

Sovijaus mito faktografijos genezė – etnologinis diskursas

Rolandas Kregždys

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

neque mittatis margaritas vestras ante porcos

(Mt 7, 6 – cit. iš Tweedale 2005: 1260)

Straipsnyje, taikant vidinės rekonstrukcijos ir lyginamąjį metodus, detalizuojamas VI a. Johanno Malalos kronikos 1262 m. intarpo etnologinis diskursas. Paneigiami ankstesnių autorių hipotetiniai teiginiai apie prasminių žymenų 9 šerno blužnys, 9 pragaro vartai ir kt. sąsają su referentais *gausa* ir *nugalėto priešų vitališkumo pradai* ar *saulės metinis judėjimas dangaus skliautu* bei *Retros miesto 9 vartai* ir kt. Šie etnomitologiniai simboliai interpretuojami pasitelkus Senojo ir Naujojo Testamentų faktografiją, krikščioniškąją mirtinų nuodėmių (9 [→ 8 → 7]) dogmatiką, detalizuotą Evagrijaus Pontiečio, taip pat slavų apotropėjų *blužnis* (↔ *mirusiųjų maistas*) bei jų apeiginę tradiciją tarpupervartėje dėti maisto mirusiojo vėlei.

Raktiniai žodžiai: *Sovijaus mitas, etnologinis diskursas, 9 šerno blužnys, 9 pragaro vartai, laidojimo būdai, Melchizedekas.*

By applying the internal reconstruction and comparative methods, in this article I detail the ethnological discourse in the 1262 insert in the 6th-century Chronicle of John Malalas. I dispute earlier authors' hypothetical claims about how the meaning markers *9 boar spleens*, *9 gates of hell*, etc. relate to the referents *abundance* and *the inherent vitality of the defeated enemy or the sun's annual movement across the heavens and the 9 gates of the city of Rethra*, and others. These ethno-mythological symbols are interpreted harnessing factography from the Old and New Testaments, the Christian dogmatism of the deadly sins (9 [→ 8 → 7]), also detailing Evagrius Ponticus' and Slavic apotropes, such as *the spleen* (↔ *food of the dead*) and their ritual tradition of placing food in gates/gateways for the spirits of the deceased.

Key words: *the myth of Sovius, ethnological approach, nine spleens of a boar, nine gates of hell, types of burial, Melchizedek.*

Įvadas

Pastaruoju metu pasirodo vis daugiau parafrastinių, arba atpasakojamojo pobūdžio, darbų, skirtų VI a. sirų bizantiečio Johanno Malalos kronikos¹ XIII a. intarpo, arba 1262 m.² chronografo inkliuzijos, t. y. mitologinio pasakojimo, kurio pagrindinis herojus – Sovijus, interpretacijai³. Jo autorystė priskiriama Rytų krikščionių bažnyčios rusėnų kilmės⁴ šventikui, perrašiusiam Malalos kroniką senąja rusų kalba⁵ (plačiau žr. Mierzyński 1892: 126).

Šių rašinių autoriai dažniausiai tik perpasakoja ankstesnių tyrimų rezultatus (žr. Valaitytė 2013) arba atkreipia skaitytojų dėmesį į Antikos ar vėlesnio laikotarpio minėto šaltinio siužeto ištakas, t. y. pateikia ide. tautų galimas mitologines sąsajas⁶, tačiau nė vienas jų nepaaiškino Sovijaus mito realijų esmės, nedetalizavo simbolinių kodų (t. y. *laukinis kuilys* [→ *šernas*], *9 šerno blužnys*, *9 pragaro vartai*, *didysis aptvėrimas*, *gyvojo nužengimas į pragarą* ir kt.) kilmės. Ankstesni mėginimai įminti šias mįsles taip pat grindžiami pasitelkiant *ad hoc* principą, t. y. siejant skirtingų tautų (baltų ir slavų, baltų ir germanų, baltų ir indų ar net baltų ir Sibiro genčių) mitologines paraleles, kurių faktinis įrodomumas itin menkas dėl arealinio faktoriaus nesuderinamumo ar faktografijos neatitikimo.

Tiesa, Ilja Lemeškinas, sekdamas Bronislavos Kerbelytės hipoteze apie Sovijaus mito ir lietuvių pasakos *Kambariai danguje* (AT 802C*) **neva** identišką siužetą (Kerbelytė 1993: 50–51; Kerbelytė 2001: 36), mėgino šio mitologinio pasakojimo

¹ Apie ją plačiau žr. Mierzyński 1892: 126–127; Mannhardt 1936: 56–57; Balys 2000b: 180; Jakštas 1959: 166; Мещерский 1978: 94–97; Lemeškin 2009: 189; dar žr. Kregždys 2012: 258.

² Tai nėra tikslu, bet sutartinė intarpo sukūrimo data (plačiau žr. Łowmiański 1986: 94; Lemeškin 2009: 18).

³ Plačiau žr. Вилкул 2010; Ščavinskas 2012; Санько 2012; Valaitytė 2013; Рахно 2022 ir kt.

⁴ Aleksanderis Brückneris teigė jį buvus rusą (Brückner 1904: 65).

⁵ Jis naudojos ankstesniu Malalos kronikos vertimu į senąją slavų kalbą, kurio autorius – Georgijus Amartolas (plačiau žr. Mierzyński 1892; Мансикка 2005: 397; Lemeškin 2009: 34–35; Вилкул 2010: 12–13).

⁶ Žr. Вилкул 2010; Санько 2012; Рахно 2022.

Deja, kai kurių jų pagrįstumas kelia itin didelių abejonių, plg., pvz., Tatjanos Vilkul mėginimą Sovijaus mito referentą *9 pragaro vartai* sieti su Vilniaus chronografo Malalos kronikoje paminėtais 10 Tėbų vartų (žr. Вилкул 2010: 22). Remiantis tokia analize galima teigti, kad numerologinis mitologemos žymuo apskritai nesvarbus ir netirtinas, mat jau minėtas 10 Tėbų miesto vartų skaičius šios tyrėjos įvardijamas neapibrėžtos konotacijos prieveiksmiu *daug*.

Pabrėžtina, kad Bojotijos Tėbuose buvę 7, o **ne** 10 vartų, plg. Θῆβαι ἐπτάπυλος ‘septynvarčiai Tėbai’ resp. „<...> Θῆβης <...> ἐπταπύλοιο <...>“ (žr. Homeras. *Iliada* 2023: IV, 406), o Egipto Tėbai garsėjo 100 vartų, plg. Θῆβαι ἑκατόμυλοι ‘šimtavarčiai Tėbai’ resp. „<...> Θῆβας <...> ἑκατόμυλοι εἰσι <...>“ (žr. Homeras. *Iliada* 2023: IX, 381–383).

Be to, minėtina, kad senųjų graikų Hadas (resp. mirusiųjų požemio buveinė) nuo gyvųjų pasaulio buvo atskirtas vieneriais geležiniais vartais (žr. Waser 1916–1924: 121), plg. „<...> Αἴδαιο πύλῃσιν <...>“ (žr. Homeras. *Iliada* 2023: IX, 312; Homeras. *Odiseja* 2023: XIV, 156). Minėtos formos daugiskaita suponuota vartų struktūros, t. y. jų sudarymo iš 2 atskirų dalių – resp. dvivarčiai (žr. Autenrieth 1895: 247; dar žr. Kirk 2001: 282).

realijas interpretuoti pasitelkęs vidinės rekonstrukcijos metodą (Lemeškin 2009: 25). Deja, bandymas minėto folklorinio kūrinio fabuloje išvelgti 3 laidosenos būdus **negalimas**, mat ji sietina su 3 pomirtinio pasaulio sferomis: skaistykla⁷, pragaru⁸ ir rojumi⁹, o **ne** laidojimo būdais. Daryti tokią išvadą galima remiantis ne tik minėtos pasakos siužetu, bet ir didaktine jos plotme – teigiama¹⁰, kad pirmasis kambarys (resp. *pragaras*) skirtas turtuoliui, antrasis (resp. *skaistykla*) – turtuolio žmonai, o trečiasis (resp. *rojus*) – vaikams arba vargšui. Akivaizdu, kad šios pasakos fabula persmelkta krikščioniškos dvasios ir mokymo¹¹, kurie niekaip nesusiję su senojo baltų tikėjimo reliktais. Minėtą akivaizdų faktą pripažinusi Kerbelytė suformulavo itin keistą teiginį: „Ši pasaka neginčijamai liudija XIII a. teksto folklorinę kilmę ir jo ryšius su lietuvių kultūra“ (Kerbelytė 1993: 51; dar žr. Lemeškin 2015: 41). Tenka apgailestauti, kad tokie svarstymai nedetalizuoti teiginio autorės nustatytais lietuvių kultūros reliktais.

Būtina akcentuoti, kad aiškių mitologinių ir folkloro paralelių nurodytuose pavyzdžiuose **nėra**, mat cituojamoje pasakoje **neminimas esminis** Sovijaus mito faktografijos motyvas – kremacijos aktas. Remdamasis jau minėta Kerbelytės išvalga apie neva paralelinį lietuvių folkloro atitikmenį (Kerbelytė 1993), Lemeškinas analizuojamą mitologinį pasakojimą įvardijo terminu *folklorinė sakmė apie Sovijų*, jį apibrėžia ir *folklorinio pasakojimo sąvoka* (žr. Lemeškin 2009: 26, 30–31).

Šis tyrėjas, siekdamas autentifikuoti Sovijaus mito statusą, visus neaiškius siužeto struktūros elementus (pvz., kas ką pragare laidoja: tėvas – sūnų ar sūnus – tėvą ir kt. (dar žr. Kerbelytė 1993: 50)), grindžia jo paties sukurta universalija: „<...> Viduramžių perrašytojui bei skaitytojui aiškinimai čia nebuvo reikalingi, jiems buvo viskas suprantama“ (žr. Lemeškin 2009: 28–29).

⁷ Plg. „Pirmą naktį kambaryje bėgioja pelės / lenda kirminai / atrodo, tarsi jį visas pasaulis užgulė / guli ant nendrių ir ledai užpakalį plaka / guli ylą lovoje / rodosi baisybės“ (žr. Pasaka: Kambariai danguje... 2023).

⁸ Plg. „Antrą naktį prie žmogaus lenda rupūžės ir žalčiai / žmogus guli skustuvą lovoje / guli katile, po kuriuo tarnai malkas kiša / guli nei lovoje, nei ant žemės“ (žr. Pasaka: Kambariai danguje... 2023).

⁹ Plg. „Trečią naktį žmogus girdi lakštingalas giedant / žmones dainuojant / kambaryje šviesu ir švaru / žmogus guli pataluose. Žmogus pasako šeiminkui, kaip jis miegojęs“ (žr. Pasaka: Kambariai danguje... 2023).

¹⁰ Plg. „Šis paaiškina, kad pirmieji kambariai skirti turtuoliui ir jo žmonai, o trečiasis – vaikui / bernui / vargšui broliui“ (žr. Pasaka: Kambariai danguje... 2023).

¹¹ Plg. Naujojo Testamento (toliau – NT) tiesas: „Bet Jėzus tarė: „Leiskite **mažutėlius** ir nedrauskite jiems ateiti pas mane, nes tokių yra **dangaus karalystė**“ (žr. Biblija... 2023: Mt 19, 13); „Tada Jėzus tarė savo mokiniams: „Iš tiesų sakau jums: **turtuoliui** nelengva patekti į **dangaus karalystę**. Ir dar kartą jums sakau: lengviau kupranugariui išlįsti pro adatos ausį, negu **turtuoliui** patekti į **Dievo karalystę**“ (žr. Biblija... 2023: Mt 19, 23–24).

Pasakojimo apie Sovijų, arba Sovijaus mito, tekstas

Chronografo 17 skyriaus pabaigos jungiamasis tekstas:

Sovijaus gausiai giminei nelemta regėti didžiojo aptvėrimo vartų. Sugavęs laukinį šerną, nederamai davė tiems vaikams valgį ir bandė nueiti į pragarą. Ir prašėsi ten pereiti. Kai nepajėgė nueiti į pragarą pro aštuonerius vartus, prie devintųjų priėjęs, gimusiojo iš jo padedamas, prisiprašė, ir įleido jį į pragarą. Užsirūstino broliai ant jo, kad išleido jų tėvą į pragarą, o tas pabėgo nuo jų vaidų pas savo tėvą pragaran. Žemėje jis kirminų ir kitokių daugybės ėdamas buvo, o medyje bičių, vapsvų ir uodų ėdamas buvo. Kai ugnies lauže sudegė – kaip dausose ramybę gavo (Lemeškin 2009: 321–322).

Chronografo 18 skyrius:

Sakmė apie pagonišką paklydimą, kaip Sovijų dievu vadina.

Sovijus buvo žmogus. Pagavęs laukinį šerną¹², išėmęs iš jo devynias blužnis, davė jas iš jo gimusiems iškepti. Tiems jas suvalgius, supykęs ant gimusiųjų iš jo, bandė nužengti į pragarą. Pro aštuonerius vartus nepajėgė, pro devintus savo norą patenkino gimusiojo iš jo, kitaip sakant, sūnaus padedamas. Broliams ant jo supykus, šis išsiprašė jų: „Nuėjęs surasiu savo tėvą.“ Ir atėjo į pragarą. Tėvui su juo pavakarieniavus, padarė jam guolį ir palaidojo jį žemėje. Rytą atsikėlęs paklausė jo, ar gerą atilsį turėjo. O jis suklykė: „Ak! Kirminų ir šliužų ėdamas buvau.“ Kitą dieną vėl jam padarė vakarienę, įkėlė į medį ir paguldė jį ten. Rytą paklausė jo. O jis pasakė: „Bičių bei uodų daugybės ėdamas buvau, aiman, kaip sunkiai miegojau.“ O kitą dieną, sukūręs laužą didelį, įmetė jį į ugnį. Rytą jo paklausė, ar gerai pailsėjo. Jis atsakė: „Kaip vaikelis lopšyje saldžiai miegojau.“

O didis šėtoniškas paklydimas, kurį įvedė į lietuvių giminę, jotvingius, prūsus, jemius, lyblius ir daug kitų tautų, kurios Sovijos tautomis vadinas. Jos Sovijų, gyvenusį Abimelecho laikais, laiko savo vėlių vedliu į pragarą ir iki šiol savo mirusiųjų kūnus degina ant laužų. Kaip Achilas ir Ajan-tas, ir kiti graikų kilmės, – šį paklydimą Sovijus jiems įvedė, kad aukotų nelabiems dievams: Andajui¹³ ir Perkūnui, kitaip tariant, griautiniui, ir

¹² Tiksliau – *laukinį kuilį / tekį* (žr. 24 nuorodą).

¹³ Šis seniesiems lietuviams priskiriamas teonimas pirmą kartą paminėtas XII–XIII a. Ipatijaus metraštyje. Tenka apgailestauti, kad baltų mitologijos tyrėjai minėto šaltinio **neva** baltų senosios religijos elementus vertina kaip autentišką faktografiją, plg. „Baltų mitologijai labai reikšmingos Ipatijaus metraščio pastabos apie lietuvių dievus <...>“ (žr. Vėlius 1996b: 256). Deja, su tokiu teiginiu jokių būdu negalima sutikti, plg. lietuviams priskiriamą kovos pradžioje ištartą žodį (senąją rusų kalba [toliau – s. r.] *янда* (žr. Ipatijaus metraštis 1996: 260), kuris iš tiesų tėra senosios rusų kalbos jaustukas, sietinas su rusų (ir dialektų) *айда* ‘eime, pirmyn’ (žr. Ожеров, Шведова 1992: 16; Филин 1965: 221–222), dėl pradžios *я-* ↔ *а-* santykio plg. s. r. *яице* ‘kiaušinis’ ↔ *аице* ‘t. p.’ (žr. Срезневский 1893: 11; von Miklosich 1977: 3). Spėtina, kad būtent iš šio jaustuko Ipatijaus metraščio autorius **sukūrė pseudoteonimą**, paminėtą tame pačiame sakinyje, *Андай* (resp. „<...> Андая <...>“ (žr. Ipatijaus metraštis 1996: 260)).

Tai pačiai pseudomitologemų grupei priskirtinas ir šiame metraštyje užfiksuotas *Нъна-деви* (žr. Ipatijaus metraštis 1996: 260), suponuojantis **Лунадеевас*, t. y. dirbtinį dūrinį-vertinį,

Žvorūnai¹⁴, kitaip tariant, kalei, ir kalviui Teliaveliui¹⁵, nukalusiam jam saulę, kad šviestų virš žemės, ir numetusiam jam saulę ant dangaus.

Šis nelabas paklydimas pas juos atėjo iš graikų. O metų nuo Abimelecho ir nuo nelabojo Sovijaus gausios giminės iki šių metų, kuriais pradėjome rašyti šias knygas, yra 3446 metai (Lemeškin 2009: 322).

Sovijaus mito prasminių žymenų etiologija

Prieš pradėdant detalią šio mitologinio pasakojimo prasminių žymenų analizę būtina pabrėžti, kad jo sukūrimo laikotarpis, t. y. XIII a., Lietuvos archeologų siejamas su senosios baltų tradicijos gyvybingumu, plg.: „Nors krikščionybė XV a. oficialiai buvo tapusi valstybine religija, jos padėtis Lietuvoje tuo metu dar nebuvo tvirta. Retas bažnyčių tinklas ir kunigų stoka ilgą laiką neleido kontroliuoti visų krašto gyventojų, kurie atvirai atlikinėjo pagoniškas apeigas“ (Urbanavičius 1991: 39).

reflektuojantį istorinę sintagmą *Mėnulio dievas* (apie ankstesnius šių mitonimų etimologinius svarytumus plačiau žr. Vėlius 1996b: 257–258).

¹⁴ Dėl šio astronimo kilmės resp. sąsajos su senosios lenkų kalbos *zwierzęca gwiazda* ‘žvėrinė žvaigždė – Vakarinė, Venera / Lucifer’ plačiau žr. Kregždys 2020: 207, 356.

Minėto astronimo antrasis variantas *Kalė* grįstinas lenkų etnologų surinkta faktografija: vakarų slavai šią žvaigždę dar įvardija referentu *wilko żwaigždę*, plg. lenkų (toliau – le.) *wilzca gwiazda* (žr. Gładyszowa 1960: 72).

¹⁵ Šio neaiškos kilmės ir Ipatijaus metraštyje užrašyto (žr. Vėlius 1996b: 257–258) mitonimo iranėnų etiologinę sąsają nurodė Lemeškinas (Lemeškin 2009: 36), plg. toje pačioje Malalos kronikoje minimą persų teonimą *тевалъ бѣъ*, kuris, spėtina, Avestoje užfiksuotos mitologemos *daēva* ‘velnias, demonas’ (žr. Bartholomae 1904: 667) perdirbinys.

Galima iškelti ir kitą hipotezę, kad šis teonimams priskiriamas onimas – slavų metraštininkų sukurtas knyginis senosios rusų kalbos dūrinys, sudarytas iš XII a. veikale *Слово о Полку Игоревѣ* (ar ankstesnio laikotarpio raštuose (žr. Strzelczyk 1998: 227–228)) paminėto mitonimo *Велесъ* ‘turto, galvijų dievas ↔ velnias (plg. senosios čekų kalbos *veles* ‘velnias, demonas, blogio dvasia’ (žr. Bělič, Kamiš, Kučera 1978: 561)) (žr. Аничковъ 1914: 337; Machek 1968: 682; Łowmiański 1986: 106–109; Urbańczyk 1991: 152, 196; Мансикка 2005: 396–397) ir s. r. *теля* ‘veršiukas’ (žr. Крысько 2011: 284), t. y. s. r. *теля* ‘veršiukas’ + s. r. *Велесъ* ‘turto, galvijų dievas ↔ velnias’ → **Телявелесъ* ‘**veršis** ↔ **beragis** velnias ↔ pagonių dievas’. Šis spėjimas argumentuotinas Senojo Testamento (toliau – ST) faktografija, mat būtent krikščionių **dievo antipodas** (žr. Biblija... 2023: 1 Sam 7, 3–4, 12, 10) – Baalas ‘jaunasis audros dievas; dieviškasis karys; Anat – **Saulės** brolis’ (žr. Smith 2002: 24) buvo vaizduojamas beragio jauno **veršio** pavidalu (dažniausiai jam buvo pašvenčiamos auksinės veršio statulėlės ar statulos (žr. Biblija... 2023: 1 Kar 12, 28; dar žr. Barton 1918: 81; Smith 2002: 39)). Šis dievybė ST dar įvardijama demonų šėdų epitetu, plg. senosios hebrajų (toliau – s. hebr.) *šēḏīm* resp. שְׂדִי ‘pavojingi demonai, kuriems aukojami vaikai’ (žr. Biblija... 2023: Įst 32, 17; dar žr. Barton 1918: 179) ↔ s. hebr. *šēḏ* resp. שֵׁד ‘kenkiantis demonas, kuriam aukojami vaikai’ (žr. Clines 2011: 266; dar žr. Kregždys 2020: 43, 209, 405) ↔ asirų *šēdu* ‘dievybė-**jautis**’ (žr. Barton 1918: 179; Pinches 1906: 110–111). Vadinas, galima daryti atsargią prielaidą, kad Ipatijaus metraščio autorius sąmoningai pateikė demonologinį vaizdinį, paremtą ST faktografija, siekdamas suteikti pasakojimui papildomą pejoratyvinį atspalvį.

Todėl daugelis baltų mitologijos tyrėjų ar jos duomenis cituojančiųjų *Sovijaus mito* fabulos ir jos mitologemų autentiškumu neabejoja¹⁶, t. y. ją interpretuoja kaip paveldėtą rytų baltų faktografiją¹⁷. Vis dėlto nevertėtų ignoruoti ir fiktyvaus šio mito statuso galimybės, remiantis jį pateikusio metraštininko – Rytų krikščionių bažnyčios šventiko – religiniu angažuotumu (žr. *Ivadą*) ir tautiniu identitetu (žr. 4 nuorodą), plg. labai taiklų Laimos Vaitkunsienės teiginį, apibūdinantį ne tik baltų tautų senojo tikėjimo aprašų pobūdį, bet ir jų autorius:

Nemokėdami tenykštės kalbos, būdami kitokios – krikščioniškos – pasaulėžiūros, jie negalėjo nei suprasti lietuvių papročių, religinių tikėjimų, apeigų, nei į juos įsigilinti¹⁸. Antra vertus, retas kuris jų yra lankęsis Lietuvoje, tad savo pastabas rašęs tiesiog iš gandy – *fama vulgata*. Apskritai viduramžių kronikininkai į lietuvių – paskutiniuosius Europos pagonis – žiūrėjo su panieka, nepelnytai savo raštuose juos žemindami (Vaitkunsienė 1991: 22).

Galbūt ir dėl šių priežasčių kai kurie etnologai, pvz., Jonas Balys, ilgainiui savo nuomonę keitė: iš pradžių priskyrė šį mitologinį pasakojimą seniesiems lietuviams (žr. Balys 1948a: 186; Balys 2000b: 180; Balys 2004: 174), vėliau tuo suabejojo, plg. „<...> J. Malalos kronikos (1261) minimą lietuvišką (?) legendą apie kažkokį Sovijų <...>“ (žr. Balys 2000b: 172).

Minėtina, kad pasitaiko visai kitokio šio šaltinio vertinimo šalininkų, teigiančių *Sovijaus mitą* esant ne baltų, bet rytų slavų senosios religijos apeigų aprašu, plg. „Древнерусское описание похорон Совия <...>“, t. y. *Senujų rusų Sovijaus laidotuvių aprašas <...>* (plačiau žr. Толстая 2009: 91). Toks teiginys visiškai pamatuotas, nes *Sovijaus mite* pasakojamas mirusiojo laidosenos biritualas, arba dvejopas laidojimas, kai iš pradžių velionis laikomas žemėje, o vėliau palaikai sudeginami, yra labai panašus į X a. keliautojo Ahmado ibn Fadlano minimą rusėnų paprotį¹⁹.

¹⁶ Kai kurie šių autorių, pvz., Algimantas Bučys, itin nuožmiai gina 1262 m. chronografo medžiagos baltišką kilmę, tiksliau – jo įžvelgiamą senujų lietuvių kultūrinės dermės savastį, suponuotą ne tik siužeto, bet ir veikalo sukūrimo vietos, plg. jo teiginį: „Šiuo metu sukaupiais istorijos šaltinių ir jų tyrimo duomenimis mes galime, mano įsitikinimu, ne tik naujai paremti galutinę V. Istrino išvadą apie „1262 metų chronografo“ sukūrimą Lietuvoje, bet ir patikslinti sukūrimo vietą – Lietuvos karaliaus Mindaugo vyriausiojo sūnaus Vaišvilko įkurtame vienuolyne netoli Naugarduko“ (plačiau žr. Bučys 2012).

¹⁷ Žr. Wolter 1886: 635–642; Mierzyński 1892: 126, 133–134; Mannhardt 1936: 57; Greimas 1990: 357–358, 369, 375, 379; Vėlius 1983: 55, 104, 239–240; Vėlius 1986: 17–20; Vėlius 1996c: 263–265; Beresnevičius 1990: 73, 81–82; Beresnevičius 1995: 47, 51; Walter 2011: 74.

¹⁸ Plg. visiškai priešingą Norberto Vėliaus teiginį: „Kronikos intarpo autorius gerai pažino rytų baltų, visų pirma lietuvių ir jotvingių, tikėjimus“ (Vėlius 1996c: 263).

¹⁹ Todėl tyrėjai *Sovijaus mito* laidojimo apeigas lygina su rytų slavų laidosenos papročiais, aprašytais X a. arabų poeto ir keliautojo Ahmado ibn Fadlano (žr. Санько 2012: 97; Петрухин 2014: 308–309). 921 m. jis vyko pas Volgos bulgarų karalių Almašą. Kelionėje stebėjo rusėnų, jo įvardytų *Rūsiyyah* etnonimu, laidotuves: kilmingi mirusieji iš pradžių buvo laikomi žemėje iškastoje

Dar kita tyrėjų grupė mėgina Sovijaus mitą priskirti baltų ir slavų bendrai mitologinei dermei, suponuojant šias tautas buvus itin panašias, t. y. puoselėjusias artimas senosios religijos tradicijas (žr. Топоров 1966: 147; Топоров 1987: 24–25; Петрухин 2014: 308–309).

Tik nedaugelis iš išvardytų tyrėjų (žr. 17 nuorodą) mėgino bent formaliai detalizuoti šio mito prasminių žymenų savastį ir, svarbiausia – paaiškinti jų paminėjimo priežastis ir sąsajas su senosios religijos atributika. Deja, jų pastangas ne visuomet vainikuoja sėkmė dėl pasirinktos tyrimo metodikos:

(a) etniškai ir geografiškai **nesusijusių** tautų faktografijos lyginimo, pvz., siejamos baltų ir Sibiro tautelių šventikų – šamanų apeigos (žr. Beresnevičius 1990: 81–83; Beresnevičius 1995: 20–21, 29, 48–51; plg. Kregždys 2012: 258);

(b) mito naratyvo aiškinimo, remiantis intuityvia, o ne racionalia analize, kurios rezultatai priešingi tekste minimai faktografijai –

b1. Algirdas Julius Greimas teigė, neva 9 šerno, t. y. nugalėto priešo, blužnys simbolizuoja „<...> jo tūžmasties pradą <...>“ / „Sūnūs, užuot ugnumi sunaikinę tą šerno „šerniškumą“, suvalgo blužnis žalias, tuo būdu perimdami iš šerno jo stichinę energiją“ (Greimas 1990: 360, 364; dar žr. Beresnevičius 1995: 24; Walter 2011: 73), nors mitologinio pasakojimo tekste nei apie priešų nugalėjimą, nei apie žalios mėsos valgymą **neužsimenama** (žr. Kerbelytė 1993: 47), plg.: „Tiems jas suvalgius <...>“ (žr. Lemeškin 2009: 322). Minėto tyrėjo Sovijaus mito analizę labai taikliai apibūdino Kerbelytė, teigdama, kad „<...> A. J. Greimas, vadovaudamasis išankstinėmis nuostatomis bei teorijomis, rado tekste tai, ko jame nėra, o praleido informaciją, kuri mitų teorijos požiūriu atrodė nereikšminga“ (Kerbelytė 1993: 52);

b2. Kerbelytė, matyt, remdamasi Vladimiro Toporovo ankstesniu tyrimu (žr. Топоров 1987: 24), nurodė, kad „<...> Sovijus negalėjęs įeiti į pragarą,

duobėje, o 10-ą dieną deginami (resp. suponuojamas biritualas), laužą sukrovus ant mirusiojo laivo. Kartu su velioniu buvo deginama ir nužudyta vergė (žr. Łowmiański 1986: 143), nors Borisas Rybakovas teigė priešingai (žr. Рыбаков 1987: 308). Itin svarbus Fadlano teiginys, kad mirusysis nuo laidotuvių laužo iš karto patenka į rojų, o palaidotus žemėje **ėda vabzdžiai ir kirminai** (žr. Brøndsted 1965: 301–305; Montgomery 2017: 3; dar žr. Рыбаков 1987: 145; Толстая 2009: 91; Петрухин 2014: 308). Rusėnų mirusiųjų kremavimo paprotys siejamas su šios tradicijos perkėlimu iš skandinavų kraštų, mat būtinybė deginti velionius aprašyta XIII a. pradžioje islandų poeto ir istoriografo Snorri Sturlusono sukurtoje *Ynglinga saga* (žr. Петрухин 2014: 305–306).

Pabrėžtina, kad tai pirmas tokio biritualo paminėjimas, mat Augustino presbiterio Pauliaus Orozijaus *Historiae adversum paganos* Wulfstano IX a. kelionės aprašo intarpe (apie jį plačiau žr. Kregždys 2012: 358) nurodoma, kad aisčių mirusiojo palaikai laikomi „ant žemės“, t. y. **nepalaidoti**, o tik po to sudeginami, plg.: „Ir yra tarp aisčių paprotys: kai miršta vyras, jis guli viduje **nepalaidotas** su savo giminaičiais ir draugais mėnesį, – kartais du – ir pats (karalius) ir kiti aukšto rango vyrai tuo ilgiau, kuo daugiau turto turi, kartais pusę metų **nepalaidoti** guli, ir guli **ant žemės** savo namuose; ir visą laiką, kai lavonas viduje guli, turi būti geriama ir rengiamos rungtynės, iki tos dienos, kol jis bus **sudegintas**“ (žr. Kregždys 2012: 369).

o <...> įėjęs, kai sūnus parodęs kelią <...>“ (Kerbelytė 1993: 47), nors mito tekste aiškiai įvardyta, kad „Pro aštuonerius vartus nepajėgė, pro devintus savo norą patenkino gimusiojo iš jo, kitaip sakant, sūnaus padedamas“ (žr. 1 poskyrį), t. y. į pragarą jis nužengė vienas, bet ne pro visus jo vartus sugėbėjo praeiti – pro aštuntuosius vartus nepajėgė. Galima atsargiai spėti, kad šiuo pasakojimu suponuojamas pragaro daugialypumas resp. heterogeninė jo struktūra²⁰;

(c) prasminių mito elementų sąsaja su kito lygmens sakraline atributika, pvz., šerno blūžnies valgymą Antonis Mierzyński sieja ne su teofagija (resp. sakralinio objekto kūno dalių valgymu), bet su ateities pranašavimu, resp. būrimu (Mierzyński 1892: 135)²¹, minimu Mato Pretorijaus veikale: „Šiuo metu kai kurie nadruviai, apžiūrėję kiaulės blūžnį, kepenis ir t. t., geba pasakyti, kokia būsima žiema, kokie javai gerai derės ir kokios sėjos – ankstyvos ar vėlyvos“ (Pretorijus 2006: 407–409).

Svarbi Kerbelytės pastaba apie šerno 9 blūžnių sąsają su gebėjimu pereiti visus 9 pragaro vartus, plg.: „<...> nekelia abejonių, kad kelią į pragarą randa tas, kuris suvalgė magišką maistą, o jo nevalgęs kelio neranda“ (Kerbelytė 1993: 47)²². Tiesa, šio teiginio pagrįstumu galima suabejoti, mat pietų slavai **nemaitindavo** mirštančiojo blūžnimi, idant šis patektų į jam skirtą pomirtinio pasaulio vietą, bet minėtą organą kaip apotropėjų aukodavo požemio būtybėms (gyvūnams ar mitologiniams personažams) bei jau mirusiems: Vakarų Serbijoje paskersto Kalėdoms gyvulio blūžnis buvo džiovinama ir, sumaišyta su pelenais, likusiais kepanant ritualinę duoną, bei šventinio stalo maisto likučiais, buvo padedama ant staliuko, pastatyto priešais namą. Pasivaišinti buvo kviečiami skenduoliai ir mirę smurtine mirtimi. Taip buvo siekiama išvengti žaibo ir griaustinio sukeliamų nelaimių (plačiau žr. Толстая 2009: 223). Vadinas, šis etnologinis motyvas, spėtina, suponuoja Sovijaus mito slavų, o **ne** baltų senojo tikėjimo savastį.

²⁰ Plg. 9 pragaro lygmenis, minimus Dantės Aligjerio (žr. 32 nuorodą).

Kitaip šią teksto atkarpą, t. y. kaip lokalizaciją prie pragaro resp. „<...> riba tarp dviejų pasaulių <...>“, interpretavo Gintaras Beresnevičius (Beresnevičius 1995: 31).

²¹ Toks aiškinimas menkai tikėtinas, mat yra daugelio ide. ir ne ide. (pvz., etruskų (žr. Grummond 2006: 2)) tautų universalija – remdamiesi paskerstos kiaulės blūžnies stebėjimu žmonės spėjo būsimus orus ar sprendė apie naująjį derlių ir pan. (plačiau žr. Толстая 1999: 50, 375; Толстая 2009: 224, 577). Galbūt šiek tiek su Sovijaus mitu sietinas pietų slavų makedonų tikėjimas, kad kiaulės blūžnies įdubimas gali simbolizuoti artėjančią mirtį (žr. Толстая 2012: 69).

Gyvūno vidaus organai (taip pat ir blūžnis) buvo priskiriami apotropėjams (žr. Толстая 2009: 222), pvz., lenkai, gydydami nuo pasiutligės, duodavo ligoniui duonos, sumaišytos su pasiutusio šuns kepenimis, širdimi ir blūžnimi (žr. Толстая 1995: 176).

Visi šie faktai menkai susiję su analizuojamu *Sovijaus mitu*, mat 1262 m. chronografo intarpo autorius **neužsimena** apie pagrindinio personažo ligą ar siekį jos išvengti.

²² Tiesa, Brückneris teigė priešingai (Brückner 1904: 79). Anot šio tyrėjo, tik tas sūnus, kuris **nevalgė** blūžnies, galėjo nurodyti tėvui kelią.

Pasitaiko ir visiškai keistų šio mito interpretavimo variantų, kai tyrėjai ne tik stengiasi analizuoti istorinę medžiagą, bet ją papildo visiškai naujais motyvais, šitaip sukurdami fantasmagoriją. Vienas tokių – Philippe'as Walteris, Sovijaus mitą pavadinęs trumpa paprasta dainele, t. y. anglų *ditty*, nutarė išanalizuoti mitologemą 9 šerno blužnys (Walter 2011: 72–75, 77). Tenka apgailestauti, kad šio viduramžių prancūzų literatūros tyrėjo pastangos įminti anksčiau minėto mitologinio simbolio mįslę patyrė visišką nesėkmę²³, mat, pakartojęs Greimo bei kitų autorių mintis apie 1262 m. chronografo mitologinę vertę, jis pateikė neįtikėtinais keistas išvadas, argumentuotas ne teksto faktografija, bet paties sukurtais mitologiniais siužetais, kurių Sovijaus mite nėra:

(α) šerną jis interpretuoja kaip **trejopą** ar net **trigalvę** pabaisą (resp. „triple monster“ / „the tricephalous monster“) – neva todėl šis gyvūnas turi 9 blužnis (vis dėlto lieka neaišku, kodėl trejopam šernui priskiriamos 9, o ne, pvz., 3 blužnys);

(β) indoeuropiečiams įprastą medžioklėje nudobto gyvūno siužetą jis paverčia nusikaltimu „dieviškam įstatymui“ (resp. „after his crime of divine lese-majesty (he kills the divine boar)“), mat nužudomas stebuklingas gyvūnas (resp. „a magical animal“), nors Sovijaus mite šernas apibrėžtas įprastu šio gyvūno epitetu, s. r. *dušiu* 'laukinis' (žr. Gil'tebrandt 1993: 114), suponuojančiu neprijaukintą jo rūšį²⁴;

(γ) 9 blužnių iškepimas vadinamas drąsiu poelgiu (resp. „an audacious act“), lyg baltai iki tol jas būtų valgę nekeptas, plg. Pretorijaus tvirtinimą, kad

²³ Be fantasmagorinių samprotavimų, jo rašinyje esama ir faktinių klaidų, pvz., Walteris (2011: 74) teigia, kad Sovijus davė 9 blužnis sūnams **suvalgyti**, plg. „He gives them to his children to eat, and then gets angry with his progeny“ (Walter 2011: 74), nors jos buvo duotos iškepti, o **ne** suvalgyti.

Sovijaus pyktį dėl 9 blužnių suvalgymo detalai aprašė Mierzyński (Mierzyński 1892: 135).

²⁴ Minėtina, kad Kerbelytė, pasikliaudama Greimo teiginiu, neva Sovijaus mite pateiktas pleonazmas *laukinis šernas* (resp. s. r. *dušiu šernys* (žr. Lemeškin 2009: 21)), taip pat buvo linkusi šiam mitologiniam pasakojimui priskirti informaciją, kurios jis **nesuponuoja**, plg., pvz., jos sugalvotus sumedžiotą šerno epitetus *nuostabus, dievo*: „<...> jis pagavo nuostabų [laukinį / dievo] šerną <...>“ (Kerbelytė 1993: 45).

Pabrėžtina, kad Sovijaus mito tekste Greimo nurodyto pleonazmo **nesama**, mat s. r. *šernys* reflektuoja ne tik semimą 'šernas', bet ir 'kuilys, tekis, meitėlis' (žr. Бархударов 1975: 79), plg. identišką bažnytinės slavų kalbos *шербъ*, 'kuilys, tekis; šernas' konotaciją, kaip gr. σὺς, 'naminė kiaulė ↔ šernas' (žr. Gil'tebrandt 1993: 40), t. y. 1262 m. chronografo vertėjas pateikė sintagmą *laukinį kuilį* (resp. *laukinės kiaulės patiną* (plg. Kerbelytė 1993: 49)), plg. visiškai teisingą Brücknerio vertimą: „<...> ułowil **dzikiego wieprza** <...>“ (Brückner 1904: 65), t. y. *sugavo laukinį meitėlį* = *šerną*, mat sintagma *le. wieprz dziki* suponuoja semimą 'šernas' (žr. Karłowicz, Kryński, Niedźwiedzki 1919: 582). Referentą *laukinę kiaulę* nurodė ir Vėlius (Vėlius 1983: 104).

Minėtina, kad epitetą *stebuklingas* vartojo ir Toporovas (žr. Топоров 1966: 147), o veikalo *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai* vertėjai s. r. *dušiu* 'laukinis (apie gyvūnus ir žmogų); neįdirbtas; žiaurus, nuožmus; pagoniškas' (žr. Бархударов 1977: 114–115) apskritai eliminavo, plg. „Pagavęs šerną <...>“ (žr. Jono Malalos kronikos... 1996: 267).

per skerstuvų šventę prūsai, be kitų paskerstos kiaulės kūno dalių, valgė keptą blužnį (žr. Pretorijus 2006: 533);

(δ) Sovijus priskiriamas pragaro sielų palydovams (resp. „the conductor of souls to Hell“) remiantis Greimo hipoteze, nors apie tai aiškiai nurodoma mitologinio pasakojimo tekste, plg.: „Jos Sovijų, gyvenusį Abimelecho laikais, laiko savo vėlių vedliu į pragarą <...>“ (žr. 1 poskyrį).

Labai keblią numerologinę 9 blužnių problemą Walteris išsprendžia itin greitai: pasak jo, ši organų skaičių suponavo stebuklinga gyvūno prigimtis (resp. „a magical animal“) (Walter 2011: 73), nors Sovijaus mite nėra net menkiausios užuominos apie stebuklinį pagauto šerno statusą, plg.: „Pagavęs laukinį kulių <...>“ (žr. 1 poskyrį; dar žr. 24, 12 nuorodą). Toks teiginys, žinoma, nėra informatyvus sprendžiant pasirinktos mitologinės problemos esmę, mat protagonistinis siužeto motyvas pateikiamas kaip savaime suprantamas periferinis simbolis.

Kai kurie tyrėjai mitologemai 9 šerno *blužnys* priskyrė eksplikacijas, kurių autoriai jas interpretuoja visiškai kitaip, pvz., Simonas Karaliūnas teigė, neva Eduardas Volteris (žr. Wolter 1886: 642; dar žr. Volteris 1995: 344) nurodė, kad šis prasminis elementas turėtų būti siejamas su 9 skandinavų mitologijos pasauliais (Капалюнас 2009: 468), nors minėtas autorius rašė apie 9 pragaro vartus, o ne blužnis.

Chronografo 17 skyriaus pabaigos jungiamojo teksto mitologemos:

(α) „Sovijaus gausiai giminei **nelemta** regėti **didžiojo aptvėrimo** vartų“ (Lemeškin 2009: 321).

Analizuojamo pasakojimo mitologemos *didysis aptvėrimas* ir *vartai* – labai aiškus krikščionių eschatologijos simbolis, perimtas iš judėjų:

Palaiminti, kurie išsiplauna savo drabužius, kad įgytų teisę į gyvybės medį ir galėtų įžengti **pro vartus** į miestą. O lauke lieka šunys burtininkai, palaidūnai, žudikai, **stabmeldžiai** ir visi, kurie mėgsta melą ir jį daro (žr. Biblija... 2023: Apr 22, 14–15).

Ir nunešė mane dvasios jėga ant didelio ir aukšto kalno, ir parodė man šventąjį **miestą, Jeruzalę** <...>. Ji **apjuosta dideliu**, aukštu **mūru** su dvylika **vartų** <...>“, „Jo **vartai** nebus uždaromi dieną, – nes tenai nebus nakties, – ir į jį bus sugabenti tautų lobiai ir brangenybės. Bet **ten** niekada **nepateks**, kas netyra, joks nešvankėlis ar melagis, o tiksliai tie, kurie įrašyti Avinėlio gyvenimo knygoje (žr. Biblija... 2023: Apr 21, 9–12, 25–27).

Vadinasi, galima atsargiai spėti, kad Sovijaus mito mitologema *didysis aptvėrimas* sietinas ne su koku nors paslaptingu pagoniškojo pomirtinio pasaulio vaizdiniu, bet visiems krikščionims brangia ir siekiama rojaus sąvoka – dangiškąja Jeruzale, t. y. aptvertu (resp. apsaugotu nuo blogio) šventuoju miestu (dar žr. Forstner 2001: 371, 376–377).

(β) „Sugavęs laukinį šerną, **nederamai** davė tiems vaikams valgi“ (Lemeškin 2009: 321).

Šis motyvas itin svarbus, jokių būdu **nesu**ponuojantis kai kurių tyrėjų keisto tvirtinimo apie savaiminį, arba autogeninį / spontaninį, 1262 m. chronografo faktografijos suvokimą (plačiau žr. Lemeškin 2009: 28–29; dar žr. *Įvadą*), mat implikuoja jo pateikėją išmanius **kašruto** ypatumus, sietinus su šio organo (resp. blužnies) naudojimo maistui **netiesiogine** informacija, apibrėžta ST:

<...> kaip ugnies atnašą Viešpačiui vidurius dengiančią riebiąją plėvę ir visus taukus, kurie yra ant vidurių; abudu inkstus drauge su taukais, kurie yra ant jų prie paslėpsnių, ir kepenų lezgi, kurį jis išims drauge su inkstais <...> **ne**valgysite nei jokių **taukų**, nei jokio **kraujo** (žr. Biblija... 2023: Kun 3, 14–15, 17).

Pabrėžtina, kad Šventajame Rašte referentas *blužnis* nėra minimas. Informacija apie šį organą plačiau nurodoma Babilono Talmude (II–VI a. m. e.) ir vėlesnio laikotarpio religinėje literatūroje. Mišnoje, t. y. 3-iajame jos traktate *Chullin* 93a²⁵ teigiama, kad negalima valgyti blužnies²⁶ raiščių²⁷ ir plėvės²⁸, mat prie jų esama riebalų. Akcentuojama, kad blužnies turinys²⁹ turi būti pašalintas, mat jis priskiriamas riebalams, plg. *Chullin* 111a³⁰. Pašalinus riebalus ir kraują, blužnį (žinoma, ne kiaulės), termiškai apdorojus, galima valgyti (plačiau žr. Rosner 1972: 82).

(γ) „Užsirūstino broliai ant jo, kad išleido jų tėvą **į pragarą**, o tas pabėgo nuo jų vaidų pas savo tėvą **pragaran**“ (Lemeškin 2009: 322).

Šis nužengimas į pragarą esant gyviems – Dievo bausmės už puoselėjamą pagonybę reikšminis kodas, argumentuotinas ne tik ST faktografija, bet ir chronografo pasakojimu apie Harano žūtį, paminėtą po Sovijaus mito teksto:

<...> ir jie **gyvi** nužengs į **Šeolą**, tada jūs žinosite, kad šie vyrai Viešpaties neklausė (žr. Biblija... 2023: Sk 16, 30).

Nes mirė Haranas per gaisrą, kurį sukėlė Abraomas, norėdamas sudeginti savo tėvo **stabus**. Įėjo Haranas į ugnį, norėdamas juos išnešti, ir pats sudegė (Lemeškin 2009: 323).

Tyrėjai jokios ST bausmės niuanso neižvelgia ir gretina šiuos siužetus kaip paralelinės prasmės tekstus (žr. Lemeškin 2009: 30), nors net formaliai tai **neį**manoma: Sovijus kremuojamas pragare, o Haranas žūsta gyvųjų pasaulyje. Be to, nevertėtų pamiršti itin svarbaus fakto – judėjams mirusiojo palaikų deginimas nepriimtinas (žr. Biblija... 2023: Pr 3, 19; Įst 21, 23; dar žr. Rabinowicz 2007: 281), vertintas kaip pagoniškųjų laikų reliktas (žr. Rabinowicz 2007: 281), išskyrus epidemijos atvejus (žr. Biblija... 2023: Am 6, 10; dar žr. Кремація 1910: 828–829).

²⁵ Žr. *Chullin* 93a 2023.

²⁶ T. y. vidurinėsios hebrajų (toliau – v. hebr.) *ḥōl* resp. חֹל ‘blužnis’ (žr. Jastrow 1903a: 528).

²⁷ T. y. v. hebr. *ḥūttīm* resp. חֻטִּיִּים ‘siūlai, gijos; gyslos; stygos, raiščiai’ (žr. Jastrow 1903a: 431).

²⁸ T. y. v. hebr. *q’rūm* resp. קְרוּם ‘oda; plėvė, membrana, apvalkalas’ (Jastrow 1903b: 1414).

²⁹ T. y. v. hebr. *šūm’nā* resp. שֻׁמְנָא ‘riebalai, taukai’ (žr. Jastrow 1903b: 1536).

³⁰ Žr. *Chullin* 111a 2023.

18-o chronografo skyriaus teksto mitologemos: (α) „Sovijus <...> bandė nužengti į pragarą. Pro aštuonerius **vartus** nepajėgė, pro **devintus** savo norą patenkino <...>“ (Lemeškin 2009: 322).

Lietuvių ir latvių tautosakoje bei etnologiniuose aprašuose dažniausiai minimi **vieneri**³¹, o **ne** devyneri **pragaro vartai**³². Ši mitologema argumentuotina pirminio šaltinio – ST ir NT faktografija resp. *ad portas inferi* ‘prie pragaro vartų’ (žr. Tweedale 2005: 881) / *portae inferi* ‘pragaro vartai’ (žr. Tweedale 2005: 1271) referentu:

Šeolo vartai atims man likusius metus (žr. Biblija... 2023: Iz 38, 10).

Ir aš tau sakau: tu esi Petras – Uola; ant tos uolos aš pastatysiu savo Bažnyčią, ir **pragaro vartai** jos nenugalės (žr. Biblija... 2023: Mt 16, 18)³³.

Tiesa, Beresnevičius konstatavo, kad „<...> lietuvių pasakose žmogus į pragarą vedamas pro visokius vartus, vartelius arba pro gausybę durų <...>“ (Beresnevičius 1995: 47).

Pirmieji *Sovijaus mito* tyrėjai numerologinę pragaro vartų, pro kuriuos turėjo praeiti Sovijus, reikšmę interpretavo gana atsainiai. Mierzyński teigė, kad Lietuvoje sakraliems skaičiams priskirtinos 3×3 ir $3 \times 3 \times 3$ sekos (Mierzyński 1892: 136; dar žr. Okulicz-Kozaryn 1983: 228), t. y. 9 ir 27, kuriuos Svetlana Ryžakova interpretuoja kaip laiko žymėjimo simbolius³⁴: jos teigimu, baltų savaitę kadaise sudarė 9 dienos resp. 3×3 , o mėnesį – 3 savaitės, t. y. $3 \times 3 \times 3 = 27$ dienos (Рыжаклова 2002: 168).

Vėliau buvo apsiribota menkai argumentuotų hipotezių formulavimu, pvz., Viačeslavas Ivanovas ir Toporovas skaičių 9 aiškino kaip saulės metinio judėjimo dangaus skliautu simbolinį žymenį, kuris, jų nuomone, suponuoja buvus

³¹ Žr. Balys 1948b: 52; Balys 2000a: 28; 2000b: 136; Balys 2004: 123; Vėlius 1987: 54, 170; Adamovičs 1938: 37; Straubergs 1939: 61, 178, 307, 420; Straubergs 1941: 488, 556, 637.

³² Latvių prietaruose minimi 9 pasaulio kampai (žr. Straubergs 1939: 427), bet **ne** pragaro vartai.

Minėtina, kad 9 pragaro lygmenys minimi Dantės Aligjerio (1265 05 – 1321 09 13) *Dieviškojoje komedijoje* (*Divina Commedia*, 1307–1321), publikuotoje tik 1472 m. Vadinasi, 1262 m. chronografo intarpo autoriui šis veikalas nebuvo žinomas.

Atskirai minėtina, kad asirų požemio pasaulyje buvo 7 vartai (žr. Mackenzie 1915: 90).

³³ Rytų baltų tautosakoje taip pat minimi vieneri rojaus, arba dangaus, vartai (žr. Balys 1998b: 58; 1998c: 204; Balys 2002: 49, 151; Balys 2003: 233; Basanavičius 1998: 58, 493). Identišką dangaus vartų skaičių mini ir latvių etnologinių aprašų autoriai, išskiriantys mitologemą *veļu vārti* ‘vėlių vartai’ (žr. Adamovičs 1937: 88, 114; Adamovičs 1938: 13, 32, 37; Goba 1933: 70; Straubergs 1939: 337, 345, 384; dar žr. Basanavičius 1998: 58).

Atskirai minėtina, kad latvių *dievs* ‘dievas ir kt.’ (Endzelīns 1923–1925: 485–486) įsivaizduotas gyvenęs dangaus pilyje ant kalno, kurioje buvę treji sidabriniai vartai (žr. Biezais 1961: 83).

³⁴ Numerologinių žymenų $3 \leftrightarrow 9$ įvairavimą mėginta sieti su sinoidiniu ciklu remiantis Odino kabėjimo ant Igdrasilio medžio laiko trukme resp. 9 paras (plačiau žr. Kregždys 2012: 244–245), tačiau toks aiškinimas tikrai, jei būtų pakankamai įrodymų, kad 1262 m. chronografo vertėjas išmanė šiaurės germanų mitologijos niuansus.

9 Sovijaus sūnus (plačiau žr. Иванов, Топоров 1990: 495). Anksčiau Toporovas, remdamasis Volterio spėjimu (žr. Wolter 1886: 642), suformulavo teiginį, neva Sovijaus pagautas laukinis kuilys simbolizuoja Saulę (žr. Топоров 1966: 145; dar žr. Vėlius 1996c: 264).

Greimas pasitelkė, jo manymu, genetinius lietuvių tautosakos vaizdinius, suponuojančius referentą *gausa*, plg.: „Devyni pragaro vartai, kaip ir anksčiau sutiktos devynios blūznys, priklauso, drauge su „devyniomis galybėmis“ (= aibe), su „devynragiais elniais“ ir „devyngalviais slibinais“, tai pačiai stereotipų klasei: tai vis didelio kiekio ir visų galimybių išsėmimo konotacijos“ (Greimas 1990: 365).

Iš tiesų rytų baltų folklоре pasitaiko tautosakos pavyzdžių, kai minimi 9 velniai, 9 raganos, vartai, rakinami 9 užraktais, ir kt. Janina Kursite konstatuoja, kad šis numerologinis latvių folkloro žymuo, dažnai pasitaikantis burtažodžiuose, sietinas su 9 mėnesių augalų vegetacijos ciklu, jaunuolių iniciacijos ritualais ar reikšme 'daug' (Kursite 1996: 126–127). Ryžakova teigia skaičių 9 esant vieną svarbiausių latvių mitologijos numerologijos simbolių, reiškiančiu erdvės, kurios negalima pasiekti arba ją palikti, sampratą, pvz., vartai, rakinami 9 užraktais, sulauko mirusįjį nuo lankymosi gyvųjų pasaulyje (žr. Рыжакова 2002: 167). Esama ir kitų šio numerologinio simbolio spėjimų reikšmių (žr. Рыжакова 2002: 168–169).

Beresnevičius nurodė Mečislovo Davainio-Silvestraičio užrašytos lietuvių pasakos motyvą (sūnus, kenčiantis pragare, prašo tėvą jį iš ten išvesti), kuris, pasak šio tyrėjo, galėtų būti argumentas dėl Sovijaus mito baltiškos kilmės (Beresnevičius 1990: 81; Beresnevičius 1995: 47), plg.: „<...> reik, ing peklą nuejusiam, lįsti per 9 pečius degančius ir iš ten mane išvesti“ (žr. Davainis-Silvestraitis 1973: 232).

Deja, Beresnevičiaus spėjimui jokių būdų negalima pritarti, mat šis motyvas artimesnis krikščionių tikėjimui³⁵, nei senųjų baltų mitologijai dėl šių priežasčių:

(a) siužetas apie žmogaus patekimą į krosnį ir išėjimą iš jos gyvam – ST pasakojimo apie 3 judėjų Hananijaus, Azarijaus ir Mišaelio (t. y. senosios graikų [toliau – gr.] Ἀνανίας, Ἀζαρίας καὶ Μισαήλ), patekusių į Babilono karaliaus Nabuchodonosaro II, 587–586 m. pr. m. e. užėmusio Jeruzalę, sugriovusio Saliamono šventyklą ir išsariusio judėjus į nelaisvę (plačiau žr. Wilken 2007: 171; dar žr. Davidson 1971: 176; Kregždys 2020: 233), nemalonę dėl atsisakymo garbinti auksinį stabą, refleksija, t. y. jie gyvi buvo įmesti į krosnį, bet joje nežuvo, liko gyvi ir sveiki (žr. Biblija... 2023: Dan 3, 1–97);

(b) 9 krosnys, matyt, simbolizuoja krikščionių puoselėtos tradicijos (taip pat ir baltų žemėse) minėti mirusįjį 9-ąją jo mirties dieną atspindį³⁶. Šis paprotys yra

³⁵ Šį niuansą paminėjo ir pats spėjimo autorius (žr. Beresnevičius 1990: 81).

³⁶ Žr. Hartknoch 1684: 187; Fischer 1921: 387–388; Fischer 1937: 26; Gaerte 1929: 367; Okulicz-Kozaryn 1983: 186.

labai senas, siejamas su senųjų italikų ritu atlikti aukojimus *divi parentes* garbei, taip paminint velionį 9-ąją dieną po jo laidotuvių ar kremacijos (žr. Wissowa 1912: 232; Dumézil 1974: 370–372; Höfer 1897–1909: 1579–1580; dar žr. Kregždys 2012: 244). Tokias apeigas, minimas ir Publijaus Kornelijaus Tacito (*Annales* VI 5.1), dažnai lydėjo šermenys (plg. lotynų kalbos [toliau – lo.] *coena novendialis / feralis* ↔ lo. *novendial* ‘šermenys 9-ąją velionio mirties dieną’ (Lewis, Short 1958: 1219), plg. lo. *novendiale sacrum* ‘devintinės – velionio pagerbimas aukojimais 9-ąją jo mirties dieną’: „<...> *novendialem eam cenam dixisse*“ ([Tacitus] 1890: 362) resp. *devintinėmis šią puotą vadino* (dar žr. Wissowa 1912: 232, 235, 392).

1073 m. popiežius Grigalius VII įteisino 9 dienų mirusio pontifiko pareigų perėmimo laikotarpį (žr. Bagliani 1997: 129–133). Ilgainiui tradicija minėti velionį 9-ąją jo mirties dieną buvo perimta daugelio krikščionių, plg. rytų slavų tikėjimą, kad 9-ąją dieną siela palieka kūną (žr. Левкиевская 2000: 181–183)³⁷;

(c) baltų mirusiųjų pasaulis buvo **šaltas** (žr. Balys 1998a: 9; dar žr. Brückner 1904: 79; Kregždys 2012: 43, 260), o **ne** krosnimis kūrenamas. Toks jis išsivaizduotas ir rytų slavų (žr. Левкиевская 2000: 186), mat jų mirusieji į kapus gabenti **rogėmis** net ir vasarą (žr. Толстая 2009: 541; dar žr. Kregždys 2012: 255–256).

Pragaro 9 vartų ir Retros miesto³⁸ 9 vartų sąsaja, remdamasis Adomo Brėmeniečio *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* faktografija, mėgino išvelgti Toporovas (žr. Топоров 1966: 147–148): *Civitas ipsa novem portas habet* <...> (žr. Schmeidler 1917: 54), t. y. *mieste yra devyneri vartai* (dar žr. Kregždys 2012: 243). Tai nėra nauja šio tyrėjo hipotezė, bet 1590 m. Michaelio Franko numerologinių simbolių 3 ir 9 interpretacijos perpasakojimas, kai jis palygino Brėmeniečio nurodytą itin didelį vartų skaičių su gr. Ἀχέρων ‘hado resp. požemio / mirusiųjų pasaulio (mirusiųjų) upė, į kurią įteka Piriflegetonas ir Kokitas’ (žr. Schuchhardt 1926: 56)³⁹.

Tiesa, vyskupas Dithmaras Merseburgietis (Thietmar von Merseburg) paabrėžė, kad šiame mieste buvo 3, o ne 9 vartai resp. „<...> *tres in fe continens*

³⁷ Rytprūsiuose tikėta, kad mirusi jauna motina dar 9 dienas žindo savo kūdikį našlaitį (plačiau žr. Pohl 1943: 121).

³⁸ Retra – išmirusios Palabio slavų genties liutičių (veletų) politinis ir religinis centras, klesėjęs X–XII a., dar vadintas *Radagoszcz*, *Radegost*, *Radigast*, *Redigast*, *Radgosc*, *Ruthengos*, *Rethre*. Ten buvo vakarų slavų dievybės *Radegast-Svarožyc* (resp. *Luarafici* (žr. Wagner 1807: 151) / *Redigast* (žr. Schmeidler 1917: 54, 131)) kulto centras (plačiau žr. Schuchhardt 1926: 7–9, 28–31; Kunstmann 1987: 194).

Atskirai minėtina, kad 9 vartai buvo ir archajiniame Atėnų akropolyje, įkurtame pelasgų, plg. vieno pirmųjų šio miesto istoriografų Kleidemo, arba Kleitodemo (resp. gr. Κλειδήμος / Κλειτόδημος), tvirtinimą: „<...> περιέβαλλον δὲ ἐννεάπυλον τὸ Πελαργικόν“ (žr. Bekker 1814: 419), t. y. *pastatė devynvarčius Atėnus*. Be to, į Atėnus buvo tiekiamas 9 šaltinių (resp. Ἐννεάκρουνος) vanduo, atitekantis 9 kanalais (dar žr. Wachsmuth 1905: 2587).

³⁹ Dar žr. Autenrieth 1895: 57; Gruppe 1906a: 386, 392, 402; 1906b: 815; Preller 1872: 671–672; Burkert 2011: 300.

portas <...>“ (žr. Wagner 1807: 151; dar žr. Schuchhardt 1926: 7–8, 29, 31, 40). Šiuos abu skaičius mėginta sieti arba su poetine kalba, t. y. autentiškiems faktams priskirtas Merseburgiečio nurodytas 3 vartų skaičius⁴⁰, arba su hipochtonine lokalizacija, t. y. pragaru, tačiau aiškių argumentų nepateikta (plačiau žr. Schmidt 2007: 85–98).

Svarbu pabrėžti, kad Brėmenietis labai aiškiai Retros miestą įvardijo stabmeldystės centru: „<...> civitas eorum vulgatissima Rethre, **sedes ydolatriae**“ (žr. Schmeidler 1917: 54), t. y. *jų garsiausias miestas – Retra, stabmeldystės centras*. Vadinas, jo įvardytas 9 miesto vartų skaičius galėtų būti pejoratyvinės konotacijos, sietinas su tos pačios semantinės vertės demonologine atributika, pvz., 9 žmogiškomis ydomis, siejamomis su pragaru (žr. toliau).

Vis dėlto iki šiol niekas argumentuotai nepagrindė Retros 9 vartų numero loginio žymens simbolinės vertės (plg. Иванов, Топоров 1965: 37). Be to, tyrėjai, siedami Sovijaus sumedžiotą laukinį kuilį su „<...> žemės dievybėmis <...> indoeuropiečių mitologijose <...>“⁴¹ (žr. Greimas 1990: 361), **neatsižvelgė** į galimą **krikščionišką** šio gyvūno simboliką, mat sintagma s. r. дивїи вепрь ‘laukinis kuilys’ (plačiau žr. 24 nuorodą) implikuoja tiesioginę sąsają su kiaule / kiaulės patinu – nešvarą ir blogį simbolizuojančiu gyvūnu, plg. NT motyvą apie apsės-tojo išgydymą išvarant **blogį** į **kiaulių** kaimenę (žr. Biblija... 2023: Mt 8, 2–16, 28–33, Lk 8, 27–33; dar žr. Kregždys 2012: 257). Identiškas šio gyvūno interpretavimas siejamas su Merseburgiečio aprašytu **šerno**, išnyrančio iš ežero gelmių, **blogą lemtį** simbolizuojančiu vaizdiniu (žr. Schmidt 2007: 98).

Remiantis šiais argumentais galima daryti atsargią prielaidą, kad mitologemos 9 *pragaro vartai* kilmė sietina su dykumos tėvų, arba ankstyvųjų krikščionių atsiskyrėlių, praktikavusių asketizmą Egipto dykumose (plačiau žr. Christie 1998: 217–218), mokymu apie **9 žmogiškąsias ydas**. Jas detalizavo ir krikščionių dogmatikai priskyrė Evagrius Pontietis (Εὐάγριος ὁ Ποντικός resp. *Evagrius Ponticus*, 345–399), vienas pirmųjų perteikęs dykumos tėvų mokymą apie

⁴⁰ Plg. „Mir ist es nicht zweifelhaft, «sagt er», daß die neun Tore Adams in das Reich der Fabel gehören und durch eine poetische Übertreibung, wahrscheinlich der drei Tore Thietmars, entstanden sind“ (žr. Schuchhardt 1926: 43).

⁴¹ Tiesa, būtina paminėti, kad netoli Kijevo 1909 m. iš Desnos ir 1975 m. iš Dnepro (iš šių dviejų upių santakos, prie kurios anksčiau augo šventa giria) buvo ištraukti du didžiuliai ažuolai, į vieną jų kamienų buvo išprausti 4, o į kitą – 9 šernų žandikauliai su iltimis (žr. Боровский 1982: 51–58, 60–62; Левкиевская 2000: 69; Толстая 1999: 142; dar žr. Kregždys 2012: 268–269).

Minėtina, šie reliktai galėtų būti siejami ir su pomirtinio pasaulio vaizdiniais, kadangi ažuolas senųjų slavų sietas ne tik su griausmo dievu Perūnu, bet ir su pomirtiniu pasauliu (žr. Толстая 1999: 144), mat šios genties atstovai tikėjo, kad medis – laikini sielos namai, kol nepalaidojamas velionio kūnas (žr. Левкиевская 2000: 174). Pabrėžtina, kad rytų baltų laidosenos ritualuose taip pat naudotos šerno kūno dalys, pvz., dantys rasti ant vyro akiduobių Duonkalnio kapinyne (Telšių r. (plačiau žr. Vaitkunskienė 1991: 28)). Rytų slavai šerno iltis priskyrė apotropėjams (žr. Боровский 1982: 56).

žmogiškąsias ydas, jo įvardytas vidurinėsios graikų kalbos (toliau – v. gr.) terminu λογισμοί ‘nedorybės’ (žr. Lampe 1961: 806; dar žr. Gudaitytė 2019: 23–24).

Dykumos tėvai, remdamiesi Platono (427–347 p. m. e.) teorija apie žmogaus sielos sandarą, t. y. trejopa jos struktūra – galvoje esančiu voūς ‘protas’, viršutinėje kūno dalyje θυμός ‘siela’, apatinėje kūno dalyje ἐπιθυμία ‘aistra’, kiekvienam iš šių elementų priskyrė po 3 ydas (žr. Stewart 2005: 19; dar žr. Refoulé 2003: 465; Burgin 2018: 40).

Veikale Περι τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας (resp. *De vitiis quae opposita sunt virtutibus*, *Apie ydas, priešingas dorybėms*)⁴² Evagrijus Pontietis apibrėžė 9 žmogiškąsias ydas:

- (1) γαστριμαργία ‘apsirijimas’
- (2) πορνεία ‘sanguliacija’
- (3) φιλαργυρία ‘godumas’
- (4) λύπη ‘liūdesys’
- (5) ὁργή ‘kerštas’
- (6) ἀκηδία ‘melancholija resp. prislėgta nuotaika’
- (7) κενοδοξία ‘gyrimasis’
- (8) φθόνος ‘pavydas’
- (9) ὑπερηφάνια ‘išdidumas’.

Kitame jo veikale Περι τῶν οκτῶ πνευμάτων τῆς πονηρίας (resp. *De octo spiritibus malitiae*, *Apie aštuonias nedorybes*)⁴³ ydų skaičius sumažintas iki 8 – neminimas φθόνος ‘pavydas’ (dar žr. Stewart 2005: 18; Wiltse, Palmer 2011: 6). 590 m. popiežius Grigalius I sumažino mirtinų ydų skaičių iki 7⁴⁴ (plačiau žr. Schimmel 1997: 281).

Tikėtina, kad šiuo 9 vartų pirminės prasmės etiologijos aiškinimu grįstinas ir jau minėtas Dantės Aligjerio *Divina Commedia* nurodytas identiškas pragaro sferų skaičius (žr. 32 nuorodą).

Itin svarbu pabrėžti, kad būtent **rytų slava**, o **ne** baltai⁴⁵ siejo mirusiojo sielos įvairaus pobūdžio kančias su **vartais** ir juose paliekamu **maistu** – velionio giminičiai kepdavo ypatingą kvietinių ar ruginių miltų paplotį, panašų į 3, 12, 24 ar 40 skersinių (priklausomai nuo sielai skirtų kankinančių išbandymų skaičiaus) kopėčias. Šis kepinys buvo dedamas **vartuose** arba ant suoliuko **prie vartų** (žr.

⁴² Žr. Evagrius Ponticus 2023.

⁴³ Žr. Evagrius Ponticus 2023.

⁴⁴ Plg. lietuvių tautosakoje vartojamą 7 mirtinų nuodėmių, apibrėžtų 7 velnio arklių (jo pavaldinių) kinkiniu, simbolinį vaizdinį (žr. Balys 1998c: 204).

⁴⁵ Rytų aukštaičių uteniškių Trako kaime užrašytoje dainoje minima, kad trečią naktį mirusiojo siela nakvoja „vidur **vartų** tarp dviejų stulpelių“, kurie pietų aukštaičių ir vakarų aukštaičių kauliškų raudose vadinami *vėlių varteliais*, simbolizuojančiais įėjimą į rojų (žr. Balys 1948b: 177, 181; Balys 2000b: 203; Balys 2004: 162; Basanavičius 1998: 19–20, 28, 115; dar žr. 33 nuorodą).

Зеленин 1991: 356; Левкиевская 2000: 183; dar žr. Kregždys 2012: 244). Vartus šios tautos protėviai rusėnai, remiantis Ahmado ibn Fadlano X a. pasakojimu (žr. 19 nuorodą), siejo su mirusiųjų pasauliu, esančiu ne po žeme, bet dangaus platybėse (žr. Рыбаков 1981: 276; Рыбаков 1987: 308).

Tiesa, jėzuito Jānio Stribinio (Joannis Stribingius) duomenimis, XVII a. pradžioje mirusiam latviui duonos kepalėlis buvo dedamas į kapą prie galvos, o kitas išspraudžiamas į dešinę ranką, idant velionis galėtų jį atiduoti Cerberiui, priištam prie dangaus vartų. Į kairiąją ranką velioniui buvo išspraudžiami 2 solidai, kad jį perkeltų per upę (žr. Rygos jėzuitų kolegijos... 2003: 556). Šį laidosenos faktą paliudijo ir jėzuitas Erdmanas Tolgsdorffas (žr. Rygos jėzuitų kolegijos... 2003: 557). Tokia tradicija skolintinė – **helėniška**, sumišusi su krikščioniškąja (tyrėjų teigimu: „<...> krikščioniškajame pasaulyje monetą į kapą dėjo kaip mokesť šv. Petru, saugojusiam vartus į rojų“), gauta iš vokiečių, kurie ją VIII a. antrojoje pusėje perėmė iš lotynų kultūros kraštų (plačiau žr. Svetikas 2000: 33).

Minėtina, kad latvių raudoje apdainuoti vėlių vartai (žr. 33 nuorodą), prie kurių stovi vartininkė (turbūt mirtis, plg. **moteriškosios** giminės latvių kalbos daiktavardį *nāve* ‘mirtis ir kt.’ (žr. Endzelins 1925–1927: 703–704) – jai reikia duoti maisto, idant būtų atkelti tie vartai (žr. Gimbutienė 2002: 145). Šis motyvas taip pat, spėtina, sietinas su Antikos tradicija (žr. anksčiau). Deja, rytų baltų apeigų aprašų dėti vėlei maisto vartuose ar jų sąsajos su velionio sielos patiriamomis kančiomis rasti nepavyko.

Vadinasi, galima atsargiai spėti, kad 1262 m. chronografo vertėjas ir intarpo autorius pasitelkęs Sovijaus personažą perteikė daugelio krikščionių tikimą pagonybės savastį – žmogiškųjų nuodėmių masyvą, lemiantį jos pasekėjų (resp. Sovijaus) patekimą į pragarą (žr. schemą).

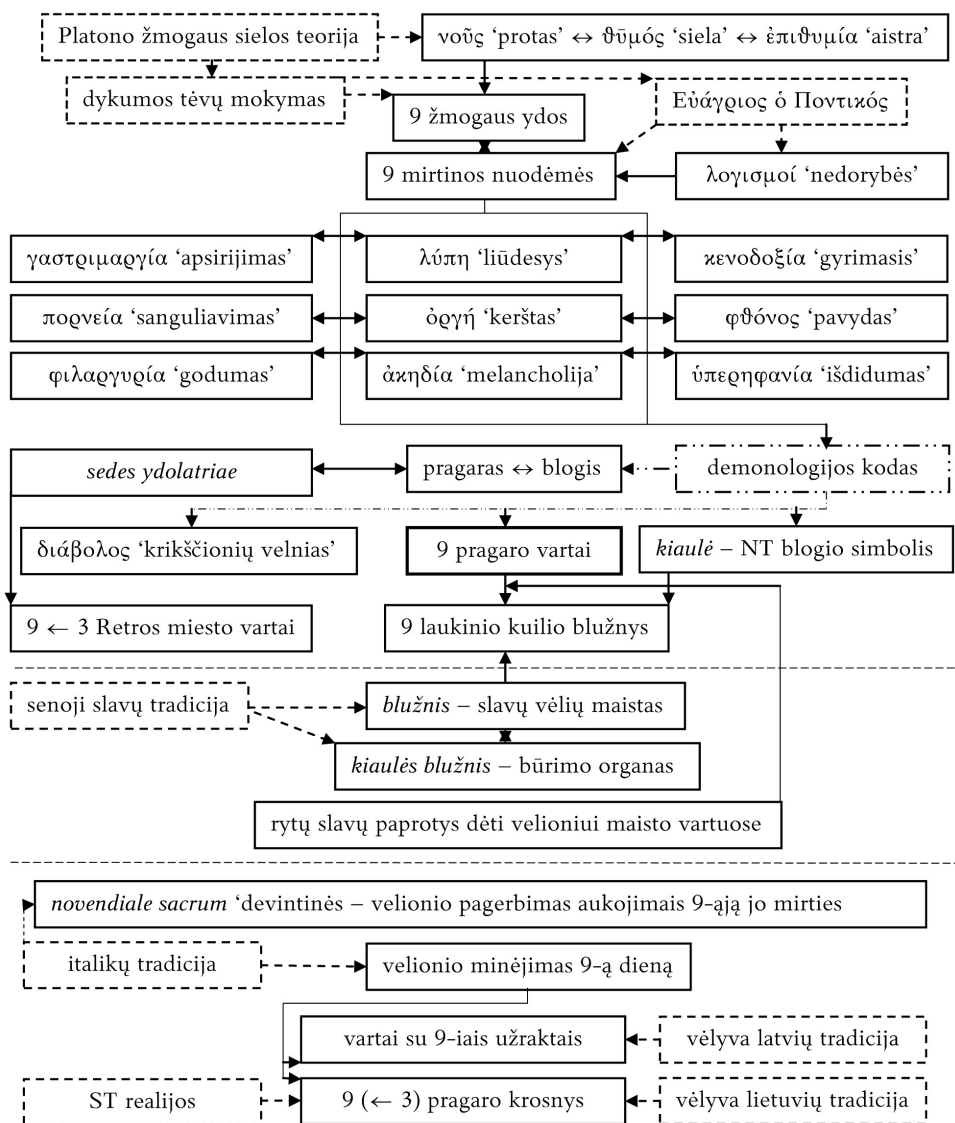
(β) „<...> palaidojo jį žemėje. Rytą atsikėlus paklausė jo, ar gerą atilsį turėjo. O jis suklykė: „Ak! **Kirminų ir šliužų ėdamas buvau**“ (Lemeškin 2009: 322).

Identiškas rusėnų laidojimo apeigų niuansas, pateiktas Fadlano, plg.: „<...> palaidotus žemėje ėda vabzdžiai ir kirminai“ (žr. Brøndsted 1965: 301–305; Montgomery 2017: 3; dar žr. 19 nuorodą), verčia abejoti, ar 1262 m. chronografo vertėjas ir intarpo autorius sąmoningai nepriskyrė rusėnų papročių baltams.

(γ) „Kitą dieną vėl jam padarė vakarienę, **įkėlė į medį** ir paguldė jį ten“ (Lemeškin 2009: 322).

Šis motyvas tyrėjų dažnai vertinamas kaip autentiškas, suponuojantis itin seną pagonių laidosenos medyje būdą (žr. Greimas 1990: 367), plg.: „Vėliau numirėliai būdavo dedami ant tam tikrų paaukštinių arba platformų, įkeliami į medžius ir ten paliekami supūti. Tokius reiškinius pastebime pirmą kartą tautose“ (Balys 1948a: 185).

Tiesa, minėtas teiginys argumentuojamas **vieninteliu** rašto paminklu – Malalos kronikos 1262 m. chronografo inkliuzijos faktografija, plg.: „Apie laidojimą



Schema. Mitologemų 9 pragaro vartai ir 9 šerno blužnis etiologinė koreliacija

medžiuose arba ant tam tikrų platformų, randamą pirmąkart tautose, neturi-
me žinių iš archeologijos ar istorijos, išskyrus J. Malalos kronikos (1261) minimą
lietuvišką (?) legendą apie kažkokį Sovijų <...>“ (žr. Balys 2000b: 172). Vėlius
užuominas apie tokį palaikų laidojimą išvelgė aukštaičių tarptautinės pasakos
Snieguolė (AT 709) lietuviškuose variantuose ir pasakos *Antimi pavirtusi sesuo*,
arba *Sigutė* (AT 452C*), rytų areale užrašytame variante, kai sesers kaulus brolis
kelia į paukščio lizdą (Vėlius 1983: 240; dar žr. Beresnevičius 1995: 19).

Verifikuodamas laidosenos medyje būdą, Vėlius taip pat paminėjo ir XVI a. jėzuito Jokūbo Lavinskio pranešimą apie **nekrikštytų** kūdikių palaikų įkėlimą į liepą (Vėlius 1996a: 47)⁴⁶. Deja, šiuo šaltiniu, akivaizdžiai suponuojančiu krikščionių dogmas apie nekrikštų amžinąją pražūtį⁴⁷ bei mirusiųjų, kurių palaikai pakabinti medyje, Dievo prakeiksmą (žr. toliau), vargu ar patikima remtis⁴⁸.

Minėtina, kad baltų kaimynai – viatičiai, arba rytų slavų genčių junginio atstovai, nuo VIII a. iki XII a. gyvenę Okos aukštupio ir vidurupio baseine, savo genties mirusiųsius sudegindavo, o jų palaikų likučius (resp. kaulus) sudėdavo į urną, o ją padėdavo ant **medinio stulpo** prie kelio (žr. Рыбаков 1987: 41–43; dar žr. Петрухин 2014: 311–312).

Teigti, kad ši faktografija, suponuota naujausių archeologijos radinių ir jų vertinimo, buvo žinoma 1262 m. chronografo vertėjui, negalima. Todėl patikimiau spėti, kad Sovijaus mito pasakojimas apie mirusiojo palaikų įkėlimą į medį – ST parafrazė, siekiant pabrėžti pagoniškojo tikėjimo priešpriešą krikščioniškajam:

Jei žmogus bus padaręs nusikaltimą, vertą mirties bausmės, ir, bausmę įvykdžius, pakabinsi jo lavoną **ant medžio**, jo kūnas **neturi** ant medžio likti visą naktį. Palaidosi jį tą pačią dieną, nes **Dievo prakeikimas** bus tam, kuris kabo **ant medžio** (žr. Biblija... 2023: Įst 21, 22–23).

(δ) O kitą dieną, sukūręs laužą didelį, įmetė jį į **ugnį**. Rytą jo paklausė, ar gerai pailsėjo. Jis atsakė: „Kaip vaikelis lopšyje **saldžiai miegojau** (Lemeškin 2009: 322).

Sovijaus kremacija ir jos pozityvus šio proceso pagrindinio personažo vertinimas galėtų būti siejami su viduramžiais populiarintu tikėjimu ugnine pragaro valdovo pasiuntinių – velnio angelų – prigimtimi, plg. Pseudo Klemenso (*Pseudo Clemens*) veikale *Homilies* nurodytą sąvokų v. gr. δαίμονες ‘demonai, blogosios dvasios ir kt.’ (žr. Lampe 1961: 328–331) ir v. gr. Πνεύματα ‘demonai – **ugnies dvasios**’ (žr. Lampe 1961: 1104) kongruenciją (žr. Rehm 1953: 158; dar žr. Rosen-Zvi 2011: 36). Vadinas, galima daryti atsargią prielaidą, kad 1262 m. chronografo autorius rėmėsi pejoratyvine kremacijos konotacija⁴⁹, kurią suponuoja NT

⁴⁶ Plg. „Kūdikius, mirusius be krikšto (iš krikščionių tikėjimo reikalavimų jie žino ir vykdo vien tikrai krikštą, o apie Kristų ir kitus krikščionybės dalykus nieko nežino), atneša ir įkelia į liepą, kurią vadina pašvęsta, kadangi mano, kad negalima jų laidoti žemėje, kuri yra šventa“ (Jokūbo Lavinskio laiškas... 2001: 609).

⁴⁷ Plg. NT tiesą: „Kas įtikės ir pasikrikštys, bus išgelbėtas, o kas netikės, bus pasmerktas“ (žr. Biblija... 2023: Mk 16, 16).

⁴⁸ Plg. Vaitkunsienės teiginį: „Daug mažiau patikimi vėlesnio laikotarpio (XIV–XVI a.) autorių palikti užrašai <...>“ (Vaitkunsienė 1991: 22).

⁴⁹ Ją anksčiau išžvelgė Greimas, plg.: „<...> toks laidojimas gali sukelti tikrai pasibjaurėjimą krikščioniui pasakotojui, tikinčiam į kūnų prisikėlimą paskutiniojo teismo dieną“ (Greimas 1990: 366).

dogma (žr. Biblija... 2023: Mt 25, 41) apie prakeiktųjų (jiems, matyt, galima priskirti ir pagonis) bausmę amžinąja ugnimi (žr. anksčiau).

Chronografo 33 skyriaus mitologemos: *Sovijaus sąsaja su Melchizedeku*

Chronografo 33 skyriuje minima Sovijaus sąsaja su Melchizedeku interpretuojama kaip tiesioginė nuoroda į senųjų hebrajų Jeruzalės karalių Melchizedeką⁵⁰ (žr. Lemeškin 2009: 33). Toks svarstymas iš tiesų kelia itin didelių abejonių, mat Sovijus – **pagonis**, o Melchizedekas, NT duomenimis, „<...> **teisumo** karalius <...> **neturintis** nei dienų pradžios, nei **gyvenimo pabaigos**, panašus į **Dievo Sūnų**. Jis lieka kunigas per amžius“ (žr. Biblija... 2023: Hbr 7, 1–7). Sovijus **ne** atitinka nė vieno iš išvardytų kriterijų, mat buvo mirtingas žmogus, o ne dievas. Tekste neužsimenama apie jokias šventiko pareigas, kurias būtų vykdęs šis personažas.

Spėtina, kad 1262 m. chronografo intarpo autorius tokia sąsaja norėjo įvardyti III a. **eretikų** sektos deifikuotą, Konstanco vyskupo šv. Epifanijaus Salamiečio (apie 310–403) veikale *Adversus Haereses* detaliai aprašytą Melchizedeką (plačiau žr. [Epiphanius] 2013: 78–87). Šios religinės grupuotės nariai jį garbino labiau nei Jėzų Kristų, t. y. prilygino galingiausiam dievui, plg. v. gr. Μελχισεδεκיאνοί ‘sektos nariai, tikėję Melchizedeką esant dieviškąja galia’ (žr. Lampe 1961: 842; dar žr. Davidson 1971: 188–189; Briggs 2003: 421).

Būtent dėl šios priežasties – klaidatikystės, arba erezijos, 1262 m. chronografo 33 skyriuje toliau yra teksto atkarpa:

<...> tie bjaurūs melchizediečiai, dievu jį padarę, prigimtimi tiki, o ne kaip mirusį žmogų išpažįsta. Dėl to tikrai bus pasmerkti Nepaperkamojo Teisėjo kaip žmogaus garbintojai, tveriniui atsidavę labiau, nei Kūrėjui dėl savo didžios ir paskutinės beprotystės, tiksliau sakant, dėl gyvuliško gyvenimo ir gerai visiems žinomo netikėjimo (Lemeškin 2009: 34).

Todėl teiginys, neva šiuo siužetu chronografo vertėjas nurodė garbinamo žmogaus, o ne dievo referentą, plg. „<...> sovijiečiai <...> ir melchizediečiai <...> garbina žmogų“ (žr. Lemeškin 2009: 34), turėtų būti koreguotas.

Apibendrinant galima teigti, kad 1262 m. chronografo intarpas **nesuponuoja** senojo baltų tikėjimo relikto, bet krikščionių dogmatikos esmę – pagonybės ir jai būdingų principų pasmerkimą, siejant ją su pražūtinga mirtimi – kelione į pragarą. Daugelio Sovijaus mito siužeto elementų sutapimas su Šventojo Rašto faktografija ir slavų etnomitologiniais motyvais lemia šio pasakojimo priskyrimą baltų kaimynų slavų kultūrinei dermei bei Rytų krikščionių Bažnyčios dogmatikos sklaidai. Iš esmės analizuotas 1262 m. chronografo intarpas visiškai atitinka

⁵⁰ Apie jį plačiau žr. Gruenwald, Shapira 2007: 11–12.

demonologinių veikalų fabulą, kuriai būdinga senojo tikėjimo ir jo išpažinėjų priskyrimas blogio sferai, pagonių lokalizavimas pragare, jų sielos žūtis ugnyje (plačiau žr. Dinzelbacher 1989: 649–653), plg. neabejotiną Sovijaus kremacijos sąsają su NT dogma, išsakyta Jėzaus Kristaus: „Eikite šalin nuo manęs, prakeiktieji, į **amžinąją ugnį**, kuri prirengta **velniui ir jo angelams!**“ (žr. Biblija... 2023: Mt 25, 41). Šis teiginys argumentuotinas ir Lemeškino pasiūlyta⁵¹ Sovijaus vardo etimologija: s. r. *бѣсовѣи ‘velnio, velniškas’ → совѣи бѣ „velnias [↔ Sovijus] buvo“ → s. r. совѣи ‘Sovijus ↔ velnias’ (Lemeškin 2009: 37; Lemeškin 2015: 36–39; dar žr. Kregždys 2012: 22).

Dėl akivaizdaus šio pasakojimo kabinetinės mitologijos statuso ir scholastinio pobūdžio jį priskirti etiologinėms ar folklorinėms lietuvių sakmėms vargu ar įmanoma.

Išvados

1. Sovijaus mito fabula niekaip nesusijusi su lietuvių pasakos *Kambariai danguje* (AT 802C*) siužetu.

2. Sovijaus mito laidosenos biritualas (palaikų patalpinimas žemėje ir kremacija) tapatus atitinkamoms rusėnų apeigoms, užfiksuotoms X a. keliautojo Ahmado ibn Fadlano.

3. Blužnies valgymas suponuoja ne baltų, bet slavų referentą *mirusiųjų maistas*, šios tautos atstovų įprastai patiekiamą mirusiesiems ir požemio pasaulio būtybėms.

4. Mitologema *didysis aptvėrimas* sietina su visiems krikščionims brangia ir siekiama rojaus sąvoka – dangiškąja Jeruzale, t. y. aptvertu (resp. apsaugotu nuo blogio) šventuoju miestu.

5. Devyneri pragaro vartai simbolizuoja devynias mirtinas krikščionių nuodėmes, Evagrijaus Pontiečio apibrėžtas terminu v. gr. Λογισμοί ‘nedorybės’.

6. Mirusiojo sielos įvairaus pobūdžio kančių sąsaja su vartais ir juose paliekamu maistu būdinga rytų slavams, o ne baltams.

7. Mirusiojo palaikų įkėlimas į medį suponuoja Senojo Testamento parafrazę apie Dievo prakeiksmą šitaip palaidotam velioniui siekiant pabrėžti pagoniškojo tikėjimo priešpriešą krikščioniškajam.

8. Sovijaus kremacija ir pozityvus šio proceso pagrindinio personažo vertinimas sietinas su demonologiniu kodu – viduramžių tikėjimu ugnine pragaro valdovo pasiuntinių – velnio angelų – prigimtimi.

9. Sovijaus sąsaja su Melchizedeku grįstina III a. eretikų sektos deifikuoto Melchizedeko personažu.

⁵¹ Panašios šios leksemos kilmės įžvalgų yra ir Vilkul straipsnyje (žr. Вилкул 2010: 26–27).

10. 1262 m. chronografo intarpas nesuponuoja senojo baltų tikėjimo relikto, bet krikščionių dogmatikos esmę – pagonybės ir jai būdingų principų pasmerkimą, siejant ją su pražūtinga mirtimi – kelione į pragarą – amžinosios ugnies plotme.

Rolandas Kregždys yra Lietuvos kultūros tyrimų instituto Baltų ir Lietuvos kultūros istorijos skyriaus mokslo darbuotojas. Jo mokslo tyrimų sritys yra 1) lyginamoji baltų ir kitų indoeuropiečių kalbų gramatika, etimologija; 2) baltų religija ir mitologija, šaltiniotyra. Svarbiausios publikacijos: *Baltų kalbų leksinės semantinės gretybės (paveldėtieji ūlā kamienų kūno dalių pavadinimai)* (Lietuvos kultūros tyrimų institutas 2010), *Baltų mitologemų etimologijos žodynas I: Kristburgo sutartis* (Lietuvos kultūros tyrimų institutas 2012), *Baltų mitologemų etimologijos žodynas II: Sūduvių knygelė* (Lietuvos kultūros tyrimų institutas 2020), *Lietuvių kalbos polonizmo žodyno specifikacija*. *Studia Etymologica Baltica I*. (Lietuvos kultūros tyrimų institutas 2016), *Lietuvių kalbos polonizmo žodynas*. *Studia Etymologica Baltica II* (Lietuvių kalbos institutas 2016).

Adresas: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, Saltoniškių g. 58, 08105 Vilnius
El. paštas: rolandaskregzdys@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5979-2941>

Literatūra

Adamovičs, Ludvigs. 1937. *Senlatviešu reliģija vēlajā dzelzs laikmetā*. Rīga: K. Barona biedrības apgāds.

Adamovičs, Ludvigs. 1938. Senlatviešu pasaules ainava, *Latvijas Universitātes Raksti. Teoloģijas Fakultātes serija I*(1): 2–42. Rīga: Latvijas Universitāte.

Autenrieth, Georg. 1895. *A Homeric Dictionary for Schools and Colleges*. New York: Harper & Brothers.

Bagliani, Agostino Paravicini. 1997. *Le corps du pape*. Paris: Seuil.

Balys, Jonas. 1948a, 1948b. *Lietuvių tautosakos skaitymai* 1–2. Tübingen: Patria.

Balys, Jonas. 1998a. Ugnis ir jos gerbimas: lietuvių liaudies tikėjimai ir papročiai, Jonas Balys. *Raštai I*: 6–22. R. Repšienė (pareng.). Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.

Balys, Jonas. 1998b. Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose, Jonas Balys. *Raštai I*: 33–105. R. Repšienė (pareng.). Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.

Balys, Jonas. 1998c. Griaustinis ir velnias Baltoskandijos kraštų tautosakoje: lyginamoji pasakojamosios tautosakos studija, Jonas Balys. *Raštai I*: 106–271. R. Repšienė (pareng.). Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.

Balys, Jonas. 2000a. Lietuvių liaudies pasaulėjauta tikėjimų ir papročių šviesoje, Jonas Balys. *Raštai II*: 1–61. R. Repšienė (pareng.). Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.

Balys, Jonas. 2000b. Straipsniai „Lietuvių enciklopedijoje“, Jonas Balys. *Raštai II*: 62–213. R. Repšienė (pareng.). Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.

Balys, Jonas. 2002. Pasakos, Jonas Balys. *Raštai III*: 28–166. R. Repšienė (pareng.). Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.

Balys, Jonas. 2003. Liaudies magija ir medicina, Jonas Balys. *Raštai IV*: 219–281. R. Repšienė (pareng.). Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.

Balys, Jonas. 2004. Mirtis ir laidotuvės: lietuvių liaudies tradicijos, Jonas Balys. *Raštai V*: 119–214. R. Repšienė (pareng.). Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.

Bartholomae, Christian. 1904. *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.

Barton, George A. 1918. *The Religion of Israel*. New York: The MacMillan Company.

Basanavičius, Jonas. 1998. *Iš gyvenimo vėlių bei velnių*. Jono Basanavičiaus tautosakos biblioteka 7. K. Aleksynas (pareng.). Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.

Bekker, Immanuel. 1814. *Anecdota graeca* 1. Berolini: apud G. C. Nauckium.

Beresnevičius, Gintaras. 1990. *Dausos: pomirtinio gyvenimo samprata senojoje lietuvių pasaulėžiūroje*. Vilnius: Gimtinė.

Beresnevičius, Gintaras. 1995. *Baltų religinės reformos*. Vilnius: Taura.

Bělič, Jaromír; Kamiš, Adolf; Kučera, Karel. 1978. *Malý staročeský slovník*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.

Biblija: Senasis Testamentas, Naujasis Testamentas, *Biblija.lt*. <<https://biblija.lt/index.aspx?cmp=toc>> [žiūrėta 2023 04 11].

Biezais, Haralds. 1961. *Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion*. Stockholm, Uppsala: Almqvist & Wiksell.

Briggs, Constance Victoria. 2003. *The Encyclopedia of God: An A-Z Guide to Thoughts, Ideas, and Beliefs about God*. Charlottesville: Hampton Roads Publishing Company, Inc.

Brøndsted, Johannes. 1965. *The Vikings*. Harmondsworth: Penguin Books.

Brückner, Aleksander. 1904. *Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*. Warszawa: Druk K. Kowalewskiego.

Bučys, Algimantas. 2012. Kaip vadinsime „1262 metų chronografą“ – lietuvišku ar judėjišku (žydišku)?, *Metai, Imka.lt*. <https://imka.lt/kaip-vadinsime-1262-metu-chronografa-lietuvisku-ar-judejisku-zydisku/> [žiūrėta 2023 04 11].

Burgin, Mark. 2018. Platonic Triangles and Fundamental Triads as the Basic Elements of the World, *Athens Journal of Humanities & Arts* 5(1): 29–44.

Burkert, Walter. 2011. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

Burton-Christie, Douglas E. 1998. The Call of the Desert: Purity of Heart and Power in Early Christian Monasticism, *Pro Ecclesia* 7(2): 216–234.

Chullin 93a, *The William Davidson Talmud* (Koren – Steinsalz). <https://www.sefaria.org/Chullin.93a?lang=bi> [žiūrėta 2023 04 08].

Chullin 111a, *The William Davidson Talmud* (Koren – Steinsalz). <https://www.sefaria.org/Chullin.111a?lang=bi> [žiūrėta 2023 04 08].

Clines, David J. A. et al. (eds). 2011. *The Dictionary of Classical Hebrew* VIII. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.

Davainis-Silvestraitis, Mečislovas. 1973. *Pasakos, sakmės, oracijios*. B. Kerbelytė, K. Viščinis (pareng.). Vilnius: Vaga.

Davidson, Gustav. 1971. *A Dictionary of Angels: Including the Fallen Angels*. New York: Free Press.

De Grummond, Nancy Thomson. 2006. Introduction: The History of the Study of Etruscan Religion, N. T. de Grummond, E. Simon (eds). *The Religion of the Etruscans*: 1–8. Austin: University of Texas Press.

Dinzelbacher, Peter. 1989. Der Kampf der Heiligen mit den Dämonen, O. Capitani (ed.). *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V–XI)*. Settimane di studio del centro Italiano di studi sull'alto medioevo 36(2): 647–695. Spoleto: Presso la sede del Centro.

Dumézil, Georges. 1974. *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Étrusques*. Paris: Payot.

Endzelīns, Jānis (red.). 1923–1925. *K. Mūlenbacha Latviešu valodas vārdnīca* 1. Rīga: Izglītības ministrija.

Endzelīns, Jānis (red.). 1925–1927. *K. Mūlenbacha Latviešu valodas vārdnīca* 2. Rīga: Kultūras fonds.

[Epiphanius]. 2013. *The Panarion of Epiphanius of Salamis* 2, 3: *De Fide*. Leiden, Boston: Brill.

Evagrius Ponticus. 2023. J. Kalvesmaki (ed.). *Guide to Evagrius Ponticus*. <https://evagriusponticus.net/corpus.htm> [žiūrėta 2023 04 11].

Fischer, Adam. 1921. *Zwyczaję pogrzebowe ludu polskiego*. Lwów: Nakładem zakładu Narodowego imienia Ossolińskich.

Fischer, Adam. 1937. *Etnografia dawnych Prusów*. Gdynia: Kasa im. Miąnowskiego.

Forstner, Dorothea. 2001. *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Leksykon. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Gaerte, Wilhelm. 1929. *Urgeschichte Ostpreußens*. Königsberg i Pr.: Gräfe und Unzer Verlag.

Gil'tebrandt, Petr A. 1993. *Erläuterndes Handwörterbuch zum Psalter*. München: Verlag Otto Sagner.

Gimbutienė, Marija. 2002. *Baltų mitologija: senovės lietuvių dievės ir dievai*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.

Goba, Aldis. 1933. *Dievotūra svētrunas līdz ar tautas dziesmām dieva daudzinajam*. Rīga: Gaisma.

Greimas, Algirdas Julius. 1990. Tautos atminties beiėškant, A. J. Greimas. *Tautos atminties beiėškant. Apie dievus ir žmones*: 345–492. Vilnius, Chicago: Moks-
las, A. Mackaus knygų leidimo fondas.

Gruenwald, Ithamar; Shapira, Ilana. 2007. Melchizedek, F. Skolnik et al. (eds). *Encyclopaedia Judaica* 14: 11–12. Detroit, London: Thomson Gale, Keter Publishing House Ltd.

Gruppe, Otto. 1906a, 1906b. *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* 1–2. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

Gudaitytė, Bronė. 2019. „Dykumos“ patirtis. Evagrijaus Pontiečio sielogydos principai, *Soter* 70(98): 23–43.

Gładyszowa, Maria. 1960. *Wiedza ludowa o gwiazdach*. Wrocław: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Hartknoch, Christoph Johann. 1684. *Alt und neues Preuffen oder preuffischer Historien* 1–2. Franckfurt, Leipzig: In Verlegung Martin Hallervorden.

Homeras. *Iliada*. Ὅμηρου Ἰλιάς'. https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/library/index.html?author_id=194 [žiūrėta 2023 04 08].

Homeras. *Odisėja*. Ὅμηρου Ὀδυσσεΐη. https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/library/index.html?author_id=194 [žiūrėta 2023 04 08].

Höfer, Oswald. 1897–1909. Parentes Dei, W. H. Roscher (Hrsg.). *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 3: 1579–1580. Leipzig: Verlag von B. G. Teubner.

Ipatijaus metraštis. 1996. N. Vėlius (sud.). *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai I: Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos*: 256–262. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.

Jakštas, Juozas. 1959. *Lietuvių enciklopedija* 17: 166. Bostonas: Lietuvių enciklopedijos leidykla.

Jastrow, Marcus. 1903a, 1903b. *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* 1–2. London, New York: Luzac & Co., G. P. Putnam's Sons.

Jokūbo Lavinskio laiškas Jonui Pauliui Kampanui 1583. 2001. N. Vėlius (sud.). *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai II: XVI amžius*: 608–610. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.

Jono Malalos kronikos intarpas. 1996. N. Vėlius (sud.). *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai I: Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos*: 263–268. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.

Karłowicz, Jan; Kryński, Adam; Niedźwiedzki, Władysław (red.). 1919. *Słownik języka polskiego* 7. Warszawa: W drukarni „Współczesnej”.

Kerbelytė, Bronislava. 1993. Algirdas Julius Greimas – mitologinių tekstų aiškintojas, *Tautosakos darbai* II(IX): 44–53.

Kerbelytė, Bronislava. 2001. *Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas 2: Pasakos-legendos. Parabolės. Novelinės pasakos. Pasakos apie kvailą velnią. Buitinės pasakos. Melų pasakos. Formulinės pasakos. Pasakos be galo*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.

Kirk, Geoffrey Stephen. 2001. *The Iliad: A Commentary* 1(1–4). Cambridge: Cambridge University Press.

Kregždys, Rolandas. 2012. *Baltų mitologemų etimologijos žodynas I: Kristburgo sutartis*. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas.

Kregždys, Rolandas. 2020. *Baltų mitologemų etimologijos žodynas II: Sūduvių knygelė*. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas.

Kunstmann, Heinrich. 1987. *Beiträge zur Geschichte der Besiedlung Nord- und Mitteldeutschlands mit Balkanslaven*. München: Verlag Otto Sagner.

Kursīte, Janīna. 1996. *Latviešu folklorā mītu spoguļi*. Rīga: Zinātne.

Lampe, G[eo]ffrey W[illiam] H[ugo] et al. (eds). 1961. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

Lemeškin, Ilja. 2009. *Sovijaus sakmė ir 1262 metų chronografas (pagal Archyvinį, Varšuvos, Vilniaus ir I. J. Zabelino nuorašus)*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.

Lemeškin, Ilja. 2015. Sovijaus sakmės baltiškumas ir arabiškumas. Mitonimo kilmė, *Tautosakos darbai* XLIX: 35–48.

Lewis, Charlton Thomas; Short, Charles. 1958. *A Latin Dictionary Founded on Andrews' Edition of Freud's Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.

Łowmiański, Henryk. 1986. *Religia Słowian i jej upadek (w VI–XII)*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Machek, Václav. 1968. *Etymologický slovník jazyka českého* 2. Praha: Československá akademie věd.

Mackenzie, Donald Alexander. 1915. *Myths of Babylonia and Assyria*. Glasgow: The Gresham Publishing.

Mannhardt, Wilhelm. 1936. *Letto-Preussische Götterlehre*. Riga: Herausgegeben von der Lettisch-Literarischen Gesellschaft.

Mierzyński, Antoni. 1892. *Mytologiae Lituanicae Monumenta. Źródła do Mytologii Litewskiej od Tacyta do końca XIII wieku*. Warszawa: Druk K. Kowalewskiego.

Montgomery, James E. 2017. Ibn Faḍlān and the Rūsiyyah, *Journal of Arabic and Islamic Studies* 3: 1–25.

Okulicz-Kozaryn, Łucja. 1983. *Życie codzienne Prusów i Jaćwiegów w wiekach średnich (IX–XIII w.)*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Pasaka: Kambariai danguje AT 802 C*, Bronislava Kerbelytė. *Lietuvių liaudies pasakų repertuaras*. <http://www.aruodai.lt/pasakos/repertuaras/paieska.php?action=rodyti&id=421&fraze=>> [žiūrėta 2023 04 11].

Pinches, Theophilus G. 1906. *The Religion of Babylonia and Assyria*. London: Archibald Constable & CO Ltd.

Pohl, Erich. 1943. *Die Volkssagen Ostpreußens*. Königsberg (Pr.): Gräfe und Unzer Verlag.

Preller, Ludwig. 1872. *Griechische Mythologie* 1. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Pretorijus, Matas. 2006. *Prūsijos įdomybės, arba Prūsijos regykla* III. I. Lukšaitė (pareng.). Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla.

Rabinowicz, Harry. 2007. Cremation, F. Skolnik et al. (eds). *Encyclopaedia Judaica* 5: 281. Detroit, London: Thomson Gale, Keter Publishing House Ltd.

Refoulé, Françoise. 2003. Evagrius Ponticus, T. Carson, J. Cerrito (eds). *New Catholic Encyclopedia* 5: 464–465. Washington: Thomson Gale.

Rehm, Bernhard (Hrsg.). 1953. *Die Pseudoklementinen I: Homilien*. Berlin: Akademie-Verlag.

Rygos jėzuitų kolegijos metinės ataskaitos. 2003. N. Vėlius (sud.). *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai III: XVII amžius*: 554–558. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.

Rosen-Zvi, Ishay. 2011. *Demonic Desires: Yetzer Hara and the Problem of Evil in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Rosner, Fred. 1972. The Spleen in the Talmud and Other Early Jewish Writings, *Bulletin of the History of Medicine* 46(1): 82–85.

Schimmel, Solomon. 1997. *The Seven Deadly Sins: Jewish, Christian, and Classical Reflections on Human Psychology*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Schmeidler, Bernhard (Hrsg.). 1917. *Magistri Adam Bremensis Gesta Ham-maburgensis Ecclesiae pontificum*. Hannover, Leipzig: Impensis Bibliopolii Hahniani.

Schmidt, Roderich. 2007. *Das historische Pommern: Personen – Orte – Ereignisse*. Köln: Böhlau.

Schuchhardt, Carl. 1926. *Arkona, Rethra, Vineta: Ortuntersuchungen and Ausgrabungen*. Berlin: Hans Schoetz & Co. G. M. B. H. Verlagsbuchhandlung.

Smith, Mark S. 2002. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Co.

Stewart, Columba. 2005. Evagrius Ponticus and the “Eight Generic Logismoi”, R. Newhauser (ed.). *In the Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages*: 3–34. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Straubergs, Kārlis. 1939, 1941. *Latviešu būramie vārdi: maģija un būramo vārdu tematika* 1–2. Rīga: Latviešu folkloras krātuve.

Strzelczyk, Jerzy. 1998. *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.

Svetikas, Eugenijus. 2000. Mirusiųjų pinigai Lietuvoje XIV a. pabaigoje – XVIII a. pradžioje: krikščioniškas laidojimo paprotys ir jo semantika, *Lietuvos istorijos metraštis* 1999 metai: 26–48.

Ščavinskas, Marius. 2012. Sovijaus mitas ir baltų religijos tyrimų problemos, A. Ramonas, S. Vaitekūnas (sud. ir red.). *Krikščioniškosios vertybės kultūros ir istorijos kontekste*. Tiltai 43. Priedas: 158–174. Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla.

[Tacitus, Cornelius]. 1890. *The Annals* I–VI. W. F. Allen (ed.). Boston, London: Ginn & Company.

Tweedale, Michael (edt.). 2005. *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam*. Editio electronica. Londinus: CBCEW.

Urbanavičius, Vytautas. 1991. Laidojimo papročiai Lietuvoje XIII–XVI a., J. Kudirka (sud.). *Lietuvių liaudies papročiai*: 39–58. Vilnius: Lietuvos liaudies kultūros centras.

Urbańczyk, Stanisław. 1991. *Dawni Słowianie: wiara i kult*. Wrocław, Kraków: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Vaitkunskienė, Laima. 1991. Senieji lietuvių laidojimo papročiai (iki XIII a.), J. Kudirka (sud.). *Lietuvių liaudies papročiai*: 22–38. Vilnius: Lietuvos liaudies kultūros centras.

Valaitytė, Rūta. 2013. The Myth of Sovijus and its Relation to Lithuanian Cultural Memory, *Sovijus: tarpdalykiniai kultūros tyrimai* 1(1): 14–31.

Vėlius, Norbertas. 1983. *Senovės baltų pasaulėžiūra: struktūros bruožai*. Vilnius: Mintis.

Vėlius, Norbertas. 1986. Senovės lietuvių religija ir mitologija, B. Deksnys (sud.). *Krikščionybė ir jos socialinis vaidmuo Lietuvoje*: 9–42. Vilnius: Mintis.

Vėlius, Norbertas. 1987. *Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis: folklorinio vėlio analizė*. Vilnius: Vaga.

Vėlius, Norbertas. 1996a. Baltų religijos ir mitologijos šaltinių pobūdis, N. Vėlius (sud.). *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai I: Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos*: 22–49. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.

Vėlius, Norbertas. 1996b. Ipatijaus metraštis, N. Vėlius (sud.). *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai I: Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos*: 256–259. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.

Vėlius, Norbertas. 1996c. Jono Malalos kronikos intarpas, N. Vėlius (sud.). *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai I: Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos*: 263–265. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.

Volteris, Eduardas. 1995. Mitologijos apybraižos (1886), N. Vėlius (sud.). *Lietuvių mitologija* 1: 338–344. Vilnius: Mintis.

Von Miklosich, Franz. 1977. *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*. Darmstadt: Scientia Verlag Aalen.

Wachsmuth, Kurt. 1905. Enneapylon, G. Wissowa (Hrsg.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 5(2): 2587. Stuttgart: J. B. Metzler.

Wagner, Ioanvs Avgvstinvs (edt.). 1807. *Dithmari episcopi Merseburgensis Chronicon*. Ad fidem Codicis que in tabulario regio Dresdae servatvr denovo recensvit I. F. Vrsini, I. F. A. Kinderlingii et A. C. Wedekindi. Norimbergae: sumptibus I. L. S. Lechneri.

Walter, Philippe. 2011. The Ditty of Sovijus (1261). The Nine Spleens of the Marvellous Boar: An Indo-European Approach to a Lithuanian Myth, *Archaeologia Baltica* 15: 72–77.

Waser, Otto. 1916–1924. Tartaros, W. H. Roscher (Hrsg.). *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 5: 121–127. Leipzig: Verlag von B. G. Teubner.

Wilken, Robert Louis (ed.). 2007. *Isaiah Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Wiltse, Virginia; Palmer, Helen. 2011. Hidden in Plain Sight: Observations on the Origins of the Enneagram, *International Enneagram Journal* 4: 1–50.

Wissowa, Georg. 1912. *Religion und Kultus der Römer*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

Wolter, Eduard. 1886. Mythologische Skizzen, *Archiv für slavische Philologie* 9: 635–642. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Аничковъ, Е[вгений] В[асильевич]. 1914. *Язычество и Древняя Русь*. С.-Петербургъ: Типографія М. М. Стасюлевича.

Бархударов, С[тепан] Г[ригорьевич] и др. (ред.). 1975, 1977. *Словарь русского языка XI–XVII вв.* 2, 4. Москва: Наука.

Боровский, Я[рослав] Е[вгеньевич]. 1982. *Мифологический мир древних киевлян*. Киев: Наукова думка.

Вилкул, Татьяна. 2010. Создание Совия: работа составителя Иудейского хронографа (XIII в.), *Istorijos šaltinių tyrimai* 2: 11–32.

Зеленин, Д[митрий] К[онстантинович]. 1991. *Восточнославянская этнография*. Москва: Наука.

Иванов, Вяч[еслав] Вс[еволодович]; Топоров, В[ладимир] Н[иколаевич]. 1965. *Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период)*. Москва: Наука.

Иванов, Вячеслав Всеволодович; Топоров, Владимир Николаевич. 1990. Совий, Е. М. Мелетинский и др. (ред.). *Мифологический словарь*: 495. Москва: Советская энциклопедия.

Каралюнас, С[имас]. 2009. Древний литовский пантеон и его сравнительно-исторический контекст, *Балто-славянские исследования* 18: 448–485. Москва: Языки славянских культур.

Кремація. 1910. Л. И. Каценельсонъ, Д. Г. Гинцбургъ (ред.). *Еврейская энциклопедія* 9: 828–831. С.-Петербургъ: Общество для Научныхъ Еврейскихъ Изданій и Издательство Брокгаузъ-Ефронъ.

Крысько, В[адим] Б[орисович] и др. (ред.). 2011. *Словарь русского языка XI–XVII вв.* 29. Москва: Азбуковник.

Левкиевская, Е[лена] Е[вгеньевна]. 2000. *Мифы русского народа*. Москва: Астрель.

Мансикка, В[ильо] Й[оханнес]. 2005. *Религия восточных славян*. Москва: ИМЛИ РАН.

Мещерский, Н[икита] А[лександрович]. 1978. *Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX–XV веков*. Ленинград: Издательство Ленинградского университета.

Ожегов, Сергей Иванович; Шведова, Наталия Юльевна. 1992. *Толковый словарь русского языка* 1. Москва: Азъ.

Петрухин, Владимир Яковлевич. 2014. *Русь в IX–X веках: от призвания варягов до выбора веры*. Москва: Форум, Неолит.

Рахно, Костянтин Юрійович. 2022. Українська паралель XVIII століття до балтського міфу про Совія, *Slavistica Vilnensis* 67(1): 58–68.

Рыбаков, Б[орис] А[лександрович]. 1981. *Язычество древних славян*. Москва: Наука.

Рыбаков, Б[орис] А[лександрович]. 1987. *Язычество древней Руси*. Москва: Наука.

Рыжакова, Светлана Игоревна. 2002. *Язык орнамента в латышской культуре*. Москва: Индрик.

Санько, С[яргей] І. 2012. Легендарны Совій Рускага Хранографа 1261 (1262) года у кантэксте індаеўрапейскіх уяўленняў пра святасць, *Вестник Полоцкого государственного университета*. Серия Е 15: 95–103.

Срезневский, И[змаил] И[ванович]. 1893. *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам* 1. СанктПетербургъ: Типографія Императорской Академіи Наукъ.

Толстая, Светлана Михайловна (ред.). 1995, 1999, 2009, 2012. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* 1–2, 4–5. Москва: Международные отношения.

Топоров, В[ладимир] Н[иколаевич]. 1966. Об одной „ятвяжской“ мифологеме в связи со словянской параллелью, *Acta Baltico-Slavica* 3: 143–149.

Топоров, В[ладимир] Н[иколаевич]. 1987. Заметки по похоронной обрядности (К 150-летию со дня рождения А. Н. Веселовского), *Балто-славянские исследования* 1985: 10–52. Москва: Наука.

Филин, Федот Петрович. 1965. *Словарь русских народных говоров* 1. Ленинград: Наука.

Factographic Motifs of the Myth of Sovius: An Ethnological Approach

Rolandas Kregždys

Summary

The article offers a new and essentially different approach to the origin of the mythologemes *the great fence, nine spleens of the boar, nine gates of hell, a living being in hell, dead body hanging in a tree, Sovius ↔ Melchizedek* mentioned in a late insertion to the chronicle by John Malalas, i.e. in its Old Russian translation called Chronograph of 1262 (in the connective tale in the end of Section 17 and Section 18, which describes Sovius and his many relatives, also Section 33, 'The Legend of Melchizedek').

The myth of Sovius presents three main types of burial: in-ground burial, hanging in a tree, and cremation. The legend is composed of these essential mythological circumstances: (a) Sovius, the founder of the ancient tradition of burning the dead and a guide of souls in hell, hunted a wild boar; (b) he gave nine spleens of the hunted animal to his sons to fry them. Instead of bringing them back to the father, the sons ate the spleens; (c) this made Sovius angry and he descended into hell. After passing through eight gates, Sovius needed assistance from one of his sons to go through the ninth gate; (d) after dining with his father in hell, the son buried Sovius in the ground. In the morning, the father started to complain of worms and insect bites. The next night, the son hanged his father's body in a tree. Sovius was displeased with the burial due to the bees and mosquito bites. Finally, the son burned Sovius' body. The father felt relief.

The article analyses these mythological facts on the basis of the formal correlation between the factographic motifs of the Bible and ethnological equivalents in Slavic rites. According to the Holy Writ, cremation can be related to the satanic fallacy and a way for pagans to sacrifice their dead to evil. This is why the word 'hell' was used to describe the place where Sovius went. In religion and folklore, hell is a location or a state in the afterlife in which evil souls are subjected to punitive suffering, usually through torture, as eternal punishment after

death. The punishment in hell typically corresponds to the sins committed during life. Sometimes these distinctions are specific, with damned souls suffering for each sin committed. It should be noted that the nine deadly sins, also known as the capital vices or cardinal sins, which originated with the Desert Fathers, were classified by Evagrius Ponticus (Εὐάγριος ὁ Ποντικός, 345–399 AD), the Christian monk and ascetic, one of the most influential theologians in the late fourth-century Church.

The most prominent feature of his doctrine was the system of categorising various forms of temptation. In his brief treatise *Περὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας* (*De vitiis quae pposite sunt virtutibus*, 'On the Vices Opposed to the Virtues'), Evagrius Ponticus developed a list of nine evil thoughts, or terrible temptations (λογισμοί):

- (1) γαστριμαργία 'gluttony versus abstinence'
- (2) πορνεία 'fornication versus chastity'
- (3) φιλαργυρία 'avarice versus freedom from possessions'
- (4) λύπη 'sadness versus joy'
- (5) ὀργή 'anger versus patience'
- (6) ἀκηδία 'acedia versus perseverance'
- (7) κενοδοξία 'vainglory versus freedom from vainglory'
- (8) φθόνος 'jealousy versus freedom from jealousy'
- (9) ὑπερηφανία 'pride versus humility'.

On the basis of this list, it has been stated that the numerical value of the mythologemes *nine spleens of the boar* and *nine gates of hell* of the myth of Sovius can be related to the nine evil thoughts which cause the perdition of the human soul.

It should be emphasised that the referent *spleen of the pig*, as a sacrificial and apotropaic object, was used by the Slavs but not by the Balts. Given the interpretation of pigs in the Holy Writ, these creatures are considered to be unclean animals, which are related to the demonic connotation of the evil spirit. Pigs were also known as objects of pagan worship, or a symbol of a hated animal, by the early Christians. On the basis of the presented mythological material of the Slavs (they used to offer the spleen of a pig to the deceased, and also to leave sacred food at the gates), we can draw the cautious conclusion that the etiology of the mythologeme *spleen of a pig*, a dish for the deceased and chthonic creatures, might be ascribed to the Slavs.

A comparative analysis of the factographic data of the myth of Sovius and the coordinating systemic Biblical equivalents, and also the ethnological similarities of Slavic rites, results in the following conclusions:

1. The stories of the myth of Sovius and the Lithuanian fairy-tale 'Chambers in the Sky' (Kambariai danguje [AT 802C*]) are of a different genesis.

2. The bi-ritual of burial by the Old Russians (in-ground burial and cremation) mentioned by the tenth-century Arab Muslim writer Ahmad ibn Fadlan should be related to ritual equivalents found in the myth of Sovius.

3. Eating the spleen of a boar presupposes the sacrificial and apotropaic object used by the Slavs (cf. the Slavic mythologeme *a spleen of a pig*, food for the deceased and chthonic creatures), but not by the Balts.

4. The mythologeme *a great fence* is genetically related to the sacred connotation of Eden, or the Heavenly Jerusalem, the sacred walled city protected from evil.

5. The mythologeme *nine gates of hell* should be related to the nine evil thoughts (λογισμοί 'types of wickedness', classified by Evagrius Ponticus), which cause the perdition of the human soul.

6. An etiological link between different types of torments of the soul and gates, i.e. the place ascribed to leave food for the deceased, presupposes an ethnological feature of the East Slavs, but not an old rite of the Balts.

7. The image of a dead body hanging in a tree should be related to the paraphrase of the Old Testament, i.e. to the curse of God devoted to people buried in that way.

8. The cremation of Sovius and its positive assessment should be related to the characteristics of the demonological story, as people in Medieval Europe believed in the igneous nature of the devil's messengers.

9. The relationship between Sovius and Melchizedek can be justified by a comparison of the pagan guide of souls in hell (i.e. Sovius) and the deified personage (i.e. false god ↔ pagan idol) Melchizedek, worshiped by heretics Μελχισεδεκιστὰνοί in the third century.

10. The factographic data of the Chronograph of 1262 do not presuppose relicts of the ancient Baltic religion. The aim of the bespoke scholastic work devoted to the second denunciation of the pagan rites mentioned in the Bible is that pagans are ascribed to the damned in hell.