiņš. Rīgā, 1932, sej. 10.

LTR – Lietuvių tautosakos rankraštynas Lietuvių literatūros ir tautosakos institute.

LTt, 1968 – Lietuvių tautosaka. Smulkioji tautosa-

ka. Žaidimai ir šokiai. Parengė K. Grigas. Vilnius, 1968. T. 5.

LTT, 1940/41 – Latviešu tautas ticējumi. Sakrājis un sakārtojis P. Šmits. Rīgā, 1940–1941, sej. 1–4.

LVIA – Lietuvos valstybės istorijos archyvas.

LŽV – Lietuvos žemės vardyno anketos Lietuvių kalbos institute. (Nurodoma anketą užpildžiusio asmens pavardė ir anketos užpildymo metai.)

MADA – Lietuvos TSR mokslų akademijos darbai. A serija.

ŠLP, 1974 – Šiaurės Lietuvos pasakos. Surinko M. Slančiauskas. Parengė N. Vėlius ir A. Seselskytė. Vilnius, 1974.

ŠLSP, 1985 – Šiaurės Lietuvos sakmės ir pasakos. Surinko M. Slančiausko bendradarbiai. Parengė N. Vėlius. Vilnius, 1985.

TD – Tautosakos darbai.

Tdz, 1938 –Tautas dziesmas: Papildinājums Kr. Barona „Latvju dainām". P. Šmita redakcijā. Rīgā, 1938, sej. 3.

VAK – Valstybės archeologijos komisijos bylos Kultūros paveldo centro Dokumentacijos centre. F. 1. A. 1.

VK – Lietuvių kalbos instituto abėcėlinė lietuvių vietovardžių iš gyvosios kalbos kartoteka (nurodoma užrašiusiojo pavardė ir užrašymo metai).

ПСРЛ, 1907 – Полное собрание русских летописей. Санкт Петербург, 1907. Т. 17.

THE FEATURES OF A STATE RELIGION IN LITHUANIA IN THE 13TH CENTURY

Daiva Vaitkevičienė, Vykintas Vaitkevičius

Summary

In works on history of the Lithuanian state in the 13th century, poor attention was paid to ideology and religion up to now. The features of the state religion were analyzed more widely only by A. J. Greimas, V. Toporov, N.Vėlius on the base of mythological sources. The object of this article is a discussion on some features of the state religion of the 13th century, such as burial rites, models of gods-sovereigns, the cult sites, on the basis of archaeological, historical and mythological sources.

The archaeological data show that the Baltic tribes always evidently distinguished themselves for their burial rites and in the 13th century the said rites turned into the phenomenon uniting the state. It may be stated that on the formation of the Lithuanian state, the uniform burial tradition was developed. All the dead were cremated, irrespectively of their social position. Their remains with the burial items were buried in small pits which were not deep. Dense massifs of such graves are situated on small areas within burial grounds of other periods or form separate burial grounds. The link between the burial tradition that united the state and the state gods-sovereigns is mentioned in the "programme" of the state religion – the actualized myth of Sovijus on an introduction of cremation of the dead (1261). It is stated that the rite of cremation was introduced by Sovijus in order to make a sacrifice to Gods – Andojus, Perkūnas, Kalvelis and Žvėrūnas.

The model of the state gods of the 13th century represents the ideology of the military stratum of the society – this is shown by the themes of war correlated, as it is shown in this work, with all four gods. The infiltrate of the themes of war, met in the spheres of sacral rites bound with all main gods, finally allows to terminate the discussions, whether any god governs the military sphere. The gods representing the sphere of economy (a fertility and earthy blessings) dominates in sources dated to the 16th–18th century, where survivals of Lithuanian countryside religion are described, however, it is useless to look for them in the models of the gods-sovereigns. There are no gods of a lower level of hierarchy, as well.

On a comparison of the structure of the trinomial model of male gods (Perkūnas, Andojas, Kalvelis) with the model of the gods (Perkūnas, Patrimpas, Patulas), glorified in Nadruva the intertribal center of the Baltic religion, the main innovation is a replacement of Patulas by the armoured god of the dead (~ Devil) with fiery Kalvelis. His advancement up to the gods-sovereigns is bound with a legitimization of the uniform tradition of a cremation of the dead and the need to represent the sacrality of Perkūnas in the sphere of burial rites that was not subordinated to him earlier (Kalvelis transferred souls from the sphere of the Devil – the underground to the domain of Perkūnas in the skies). In the article, the model of three national male gods is presented as a coherent semantic structure: Andojas and Kalvelis partially express functions of Perkūnas, acting in the opposite directions (water/fire, life/death).

The appearance of the goddess Žvėrūna-Medeina among the state gods-sovereigns of the 13th century is also an original feature of the Lithuanian religion. It seems to be predetermined by several causes. In the article, the military aspect of the goddess (hunting: war) is emphasized, however, a possibility that this goddess from the ancient times had an exclusive status in the religious tradition of King Mindaugas, the initiator of the formation of the state should not be rejected.

One of the most vivid expressions of the state religion of the 13th century is so-called *Šventaragis* religious tradition. It is characterized as follows: 1) *Šventaragis* were sites of the state cult where a combination of several natural elements (a hill/cape, water, forest and a ritual fire) existed. In political centers, such sites were arranged in the first half – the middle of the 13th century, when the soldier of the sovereign (the so-called *leičiai*) extended the centralized power in the periphery as well (Fig. 1–8); 2) In the word *Šventaragis,* the first component (*šventas* – saint) emphasizes a sacrality.

The second component (*ragas*) means "sprout/cape" and "fire/bonfire". These meaning are linked by the same shape (flame: a horn of an animal) and mythics, because a horn is a cavity where fire is hidden; 3) *Ragas* (a horn) was particularly important in the aspect of political and religious sovereignty (up to the early 13th century, aurochs and bull horns bound with iron were attributes of military nobility, so they are met among burial items; in the 14th century, grand dukes of Lithuania sacrifices aurochses and bulls). The surname *Šventaragis*, emphasizing a link of a person with the state cult, was fixed in the 15th–16th c.c only among eventual *leičiai* – servants of the grand duke and noblemen.

In the collection of the Lithuanian chronicles of the 16th century, the story about mythical duke Šventaragis, the founder of the new burial rite and specific cult was found. In the story, the media and the procedure of a cremation of dead bodies of dukes and dignitaries are described in details, so it discloses a link between cult sites, named *Šventaragis,* and the burial rites of the state elite. The elements of the rites mentioned in the story (such as simultaneous cremation of a dead duke and his slave, riding horse, greyhound and falcon; throwing of claws of a bear or a lynx into the bonfire) confirm the high status of the addressees of the rite.

Šventaragis religious tradition was one of the sovereign of the state on the stage of its formation and just after a completion of the formation as well as the military elite (*leičiai*) surrounding him. The cryptogram of *Šventaragis* shows that the main feature of this tradition as well as the state religion was fire, manifesting itself as: 1) a divine attribute, representing, first of all, the sacral sphere of Perkūnas; 2) one of local elements of the cult; 3) the basic components of the burial rites.

The development of the religious ideology of the Lithuanian state after the governing of the Grand Duke Mindaugas (about 1240–1263) is a subject of special studies. However, there are reasons to believe that general features of the state religion of the 13th century did not change up to the christening of Lithuania in 1387.

THE LIST OF ILLUSTRATIONS

Fig. 1. The sites of cult names *Šventaragis*: 1 – Vilnius; 2 – Aigėlai (Molėtai district); 3 – Girsteitiškis (Molėtai district); 4 – Paprėniškiai (Ukmergė district); 5 – Anykščiai; 6 – Dvarviečiai (Raseiniai district); 9 – Čiuželiai (Plungė district); the settlements named *Šventaragis* (l): 7 – Šventaragis (Raseiniai district); 8 – Šventragiai (Kelmė district); 10 – Šventragis (Marijampolė district). The surname Šventaragis, Šventragis and the year of its registration.

Fig. 2. Vilnius *Šventaragis* (the horizontals are drawn in 1 m interval). *a* – the approximate location of *Šventaragis* grassland in 1738; *b* – the mouth of the Vilnelė river and the river-bed according to the map dated 1740; *c* - the mouth of the Vilnelė river and the river-bed according to the geological data; *d* – "Puczkarnia" in the region of Tilto Street; *e* – the St. Stanislovas Church (Archcathedral); *f* – the Palace of Lords in the Lower Castle.

Fig. 3. Paprėniškiai (Ukmergė district) *Šventaragis* from the southwest.

Fig. 4. Aigėlai (Molėtai district) *Šventaragis* from the northwest.

Fig. 5. Aigėlai (Molėtai district) *Šventaragis* (the horizontals are drawn in 2 m intervals)

Fig. 6. The view of Dvarviečiai (Raseiniai district) *Šventaragis* from the north: the forest at the low reaches of the Luknė river.

Fig. 7. Dvarviečiai (Raseiniai district) *Šventaragis* (the horizontals are drawn in 10 m intervals)

Fig. 7. Čiuželiai (Plungė district) *Šventaragis* from the southwest.

Translated from Lithuanian by Rasa Tolvaišaitė

ЧЕРТЫ ГОСУДАРСТВЕННОЙ РЕЛИГИИ В ЛИТВЕ В XIII ВЕКЕ

Дайва Вайткевичене, Викинтас Вайткевичюс

Резюме

В трудах по истории Литовского государства XIII века до сего дня не уделялось должного внимания идеологии и религии. Черты государственной религии на основании мифологических источников изучали только А. Й. Греймас, В. Топоров, Н. Велюс. Цель этой статьи – на основании анализа археологических, исторических и мифологических источников рассмотреть некоторые черты государственной религии XIII века: погребальный обряд, модель богов-суверенов, места культа.

Данные археологии показывают, что погребальный обряд, который все время наиболее ярко дифференцировал балтские племена, в XIII веке стал явлением, объединявшим государство. Можно утверждать, что при формировании литовского государства распространялась единая погребальная традиция. Умершие, не смотря на их социальное положение, сжигались. Останки вместе с погребальным инвентарем хоронились в небольших ямах. Плотные массивы таких могил занимают небольшие площади в местах погребения предшествующих эпох, либо составляют отдельные кладбища. Связь между объединяющими страну погребальными обрядами и государственными богами-суверенами указана в "программе" государственной религии – в актуализированном мифе про Совиюса о введении традиции сжигания усопших (1261 г.). В этом мифе говорится, что традицию сжигания усопших Совиюс ввел как жертвоприношение богам: Андоюсу, Перкунасу, Кальвялису и Жверуне.

Модель государственных богов XIII века представляет идеологию военного слоя общества – на это указывает рассматриваемая в этой статье военная тематика, коррелирующая со всеми четырьмя богами. Инфильтрат военной тематики, найденный в сфере сакральности всех основных богов, наконец позволяет закончить споры о том, какой один бог должен курировать военную область. В модели богов-суверенов не стоит искать богов, представляющих экономическую область (плодородия и

плодов земли), доминирующих в источниках XVI–XVIII вв., где описываются религиозные пережитки литовских крестьян. Здесь также нет богов более низкого иерархического уровня.

При сравнении структуры трехчленной модели мужских богов (Перкунас, Андояс, Кальвялис) с моделью богов, почтитаемых в межплеменном центре балтской религии в Надруве (Перкунас, Патримпас, Патулас), основной инновацией является замена хтонического бога умерших Патуласа (~Вяльняса) на огненного Кальвялиса. Его выдвижение в ряды богов-суверенов связано с узакониванием ритуала сжигания умерших и потребностью представлять сакральность Перкунаса в ранее не характерной для него области погребальных обрядов (Кальвялис переносит души из сферы Вяльняса – подземелья – во владения Перкунаса на небесах). В статье модель трех государственных богов представлена в качестве когерентной семантической структуры: Андояс и Кальвялис частично выполняют функции Перкунаса, действуя в двух противоположных направлениях (вода/огонь, жизнь/смерть).

Появление богини Жверуны–Медейны среди государственных богов-суверенов XIII века также является оригинальной чертой религии литовцев. Судя по всему, это предопределило несколько причин. В статье акцентируется военный аспект богини (охота: война), однако не стоит отбрасывать возможности того, что эта богиня издавна обладала статусом родственницы Миндаугаса, и ей в религиозной традиции приписывается инициатива формирования государства.

Одно из ярчайших проявлений государственной религии XIII века – религиозная традиция Швянтарагиса. Ее характеризуют следующие черты: 1) официальные места культа, называемые Швянтарагисами, являются комплексами нескольких элементов природы (гора/мыс, вода, лес и обрядовый огонь). Эти святилища в политических центрах были образованы дружиной правителя при распространении центральной власти в центре государства и на периферии в первой половине – середине XIII в. (рис. 1–8); 2) Компонент лексемы Швянтарагис "швянтас" – "святой" – подчеркивает сакральность. Вторая часть – "рагас" – обозначает "отросток/мыс" и "огонь/костер". Эти значения между собой связывает единая форма (язык пламени: рог животного) и митика, так как рог представляется той полостью, в которой прячется огонь; 3) Рог является очень важным аспектом политической и религиозной суверенности (еще до начала XIII в. окованные рога тура и быка складывались в могилы и являлись атрибутом военной аристократии; в XIV в. великие литовские князья приносили в жертву туров и быков). Фамилия Швянтарагис, указывавшая на связь человека с государственным культом, в XV–XVI вв. зафиксирована только среди возможных лейтиев – окружения великого князя и аристократии.

В свод литовских хроник первой половины XVI века был включен рассказ про мифического князя Швянтарагиса – учередителя нового погребального обряда и специфического культа. В рассказе детализируется, как и в какой обстановке должны сжигаться тела умерших князей и представителей аристократии – таким образом раскрывается связь между святилищами с названием Швянтарагис и ритуалом погребения государственной элиты. Элементы ритуала, известные из рассказа (вместе с умершим князем сжигается раб, конь, охотничий пес, сокол; в ритуальный огонь бросали когти медведя или рыси), подтверждают высокий статус обряда.

Религиозной традиции Швянтарагиса придерживались военная элита и суверен формировавшегося государства. Сама криптограмма *Швянтарагис* показывает, что основной чертой как данной традиции, так и государственной религии был огонь, выражающийся как: 1) божественный атрибут, в первую очередь принадлежащий к сфере сакральности Перкунаса; 2) один из элементов места отправления культа; 3) основной компонент похоронного ритуала.

Развитие государственной религиозной идеологии после правления великого князя литовского Миндаугаса (около 1240–1263) является задачей специального исследования. Однако есть основания предполагать, что важнейшие черты государственной религии XIII в. не изменялись вплоть до крещения Литвы в 1387 году.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

Рис. 1. С названием Швянтарагис: святилища: 1 – Вильнюс; 2 – Айгелай (Молетский р-н); 3 – Гирстейтишкис (Молетский р-н); 4 – Папренишкяй (Укмергский р-н); 5 – Аникщяй; 6 – Дварвечяй (Расейняйский р-н); 9 – Чюжяляй (Плунгский р-н); населенные пункты: 7 – Швянтарагис (Расейняйский р-н); 8 – Швянтарагяй (Кельмский р-н); 10 – Швянтрагис (Мариямпольский р-н). Фамилия Швянтарагис, Швянтрагис и дата ее записи.

Рис. 2. Вильнюсский Швянтарагис (горизонтали выведены каждый 1 м): a – приблизительное место Швянтарагской поляны 1738 г.; b – устье и русло реки Вильняле на плане 1740 г.; c – устье и русло реки Вильняле согласно геологическим данным; d – "Пушкарня" в районе ул. Тилто; e – Костел Св. Станислава (Архикафедра); f – дворец правителей в Нижнем Замке.

Рис. 3. Швянтарагис. Папренишкяй (Укмяргский р-н), вид с юго-задапа.

Рис. 4. Швянтарагис. Аугеляй (Молетский р-н), вид с северо-запада.

Рис. 5. Швянтарагис. Аугеляй (Молетский р-н) (горизонтали выведены каждые 2 метра).

Рис. 6. Швянтарагис в Дварвечяй (Расейняйский р-н), вид с севера: лес в низовье реки Лукне.

Рис. 7. Швянтарагис в Дварвечяй (Расейняйский р-н) (горизонтали выведены каждые 10 м.).

Рис. 8. Вид с юго-востока на Швянтарагис в Чюжяляй (Плунгский р-н).

Перевод с литовского Ольги Антоновой

Straipsnis gautas 2001 03 08

Dr. Daiva Vaitkevičienė
Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas,
Antakalnio g. 6, LT-2055 Vilnius,
tel. 62 48 49; el. paštas: vaidaiva@llti.lt.

Dr. Vykintas Vaitkevičius
Lietuvos istorijos institutas,
Kražių g. 5, LT-2001 Vilnius,
tel. 61 49 35; el. paštas: vikivait@takas.lt.