

VYTAUTAS ALIŠAUSKAS

Mitologija ir politika: Vilniaus įkūrimo mitas kaip politinis pasakojimas¹

ANOTACIJA. Straipsnyje analizuojama Vilniaus įkūrimo mito prasmė ir transformacijos Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės politiniame diskurse.

REIKŠMINIAI ŽODŽIAI: Geležinis vilkas; Gediminas; Strykovskis²; Kojalavičius; mitologija ir politika; mitas; pagonybė; senoji lietuvių religija; Vilnius.

Vargu ar ką šiais laikais nustebintų pasakymas, kad mitologijos, t. y. mito kūrimosi, funkcionavimo ir refleksijos, erdvė yra perskverbta politiškumo ir pati jį formuoja. Po XX a. diktatūrų (ypač komunizmo, nacionalsocializmo ir fašizmo) patirties tai tapo savotišku *opinio communis*³. Antra vertus, to abipusio persiskverbimo pobūdis ir rezultatas nėra toks skaidrus, kad būtų galima tenkintis generalizuojančiomis išvalgomis. Be abejonės, mitinio mąstymo elementai ir šiandien atrodo būtini siekiant išlaikyti visuomenės ir politinės

¹ Straipsnis parengtas įgyvendinant mokslinių tyrimų projektą „Istorijos politika kaip valstybės geokultūrinio ir geopolitinio įtvirtinimo įrankis“ (vadovas prof. Raimundas Lopata). Projektas įgyvendinamas pagal mokslinių tyrimų sutartį su Lietuvos mokslo taryba, Nr. VAT-31/2012.

² Straipsnio Autoriaus prašymu, vartojama būtent tokia šio asmenvardžio forma.

³ Žr. populiarinamojo pobūdžio, bet išvalgią analizę: Romano Guardini, *Išganytojai: mitai, apreiškimas, politika*, iv. str. Gintaro Beresnevičiaus, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1994.

sandaros vientisumą ir pastovumą⁴. Tačiau drauge mitas prieštarauja šiuolaikinei pastangai pasaulį suvokti kaip uždara, empiriškai verifikuojamą sistemą, nesusisiekia su modernių gamtos ir socialinių mokslų tiesos samprata, galiausiai pateikia išoriniu autoritetu remiamus vertybinius sprendimus, o tai neleidžia mito laikyti šiuolaikinei liberalios demokratijos visuomenei priimtina kalbine forma, galinčia adekvačiai išreikšti jos tapatumus ir lūkesčius. Negana to, mito, kaip ne-istorinio ir anti-istorinio pasakojimo santykis su istoriniu pasakojimu, galinčiu pretenduoti į perteikimą „kaip buvo iš tikrųjų“, jį geriausiu atveju perkelia į moralinių abstrakcijų plotmę. Antikinės kultūros krizės akivaizdoje filosofas Salustijas, IV šimtmečio po Kr. neoplatonikas, aptardamas mitą, jį susiejo su amžinųjų esmių pasauliu, taip lyg ir atribodamas mitinį pasakojimą nuo etinės ir gamtamokslinės kritikos, bet drauge ir nuo bet kokios istorinės politinės dinamikos: „tai neįvyko jokių metu, bet esti visados; mat protas viską regi iškart, o kalba išsako viena pirmiau, kita paskiau“ (*De diis et mundo*, IV 9, Rochefort⁵).

Vis dėlto reikalas ne toks paprastas. Claude Lévi-Straussas, pažvelgęs iš visai kitos metodologinės perspektyvos, mitą apibūdino modernia kalba, bet labai panašiai kaip Salustijas: „vidinė mito vertė yra ta, kad įvykiai, vykstantys, kaip manoma, tam tikru laiku, sudaro permanentinę (nelaikinę) struktūrą, susijusią tuo pat metu ir su praeitimi, ir su dabartimi, ir su ateitimi“⁶. Tačiau ši laikiškumo–antlaikiškumo dialektika leido Lévi-Straussui, kitaip negu jo pirmtakui graikui, mitą pamatyti kaip esmiškai politinę pasakojimo formą. Anot Lévi-Strausso, šių laikų visuomenėje mitinį mąstymą pakeitusi ideologija išlaiko analogišką struktūrą – pirmapradis istorinis įvykis, prezentuojantis visuomenės vertybes, suvokiamas kaip antlaikiškas, gyvuoja dabarties aiškinimo schemas pavidalu⁷. Tai kartais leidžia mito sąvoką nelabai teisėtai išplėsti ne tik iki pasakojimų, vienijančių politinę bendriją ir legitimuojančių

⁴ Plg. mitologijos, kaip stereotipizuojančių ir etinės, religinės arba politinės bendrijos tapatumą reprezentuojančių bei ginančių vertybinių pasakojimų visumos sampratą, plėtojamą kn.: Virginijus Savukynas, *Istorija ir mitologijos: Tapatybės raiškos XVII–XIX amžiaus Lietuvoje*, Vilnius: Viešosios politikos idėjų centras, UAB „Idėjos ir komunikacija“, 2012.

⁵ Sallustius, *De diis et mundo*, edited with French translation by Gabriel Rochefort = *Des dieux et du monde*, (*Collections des universités de France*), Paris: Les Belles Lettres, 1983.

⁶ Claude Lévi-Strauss, „Mitų struktūra“, in: *Mitologija šiandien: Antologija*, sud. Algirdas Julius Greimas, Teresa Mary Keane, vertė Jūratė Navakauskienė, Vilnius: Baltos lankos, 1996, p. 53.

⁷ *Ibid.*, p. 53–54.

jos tikslus, bet ir iki ideologinių vertinimų ar abstrakčių konstruktų. Kartais mitais ideologinėje polemikoje įvardijami nepriimtinos ideologijos pateikiami pasakojimai bei vertinimai, taip pačią mito sąvoką paverčiant ideologiniu konstruktu⁸. Žinoma, mitu galima sąlygiškai vadinti ir „didžiuosius“ istorinius pasakojimus, kuriuose, kaip ir tradiciniame epe, atskiri konkrečios grupės istorijos įvykiai įgauna galutinę prasmę *ex post* rekonstruojamoje visumoje, bet šiuo atveju negalima išleisti iš akių, kad tie įvykiai paprastai pripažįstami verifikuojamais, turinčiais racionaliai aptinkamas priežastis arba priklausomais nuo atsitiktinumų, o istorinis procesas laikomas imanentišku (nebent ‘protas’ ir ‘istorinis procesas’ patys būtų interpretuojami kaip mitologemos).

Itin komplikuotoje situacijoje mito ir politikos sąsaja geriausiai regima žvelgiant į paradigmą atvejį. Tokio atvejo geriausiai ieškoti randamo kuo grynesne forma – ne daugelio faktorių veikiamoje, perdėm informaciškai užterštoje netolimoje praeityje ar dabartyje, o pačiose politinės bendrijos ištaiose. Lietuvos tikrovėje ryškiausias politinį ir mitologinį mąstymą vienijantis pavyzdys – tai Vilniaus įkūrimo pasakojimas. Šimtmečius trunkantis jo formuojamasis poveikis ir jautrumas istoriniams bendrijos pokyčiams yra akiavaizdus. Mito statusas ir pavidalas šiame procese kinta, ir kaip tik tai užtikrina jo gyvybingumą. Tą kaitą deramai interpretuoti galima tik išsiaiškinus pagrindinio, pirminio, mito pavidalo reikšmes. Jau esama kelių svarių, skirtingomis metodologinėmis prielaidomis grįstų tyrimų⁹. Toliau stengsimės nekartoti jų

⁸ Šiame kontekste iliustratyvi diskusija dėl vadinamosios Šapokos *Istorijos* – žr. Vytautas Ališauskas, „Šapokos Istorija kaip istorijos politikos pavyzdys tarpukario Lietuvoje“, in: *Istorinės atminties diskurso prielaidos ir prieštaravimai*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2014, p. 96–111.

⁹ Pagrindiniai darbai: Vladimir Toporov, „Vilnius, Wilno, Вильна: miestas ir mitas“, in: Idem, *Baltų mitologijos ir ritualo tyrimai*: Rinktinė, sudarė Nikolai Mikhailov, iš rusų k. vertė Erdvilas Jakulis, Vilnius: Aidai, 2000, p. 35–98; Algirdas Julius Greimas, „Gedimino sapnas“, in: Idem, *Lietuvių mitologijos studijos*, Vilnius: Baltos lankos, 2005, p. 549–573; Marcell Antoniewicz, *Protoplaści księżat Radziwiłłów: Dzieja mitu i meandry historiografii*, Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2011, išskirtinos šios minėtosios monografijos dalys, ypač p. 179–204, taip pat skyrius kn.: Jan Jurkiewicz, *Od Palemona do Giedymina: Wczesnonowozytne wyobrazenia o początkach Litwy, część I: W kręgu latopisów litewskich*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2013, p. 211–224. Remiantis daugiausia folklorine medžiaga, geležinio vilko vaizdiny tiriama: Jūratė Šlekonytė, „Kodėl Gediminas sapnavo geležinį vilką“, *Tautosakos darbai*, 2001, t. 14 (21), p. 122–141; plg. Eadem, „Почему Гедиминасу приснился железный волк“, in: *Балто-славянские исследования*, т. XV, Москва: Индрик, 2002, p. 495–516.

rezultatų ir nemėginsime jų nuosekliai kritiškai analizuoti, nors, be abejonės, jais pasinaudosime siekdami savo tikslo – pažvelgti į Vilniaus įkūrimo mitą pradiniu, metraščiuose randamu, pavidalu kaip į politinę bendrijos tapatybę grindžiančio ir jos perspektyvas brėžiančio pasakojimo pamatą.

MITO SKAITYMAS

Pradžioje prisiminkime patį pasakojimą. Pagrindinį tekstą čia imame iš Bychoveco kronikos¹⁰, išnašose pateikiame svarbiausius platesniojo sąvado nuorašų variantus (Krasinskio kodekse, kaip galima spręsti, šio pasakojimo nėra dėl nuorašo defekto). Pridedamas ir naujas vertimas. Tekstą verčiant iš naujo, nenorėta sumenkinti puikaus Rimanto Jaso darbo, tik stengtasi paryškinti specifinius mitologinius niuansus, gal ne tokius svarbius kronikos visumai. Atskirai paminėtina, kad Lizdeika vertime nevadintinas abstrakčiu „žyniu“, *worozbit* yra pakankamai konkretus žodis, reiškiantis asmenį, gebantį aiškinti ateitį pranašaujančius ženklus (spėjiką, pranašautoją, augūrą), kurį, sekdami Sirvydo žodynu, čia vadiname „burtininku“¹¹. Taip pat pasakymas *son dywny*, mūsų išverstas „nepaprastą sapną“, galėtų būti verčiamas dar įtaigiau, pvz., „stulbinantį sapną“. Mat kalbama apie religinį reiškinį, apie tai, ką romėnai vadino *portentum*. Senuosiuose slaviškuose vertimuose *duvo* atitinka *τέρας, διωβ* – *θαῦμα*¹². Čia išsaugota esminė protoslaviškojo **divъ* prasmė „stulbinantis, nepaprastas, susijęs su antgamtiniais reiškiniais“¹³. Sapnas iš karto atpažįstamas ne kaip šiaip „keistas“, bet kaip neeilinis, ypatingas, paženklintas šventybiškumo. Sapnavusiajam akivaizdu, jog sapnas turi slėpiną, reikalingą aiškinimo, prasmę, simboliškai (*wolk... zname-nuiet*) apreiškia ateitį.

¹⁰ Полное собрание русских летописей, Хроники: Литовская и Жмойтская, Быховца, Летописи: Баркулабовская, Аверки и Панцырного, т. 32, Москва: Наука, 1975, р. 137–138.

¹¹ Konstantinas Širvydas, *Pirmasis lietuvių kalbos žodynas = Dictionarium trium linguarum*, Vilnius: Mokslas, 1979, р. 584–585 [orig. р. 486–487].

¹² Plg. *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков)*, под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой, Москва: Русский язык, 1999, р. 187.

¹³ Plg. Wiesław Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006, р. 146.

A kniaź weliki Gidymin, prohnawszy kniazey ruskich, y ot nemec zemlu wpo-koiwszy, y panował mnoho let w pokoiu. Y nektoroho času poiechał kniaź weliki Gidymin so stolca swojeho Kiernowa w łowy za piat mil, za reku Wellu, y nayde horu w puszczy krasnu, dubrowami y rowninami oblehłuii, y spodobałosia jemu welmi, y on tam poseliłsia, y założy horod y nazowe imia jemu Troki, hde byli Starye Troki; y z Kernowa perenes stolec swoy do Trok.

Po małych czasech poiechał pośle toho kniaź weliki Gidymin w łowy od Trok czotyry mili, y nayde horu krasnu nad rekoiu Wilneju, na ktoroy zayde zwera welikoho tura y wbijet ieho na toy hory, hde y nyni zowut Turja hora. Y welmi było późno do Trok jechaty, ^ay stanet na łuce na Szwintorozie^a, hde perwych welikich kniazey zżyhali, i obnoczowa. Y spiaczy iemu tam, widy son, szto na hore, ^bkotoruii zwali Krywaja, a teper Łysaja^b, stoit wołk żelizny welik, a w nem rewet, kali by sto wołkow wyło. Y oczutywsia ot sna swojeho y reczet worožbitu swojemu imenem Lezdeyku, kotory był zaynden w orłowi hnezde, y był tot Lezdeyku o kniazia Gidymina ^cworožbitom y najwyższym popom pohanskim^c. Widich dey son dywny, y spowida iemu vse, szto sia jemu wo sni widyło, y tot Lezdeyku worožbit recze gospodaru: «Kniaże weliki, wołk żelezny znamenuiet, ^dhorod stołeczny^d tut budet, a szto w neho wnutry rewet, to sława ieho budet słynuty na weś swiet». Y kniaź weliki Gidymin na zawtrye ž, ne odieždžaiuczy, posłał po ludy y założył horod odyn na Szwintorozi, Nižni, a druhi na Krywoy hore, ktoruii nyni zowut Łysoiu, y nareczet imia ^etym horodom^e — Wilnia. Y zbudowawszy horody^f perenes stolec swoy z Trokow na Wilnu, y wczynił perszym wojewodoiu u Wilni hetmana swojeho Gasztoła (z Columnow), kotoryj sia narodyl s Krumpia, k[o]tory był poyman ot nemcow na Kunosowi.

^{a-a} и стали на луцѣ над рѣкою Вельею и на устии рѣки Велны, которую зовут луку Швинтороги *Evrein* ^{b-b} ktorą zovą Turova, a teras Lisą *Ališ* ^{c-c} worožbitom y najwyższym porom pohanskim *Bych, Evrein* : wrožbitem, navissem potim poganski *Ališ* ворожбитом навышшим, потом попом поганским *Archeogr, Rač, Rumianc* ^{d-d} zamek y stolec *Ališ* город *Evrein* ^{e-e} temu zamku Vilno *Ališ* ^f zamek. *Ališ*.

(O didysis kunigaikštis Gediminas, išvijęs rusų kunigaikščius ir davęs ramybę žemei nuo vokiečių, daug metų taikoje viešpatavo. Ir kartą didysis kunigaikštis Gediminas iš savo sostinės Kernavės išvyko medžioti už penkių mylių, už Vilijos upės, ir rado gražų kalną girioje, ažuolynų ir slėnių apsuptą, ir didžiai jam patiko, ir apsigyveno jis ten, ir įkūrė miestą, davė jam Trakų vardą (ten, kur buvo Senieji Trakai). Ir perkėlė iš Kernavės į Trakus savo sostinę. Po to nedaug laiko prabėgus,

išsirengė didysis kunigaikštis Gediminas į medžioklę per keturias mylias nuo Trakų, ir rado prie Vilnios upės gražų kalną, o ant jo aptinka didelį žvėrį taurą ir nugalabija jį tame kalne, kurį ir dabar vadina Tauro kalnu. Ir buvo labai vėlu keliauti į Trakus, ir apsistojo Šventaragyje, lauke, kur degindavo pirmus didžiuosius kunigaikščius, ir pernakvojo. Ir ten miegodamas regi sapną, kad ant kalno, kurį vadino Kreivuoju, o dabar Plikuoju, stovi didelis geležinis vilkas, o jame gaudžia, tarsi šimtas vilkų staugtų. Iš savo sapno prabudęs ir sako savo burtininkui vardu Lizdeika, kuris buvo rastas erelio lizde (ir buvo tas Lizdeika kunigaikščio Gedimino burtininkas ir aukščiausias pagonių kunigas). „Regėjau, – sako, – nepaprastą sapną,“ – ir papasakoja šiam viską, kas jam sapne regėjosi, ir tas Lizdeika burtininkas tarė valdovui: „Didysis kunigaikšti, geležinis vilkas yra ženklas čia būsiant sostamieštį, o tai, kad anam viduje gaudžia, – tai jo šlovė sklis po visą pasaulį.“ Ir didysis kunigaikštis Gediminas rytojaus dieną neišvykdamas pasiuntė pakviesti žmonių ir įkūrė vieną miestą Šventaragyje, Žemutinį, o kitą – ant Kreivojo kalno, kurį dabar vadina Plikuoju, ir pavadino tuos miestus Vilnia. Ir pastatydinęs miestus perkėlė savo sostinę iš Trakų į Vilnią, ir pirmuoju vaivada Vilnioje padarė savo etmoną Goštautą (iš Stulpų [giminės]), kuris buvo gimęs Krumpiui, kurį vokiečiai buvo paėmę nelaisvėn Kuno [mieste].)

Pirmiausia reikėtų klausti, ar apskritai šis metraštinės tradicijos pasakojimas laikytinas mitu. Antai Adolfas Šapoka jį vadina „legenda“¹⁴, Norbertas Vėlius – padavimu, kurio ryšys su lietuvių mitologija patikimai įrodytas¹⁵, Albinas Jovaišas – „epiniu lietuvių tautos padavimu“¹⁶. Žinoma, griežtai apibrėžti, kas yra ir kas nėra mitas, – itin keblu, gal net neįmanoma. Marcelio Detienne praeito amžiaus aštuntajame dešimtmetyje konstatuotas faktas, jog prie visuotinai priimto teorinio mito apibrėžimo neprieita ir mitą lengviausia atpažinti intuityviai, beveik tiek pat aktualus ir šiandien¹⁷. Parankiausia mitą išskirti indukciškai, nurodant jo esminių požymių visumą. Toks inventorius,

¹⁴ Adolfas Šapoka, *Senasis Vilnius: Vilniaus miesto istorijos bruožai iki XVII a. pabaigos*, New York: Tėvų Pranciškonų spaustuvė, 1963, p. 25.

¹⁵ *BRMŠ (=Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai)*, t. II, p. 369 (toliau cituojama tekste su tomo nuoroda: t. I–IV, sud. Norbertas Vėlius, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 1996–2005).

¹⁶ Eugenija Ulčinaitė, Albinas Jovaišas, *Lietuvių literatūros istorija: XIII–XVIII amžius*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2003, p. 74.

¹⁷ Marcel Detienne, „Permaštyti mitologiją“, in: *Mitologija šiandien*, p. 159.

sudarytas tiriant Platono mitų kalbinę formą, sėkmingai tinka mūsų tiriamojo mito analizei – jį su platoniškaisiais mitais sieja fiksuotas, rašytinis, pobūdis. Taigi peržvelkime pagrindinius mito kaip kalbinės formos požymius:

- *loginė* mito forma yra monologas, o ne dialogas,
- jo *retorinė* eiga krypta į naraciją, o ne argumentaciją,
- simbolinė *mediacija* yra vaizdas, o ne sąvoka,
- *epistemiskai* mitas nukreiptas į tiesą, o ne verifikaciją,
- *ontologinis* referentas yra pasaulio visuma, o ne paskiro dalyko artikuliacija¹⁸.

Nesunku pastebėti, kad Vilniaus įkūrimo pasakojimas turi visus šiuos bruožus. Vis dėlto išvardytos mito ypatybės nėra pakankamos mitui visuose socialiniuose-kultūriniuose kontekstuose atskirti nuo istorinio arba pasakiško pasakojimo¹⁹. Mums regisi, kad būtina įvertinti mito turinio (teikiamos „informacijos“) pobūdį, glaudžiai susijusį su jo funkcija. Šiuo atžvilgiu mitas matytinas kaip bendrijai (šeimai, giminei etc.) *reikšmingas* pasakojimas, pristatantis kosminio ar bendrijos masto *lūžinį įvykį* (pasaulio ar jo dalių sukūrimą, dievų ar herojų gimimą bei darbus, politinių ar etninių vienetų atsiradimą ir t. t.) ir konstituojantis *sakralia* sankcija grindžiamą bendrijos *tapatumą*. Manytume, šitaip suprantant mitą, apskritai negalima ir nereikia klausti, ar konkretus mitas perteikia kokią nors istoriškai patikimą informaciją (šito dažnai klausama legendos atveju²⁰). Net vadinamojo istorinio pasakojimo „istoriškumas“ reikalui esant gali būti „suskliaudžiamas“ ir pasakojimas perskaitomas kaip mitas, jei jame į pirmą vietą iškyla istorijos įvykio prasmės, bendruomenės transformacijos, pavyzdinių (herojinių) elgesio modelių motyvai. Tad ir kalbant apie Vilniaus įkūrimo mitą reikia iš anksto pasakyti, kad tolesniame tekste nekliamas klausimas, ar Gediminas (kurio „istoriškumu“

¹⁸ Jean-François Mattéi, *Platon et le miroir du mythe*, Paris: Quadrige / PUF, 2002, p. 4–5.

¹⁹ Šis tyrimas, be kita ko, metodologiškai sąlygotas „tikro“ ir „netikro“ mito perskyros, – jei pastarasis yra nekontroliuojamos vaizduotės žaismas, kurį perteikia nepriklausomas pasakotojas, tai „tikrasis“ mitas pasakojamas institucionalizuoto ar bent bendrijos kontroliuojamo tradicijos nešėjo ir liečia esminius „šventybiškos ar pašvęstos“ istorijos įvykius; žr. Gintaras Beresnevičius, *Religijotyros įvadas*, Vilnius: Aidai, 1997, p. 190–14. „Tikrą“ mitą, atvirą naujiems bendrijos iššūkiams, kaip mėginsime parodyti, perdavėjai gali vis labiau maskuoti, suteikdami jam istorinio ar pasakiško naratyvo bruožų.

²⁰ Plg. „[...] legendos apie Vilnių vertingumo klausimas (realių įvykių aidų iškraipymo prasme) lieka atviras“ – Edvardas Gudavičius, *Lietuvos europėjimo kelias*, Vilnius: Aidai, 2002, p. 130.

nė kiek neabejojama) tikrai sapnavo geležinį vilką (įvykio „istoriškumas“ visiškai galimas) ir paprašė Lizdeikos (kurio „istoriškumas“ paprastai neigiamas) tą sapną interpretuoti (įprasta religinė praktika, būdinga įvairiems luomams ir socialinėms grupėms). Funkcionuodamas kaip konstitucinis politinės bendrijos elementas, mitas neišvengiamai atsiduria politiškumo erdvėje ir išties gali būti lyginamas su ideologija, nors neišvengiamai ją pralenkia pasaulėvaizdžio turtingumu. Čia ypač svarbūs mito struktūriniai arba archetipiniai elementai, kurie tarsi savaime daro poveikį klausytojui ir žiūrovui, ir atkartojami nepraranda naujumo – gana prisiminti tokį gnostinio mito perdirbinį kaip „Matrica“ arba reklamas, naudojančias krikščioniškosios ar baltiškosios mitologijos archetipus. Tai lemia „tikrojo“ mito gyvybingumą – net ir sumenkęs, slėpdamasis po istorijos ar pasakos skraiste, jis lieka paveikus ir, kilus naujai tapatumo paieškos bangai, gali atgauti savo pirmapradi statusą.

Tolesniu tyrimu tikimės parodyti, kad Vilniaus įkūrimo pasakojimas tenkina ir antrąją mitui identifikuoti reikalingą reikalavimų (lūžinis įvykis, antgamtinė sankcija, tapatumo konstitucija) grupę ir, pats kisdamas, funkcionuoja kaip kintančios LDK politinės savimonės dalis.

MITO KONSTRUKCIJA

Topologija

Mircea Eliade, remdamasis ne tik plačia religijos bei kultūros istorijos medžiaga, bet ir kasdienės patirties analize, parodė, jog (iš)gyvenamojo pasaulio erdvė vertybiškai nėra vienybė. Erdvinis nehomogeniškumas yra „pirmapradi patirtis“, steigianti struktūruotą asmens ir bendrijos pasaulį – su šventuoju centru, vertybiškai konotuotomis orientacijos kryptimis ir periferija. Šventybinis erdvės netolydumas atrandamas ne per teorinio pobūdžio spekuliacijas, bet atpažįstamas kaip išankstinė religinė patirtis, einanti pirma bet kokios pasaulio refleksijos²¹. Mito sandaroje ši patirtis atsiskleidžia tiek aprašant vertikaliąją visatos struktūrą, tiek vaizduojant žemiškąją, horizontalią, erdvę,

²¹ Mircea Eliade, *Šventybė ir pasaulietiškumas*, iš prancūzų k. vertė Petras Račius, Vilnius: Mintis, 1997, p. 15.

prisodrintą įvairiųjų šventybės manifestacijų, tiek fiksuojant centrinę atskaitos tašką. Kiek šis fenomenologinės religijotyros sukurtas modelis nušviečia Vilniaus įkūrimo mitą?

Lietuvos metraščio platesniojo ir plačiojo sąvado tekstai, skirti ankstyvajam Lietuvos gyvavimo tarpsniui, mirga miestų steigties epizodais. Kęstutis Gudmantas yra taikliai pastebėjęs, kad „gamtovaizdžiai metraštininkams rūpi tik legendinėje dalyje“ – toje dalyje, kurioje turima reikalo su valstybės ir jos sostinės pradžia²². Jie suręsti pagal vieną schemą – valdovas, medžiodamas „aptinka“ gražią vietą arba gražų kalną (paprastai šalia vandens šaltinio), kartais dar supamą gamtos gėrybių pertekusios apylinkės, ir ten įkuria miestą arba naują sostinę²³. Panašiai ir Šventaragis, steigdamas šventvietę kunigaikščių palaikams deginti, parenka „labai gražią vietą girioje prie Neries“. Šiuose pasakojimuose galima įžvelgti nuo Antikos žinomą literatūrinį *locus amoenus* motyvą. Jei paprastai *locus amoenus* laikomas civilizacijos ir jai atstovaujančio miesto priešybe, tai šiuose steigties padavimuose jis transformuojamas į civilizacijos erdvę. Vilniaus atsiradimas siejamas taip pat su „gražaus kalno“ aptikimu medžioklėje. Tačiau visuminė Vilniaus topologija yra kitokia. Gedimino atrastas geografinis kompleksas, metaforiškai tariant, yra prisodrintas sakralumo. Tai daugiau negu *locus amoenus*. Net ir šis jau pasižymi ypatingumu, išimtinumu ir sudaro kontrastą kasdienei, profaniškai tikrovei. Vis dėlto būsimąjį Vilniaus kraštovaizdis sutelkia kelių Lietuvos sostinių ar svarbių miestų sakralios aplinkos fragmentus į unikalią visumą. Ji aprėpia visa, ką Gerardas van der Leeuwas pavadino „šventąja aplinka“²⁴. Pirmiausia reikėtų kalbėti apie kalno mitologemą. Vilniaus kraštovaizdyje metraštininkas išskiria unikalų bruožą – du kalnus (vėlesnė tradicija Gedimino sostinės kalnų priskaičiuos septynis kaip ir Romos). Gerai žinoma, kad „uola, kalnas – pirminis sukurtojo pasaulio elementas“ (van der Leeuwas), tačiau jo sudvigubinimas

²² Kęstutis Gudmantas, „Vėlyvųjų Lietuvos metraščių erdvė“, *Darbai ir dienos*, 2005, Nr. 44, p. 115. Kiek abejotina, ar Naujųjų Trakų įkūrimą reikėtų priskirti legendinei daliai, tačiau pati pasakojimo schema imituoja ankstesnes steigties legendas.

²³ *Lietuvos metraštis: Bychovco kronika*, vertė, įvadą ir paaiškinimus parašė Rimantas Jasas, (*Lituanistinė biblioteka*, kn. 10), Vilnius: Vaga, 1971: „graži vieta“ – Ukmergė, Kernavė, p. 44; „gražus kalnas“ – Naugardukas, p. 47, Alšėnai (du kartus), p. 62, Trakai, p. 71; „patiko vietovė“ – Naujieji Trakai, p. 73; Šventaragis, p. 60.

²⁴ Gerardus van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Torino: Bollati Boringhieri, 1992, p. 32–43.

trikdė tiek perrašinėtojus, tiek vėliau Strykovskį, kuris aiškiai nežinojo, kaip suderinti savo meto Vilniaus topografiją su mito duomenimis (kuriame minimi du Plikieji kalnai, vilko pasirodymo vieta ir pilis lokalizuotos ant Tauro kalno, o žemutinė pilis, sakoma, stovinti Kreivajame slėnyje)²⁵. Ši painiava liudija istorinį pertrūkį²⁶, bet tai, kad mito tekstas vis vien liko nekoreguotas, skatina Tauro ir Kreivąjį kalną pirmiausia suvokti kaip mitologemas, mitinius archetipus (pvz., plg. dvi Olimpo viršūnes – Panteono, dab. Mytikas, ir Dzeuso sosto, dab. Stefani; taip pat du brolius Kibo ir Mavenzi Kilimandžare). Tiksliai kalnų-dvynių interpretacija mito kontekste – ateities tyrimų užduotis, tačiau pakartosime – tai išskirtinė Vilniaus mitologinio kraštovaizdžio ypatybė. Čia tik atkreiptinas dėmesys, kad pagal mito logiką buvo visai nuoseklu tvirtovę statyti toje vietoje, kurią parodė apsireiškęs ženklas – geležinis vilkas, ir kad Gedimino sūnus didysis kunigaikštis Jaunutis, gelbėdamasis nuo Kęstučio, užėmusio Vilnių, paliko įtvirtinimus ir pabėgo į Tauro kalną²⁷. Galėtume spėlioti ten buvus kokią nors kultinę vietą, kuriai nunykus neliko ir atminimo apie Tauro kalno funkciją. Viena galimų Tauro kalno reikšmių – konkretus dieviškojo mirusiųjų teismo kalnas, į kurį kops Šventaragio slėnyje sudeginti velionys²⁸. Toks eschatologinę prasmę jau turintis kalnas yra derama vieta ir pasaulio kūrimą atkartojančiai pradžiai – herojaus kovai su chaosu atstovaujančiu siaubūnu ir jo pirmajai, steigiamajai, aukai (žr. toliau). Visai tikėtina, jog ankstyvajame Vilniuje Tauro kalnas ir Kreivasis kalnas atitinkamai buvo suvokiami kaip simbolinės kraštovaizdžio dominantės, kurių viena atitinkamai turėjo religinę, kita – politinę konotaciją. Girios (Šventaragio slėnyje) ir vandens – dviejų sakralinės galios manifestacijų – buvimas, minimas ir kitų miestų įkūrimo legendose, tačiau visi trys šventosios aplinkos komponentai toli gražu nėra pastovi šių miestų aplinka. Galiausiai Vilnius išsiskiria dar vienu unikaliu aplinkos komponentu, neminimu kalbant nė apie vieno miesto įkūrimą: ugnimi. Ugnies elementas, įsijungdamas į aplinką, ne tik reprezentuoja šventybę, bet ir sujungia būsimą sostinę su Šventaragio slėnyje degintais protėviais – verta paminėti, kad su visu politiniu Lietuvos elitu („visi Lietuvos

²⁵ Žr. *BRMŠ* II, p. 521–523.

²⁶ Apie tai dar bus kalbama vėliau.

²⁷ *Lietuvos metraštis*, p. 73–74.

²⁸ Plg. Marcelli Antoniewicz, *op. cit.*, p. 185–186. Reikia paminėti, kad Antoniewiczzius Tauro ir Plikąjį kalną suplaka į vieną objektą.

kunigaikščiai ir žymiausi bajorai“)²⁹. Maža to, su mirties pasauliu susieta papėdė kalną paverčia tikrąja, visas tris vertikalias zonas perskverbiančia, pasaulio ašimi, besiremiančia į požemius ir viršūne susiekiančia su dangumi³⁰. Būtent tokia intensyvaus *sacrum* atsiskleidimo erdvė ir tapo tinkama vieta pagrindinei ir amžinai šalies sostinei, kurią paveldėjęs kunigaikštis turėjo ir didžiausią valdžią visoje Lietuvoje.

Sankcija

Jau minėjome, kad legendiniai Lietuvos kunigaikščiai, anot metraščių, miestus kūrė pavilioti vietovių grožio, užtikto netyčia. Ši priešprieša tarp gamtos padiktuoto (medžioklės klajonė) atsitiktinumo ir protingo bei laisvo sprendimo, steigiančio bendrijos išgyvenimą ir plėtotę užtikrinantį miestą, atkar-toja natūros–kultūros opoziciją. Vieta miestui randama per klajonę, bet pats miestas yra valdovo valios akto padarinys. Dėl savo egzistencijos jis skolingas ne gamtai, net ne atsitiktinai ar dėl bendro intereso susibūrusiems žmonėms, bet politinei institucijai, atstojančiai visos tautos valią. Šiuo atžvilgiu Lietuvos metraščių aprašomas miestų kūrimas yra grynai žmogiškos (tegu ir herojinės) plotmės dalykas. Kaip jau minėta, šventybės manifestacijų kompleksas nėra svetimas tų miestų aplinkai, tačiau pasakojime jis pridengiamas idilišku *locus amoenus* spindesiu. Vietovės grožis gali būti išgyvenamas kaip hierofanija, tačiau reikia konstatuoti, kad joks išorinis ženklas, joks *omen* ar *prodigium*, nepatraukia medžioklio dėmesio ir nepaskatina jo valios. Kad ir kaip žvelgtume, visi įkūrimo pasakojimai metraščių tekste yra religiškai neutralūs. Net Šventaragio legenda apsieina be divinacijos ar kitokios dieviškosios intervencijos – akivaizdu, kad valdovas parenka apeiginę vietą *sua sponte*, nesikonsultuodamas nei su žyniais, nei gaudamas kokių asmeninių ženklų. Jo nurodymo ir inicijuotos praktikos pakanka, kad proskyna girioje taptų nuolatine vieta diduomenės palaikams deginti. Šia prasme Šventaragio pasakojimas yra ne mitas, bet etiologinė legenda, kurioje pats valdovo vardas, norint paaiškinti religinės tradicijos atsiradimą, išvestas iš realaus vietovardžio. Na, o Gediminas

²⁹ Šią implikaciją taikliai pastebėjo ir išplėtojo Strykovskis, *BRMŠ* II, p. 521.

³⁰ Mircea Eliade, *Amžinojo sugrįžimo mitas: Archetipai ir kartotė*, iš prancūzų k. vertė Petras Račius, Vilnius: Mintis, 1996, p. 15–20.

analogiškai įkūrė Trakus ir į juos iš Kernavės perkėlė savo sostinę³¹. Tačiau Vilniaus įkūrimo mitas iš esmės skiriasi nuo šių fundacinių istorijų – Vilnius yra vienintelis Lietuvos metraščiuose minimas miestas, įkurtas su „formalia“ sakralia sankcija. Jau miesto įkūrimo metas yra ypatingas. Įvadinis pasakojimo sakinytis skelbia, kad Gediminas „daug metų taikoje viešpatavo“. Tai ne politinis situacijos įvertinimas, bet mitinis lūžinio įvykio momentas, pabrėžiantis to įvykio sakralumą (gana prisiminti krikščioniškos mitologijos pamėgtą motyvą, jog Išganytojas gimęs *toto orbe in pace composito* – visam pasauliui darniai gyvuojant taikoje³²). Pati sankcija yra daugiapakopė. Pirmiausia Gediminas šioje medžioklėje susiduria su ypatingu žvėrimi, galingu ir žiauriu tauru (*Nil fuit, ut tradunt veteres, atrocius uris, tradiciją susumuoja Husovianas*³³). Pats netikėtas žvėries „apsireiškimas“ mitiniam mąstymui gali iškilti kaip šventybės manifestacija³⁴. Ji paženkliną konkrečios vietos ypatingumą. Įspūdi stiprina metraštiniam tekste pabrėžiamas tauro dydis – pakankamai aiškiai sakoma, kad valdovui pasirodė neeilinis medžioklės taikinytis. Į akis krenta epitetais išreikšta sąsaja tarp „didžiojo kunigaikščio“ ir prieš jį stojusio „didžiojo žvėries“ (*kniaż weliki Gidymin... znyde zwera welikoho tura*). Jūrātės Šlekonytės sutelkti folkloriniai ir mitologiniai duomenys liudija, kad „didžiulio jaučio“ vaizdinys priklauso prie plačiai paplitusių skirtingose kultūrose, tad galimai yra archajiškas ir net sietinas su kosmogonija³⁵.

Vargu ar dar verta papildomai argumentuoti mitinį šios medžioklės pobūdį. Vladimiras Toporovas net iškėlė viliojamai atrodančią versiją, jog Gedimi-

³¹ Metraštinis pasakojimas nepagrindžia Greimo teiginio, jog Trakų vietovės suieškojimas buvęs (bent iš dalies) nesėkmingas (žr. Greimas, p. 550, 552). Tai buvo kokybiškai kitoks, negu Vilniaus steigtis, įvykis.

³² Kalendos tekstas: *Martyrologium Romanum ad novam Calendarii rationem et Ecclesiasticae historiae veritatem restitutum Gregorii XIII Pont. Maximi iussu editum*, Romae: Ex Typographia Dominici Basae, 1584, p. 396; plg. Jokūbas Voraginetis, *Aukso legenda, arba Šventųjų skaitiniai*, Pirma knyga, vertė Veronika Gerliakienė ir kt., Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2008, p. 84.

³³ „Niekio nėra žiauresnio, kaip skelbia senieji [autorai], už taurą“, *Carmen de Staturo [...]* *Bisontis*, 1523, in: Mikalojus Husovianas, *Raštai*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2007, p. 19.

³⁴ Gintaras Beresnevičius, *Religijotyros įvadas*, p. 159.

³⁵ Jūrātė Šlekonytė, „Gigantiškas jautis lietuvių folklore: vaizdinio ypatumų ir genezės klausimu“, *Res Humanitariae*, 2010, Nr. 7, p. 142–160.

nas gali būti laikomas „epine Perkūno transformacija“³⁶, o jo medžioklė – kai kurių tyrinėtojų spėjamo „pagrindinio mito“ (Perkūno kovos su siaubūnu) „kartote“. Reikia pripažinti, jog pagrindinio mito buvimas tėra labai abejotina hipotezė. Nelabai aišku, kodėl Perkūno priešininkas turėtų būti tauras. Tauras (jautis, bulius) indoeuropietiškoje mitologinėje tradicijoje veikiau yra Griausmo dievybės hipostazė, o ne tik „susijęs su perkūnijos dievu, įkūnija perkūniją, griaustinį“, kaip aptakiai teigė Toporovas³⁷. Sunku būtų taurą interpretuoti ir kaip Velnio hipostazę. Labai spekuliatyviai pagrįstas Velnio susiejimas su bandos dievybe, su gyvulių sukūrimu apskritai čia netinka, nes a. jautis nėra specifinis Velnio gyvulys³⁸ ir b. tauras yra ne naminei bandai priklausantis, o laukinis jautis. Tiesa, Philippe’as Walteris Gargano kalno bulių mėgino aiškinti kaip lobius turinčio sergėti slibino – vietos dievybės-globėjos metamorfozę³⁹. Vis dėlto konkrečių argumentų stoka ir pats dėstymo neišbaigtumas liudija, kad pastanga visus mitinius vaizdinius suvesti į sistemą, aprėpiančią kelis provaizdžius, esmiškai pasmerkta žlugti. Tad paprasčiau ir nuosekliau taurą laikyti tiesiog vienu iš daugelio mitinio herojaus priešų, atstovaujančių nevaldomai, chaotiškai prigimčiai. Kaip žinia, baltų, slavų (ir apskritai indoeuropiečių) mitologijoje bulius, o ypač tauras, įkūnija jėgą, vaisingumą, karingumą, šėlą (plg. *Sakmės apie Igorio žygį* kunigaikščių pravardes: „быи туръ“ [eil. 41], [374], „яръ туръ“ [96]; kariaunos palyginimą su maurojančiais taurais [230]). Veikiausiai dėl tokių savybių jis pripažįstamas ir Griausmavaldžio hipostaze. Dėl tų pačių savybių bulius suvokiamas ir kaip chaoso atstovas, lygus daugeliui mitinių siaubūnų. Nukaudamas galingą žvėrį Gediminas čia atkartoja archetipinę herojaus kovą, daugelyje mitologijų tiesiogiai siejamą

³⁶ Vladimir Toporov, *Baltų mitologijos ir ritualo tyrimai*, p. 75.

³⁷ Plg. Toporovo pateikiamas rusų mįslės, taurą vaizduojančias kaip perkūnijos metaforą (Vladimir Toporov, *op. cit.*, išn. 113), lietuvių raguotą Perkūną (Jonas Balys, *Raštai*, t. 1, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998, p. 47, Nr. 320, p. 49, Nr. 344), Dzeuso bei Pardžanjos ir Indros vedinių sąsajas su buliumi ([M. L. West,] *Indo-European Poetry and Myth*, by M. L. West, Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 244–246), taip pat krikščionišką transformaciją – šv. Mykolo Arkangelo epifanijas balto jaučio pavidalu Gargano kalne ir Sent Mišelio kalne (žr. Jokūbas Voraginetis, *Aukso legenda, arba Šventųjų skaitiniai*, Antra knyga, vertė Veronika Gerliakienė ir kt., Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2008, p. 326–328).

³⁸ Žr. duomenis: Norbertas Vėlius, *Chtoniškoji lietuvių mitologija*, Vilnius: Aidai, 2011, p. 235–362.

³⁹ Philippe Walter, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen-Âge*, troisième édition, revue et corrigée, Paris: Éditions Imago, 2011, p. 183–188.

su pasaulio ar miesto kaip pasaulio centro įkūrimu. Viena vertus, aprašytoji medžioklė būtina paties kunigaikščio transformacijai į naują suverenumo lygį. Greimas taikliai formuluoja, jog „tokia medžioklė – tai nepaprastai sunkus uždavynys, kurį išpildęs veikėjas kvalifikuojamas herojumi“⁴⁰. Nugalėjęs priešininką, jis įgyja teises į vietovę. Antra vertus, ši medžioklė mus perkelia į kosminę sritį. Tai chaoso galių įveika, būtina pasaulio struktūravimui ir religiniam bei kultūriniam įprasminimui. Ne veltui šiuolaikinėje mitotyroje ar religijotyroje neabejojama, „kad legendos apie miestų įkūrimą paprastai atkartoja pasaulio sukūrimo mitus“⁴¹. Iš religijų istorijos gerai žinoma, jog esminis bet kokios steigties elementas yra aukojimas. Jis atkartoja pirmapradį aukojimą, davusį pradžią pasauliui ir iš esmės sutampantį su dieviškų galių turinčio kovotojo ar dievybės pergale prieš chaoso jėgą⁴². Pasaulio kūrimo mituose iš tiesų dažnai kalbama apie vandens pabaisą arba slibiną, tačiau ne kartą minimas ir pirmapradis milžinas – iš jų padalyto kūno randasi pasaulis. Šio įvykio kartei reikalinga lygiaverčio gyvulio auka. Aukojant nustatytą gyvulį, apvaloma ir pašventinama vieta miestui ar šventovei įkurti. Ko gero nuo priešistorinių laikų tarp svarbiausių aukojimo gyvulių yra bulius. Nekartodami klasikinių pavyzdžių, paminėsime tik išpūdingiausią Gedimino figūros paralelę – Mitros graikiškąją-romėniškąją versiją, kurioje paslaptingoji dievybė aukoja įveiktą bulių ir taip duoda pradžią pasauliui. Turime ir baltiškąjai tradicijai geografiškai bei chronologiškai artimesnę paralelę. Prokopijus Cezarietis veikale *Apie karus* VI a. I pusėje mini, kad „slavai ir antai“ aukoja „žaibę kūrėjui“ jaučius ir „visokias aukas“⁴³. Dėl menkų žinių apie senąjį, ikirikštinį, Perkūno kultą, sunku pasakyti, ar jautis / tauras buvo ir baltų specifinė auka Perkūnui, tačiau mums tai nėra itin svarbu. Svarbiau tradicija, siejanti jaučio auką su didžiuoju kunigaikščiu. Vertas prisiminti didžiojo kunigaikščio Kęstučio atlik-

⁴⁰ Algirdas Julius Greimas, *Lietuvių mitologijos studijos*, p. 361–362.

⁴¹ Jaan Puhvel, *Lyginamoji mitologija*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2001, p. 287.

⁴² Mircea Eliade, *Amžinojo sugrįžimo mitas*, p. 21–24; Idem, *Šventybė ir pasaulietiškumas*, p. 39–42; [Mircea Eliade,] *The Forge and the Crucible: The Origins and Structure of Alchemy*, translated from the French by Stephen Corrin, Chicago: University of Chicago Press, 1978, p. 31–33.

⁴³ θεὸν μὲν γὰρ ἕνα τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν ἀπάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσιν εἶναι, καὶ θύουσιν αὐτῷ βόας τε καὶ ἰερεῖα πάντα (Procopius, *De bellis* VII (III) 14. 23 H. B. Dewing).

tas jaučio aukojimas 1351 m. patvirtinant taikos sutartį su vengrais (*BRMŠ I*, p. 402–403, p. 405–406). Ritualinis ir politinis kontekstas leidžia manyti, jog „buvo aukojama dievui, kuris laikomas valdovo globėju“⁴⁴. Galima spėti, jog jautį Kęstutis aukojo ir 1345 m. užėmęs Vilnių – susaistydamas buvusius priešininkus lojalumo priesaika (*BRMŠ I*, p. 400). Maža to, Vygando Marburgiečio teigimu, 1365 m. po pergalės net keturi kunigaikščiai, tarp jų Kęstutis, „atnašauja dievams tauro kraują (*sanguinem thauri*) ir paaukoja vieną [belaisvį] Henzelį Nojenšteina, įmesdami jį į ugnį“ (*BRMŠ I*, p. 461)⁴⁵. Iš vėlesnių liudijimų ypatingo dėmesio vertas 1674–1675 m. jėzuitų pranešimas iš Kuršo, jog valstiečiai kas antrus metus aukoja jautį, kurio kraują išlieja artimiausių kalnų viršūnėje⁴⁶. Šis mįslingas ritualas tipologiškai primena mūsų aptariamą mitinį įvykį. Pats laiko patikslinimas „kas antrus metus“ liudija, jog aukojimas susijęs ne su įprastomis žemdirbystės ar gyvulininkystės ciklo apeigomis.

Antra sankcijos pakopa – tai ženklas sapne, iš karto atpažįstamas kaip lemiantis tolesnius įvykius. Sapno vilkas, kaip ir tauras, apibūdinamas epitetu „didelis“ (*welik*), tai liudija, jog vilkas nėra mažiau sukrečiantis *portentum*. Vilko pasirodymas svarbiais parametrais ir toliau yra simetriškas tauro pasirodymui, tačiau tai, metaforiškai sakant, simetrija su priešingu ženklu. Erdvės atžvilgiu jie pasirodo, kaip galima numanyti, ant vienas priešais kitą esančių kalnų. Laiko atžvilgiu – tauras aptinkamas dienos metu, vilkas – naktį. Gal svarbiausias skiriamasis kitoniškumas yra tas, kad tauras yra laukinis padaras, tuo tarpu vilkas – artefaktas. Nesunku suprasti, kad geležiniai vilkai patys neatsiranda. Vienoje iš pasakų kalbama apie geležiniu vilku pasivertusį velnią, kuris turįs su Dievo žinia išpjauti žmones. Šios pasakos nepakanka, kad galėtume geležinį vilką sutapatinti su velniu. Anot ją tyrusios Jūratės Šlekonytės, vilko paveikslas pasakoje yra prieštaringas, o ilgalaikės raidos metu „kūrinys absorbavo įvairių tikėjimų ir papročių nuotrupas“⁴⁷. Tolesniam tyrimui produktyvesnis požiūris – geležinį vilką matyti kaip kalvystės pradininko, dievo ar herojaus, darbą. Mitologijoje galima rasti ne vieną tokių *automaton* analogijų. Antai Homeras pasakoja, kad Fajakų karaliaus

⁴⁴ Norbertas Vėlius in: *BRMŠ I*, p. 402.

⁴⁵ Cituojamas Rimanto Jaso vertimas: Vygandas Marburgietis, *Naujoji Prūsijos kronika, (Lituanistinė biblioteka)*, Vilnius: Vaga, 1999, p. 129–130.

⁴⁶ *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Lith. 41 f. 212 v.

⁴⁷ Jūratė Šlekonytė, „Kodėl Gediminas sapnavo geležinį vilką“, p. 128.

Alkinojo rūmuose vartus sergėjo Hefaisto nukalti aukso bei sidabro šunys (*Od.* VII, 90–94), lietuvių pasakoje kalvis nusikala geležinį jaunuolį. Algirdas Greimas, mėgindamas geležinį vilką apmąstyti kalvystės kontekste, stengėsi atrasti mitiniam pasakojimui, jo nuomone, būtiną „šventybės trinariškumą“ ir kiek skubotai Kalvį sutapatino su Velniu⁴⁸. Kandidatų į kalvius esama daug daugiau – tai ir Perkūnas, ir mįslingasis Teliavelis / Kalvelis, ir pasakų kalvis, nukalantis sūnui milžinui geležinę lazda (ar tai tas pats kalvis, nukalęs milžinišką kūjį Saulei išvaduoti?). Mums dabar gal svarbiausia ne kalvis, o tai, jog Lizdeika, aiškindamas sapną, niekaip neinterpretuoja jo geležiškumo, nors, atrodytų, toks nuostabus dalykas turėtų būti reikšmingas savaime. Veikiausiai taip yra todėl, kad geležinis vilkas buvo žinomas mitinis personažas (tai, bet ne daugiau, liudytų ir jo šmėžavimas tautosakoje). Nesinori daryti skubotų išvadų, tad pasitenkinsime akcentavę tauro ir vilko figūrų paralelumą ir kontrastą. Tačiau mitinis vaizdinys nebūtinai turi tik vieną prasmę. Toteminis vilko figūros pobūdis pastebėtas jau minėtame Jūratės Šlekonytės straipsnyje. Jau Vladimiras Toporovas yra pastebėjęs reikšmingą genealoginę sąsają: pagal kai kurias tradicijas Gediminas yra kunigaikščio Uodegos sūnaus Vilko proanūkis⁴⁹. Vien šios sąsajos užtenka, kad sapnas būtų pripažintas ypatingu – jame pasirodė ir žinią davė toteminis giminės pirmtakas. Herojus protėvio apdovanojamas teise ir galia įkurti miestą, kuris jam garantuos nenykstantą šlovę. Gedimino giminės pradininkas vilkas duoda pradžią ir naujai polio bendrijai⁵⁰. Taip kunigaikštis ir jo steiginius sujungiami nelyg kraujo ryšiu.

Šios dvi sankcijos pakopos sudaro pasakojimą, supintą iš itin archajiškų, indoeuropietiškas šaknis turinčių motyvų: herojaus kovos su siaubūnu, prilygstančios pirmajai aukai, būtinai naujam steiginiui pašventinti, ir ją lydintio sapno, kuriame nugalėtojui pasirodo jo „toteminis“ protėvis – vilkas. Tačiau mitą sekantiems naujomis sąlygomis šių sankcijų nepakanka. Archajinis mito branduolys praturtinamas nauju motyvu. Antgamatinei sankcijai turėtų būti gana paties protėvio pasirodymo vilko pavidalu, tačiau jai per-

⁴⁸ Algirdas Julius Greimas, *Lietuvių mitologijos studijos*, p. 562–564.

⁴⁹ Vladimir Toporov, *op. cit.*, p. 77–78; plg. papildomą nuorodą į Ukrainoje XVI a. antroje pusėje sudarytą Lietuvos kunigaikščių genealogiją: Jan Jurkiewicz, *op. cit.*, p. 217.

⁵⁰ Jūratė Šlekonytė, „Kodėl Gediminas sapnavo geležinį vilką“, p. 138; plg. *Eadem*, „Почему Гедиминасу приснился железный волк“, p. 512.

teikti įvedamas ir „burtininkas“ Lizdeika, kuris, anot gretutinės, metraštyje neatspindimos, tradicijos, yra Gedimino brolis. Šitaip mitas praturtinamas archetipiniu „dvynių“ (variantas: dviejų brolių) motyvu, čia dar susietu su religinės ir politinės valdžios pasidalijimu (kaip tokio pat archetipo variacijos Gintaras Beresnevičius mini įgudusį aukotoją Kęstutį ir karį Algirdą, Žalgirio mūšio pradžioje besimeldžiantį Jogailą ir į mūšį besiveržiantį Vytautą; plg. prūsų paralelę – karalius Vaidevutis ir krivis Brutenis)⁵¹. Galima spėti, kad ši religinės ir karinės funkcijos mitinė dvisklaida Gedimino epochoje turėjo ir praktinę politinę prasmę religiškai nevientisoje valstybėje. Gediminui juk teko tituluotis „daugelio Rusų“ karaliumi, išliekant nekrikščioniui, bet ir netampant tradicinės lietuvių religijos reprezentantu⁵². Lizdeika įtvirtina *sacrum* ir *profanum* kompetencijų atskirumą, nes didysis kunigaikštis nepajėgus pats interpretuoti savo sapno žinios⁵³. Dar svarbesnis branduolinio mito papildas yra vilko staugimo nešama žinia. Lizdeika ją interpretuoja ne kaip herojaus, o kaip jo steiginio – naujosios sostinės – šlovę. Įvedamą „viso pasaulio“ sąvoką („sława ieho budet słynuty na weś swiet“) reikia priimti labai rimtai. Tai ne nudėvėta retorinė figūra, o konkretus pažadas, kad miesto „šlovė“ peržengs Gedimino valdomų teritorijų ribas. Vienintelis realus tokio pažado *Sitz im Leben* (gyvenimo situacija) – tai ankstyvojoje LDK istorijoje precedento neturinti intensyvi diplomatinė Gedimino veikla, be kita ko, Vilniaus miestą garsinanti tuometiniame „pasaulyje“. Drauge apie naujos sostinės įkūrimą galima klausti ir platesniame religiniame kontekste: ar tikrai visas tuometinis politinis ir religinis elitas sostinės įkūrimą šventoje, apeiginiam mirusiųjų deginimui skirtoje, vietoje priėmė kaip teisingą ir teisėtą veiksma? Šis mitas patvirtina, kad Gediminas veikė ne sauvališkai, o vadovavosi aukštesne galia.

⁵¹ Kaip kontrastą galima prisiminti Romos valstybę – joje religinė funkcija buvo palenka karinei / politinei, tad imperatorius Konstantinas, net ir legalizavęs bei protegavęs krikščionybę, turėjo išlaikyti pagonišką *pontifex maximus* titulą.

⁵² Aišku, į klausimą, ar Lietuvoje egzistavo baltiška religinė sistema, kurią galėtume įvardyti kaip „valstybinę“, dėl duomenų stokos atsakyti faktiškai neįmanoma, nors tokių bandymų esama (žr. Daiva Vaitkevičienė, Vykintas Vaitkevičius, „XIII a. Lietuvos valstybinės religijos bruožai“, *Lietuvos archeologija*, 2001, t. 21, p. 311–334).

⁵³ Žinoma, dvaro spėjikai nėra kokios nors naujiena religijų istorijoje. Čia įdomu, kad spėjikas yra vienas iš dvynių.

Ištaka

Šviežiomis akimis Vilniaus įkūrimo mitą skaitantis žmogus turėtų nustebti: jo perteikimas krikščionių rašytojų ir perrašinėtojų parengtuose metraščiuose yra išskirtinai neutralus. Čia nerandame nei pagonybės kritikos, nei nusistebėjimo keistais papročiais, nei *intepretatio romana* arba *interpretatio christiana* pėdsakų⁵⁴. Puikus priešingo santykio pavyzdys yra jau minėtas pasakojimas apie mirusiųjų teismą⁵⁵. Neilgame tekste, neabejotinai susijusiame su tikrais ikikrikščioniškais lietuvių tikėjimais, nuskamba ir atsikartojanti stereotipinė krikščioniška frazeologija („teisiąs gyvuosius ir mirusiuosius“ / „ateisiantį gyvųjų ir mirusiųjų teisti“), ir autoriaus santykį išreiškiantis nusistebėjimas („nors jie buvo pagonyš“), ir *interpretatio christiana* („tikėjo mirusiųjų prisikėlimą ir vieną Dievą“). Tačiau mūsų aptariamame mite krikščioniškajai epochai atstovauja tik aiškinamoji frazė, kad Lizdeika buvęs „najwyższym popom pohanskim“ ir galbūt jo įvardijimas „woroźbit“ (pastarasis nebūtinai yra autentiškos lietuviškos sąvokos vertimas, nors dabar nebeįmanoma pasakyti, kaip galėjo būti tituluojamas Gedimino dvaro spėjikas). Tad galima daryti gan patikimą išvadą, jog mes skaitome labai autentišką mitinį pasakojimą, faktiškai nepaliestą krikščioniškos redakcijos. Mito senumą liudija ir jame atspindima Vilniaus topografija. Janas Jurkiewiczzius pastebėjo, jog nesama paaiškinimo, kodėl pasakojime išsaugotas atminimas apie seniai neegzistuojančią tvirtovę, užuot atkreipus dėmesį į viršum Vilniaus iškilusią Aukštutinę pilį, vadinamą Gedimino pilimi. Ji neminima nė viename metraščių nuoraše⁵⁶. Metraščių nuorašai ir vėlesnė istoriografija rodo tam tikrą sutrikimą identifikuojant arba sujungiant Tauro ir Kreivąjį arba Plikąjį kalnus, nes tradicijos perteikiamas vaizdas visai neatitinka rašytojų gyvenamojo meto topografijos⁵⁷. Logiškiausias paaiškinimas yra tas, kad Vilniaus vaizdas, žinomas iš mito, yra daug ankstesnis už Aukštutinės pilies pastatymą⁵⁸.

⁵⁴ Vis atgimstantis mėginimas geležinį vilką kaip nors genetiškai susieti su Romos vilke yra niekuo nepagrįstas, išskyrus gyvūno rūšį. Visa kita skiriasi taip esmingai, kad net sunku įsivaizduoti, kokiū būdu autoriai regi ryšį tarp vieno ir kito(s).

⁵⁵ *Lietuvos metraštis*, p. 61.

⁵⁶ Jan Jurkiewiczz, *op. cit.*, p. 219–220.

⁵⁷ Čia nėra nei galimybės, nei reikalo aiškintis istorinės seniausiojo Vilniaus topografijos, tačiau pastebėsime, jog Plikojo ir Pilies kalno nėra kaip sutapatinti jau dėl to, kad Plikuoju kalnu buvo vadinamas kitas kalnas, identifikuojamas kaip pranciškonų nukankinimo vieta.

⁵⁸ Pirmą kartą metraščiuose ji paminėta pasakojant apie 1390 m. Vytauto mūšį dėl Vilniaus (plg. *Lietuvos metraštis*, p. 96).

Aišku, gali atrodyti kiek keista, kad pasakojimas, kurį laikome tokiu senu, yra ganėtinai atsijęs nuo Gedimino laikų konkrečios religinės Lietuvos tikrovės, kiek mes ją galime rekonstruoti. Nepaminėtas nė vienas teonimas, neaprašoma šventoji vieta, kurioje miegojo kunigaikštis, net nesakoma, kad sapnas atskleidžias dievybės arba dievybių valią ar palankumą. Kas tai – krikščioniška cenzūra ar vis dėlto argumentas, grindžiantis vėlyvą, pokrikštinę mito kilmę, kai senosios religijos vaizdiniai jau buvo nebeaktualūs? Mums įtikimiausias paaiškinimas regisi tas, kad čia reikšmės neturėjo nei viena, nei kita. Norint atsakyti į klausimą, kodėl religiniu požiūriu mitas toks „abstraktus“, verta iš naujo pažvelgti į kultūrinę-religinę paties mito „veikėjo“ Gedimino patirtį. Vargu ar kas ryšis abejoti, kad krikščionybė yra išplėtota ir paveiki religija. Su krikščionyste artimai susidūręs asmuo nebūtinai tampa krikščionimi, bet jo pasaulėvaizdis ar pasaulėžiūra beveik neišvengiamai lieka paženklinanti šios patirties⁵⁹. Krikščionybę, ne tik kaip Ordino agresijos pretekstą, Gediminas turėjo gerų progų pažinti tiesiogiai. Priminsime tik porą tai liudijančių rečiau pasitelkiamų faktų. Jau Gedimino planai krikščionis rodo, kad iš tėvų paveldėti tikėjimai jam nebebuvo besąlygiški ir laikomi vieninteliu viešojo ir privataus gyvenimo pamatu. Negana to, pirmos žinios apie krikščionybę atėjo ne iš Ordino ar Rygos miestiečių. Jau ir Gedimino šeimai krikščionybė nebuvo *terra incognita*. Jis yra viešai teigęs, jog pirmas žinias apie Bažnyčią gavęs iš artimųjų. Rygos pasiuntiniams valdovas pasisakė „vaikystėje iš savo sentėvių girdėjęs, jog Romos popiežius esąs visiems saviems tėvas ir viešpats“ (*subiungens se a suis progenitoribus in sua puericia audivisse, quod Romanus pontifex erat pater et dominus omnium suorum*)⁶⁰. Jei valdovo pasakymą suprasime pažodžiui, turėsime konstatuoti, jog tie neįvardyti „sentėviai“ (seneliai, proseneliai ar kiti senyvi giminės nariai) apie Bažnyčią kalbėjo veikiau teigiamai ir pagarbiai.

Gerai žinomi Gedimino aplinkoje buvę vienuoliai raštininkai ar patarėjai. Aišku, jų funkcija dvare galėjo būti tik techninė, jų galėjo būti prašoma parengti planus, kaip bendrauti su krikščioniškuoju pasauliu, skleisti valdovo

⁵⁹ Pasitenkinsime tik primindami, kokią įtaką krikščionybė darė XIX a. pab. – XX a. Indijos religiniams ir politiniams veikėjams.

⁶⁰ *Chartularium Lithuaniae res gestas magni ducis Gedeminne illustrans: Gedimino laiškai*, tekstus, vertimus bei komentarus parengė Stephen Christopher Rowell, Vilnius: Vaga, 2003, p. 164.

žinias tam pasauliui suprantama kalba, tačiau jie nebūtinai turėjo progų pasakoti apie savo tikėjimą ir būti didžiojo kunigaikščio išgirsti. Tačiau pranciškoniai ir dominikonai nebuvo vieninteliai kunigaikščiui gerai pažįstami krikščionys. Atrodo, galima kalbėti apie Gediminui svarbų asmenį krikščionį. Prancūzų politikas ir rašytojas Pilypas de Mézière perdavė pasakojimą apie Lietuvos „karaliaus“ laidotuves. Regis pakankamai patikimai parodyta, kad tas karalius buvęs būtent Gediminas⁶¹. Tam pasakojime minimas į lietuvių nelaisvę patekęs riteris, tapęs karaliaus *le plus grant amy*. Kad ir koks „geriausio draugo“ statusas būtų buvęs lietuviškame kontekste, matyti, kad tai buvo valdovui labai artimas žmogus, galėjęs bendrauti su juo tiesiogiai ir net daryti įtaką jo sprendimams: „Karalius jam pajuto labai didelę meilę ir laikė jį prie savęs ir suteikė jam didžius turtus bei garbes, ir visame kame juo pasitikėjo, nepaisydamas, kad šis buvo krikščionis“ (*BRMŠ* I, p. 451).

Krikščionybės pažinimas negalėjo nepaveikti Gedimino santykio su senąja lietuvių religija. Kad ir kaip prisimerkę žvelgsime, turėsime pripažinti, jog šaltiniuose Gediminas niekur nevaizduojamas kaip gelmiškai užsiangažavęs tradicinei religijai. Labai tikėtina Rowello nuomonė, kad Gediminas Vilniuje įkūrė Perkūno šventyklą, ir daro išpūdį jo spėjimas, jog tam įtakos galėjo turėti krikščionių šventovių statyba⁶². Antra vertus, vargu ar gali būti priimtas teiginys, kad „Lietuvoje Gediminas mėgino stiprinti savo dinastijos valdžią, remdamas vietine religija. [...] troško sutaptinti save ir savo šeimą su tradicijomis“⁶³, taip pat spėjimas, jog valdovas įgyvendino senosios religijos reformą. Deja, šiai patraukliai versijai patvirtinti šaltiniuose neminima jokių tiesioginių faktų. Neturime žinių ir apie kokį nors Gedimino „panteoną“ ar asmenines kulto praktikas. Tiesa, Vygando Marburgiečio po pusšimčio metų rašytoje kronikoje Gediminas sako Lenkijos karaliui Vladislovui Lokietkai: „Jeigu mano dievai nebūtų manęs apsaugoję (*nisi a diis meis protectus fuisset*), dėl išdavystės būčiau patekęs į nelaisvę, tačiau žinojau, kas išdavikai.“⁶⁴

⁶¹ Žr. Alvydas Nikžentaitis, *Gediminas*, Vilnius: Vyriausioji enciklopedijų redakcija, 1989, p. 98–105; prancūziškas originalo tekstas *BRMŠ* I, p. 451–452.

⁶² Stephen Christopher Rowell, *Iš viduramžių ūkų kylanti Lietuva: Pagonių imperija Rytų ir Vidurio Europoje 1295–1345*, iš anglų k. vertė Osvaldas Aleksa, Vilnius: Baltos lankos, 2001, p. 147–148.

⁶³ *Ibid.*, p. 158.

⁶⁴ Wigand von Marburg, *Die Chronik. Originalfragmente, lateinische Uebersetzung und sonstige Ueberreste*, hrsg. Hirsch Theodor, (*Scriptores Rerum Prussicarum*, 2), Leipzig: Hirzel Verlag, 1863, p. 471.

Labiausiai tikėtina, kad šie žodžiai sukomponuoti paties metraštininko, tačiau net jei tai būtų tikras pasakymas, jis toks trafaretinis, kad teliudija valdovą neneigus tradicinės religijos.

Paradoksalu, bet nepaisant šaltinių skurdumo, turime unikalių liudijimų apie Gedimino religines pažiūras. Esama kelių šaltinių, kuriuose pakankamai patikimai cituojami paties didžiojo kunigaikščio žodžiai. Be abejo, tai nuotrupos, perėjusios per vertėjo lūpas, tačiau daugiau nieko panašaus iš ikirikščioniškos Lietuvos neturime. Daug diskutuota apie programinį Gedimino pareiškimą popiežiaus legatams: jis leidžia, „kad krikščionys garbintų savo Dievą pagal savo paprotį, rusai pagal savo apeigas, lenkai pagal savo paprotį, ir ‘mes garbiname Dievą pagal mūsų apeigas ir visi turime vieną Dievą’ (*et nos colimus Deum secundum ritum nostrum, et omnes habemus unum Deum*)“⁶⁵. Šis pasakymas neabejotinai liudija ne tik politinį valdovo (ar jo patarėjų) sumanumą. Gediminas čia aiškiai pasisako nebeketinąs priimti formalaus krikšto, tad kaip nors diplomatiškai vinguriuoti nėra reikalo. Jo patarėjai ir vertėjai vienuoliai irgi vargu ar būtų sugalvoję taip performuluoti pagonio pažiūras – tai nebuvo religijų dialogo laikai, net musulmonai buvo laikomi pagonimis, neturinčiais tikro Dievo pažinimo. Tad pareiškimą „visi turime vieną Dievą“ reikėtų laikyti autentiška Gedimino fraze. Ši frazė nepaneigia, kad šalia to „vieno Dievo“ gali būti ir daugiau dieviškomis pripažintų būtybių, tačiau į pirmą vietą iškelia tai, ką galėtume pavadinti galutiniu religinės patirties ir praktikos referentu. Šiek tiek aiškumo prideda su šiuo pasakymu sugretinta kita žinia. Jau cituotame Rygos pasiuntinių liudijime Gediminas patvirtina savo laiškuose išsakytus ketinimus ir sakosi laukiąs popiežiaus pasiuntinių, o jiems atvykus imsiąs vykdyti tai „quod Omnipotens Deus novit et in suo corde firmaverat“⁶⁶ („ką žino Visagalis Dievas ir jo širdyje sutvirtino“). Reikia pripažinti, jog kiek kitaip šis pasakymas skamba vėlesniame Rygos tarybos narių laiške Liubeko tarybos nariams. Rygiečiai, gindamiesi nuo Ordino kaltinimų, neva jie padirbė Gedimino laiškus, pasakoja, kaip pats valdovas juos patvirtinęs ir ta proga pasakęs: kol legatai, kurių nekantariai laukiąs, neatvyksią „quod in corde meo habeo, hoc Deus scit et ego“⁶⁷

⁶⁵ *Chartularium Lithuaniae*, p. 184, 185. Dar žr. Norberto Vėliaus komentarą *BRMŠ* I, p. 388–389.

⁶⁶ *Chartularium Lithuaniae*, p. 164.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 194, pgl. *BRMŠ* I, p. 392–393.

(„ką savo širdyje turiu, tai žino Dievas ir aš“). Rygiečių pasakojimas glaus-tesnis, jame labiausiai rūpinamasi laiškų autentiškumu. Galbūt skiriasi ir skirtingų autorių supratimas, ką valdovas norėjo pasakyti, – kad tik legatai sužinos apie jo tikruosius planus, ar, kaip teigiama ankstesniame tekste, šaukiamasi Dievo kaip liudytojo, jog ketinimai yra nuoširdūs ir tvirti. Mes linkę manyti, kad tikslesnis užrašymas perteiktas popiežiaus laiške. Gediminas čia Dievą pamini su atributu *Omnipotens* – Visagalis. Tai krikščionybei gerai žinomas Dievo apibūdinimas, tačiau kontekstiškai jis čia nebūtinai – veikiausiai dėl to laiške liubekiečiams jis praleistas. Tačiau senosios lietuvių religijos istorijos perspektyvoje Gedimino *Omnipotens* kaipmat primena mįslingąjį Jono Lasickio *Auxtheias Vissagistis* – „Deus omnipotens atque summus“⁶⁸. Aišku, ši sąsaja labai trapi, tačiau ji neblogai paaiškintų, kokį gi „vieną Dievą“ turėjo galvoje valdovas, kalbėdamas su popiežiaus legatais. Galime atsargiai tarti, kad Gediminas čia apeliuoja į bendro indoeuropietiško paveldo aukščiausiąją dievybę, „dievų ir žmonių Tėvą“, kurio atminimas išsaugotas dar ir po baltų krikšto, o apeliatyvai *Aukštėjas* ir *Visagaljsis* buvo priimti kaip tinkami krikščioniškojo Dievo atributams apibūdinti⁶⁹. Vėlius, manęs panašiai, nors rėmėsis tik laišku liubekiečiams, savo komentare (*BRMŠ* I, p. 391) taikliai pastebi atsakymo dviprasmiškumą. Gediminas kalbėjęs taip, kad krikščionys jį suprastų neteisingai ir manytų, jog kalbama apie jį Dievą, tačiau pats turėjęs galvoje baltiškąjį Dangaus dievą. Bet ar tai tikrai buvo tik pagonio, jau apsisprendusio nesikrikštyti, gudravimas? Įtikimesnė versija būtų ta, kad Gediminas, nemažai žinantis apie krikščionybę, išpažino savotišką henoteizmą, kuriame įvairios dievybės nebeturi tradicinės reikšmės, net jei ir nėra atmetamos. Tokiu atveju jis galėjo nuoširdžiai neįžvelgti skirtumo tarp Aukštėjo ir krikščionių Dievo. Analogiškai jo religinė politika galėjo remtis vizija, kad nereikia pabrėžti daugdievystės, konkrečių dievybių funkcijų ir pan. Tad ir Vilniaus įkūrimo mite, persunktame *sacrum* manifestacijų, nepri-

⁶⁸ Vytautas Ališauskas, *Jono Lasickio pasakojimas apie žemaičių dievus: Tekstai ir kontekstai*, Vilnius: Aidai, 2012, p. 108, eil. 19; orig. 46.

⁶⁹ Ankstesnių tyrimų būklė apžvelgta straipsnyje: Pranas Vildžiūnas, „Auxtheias Vissagistis – supagonintas krikščionių Dievas“, in: *Senovės baltų kultūra*, t. 8, Vilnius: Krona, 2009, p. 69–81; naujus šaltinius ir interpretaciją žr. Vytautas Ališauskas, „Dievai po Lietuvos dangumi, 1619 metai... (Vienos dėlionės gabalėliai)“, *Naujasis Židyns-Aidai*, 2012, Nr. 2, p. 97–98.

reikė nuorodų į konkrečius dievus, net Perkūną. Bieka pripažinti, kad taip pasektas mitas pergyveno ne tik senuosius dievus, bet ir išliko gyvybingas sekuliarizmo epochoje.

Turint galvoje visa, kas pasakyta, galima gan drąsiai Vilniaus miesto įkūrimo mito *Sitz im Leben* lokalizuoti Gedimino dvare. Maža to, galime baikišiai teigti, jog čia galbūt didžiojo kunigaikščio „išmintingiausių vyrų“⁷⁰ jis buvo sąmoningai „sugalvotas“ ar bent jau „suredaguotas“ taip, kad atspindėtų ir įprasmintų naujus politinius siekius – plečiamus kontaktus su Europa (pasauliu) ir krašto ūkinės plėtros projektą. Toks pasakymas tarsi prieštarautų nusistovėjusiai mito sampratai, nes nuo romantikų laikų mitas suvokiamas kaip kolektyvinio kūrybingumo produktas. Tačiau mito galia yra jo mitiškumas, o ne anonimiškumas. Jau Platonas savo mintiniuose *Valstybės* ir *Istatymų* eksperimentuose radikaliai iškelė politinės bendrijos bei atskirų jos subjektų tapatumo, savimonės ir motyvacijos problemas. Jo „kilnaus melo“ koncepcijoje⁷¹ mitokūra pristatoma kaip veiksmingiausias įrankis bendrijos integralumui kurti ir sergėti. Istorinė polio narių kilmė, dieviškai sankcionuotos jo institucijų funkcijos ir individų vietos tose institucijose, kylančios tiesiogiai iš jų *physis*, galiausiai – vieninga tikrovės interpretacija, kylanti iš tikėjimo (*pistis*)⁷² bendru mitu, užtikrina kiekvieno piliečio (ne tik elito narių) susisaistymą su poliu kaip visuma ir įsipareigojimą jį sergėti (*Resp.* 414b–417b). Čia neprivalu plėtoti mito ir galimos verifikuoti tiesos santykio tiek „kilnaus melo“, tiek filosofinės hermeneutikos kontekste (klausiant su Paulu Veynu, „ar graikai tikėjo savo mitais“⁷³). Pakaks konstatuoti, kad mito „įteisinimas“ bendrame politiniame pasakojime remiasi autoritetu, galinčiu laiduoti jo patikimumą. Platono mėginimai kurti mitus, skirtus paremti konkrečioms politinėms praktikoms bei vertybėms, ir siūlymai tokio pobūdžio mitais įtikinti piliečius negali būti laikomi identiškais šiuolaikinėms socialinės manipuliacijos technikoms, kad ir kaip panašiai tai atrodytų. Graikai

⁷⁰ Taip archajine sąvoka apibūdinama patarėjų grupė 1323 m. sudarytoje sutartyje tarp Gedimino ir Livonijos ponų, žr. *Chartularium Lithuaniae*, p. 78–79.

⁷¹ Žr. plačiau Malcolm Schofield, „The Noble Lie“, in: G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 138–164.

⁷² Nepaisant tokios pat terminijos, šis tikėjimas neturi būti painiojamas su krikščioniškuoju tiek tikėjimo akto struktūros (*fides qua*), tiek turinio (*fides quae*) atžvilgiu.

⁷³ Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris: Editions du Seuil, 1983.

žinojo, kad jų mitus sukūrė (šiandien veikiau sakytume, kad pavertė vieningu naratyvu) Hesiodas, tačiau tai netrukdė jų priimti ir nemenku laipsniu jais vadovautis kaip pamatiniais religinio ir politinio gyvenimo pasakojimais, tad Platono siūloma apgaulė adekvačiau būtų suprasta ne kaip tiesmuka indoktrinacijos forma, bet kaip „kontra-kerai“, turintys pakeisti politiškai nebe produktyvią, bet klausytojus / skaitytojus vis dar kerinčią tradicinę graikų mitologiją⁷⁴.

Platonas suvokė, jog nauji politiniai modeliai šalia normatyviosios išminties tradicijos reikalauja formuojančių simbolinių / kalbinių formų: naujų mitų, genealogijų ir pan., atsakančių į klausimus: „iš kur mes esame? kas mes esame? kas motyvuoja mus veikti?“ Tokios bendros istorijos pasakojimas formuoja grupės / bendrijos tapatumą ir kuria bendrus tikslus, paremtus bendromis vertybėmis⁷⁵. Žvelgdami į Vilniaus įkūrimo mitą kaip į platoniškojo „kilnaus melo“ variantą, galime pasakyti, kad tai puikus politikos ir mitologijos sampynos pavyzdys, kuriame mito tikrumo neužgožia tai, kad galime postuluoti jo individualią autorystę, o jo politinė žinia išlieka aktuali net tada, kai pasikeičia visos pradinės jį kildinusios aplinkybės. Čia nėra vietos smulkiai politinės LDK istorijos analizei, bet esame tikri, kad Kęstučio, Vytauto kovos dėl valdžios šioje Gedimino sostinėje, kintanti ir stiprėjanti Vilniaus reikšmė XIV–XVI a. pr., Aleksandro viešpatavimas Vilniuje ir diduomenės viltys vėl turėti nuolat reziduojantį valdovą, šį mitą įtraukė į pagrindinį politinei LDK bendrijai vadovaujančių Gediminaičių (vėliau Jogailaičių) dinastijos ideologinį repertuarą. Toks mitas, sauališkai pakeistas, netektų savo autoriteto ir iškalbingumo, vienos politinio elito kartos jis turėjo būti tiksliai perduodamas kitai kartai.

⁷⁴ Plg. Diskin Clay, „Plato Philomythos“, in: Roger D. Woodard (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, (Cambridge Companions to Literature), Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 211–214.

⁷⁵ Plg. Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 122–123.

Mito istorėjimas

Ankstyvojoje modernioje visuomenėje ima formuotis autonomiški diskursai – religinis, mokslinis, meninis, politinis diskursas įgauna vis daugiau nebendramačių ypatybių ir plėtojasi autonomiškose socialinėse erdvėse. Mitas, buvęs vienijančia kalbos forma, šiuose diskursuose mutuoja įgaudamas diskursinio konteksto reikalaujamus bruožus ir taip, netekdamas dalies tapatybės, užsitikrina išlikimą. Ryškiausios šios kaitos kryptys – mito istorėjimas, artinantis jį prie „objektyvios“, „empirinės“ tikrovės rašytinio atkūrimo, ir mito pasakėjimas, kuris jį paverčia medžiaga retorinei politikos reprezentacijai.

Sakydami „istorėjimas“, be abejo, nemanome, jog tai yra anoniminis procesas. Vis dėlto į jį įsitraukę konkretūs autoriai perrašo mitą pagal ganėtinai vieningą paradigmą. Mitas perpasakojamas kaip vientisos istorijos dalis, – jis surišamas su prieš ir po jo einančiais istoriniais įvykiais. Mito įvykiai susaistomi su konkrečia istorine autorių / skaitytojų tikrove, – tam tinka ir topografijos sušiuolaikinimas, ir anachronistinis institucijų įvedimas, perinterpretavimas ar sutapatinimas su esamomis; nustatomos racionalios įvykių priežastys bei sąsajos, atrandama veikėjų motyvacija, įvykiai, reiškiniai ir objektai vaizduojami maksimaliai priartinti prie „sveiko proto“ reikalavimų, sukuriamos pasakojimo rišlumui ir logiškumui „trūkstamos“ jungtys ir t. t. Paprastai tariant, mitui istorėjant, pasakojimo priežastingumo ir racionalaus paaiškinamumo reikšmė išsauga. Drauge drąsiai perkuriamos pasakojimo vertybės – paradoksaliai istorikui šiuo atveju nebaisus joks anachronizmas, nes jis atstovauja istorijai, suprantamai kaip „magistra vitae“, ir būtent jis gali atskleisti savo epochai joje glūdinčią moralinę ir politinę žinią.

Nors Vilniaus įkūrimo mitas buvo ilgai perduodamas nepakitęs, tačiau pačiame metraščio tekste jau esama pastangos jį bent paviršutiniškai suistorinti. Glosa, paaiškinanti, kad Kreivąjį kalną „dabar vadina Plikuoju“, iš naujo susieja mitą su empirine miesto topografija. Dar svarbesnė yra žinia, kad pirmuoju Vilniaus vaivada valdovo valia tapo Goštautas. Šis papildymas neabejotinai atliktas Bychoveco kronikos sudarytojo, be kita ko, turinčio perrašyti Lietuvos istoriją taip, kad joje atsirastų derama vieta Goštautų giminei. Antra vertus, ši istorizuojanti pastaba aliuzijomis susaistyta su palemoniškąja proistore –

paminint, kad pirmasis vaivada, kaip ir Gediminas, buvęs Stulpų herbo, o jo tėvas nelaisvėn buvęs paimtas Palemono sūnaus Kuno įkurtame mieste.

Neturime šaltinių, iš kurių žinotume, kaip Vilniaus įkūrimo mitas funkcionavo tuoj po plačiojo metraščio sąvado parengimo, jis vėl visa jėga į viešąjį diskursą įsiveržė įsibėgėjęs Naujiesiems laikams (XVI a. pab. – XVII a. pr.), stiprėjęs Lietuvos politinės klasės istorinei savimonei. LDK istorijos tėvas Motiejus Strykovskis paliko du pasakojimus, pirmasis, ankstyvesnis, esantis jo *O początkach* gan lakoniškas ir ne ką, be poetinių puošmenų, teprideda prie metraštinio mito, išskyrus radikalų genealoginį pratęsimą, apie kurį kalbėsime kiek vėliau⁷⁶. Negana to, Strykovskis pirmojoje pasakojimo versijoje pasirodė esąs visai neįprastam šlovės, peržengiančios LDK ribas pasaulio link, motyvui. Lizdeikos pateiktas sapno išaiškinimas skamba tiesiog blankiai: „Miasto tu sławnie będzie, z sławą głośną, ludne.“⁷⁷ Antrasis pasakojimas, paskelbtas *Kronikoje*, jau praturtintas visai naujais akcentais, ir, svarbiausia, nuosekliai suistorintas⁷⁸. Vilniaus įkūrimą Strykovskis pradeda rengti gerokai iš toliau negu senasis metraštininkas. Jei metraštyje Vilniaus įkūrimas – tai vienas iš kelių fundacinių pasakojimų, jungiamų parataktiškai, tai Strykovskio *Kronikoje* jis užsimezga jau kalbant apie Trakų sostinės pradžią. Strykovskis žinovo tonu pastebi, jog Trakų vietovė nėra labai tinkama piliai įrengti, todėl Gediminas ją pasirinkęs dėl to, kad jam asmeniškai ši pasirodžiusi žavi. Tačiau net ir toks susižavėjimas nelaikomas pakankamu valdovui apsispręsti. Svarbiausia, kad iš itin sėkmingos medžioklės Gediminas padaręs išvadą, jog tai esąs laimingas ženklas, atitinkantis faktus, istorikui žinomus iš religijų istorijos: „(o anais laikais Lietuva romėnų papročiu jokio reikalo be pranašingo ženklo nepradėdavo), tad kaipmat kunigaikštiškąją sostinę iš Kernavės į naujai statomus Trakus perkėlė“ (*BRMŠ* II, p. 520–521). Taip žvelgiant, Vilnius praranda mitinį išskirtinės šventybiškos sankcijos matmenį (nenuostabu – juk pagonių dievų nėra, tad kas gi galėtų tą sankciją suteikti),

⁷⁶ Maciej Strykowski, *O początkach, wywodach [...] narodu litewskiego, žemojdzkiego i ruskiego [...]*, oprac. Julia Radziszewska, Warszawa: PIW, 1978, p. 234–238.

⁷⁷ „Miestas čia bus šlovingas, su garsia šlove, gausingas“, žr. *Ibid.*, p. 235.

⁷⁸ [Maciej Strykowski,] *Która przedtym nigdy światła nie widziała Kronika Polska, Litewska, Żmodzka i wszystkiey Rusi Kijowskiej Moskiewskiej [...] z wielką pilnością [...] (Osobliwie około Dziejow Litewskich i Ruskich od żadnego przedtym niekuszonych) przez Macieia Osostewiciusa Strykowskiego [...] napisana*, Krolewicz: U Gerzego Ostenbergera, 1582. Cituojame iš *BRMŠ* II, p. 520–525.

tačiau istoriškai natūraliai funduojamas pagal įprastus pagoniškus papročius. Tiek Trakai, tiek Vilnius įkurti dėl laimingo ženklų, pačios sėkmingos medžioklės – ypač nukovus tokį galiūną kaip tauras – gana naujai sostinei įkurti. Strykovskis toliau racionalizuoja pasakojimą ir mato būtinybę pabrėžti, kad Gediminas užmigo kietai, nes buvo sunki diena, na, o vilkas irgi pavaizduotas pagal sveiko proto reikalavimus – kunigaikštis sapnavo ne žvėrį iš geležies (tokį sunku įsivaizduoti), o „tarsi geležine skarda saugiai nuo bet kokių šuvių apšarvuotą“ (p. 522). Abiejose pasakojimo versijose išsamiai dėstoma, kaip buvo statomas miestas. Šis aprašas šaknijasi Homero pasakojime apie fajakų įsikūrimą palaimingame krašte (*Od.* VI 8–10). Jis ne tik patvirtina Strykovskio ambicijas tapti lietuvių Homeru, bet ir įrašo Vilniaus įkūrimą į istorinių precedentų virtinę taip pat, kaip ir visuotinės istorijos nuorodos į atrastus vaikelius, tapusius herojais ar sapnų bei ženklų aiškinimus, minimus Biblijoje. Nepamirštama paminėti, kad Gediminas, visai kaip krikščionys didieji kunigaikščiai, „dosniai aprūpino“ (p. 524) žynius. Buvusių kulto vietų įrašymas į gyvenamojo meto Vilniaus topografiją ir kitos sąsajos su dabartimi („kur dabar puškarnia“, „kur dabar Šv. Stanislovo bažnyčia pilyje, funduota Jogailos, Gedimino anūko“, p. 524–25) galutinai užmaskuoja mito mitiškumą ir sukuria „istorinio“ tikslumo įspūdį, paveikų daugeliui skaitytojų iki šiandien.

Vis dėlto įspūdingiausias mito posūkis istoriškumo link buvo Strykovskio gebėjimas pagrįsti galimybę, jog garsi ir galinga Radvilų giminė kilusi iš Gedimino pranašautojo Lizdeikos. Sunku pasakyti, iš kur atsirado ši versija⁷⁹. Galimas daiktas, istorikas ją paėmė iš kokių nors pačių Radvilų šaltinių ar bent iš autoritetingų asmenų pasakojimų. Tai, kad ši versija nėra Strykovskio pramanas, liudytų ir jos variantiškumas Pranciškaus Gradausko (apie 1570) ir Saliamono Risinskio (po 1621) kūryboje, ir Risinskio minima Radvilų tradicija, be kita ko, kesoninių lubų Nesvyžiaus rūmuose raižiniai⁸⁰.

⁷⁹ Dar sykį priminsime, kad čia nesvarstome klausimų, ar „realiai“ egzistavo Lizdeika, o jei taip – ar jis „tikrai“ buvo Radvilų giminės pradininkas. Tai istorinis klausimas, kurio sprendimas niekuo neprisidėtų gryninant mito funkcionavimo trajektoriją.

⁸⁰ Žr. Saliamonas Risinskis, *Trumpas pasakojimas apie garsiuosius šviesiausiojo didiko Biržų ir Dubingių kunigaikščio Kristupo Radvilos žygius*, parengė, iš lot. k. vertė ir pratarmę parašė Sigitas Narbutas, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2000, p. 202/133 (čia ir toliau pasviruoju brūkšneliu atskiriami originalo teksto ir vertimo puslapiai, kai cituojama iš to paties leidinio). Mums regisi, kad Marcelis Antoniewiczzius knygoje *Protoplaści ksiązat Radziwiłłów* (p. 245) Risinskio liudijimą suprato netiksliai: jo nuomone, kalbama

Toks Strykovskio atliktas tyrimas ir juo paremta Radvilų ištakų rekonstrukcija galiausiai atsiremia į etimologijos galią, etimologija ima pavaduoti genealogiją ir pati tampa *origo* – kilmės šaltiniu⁸¹. Radvila(s) įvardijamas kaip tas, kuris „davė rodą“ Vilnių įkurti: „A iż radził na Wilno, Radziwiłem nazwan.“⁸² Nelen-gva dabar pasakyti, kas iš tikro įvedė dar vieną etimologiją į susiklosčiusį mitą. Anot Antoniewicziaus, ši etimologija „tikėtiniausia, jog gimė paties Strykovs-kio galvoje“⁸³. Ne taip svarbu, kas ją sumanė, svarbiau tai, kad etimologija įsiterpia į mito vardyną tarsi visai natūraliai. Antai Lizdeikos vardo kilmė iš lietuviškojo „lizdas“ nurodyta net gudiškame metraščio tekste, vienas kitą dengiantys Šventaragio asmuo ir slėnis nurodo vietas, kur užmigo kunigaikštis, šventumą. Tačiau situacija ne tokia paprasta. Radvilo(s) vardas, vienas iš dažnai pasitaikančių vardų su formantu *rad-*, siejamas su „rasti“ ir „viltis“, leksikografiniai duomenys „radvilą“ leidžia laikyti tiesiog „rastinuko“, „pamestinuko“ sinonimu⁸⁴. Tokia etimologija jau nuo senesnių laikų gali sieti giminę su Lizdeika kaip „rastinuku“, tačiau nesuteikia jai politinio statuso ir istorinio konteksto. Tad etimologinė transformacija mitinį *rasties* motyvą perkeičia į *rodos davėjo*, „išmintingiausiojo vyro“ motyvą, taip burtininko figūrą iš mito sferos pastūmėdama patarimo, sprendimo, kitaip tariant, politinės išminties link. Įdomu, kad vėliau, rengdamas Kroniką, Strykovskis atsisakė nuorodų į Radvilų genealoginį ryšį su Lizdeika kaip ir daugelio kitų abejotinų giminių genezės legendų, tačiau išsaugojo kalbinį ryšį, net aliteraciškai pabrėždamas, su Radvilos vardu ir dar labiau suistorino Lizdeikos figūrą: Vilnius išaugo „za radą

ne apie figūrinius raižinius, o apie inskripciją su Gradausko eilėmis. Vis dėlto originalus tekstas neduoda pagrindo tokiai interpretacijai, tad Sigito Narbuto vertimas tiksliai perteikia originalo mintį.

⁸¹ Šie pastebėjimai atsiremia į: Florence Dupont, *Rome, la ville sans origine. L'Énéide: un grand récit du métissage?*, Paris: Gallimard, 2011, p. 115–120.

⁸² Maciej Strykowski, *O początkach*, p. 238. (Šią etimologiją Strykowski mini ir 1574 m. išleistoje poemėleje *Goniec cnoty*).

⁸³ Marceli Antoniewicz, *Protoplaści ksiązat Radziwiłłów*, p. 201.

⁸⁴ Kazimieras Kuzavinis, Bronys Savukynas, *Lietuvių vardų kilmės žodynas*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2007, p. 267–268. Taip pat žr. LKŽ: radvilà scom. (3b) Vb, Sv psn. *rastinis vaikas, rastinukas, pamestinukas*: Rado vaiką miške pamestą, kitas ir sako: ot ir būs nau[ja]s radvilà Als. Rastiniams vaikams (radviloms), našlaičiams, ištraukus numerius, ėjimas karūmenėn estī atidėtas rš. rādvilas sm. (3b) DŽ žr. *radvila*: Bet nei jaunasis, nei jaunoji, nei jos tėvai nė nepaminėjo jaunojo tėvų ir giminės, lyg tartum jų ant svieto nebuvo, o jis lyg koks radvilas rš. (www.lkz.lt).

mądrą Lizdejkową, który był potym długo biskupem litewskim żonatym [...] i Augurem albo wieszczkiem, jako był obyczaj wzięty i urząd zacny u Rzymian Augurii“ (*BRMS* II, p. 524). Lizdeika staiga tampa čia „vedusiu lietuvių vyskupu“ – norint būtų galima įžvelgti ir XVI a. diskusijų dėl dvasininkų vedybų atgarsius, ir paties Žemaičių kanauninko Strykovskio kai kurių gyvenimiškų praktikų apologiją⁸⁵. Kad ir kaip ten būtų, tačiau istorikas, pabrėždamas Lizdeikos „vedybas“, suardė jo, kaip mitinės figūros, neįsirašančios į istorinio laiko tėkmę⁸⁶, vaizdinį. Net ir neminint „pagonių vyskupo“ giminystės ryšių su vėlesne LDK diduomene, liko galimybė tokią giminystę bet kada aptikti ir išskleisti konkrečios istorinės genealogijos pavidalu⁸⁷.

Savaip Strykovskis perrašė ir sapno žinios interpretaciją. Jis bene pirmas ją radikaliai pritaikė prie savo epochos lūkesčių. Lizdeikos žodžiai čia atliepia Renesanso suformuotą *virtū* idealą, poliublininės Lietuvos ambicijas išsaugoti savo politinę reikšmę ir Stepono Batoro valdymo teikiamas viltis: „o šimtas vilkų, tame vilke didžiai staugiančių, kurių balsas į visas puses sklinda, reiškia tai: toji pilis ir tas miestas savo piliečių dorybingumu ir šaunumu, taipogi tavo palikuonių Didžiųjų Lietuvos Kunigaikščių, kurie čia savo sostą turės, didžiais darbais išgarsės ir didžiai šlovingai išsiplės į visas pasaulio puses, ir netrukus iš tos sostinės didžiai šlovingai bus valdomos svetimos tautos“ (*BRMS* II, p. 524).

Nuo pradinės, archajinės, miesto šlovės sampratos dar labiau nutolo protestantiškųjų Radvilų globotinis baltarusis Saliamonas Risinskis. Tuoju po 1621 m. rašytame *Origo gentis Radiviliae Syntagma* (*Veikalas apie Radvilų giminės kilmę*) jis ne tik nubrėžė Radvilų genealoginę liniją iki Lizdeikos, bet ir savaip papasakojo apie LDK sostinės kilmę:

⁸⁵ Iš Žemaičių vyskupijos 1579 m. vizitacijos žinome, kad istorikas buvo kaltinamas laikęs moterį *ad malum usum*, t. y. kaip sugulovę (*Žemaičių vyskupijos vizitacija (1579)*, tekstą parengė, iš lotynų k. vertė ir rodykles sudarė Liudas Jovaiša, įvadą ir paaiškinimus parašė Juozas Tumelis ir Liudas Jovaiša, (*Fontes ecclesiastici historiae Lithuaniae*, 1), Vilnius: Aidai, 1998, p. 262).

⁸⁶ Jam apibūdinti čia beveik tinka *Laiško hebrajams* (7, 3) žodžiai apie Senojo Testamento kunigą Melchizedeką: „be tėvo, be motinos, be kilmės sąrašo, neturintis nei dienų pradžios, nei gyvenimo pabaigos“.

⁸⁷ Šis „vedusio vyskupo“ vaizdinys neliko bevaisis: Lizdeika XVIII a. tampa tokiu pat sėkmingu giminės pirmtaku, kaip ir Gediminas: antai 1789 02 09 minėtasis Butkiškės klebonas ir Žemaičių vyskupo kurijos notaras Theodorus Raphael Lizdeyko Wirszyllo (LNB Retų spaudinių ir rankraščių skyrius, f. 130–120, l. 10; už nuorodą ačiū Liudui Jovaišai); apie Kęstučio Gedimino giminę žr. Virginijus Savukynas, *op. cit.*, p. 259–262.

Lizdeika buvęs pirmas žmogus, kuris Gediminui pataręs įkurti Vilniaus miestą, nūnai turintį sostinės statusą Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje. Mat kai kartą sunkios medžioklės išvargintas ir nualsintas Gediminas saldžiai miegojo kažkokioje žvejų palapinėje, kuri stovėjo nūnai virš miesto iškilusio ir pilimi vainikuoto kalno papėdėje, tai per sapną pamatė tokį dalyką. Pačioje kalno viršūnėje jis išvydęs geležinį vilką, o paskui papėdėje augusiame miške išgirdęs įvairiopus (*diversi modos*) kokių šimto vilkų staugimus. Kai valdovas apie tai papasakojęs vyriausiajam kunigui Lizdeikai, žynys išaiškinęs, jog ant kalno reikią pastatyti nepaimamą pilį, o papėdėje augusiame miške – įkurti miestą, kurį apgyvendinsią įvairių tautų žmonės. Vykdydamas pranašingą spėjimą, Gediminas pirmasis apie 1323 Viešpaties metus padėjo pamatus šitam kuo didžiausiam miestui, kurį mes regime išaugusį šitokį milžiną ir šitokią tautų santaką.⁸⁸

Risinskio atlikta mito rekonstrukcija nepriklausoma nuo Strykovskio – Gediminas nakvoja ne šventoje deginimo vietoje, bet „kažkokioje žvejų palapinėje arba trobelėje“. Šis buitiškas štrichas ne tik sumažina mitinį pasakojimo krūvį, bet ir suteikia racionalumo – kur gi kitur upių santakoje galima apsistoti, jei ne pas žvejus? Vilko vizija alegorizuojama: didysis vilkas vaizduoja aukštutinę pilį, o mažesnių vilkų šimtinė papėdėje – patį miestą. Kitaip negu metraštis ir Strykovskis, Risinskis pabrėžia fizinius sostinės matmenis (*amplissima civitas, moles*). Galbūt čia ataidi jau 1613 m. Radvilos Našlaitėlio žemėlapyje užsimotas, Šapokos žodžiu tariant, „atkirtis“ Europoje sklindančiai blogai Vilniaus kaip miesto „šlovei“⁸⁹. Būtent jame sostinė apibūdinta kaip *Urbs celebris et amplissima* – „šlovingas ir labai didelis miestas“⁹⁰. Tačiau Risinskio pasakojime netikėčiausiai nuskamba aiškinimas, jog įvairiopai staugiantys vilkai vaizduoja miestą apgyvensiančius „įvairių tautų žmones“. Įdomu, kad kitas Radvilų aplinkos poetas Jonas Radvanas maždaug trisdešimčia metų anksčiau parašytoje *Radviliadoje* (1592) panašiai tvirtina, jog dėl Lizdeikos pranašystės randasi Vilnius – „omingeni nutrix populi“⁹¹. Šis visiškai naujas

⁸⁸ Vertė Sigitas Narbutas, in: Saliamonas Risinskis, *op. cit.*, p. 132–133/201.

⁸⁹ Adolfas Šapoka, *Senasis Vilnius*, p. 212.

⁹⁰ *Lietuva žemėlapiuose*, sudarė Aldona Bieliūnienė ir kt., Vilnius: Lietuvos nacionalinis muziejus, 2002, p. 211.

⁹¹ „Įvairiakilmų tautų maitintoja“, žr. *Gratulatio Vilnae: Textus electi XVI–XVIII saeculi = Vilniaus pasveikinimas: XVI–XVIII amžiaus tekstų rinkinys*, sudarė Eugenija Ulčinaitė, vertė Dalia Dilytė [ir kt.], Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2001, p. 128.

vertybinis akcentas nėra iki galo aiškus. Galbūt tiek Radvanui, tiek Risinskiui daugiatautis Vilnius galėjo rodytis artėjąs prie ankstyvosios moderniosios Europos didmiesčių su jų kultūrine ir ūkine dinamika, bet veikiausiai reikalas buvo konkretnesnis. Prieš pusšimtį metų viename tekste Vilniaus daugiatautiškumas buvo įvertintas diametraliai priešingai, tačiau žiūros taškas buvo tas pats. Popiežiaus nuncijus Aloyzas Lippomanas, neslėpdamas susierzinimo, 1555 m. iš Vilniaus rašė kardinolui Karoliui Carafai: „šitas miestas yra tikras Babelis, kadangi jame gyvena žmonių iš beveik visų tautų: armėnų, maskvėnų, rusėnų, totorių, turkų, lietuvių, vokiečių ir italų, bet gerų krikščionių maža“⁹². „Geri krikščionys“ nuncijui, be abejonės, tolygūs geriems katalikams. O suminėti atvykėliai ir vietos svetimtaučiai esą kitų religijų ir erezijų šaltinis. Protestantizmas buvo suvokiamas kaip svetimkilmis užkratas, gautas iš vokiečių ar italų. Protestantams, savo ruožtu, daugiatautė Vilniaus bendruomenė su jos religine įvairove buvo vienas iš reliatyvios tolerancijos garantų. Tad ši įvairovė protestanto akiai buvo nepalyginti malonesnė ir girtinesnė negu kataliko.

Vilniaus įkūrimo mito istorėjimo kulminacija tapo Alberto Vijųko-Kojalavičiaus XVII a. viduryje pasirodžiusi *Lietuvos istorija*. Tai buvo, anot nuoseklaus marksisto Stanislovo Lazutkos formuluotės, išsakytos polemizuojant su kitu marksistu Juozu Jurginiu, „XVII a. tikra Lietuvos istorija, taip pat ir legendinė jos dalis“⁹³. Kojalavičius Vilniaus mitą į ankstyvąją LDK istoriją įkomponavo labai tvirtai. Racionalūs paaiškinimai senuosius pasakojimus sujungė į vientisą, rišlią istoriją, dar tvirčiau negu Stryckovskio, susiejamą protingu priežastingumu: „Gediminas Kernavėje atšventė pergalę [...]. Po to ėmėsi taikos meto darbų; kadangi dar nebuvo praėjęs paliaubų su kryžiuočiais laikas, medžioklėse stengėsi užmiršti karo rūpesčius; tokiomis valandomis galvojo, kaip tvarkyti valstybę, kaip kurti miestus.“⁹⁴ Ryškus priežastingumas įvykius padaro daug labiau tikėtinus ir aiškius. Antai miškinis jautis

⁹² *Acta Nuntiaturae Polonae*, t. III/1: *Aloisius Lippomano (1555–1557)*, Henryk Damian Wojtyńska (ed.), Romae: Institutum Historicum Polonicum, 1993, Nr. 50, p. 77.

⁹³ Cit. iš: Albertas Vijųkas-Kojalavičius, *Lietuvos istorija*, vertė Leonas Valkūnas, (*Lituanistica biblioteka*, t. 26), Vilnius: Vaga, 1988, p. 763; pirma publikacija: Stanislovas Lazutka, „Istorijai reikalinga visa tiesa“, *Literatūra ir menas*, 1988 04 02.

⁹⁴ Toliau cituojamas Leono Valkūno vertimas iš: Albertas Vijųkas-Kojalavičius, *Lietuvos istorija*, p. 205–207.

(„jį vadiname tauru“) buvo atvarytas į viršūnę iš miško tankmių, Lizdeika prašomas atskleisti sapno prasmę, nes „tuo metu buvo laikomas geriausiai slėpiningų ženklų aiškintoju“, „pastatomos, kaip tuo metu buvo įprasta, dvi pilys“. Kojalavičius siekia kuo didesnio tikslumo, o kur jo pasiekti neįmanoma, tikslumą kompensuoja sutelkdamas skirtingas versijas, pvz., vilkas „arba visas geležinis, arba geležimi šarvuotas“. Itin keblu jėzuitui ir jau moderniai mąstančiam istorikui kalbėti apie patį Gedimino sapną. Puikiai išsilavinęs autorius, be abejo, žinojo scholastinę doktriną apie sapnų kilmę, jų galimumą apreikšti ateitį ir jų siunčiamos žinios aiškinimą⁹⁵. Kojalavičius, kaip ir metraštis, nesiima spręsti apie sapno kilmę, nors Akviniėtis ir pripažįsta, jog gali būti ateitį atskleidžiančių sapnų, kilusių dėl natūralių priežasčių. Tokių sapnų naudojimas esąs teisėtas. Antra vertus, esama pranašišku sapnų, siunčiamų demonų, – tai kylą iš tiesioginio arba netiesioginio sandorio⁹⁶. Deja, tokių sapnų yra dauguma (*In II Sent.* d. 15, q. 1 a. 3 ad 4; *ScG III*, c. 154 ‘*Et licet*’). Kojalavičius tad apdairiai apeina sapno kilmės klausimą, taip neparankiai kyšantį žvelgiant iš teologinės perspektyvos. Tačiau jam paranki Angeliškojo Mokytojo tezė, jog ne kiekvienas pajėgus sapnus teisingai išaiškinti („quod etiam in somniis patet, in quibus, etsi sit aliqua praesignatio futurorum, non tamen quicumque videns somnia, eorum significata intelligit“ *ScG III* c. 104 ‘*Deinde*’). Tad Lizdeikos išsilavinimą, kad ir pagonišką, pabrėžti nėra neteisinga. Kojalavičiui labiausiai rūpi, kaip Gediminas atpažino sapno reikšmingumą. Tai klausimas, kuriuo Akviniėtis tiesiogiai faktiškai nieko nesako. Tiesa, anot jo, pranašiški sapnai teturi tikslą skatinti žmonių dvasinį tobulėjimą ir vesti juos į išganymą⁹⁷. Istorikas čia pasirenka neabejotinai kitokią poziciją, padiktuotą humanistinio išsilavinimo. Jis nuosekliai išvardija

⁹⁵ Plačiau apie klasikinį Tomo Akviniečio mokymą sapnų klausimu: Harm Goris, „Thomas Aquinas on Dreams“, in: *Dreams as Divine Communication in Christianity: From Hermas to Aquinas*, B. J. Koet (ed.), (*Studies in the History and Anthropology of Religion*, 3), Leuven: Peeters Publishers, 2012, p. 255–276.

⁹⁶ „Sic ergo dicendum quod si quis utatur somniis ad praecognoscenda futura secundum quod somnia procedunt ex revelatione divina; vel ex causa naturali, intrinseca sive extrinseca, quantum se potest virtus talis causae extendere, non erit illicita divinatio. Si autem huiusmodi divinatio causetur ex revelatione Daemonum cum quibus pacta habentur expressa, quia ad hoc invocantur; vel tacita, quia huiusmodi divinatio extenditur ad quod se non potest extendere, erit divinatio illicita et superstitiosa“ (*STh II-IIae*, q. 95, a. 6, ‘*Respondeo dicendum*’).

⁹⁷ Plg. Harm Goris, *op. cit.*, p. 271–272.

galimus variantus: „Pabudęs jis spėjo, jog šis sapnas kažką nepaprasta reiškia. Gal kokia aukštesnė dvasia jam įkvėpė šią mintį, gal dėl to ji kilo, kad kiekvieno žmogaus dvasia jautri pranašystei, kai įvykius lemia Aukščiausiojo valia, gal pagaliau buvo pasekta papročiu tautos, kuriai, kaip ir kitiems pagonims, visur rodėsi pilna slėpiningų ženklų.“ Kalba apie „aukštesnę dvasią“ tegali reikšti angelą, – tai kiek netikėta pamenant, kad Gediminas yra pagonis, antra vertus, atitinka universaliąsias humanistinio ugdymo tendencijas. Juo didesnę įspūdį daro *anima naturaliter christiana* teorijos projekcija Gediminui, kai istorikas tiesiai sako, jog Vilnius įkurtas tiesiogine Dievo valia. Galiausiai Renesanso istoriografijoje susiformavusi nuoroda į „tautos papročius“ visam samprotavimui suteikia sekuliarų akcentą. Kojalavičius nepreferuoja nė vieno iš šių paaiškinimų. Visi trys vienodai galimi, tačiau svarbiausia, jie atitolina nuo mito akivaizdybės (Gediminui savaime aišku, kad sapnas reikšmingas) ir, nuskambėdami autoriniu balsu, meta tiltą tarp praeities ir dabarties⁹⁸. Šis gebėjimas kalbėti dabarties ir praeities vardu tame pačiame pasakojime suteikia istoriko balsui ypatingo retorinio išraiškiningumo bei įtaigumo senovės žynio pranašystę pritaikant dabarčiai. Maža to, Vilniaus dabartis, kaip išsipildžiusi pranašystė, yra idealizuojama ir taip tampa imperatyvia – ne tik dabartimi, bet ir ateities projektu:

[...] jau pati miesto pradžia rodė, jog žynio pranašystė buvusi teisinga. Pirmieji daigai rodė kylančios gerovės viltis. Mūsų laikus jis pasiekė taip viskuo garsėdamas, kad su įžymiaisiais miestais gali lenktyniauti. Savo didumu, turtais, gyventojų gausumu, atvykstančių svetimšalių įvairove ir daugumu, šventovių didybe, universitetu, prekybos platumu ir kitais miestus puošiančiais dalykais Vilnius yra garsiausias iš visų sarmatų miestų [...]. Nieko jo garbei netrūksta, išskyrus tai, ko ir turėjo trūkti tautoje, kuri Laisvę ir Taiką užsitikrindavo ne sienomis ir pylimais, o piliečių narsumu. Net ir nerūpestingi įtvirtinimai skatina nepaisyti priešų.⁹⁹

Šio suistorinto pasakojimo apie Vilniaus įkūrimą analizė prašosi užsklendžiama Dariaus Kuolio fraze apie visą Kojalavičiaus darbą: „toks pasakojimas

⁹⁸ Plg. glaustą, bet taiklią Kojalavičiaus charakteristiką matome Dalios Dilytės parašytame skyrelyje, kn.: *Senosios Lietuvos literatūra 1253–1795*, sudarė Sigitas Narbutas, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2011, p. 212.

⁹⁹ Albertas Vijūkas-Kojalavičius, *Lietuvos istorija*, p. 207.

negali būti baigtas: jis nukreiptas į valstybės ateitį, jį privalo tęsti pasakojimo skaitytojai savo darbais, saugančiais ir stiprinančiais Lietuvos Respubliką¹⁰⁰.

Mito pasakėjimas

Gedimino vilkai išstaugė Vilniui Naujųjų laikų pradžios politinę ir religinę tikrovę, atsiskleidusią suistorintoje mito versijoje. Vis dėlto jau aptartas Risinskio veikalėlis žymi dar vieną reflektuotą posūkio tašką Gedimino mito trajektorijoje. Risinskis, viena vertus, istorizuoja Vilniaus įkūrimą, antra vertus, subtiliai atsiriboja nuo sprendimo, kiek toliau pateiksime ar ką tik pateikti pasakojimai atitinka istorinius įvykius. Pradėdamas nuo bendros aliuzijos į Platoną („Šitoku atveju Platonas iš viso liepia tylėti“¹⁰¹), Risinskis, be abejo, žino ir neabejoja, kad išsilavinę skaitytojai taip pat žinos, jog didysis filosofas apie pirmąpradžius visatos ir istorijos dalykus pasakoja mitus, nepretenduojančius į faktinę tiesą (žr. pastabas mūsų straipsnio pradžioje apie „kilnųjų melą“). Maža to, *Kritijo* metodologinėje įžangoje Platonas, viena vertus, kalba apie skirtumą tarp teologijos bei gamtos mokslų ir istorinio tyrimo, antra vertus: jei svarstymai apie pirmuosius turi bent kiek būti artimi tiesai, antrųjų atveju, „tai, kas sakoma apie mirtingus ir žmogiškus dalykus, mes kruopščiai tikriname“ (*Kritijas*, 170d, vertė Naglis Kardelis). Neabejotina, jog Risinskis Vilniaus ciklo pasakojimus priskiria prie istoriškai nepatikrinamų, bet retoriškai parankių ir instituciškai nebesaugomų mitų. Gedimino sapno pasakojimas esąs „non illepida... narratio“. Šis apibūdinimas tinka ne istoriniam pranešimui, o maloniam, grakščiam pramanui. Ne veltui Apulėjus garsiąją Amoro ir Psichės istoriją pradeda fraze: „Sed ego te *narrationibus lepidis anilibusque fabulis protinus avocabo*“ (Apul. *Met.* IV 27)¹⁰². Visas Vilniaus ciklas galiausiai užbaigiamas autorine refleksija:

¹⁰⁰ Darius Kuolys, „Alberto Vijūko-Kojalavičiaus istorinis pasakojimas: Respublikos kūrimas“, in: Albertas Vijūkas-Kojalavičius, *Lietuvos istorijos įvairenybės*, 2 dalis, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2004, p. 370.

¹⁰¹ Saliamonas Risinskis, *op. cit.*, p. 132/200.

¹⁰² Anot lietuviško vertimo (vertė Cezaris Jakaitis, redagavo Janina Mažiulienė): „geriau tau paseksiu kokią nors gerą senų žmonių pasaką“, in: *Antikiniai romanai ir pasakėčios: Longas, Petronijus, Apulėjus, Ezopas, Fedras*, Vilnius: Vaga, 1987, p. 234.

Neq[ue] vero istis quasi somniculosis, antiquorum annalium narrationibus, praestantissimae, et multaru[m] virtutum cumulo ornatissimae Familiae, quicquam detractum fore putamus. Cum haec ipsa difficilior familiae inuestigatio non leue celebritatis et uetustatis eiusdem argumentum praebeat.¹⁰³

Akivaizdu, kad autorius junta (ar iš kitų patiria), jog apeliuoti į pagonišką mitą apie apsisapnavusį kunigaikštį ir jo burtininką gali atrodyti nederama tarptautinį garsą įgyjančiai protestantiškai giminei, tačiau tai galima pasakoti kaip pasaką, kaip sakmę, murmamą per miegus¹⁰⁴. Tiesa, įtampa tarp istorijos, mito ir pasakos vis dar išlieka – čia pat mėginama pridurti minėtus argumentus iš Radvilų giminės tradicijos, tačiau Risinskis junta, kad platoniško „kruopštaus patikrinimo“ suistorintas mitas neatlaikytų, todėl tenkinasi pastaba, jog raižiniai, vaizduojantys Lizdeikos istoriją nuo lopšio, ar Gradausko eilės tegali pasakojimui „pridėti patikimumo“.

Tolesnis mito trupėjimas liudija jo statuso kaitą. Samuelis Daugirdas, dar vienas Radvilų aplinkos kūrėjas, eiliuotoje LDK istorijos apybraižoje (1626), parašytoje sekant Strykovskio *Dorybės šaukliu*, pasakodamas apie Vilniaus įkūrimą praleidžia Lizdeikos vardą. Vietoje Lizdeikos minimas bevardis „Ksiądz jego co sny wiedział“ („Sapnus jo Kunigas žinojęs“¹⁰⁵). Antoniewicziaus nuomone, tuometiniams Radviloms jau nebuvo priimtina, kad giminės pradininkas buvęs „pagonių popas“, vardu Lizdeika¹⁰⁶. Tiksliau būtų sakyti, jog Lizdeikos vardas pernelyg priminė ne tiek pagonybę, kiek jo abejotiną kilbę, reikalaujančią įpėdinių pateisinimo ir metančią šešėlį Gedimino tėvui ar

¹⁰³ „Taip pat nemanome, kad šie senųjų metraščių pasakojimai nelyg per miegus kaip nors pakenktų iškilniausiai ir daugybės dorybių telkiniu didžiai pasipuošusiai Šeimai. Mat jau pats sudėtingas šeimos tyrinėjimas svariai liudija jos garsumą ir senoviškumą“; žr. Saliomonas Risinskis, *op. cit.*, p. 201.

¹⁰⁴ Čia pasakos ir mito sąvokas vartojame veikiau intuityviai, pasitenkimsime tik paminėję, kad pasaka neatstovauja kolektyvinei atminčiai ir nekonstruoja bendrijos tapatumo. Pasakos sekėjas, kitaip negu mito, nepretenduoja į „tiesosaką“ ir neprivalo siekti sakinio teksto stabilumo.

¹⁰⁵ Samuelis Daugirdas, *Genealogija, arba Trumpas didžiųjų Lietuvos kunigaikščių ir jų didžiū bei narsių žygių aprašymas, kadaise Motiejaus Strijkovskio sukurtas, o dabar atnaujintas ir vėl išleistas Samuelio Daugirdo iš Pagaujo*, parengė Regina Koženiauskienė; įvadą bei komentarus parašė Kęstutis Gudmantas, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2001, p. 83.

¹⁰⁶ Marcelli Antoniewicz, *op. cit.*, p. 226.

pačiam Gediminui¹⁰⁷. Pasakojimo statusas jau leido „užmiršti“, kuo gi vardu buvo pagrindinis mito herojus, ir įvesti jį tik naujaja, „rodos dėl Vilniaus“ davėjo, pravarde. Maža to, Daugirdo apžvalgoje dingsta ir esminė mito topografijos detalė – Šventaragio slėnis. Lizdeikos figūros labilumas itin ryškus vėlyvame tekste – 1767–1768 metais datuojamose mokyklinėse *Piemenų eilėse apie Vilnių*. Išsamiam pasakojime apie sostinės įkūrėją (keturios eklogos iš dešimties), „pakviestasis burtininkas“ („wierzbierz“¹⁰⁸) tegauna keturias eilutes (IV 23–26), kurios apima ir sapno išaiškinimą. Didžioji pasakojimo dalis, imituojanti Strykovskį, skirta Vilniaus statymui (IV 27–42). Apie Šventaragio slėnį ir čia nėra nė žodžio. Daugirdas būtų galėjęs pasiteisinti pasakojimo ekonomija – juk jam svarbiausia šiame fragmente iškelti Radvilų giminės nuopelnus. Tačiau eklogose, skirtose Vilniui apdainuoti ir pilnose mokslingų literatūrinių ir mitologinių aliuzijų, Šventaragio slėnio dingimas jau simptomiškas ir retrospektyviai paneigiantis „ekonominę“ Daugirdo elizijos prigimtį. Atrodo, kad pasakotojai jaučiasi laisvi rinktis tuos mito motyvus, kurie tinka jų pasaulėvaizdžiui, neatrodo pernelyg iššaukiantys ar neskoningi.

Tačiau tai tik „minkštos“ mito transformacijos, balansuojančios tarp istorinio ir pasakinio traktavimo. Vilniuje 1641 m. išleistas Jonušo Skumino-Tiškevičiaus įžengimui į Vilniaus vaivadas pagerbti poezijos rinkinys *Šlovės pilnatis, Tiškevičių danguje atvaizduota*¹⁰⁹ liudija jau visišką mito destrukciją. Drauge tai taškas, kuriame suistorinimo pastanga virto savo priešybe – mitas jau yra tapęs grynąja medžiaga panegirinei poetinei vaizduotei, kuri leidžia sau laisvai perkonstruoti ankstesnius tekstus taip, kad jie atitiktų konkrečią politinę ir retorinę situaciją. Vilniaus įkūrimo pasakojimas nebeturi nei autentiško mito, nei tikėtinos istorijos bruožų. Mums svarbiausia poemėlė pavadinta

¹⁰⁷ Tai patvirtina ir Antoniewicziaus pastebėtas ir panašiai interpretuotas (*ibid.*) nukrypimas nuo Strykovskio *Šauklio*, minint ne Lizdeikos kilmę, kaip šaunią dėl jo paties, o akcentuojant Radvilų giminės senumą.

¹⁰⁸ *Bukolika, abo Wiersz pasterski o Wilnie eklog X = Bukolikos, arba Piemenų eilės apie Vilnių, X eklogų*, parengė Jakub Niedzwiedz, Eugenija Ulčinaité, vertė iš lenkų kalbos Eugenija Ulčinaité, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2002, p. 13, eil. 24.

¹⁰⁹ *Plenilunium honoris in coelo Tyszkiewicziano repraesentatum et [...] Ianussio Skumin Tyszkiewicz, palatino Vilnensi, Braclaviensi, Iurborgensi, Novovolensi capitaneo etc. etc., in primo ingressu in principem suorum fascium urbem exhibitum per Petrum Raiecki, auditorem oratoriae facultatis in alma Academia Vilnensi Societatis Iesu anno 1641*, Vilnae: In Typographia Societatis Iesu, 1641. Cituojama iš: *Gratulatio Vilnae*, p. 331–339.

labai netikėtai: „Mėnuliui davus palankų ženklą (*Lunae auspiciis*), Lietuvos kunigaikštis Gediminas įkūrė Vilniaus miestą“¹¹⁰. Nors mėnuliui senajame baltiškame pasaulėvaizdyje ir lietuvių folklore priskiriama daug funkcijų ir galių, šiame kūrinyje sąsajų su lietuviškaisiais tikėjimais nėra. Svarbiausias poeto tikslas – išaukštinti Tiškevičių giminę ir sukurti jos atstovo, tampančio Vilniaus vaivada, jungtį su šalies sostine. Tiškevičių herbas, kaip žinia, yra Mėnulis. Todėl būtent šiam dangaus šviesuliui pavedama teikti pranašingą, gera lemiantį ženklą. Tradiciškai romėnų auspicijos rėmėsi paukščių stebėjimu (iš *avis* + *specio*), tačiau čia ši sąvoka pavartota plačiausia prasme. Mėnulį susieti su Vilniaus įkūrimu tenka gan įmantriai, nors negalima sakyti, kad negrakščiai. Poetas primena, kad Gediminas atvyko į medžioklę. Medžioklė, kaip mes žinome iš istoriografinės tradicijos, buvusi itin sėkminga. Romėnų medžioklės ir Mėnulio deivė yra Diana, atitinkanti graikų Artemidę. Jai ir reikią būti dėkingam už sėkmingą laimikį: „Globojo, sako, svečių šį Diana: / Ji žvėris vertė nesibijot skardžių / Ragų gaudimo nei skalikų / Ir nesisaugot strėlių, o sukti // Ten, kur medžiokliai tyko ir pražūtis / Nevengti“ (eil. 57–62, vertė Rita Katinaitė). Poetui valia įvesti pagonių (tiesa, romėnų) dievybę – tai ji, o ne istorizuojančio pasakojimo varovai, atveja valdovui žvėris. Pasirodo, Dianos turėta gudraus plano – kunigaikštis nuvargęs liko nakvoti medžioklės vietovėje, ir tada patekėjo Mėnulis, poemėlėje vadinamas „Dianos šviesuliu“ (eil. 69). Šio šviesulio spinduliai atsiuntę pranašingą sapną, kurį imasi aiškinti nežinia iš kur atsiradęs anoniminis *vates* – pranašautojas, žynys (eil. 89–92). Lizdeikos vardas čia dar nereikalingesnis negu minėtuose kūriniuose – jis išstartas vis dėlto primintų Radvilų pirmtaką, o drauge ir taip su šia šeima susietų Vilniaus *origo*. Tiškevičių šlovė nublanktų. Todėl jau tradiciniu tapęs patarimo motyvas čia pakeičiamas tikra divinacija, kurioje išmintis nebėra lemiama. Žynio funkcija – išaiškinti Dianos, Mėnulio deivės, duotą pranašišką ženklą, tokį supratimą paskatina dievų malonė. Poemą vainikuoja painoka alegorija, susiejanti visus jos motyvus (eil. 95–108): Skumino šviesulys – Mėnulis ir Diana, čia vadinamas graikišku Artemidės eponimu Cintija, keliauja išpranašauto miesto link, – tai paties būsimąjo vaivados, kuriam atstovauja jo herbas, įvaizdis. Tad poetinė sąsaja ‘Tiškevičių heraldinis Mėnulis’ – ‘Mėnulio ir medžioklės deivė Diana’ – ‘Gedimino medžioklė’ – ‘Mėnulio šviesa,

¹¹⁰ *Gratulatio Vilnae*, p. 331. Toliau nurodoma tik eilutė.

siunčianti vilko regėjimą, – ‘pranašystė apie būsimą sostinę’ – ‘Mėnulio grįžimas į įkurtą sostinę’, įsmenintas Jonušo Skumino-Tiškevičiaus įžengimu į vaivados pareigas, atskleidžia, jog tikrasis Vilniaus įkūrimas Dianos dėka gali būti priskirtas Tiškevičių giminei. Šis barokinis antikinės mitologijos, heraldinės simbolikos, vietos mitologinių ir istoriografinių tradicijų mišinys rodo, kad tradicinis pasakojimas jau praradęs savo autoritetą ir sakralų statusą, jo pagrindinės figūros nebefiksuotos (lengvai įvedama Diana, Mėnulis), o paveldėtosios iš tradicijos keičia savo funkciją (bevardis pranašautojas yra nereikšmingas ir pasyvus personažas).

Analogiškam įvykiui – vaivados, šįkart Liudviko Konstantino Pociėjaus, iškilmingam įžengimui į miestą skirtame jau XVIII a. pirmojo ketvirčio panegirinės poezijos rinkinyje *Septynkalvis Vilnius, Lietuvos palemoniškųjų miestų galva...* Vilnius regimas pirmiausia kaip Romos provaizdžio kartotė¹¹¹. Pilies vartai vadinami Kapitolijaus vartais, jie susiejami ne tik su epigrafui parinkta Propercijaus citata, bet ir, peržengiant gero skonio bei sveiko proto ribas, su psalmės eilute „Atkelkite, kunigaikščiai, savo vartus“ (žr. Ps 23, 7 ir t. t.) – šioje psalmėje kunigaikščiai iš tikro raginami atkelti vartus ne kokiam vaivadai, bet pačiam Galybių Viešpačiui, „galingam kovoje“¹¹². Tiesa, nuoroda į psalmę epigrafe apdairiai praleista, Propercijaus eilutė laužinyje atrodo kaip aukščiaujančio teksto tęsinys. Eilėraštyje vaivadai „vartus atkelti“ kviečiami „Lietuvos Septynkalvio [miesto] didysis kūrėjas, Aukščiausias Kunigaikštis (*Princeps*) Gediminas“ ir kiti Šventaragyje sudeginti Lietuvos valdovai (eil. 3–14). Gedimino sapnas irgi tvirtai supinamas su Romos įkūrimo mitu, be kita ko, pakeičiant geležinio žvėries lytį – kalbama jau apie „vilkę“. Pompastiškai pabrėžiama, jog Gedimino vilkė daug žiauresnė negu Romulo, nes ji visa esanti geležinė (žaidžiama *magis fera [...] tota ferrea* sąskambiu – eil. 19–20). Odės,

¹¹¹ *Septicollis Litvaniae caput Palaemoniarum urbium Vilna, septem portis triumphaliter adornatis, quot circum praecipuis coronatur montibus, ad triumphalem cum palatinis fascibus ingressum magni hospitis illustrissimi domini d. LUDOVICI CONSTANTINI in Włodawa et Rožanka POCIEY palatini Vilnensis [...] lapidario stylo inarata ab obligatissimo palatino nomini et honori collegio et Universitate Academica Vilnensi Societatis IESU. Anno quo LUDOVICUS intrat Vilnam [1723]. Cit. iš: Gratulatio Vilnae, p. 368–381.*

¹¹² Visas tekstas: „Attolite portas principes vestras, et elevamini portae aeternales, et introibit rex gloriae. Quis est iste rex gloriae? Dominus fortis et potens, Dominus potens in praelio“ („Atkelkite, kunigaikščiai, savo vartus, ir pakilkite amžinieji vartai, ir įžengs garbės karalius. Kas yra tasai garbės karalius? Tai Viešpats stiprus ir galingas, Viešpats galingas kovoje“).

ar kaip ją bevadintume, autorius, pagautas poetinio šėlo, ima skaitytoją tikinti, jog „vilkė, visa geležinė, nėščia šimtu staugiančių palikuonių, ir sapne dėl Lietuvos budinčiam Gediminui išpranašavo“¹¹³ kaip Vilniaus „garbės dieną“ būtent šią, vaivados įžengimo, dieną, kurios liudytojai esame (eil. 14, 20–24). Apibūdinant tą dieną kaip naktyje išpranašautos „garbės dienos“, „skaisčiausiosios Šviesos“ (eil. 24) nušvitimą, daroma aliuzija ne tik į Gedimino sapną, bet ir į Prisikėlimo iškilmės naktinę liturgiją. Vargu ar būtų prasminga anachronistiškai stebėtis rašytojo nesuvaldomais perdėjimais, bet galima drąsiai teigti, jog mito likučiai, patekę į šio teksto autoriaus retorinę mašiną, be atodairos permalami drauge su bibliniais ir romėniškais motyvais taip, kad vietoj senojo mito atsiranda visai naujas produktas. Nėgana to, jei autorius, aukštindamas Tiškevičius, kadaise gan meistriškai ir palygint sąmojingai pasinaudodamas romėnų mitologija atrado mito ir savosios politinės dabarties sąsajas, tai Vilniaus įkūrimas ir Pociejaus garbė romėniškais motyvais sukabinami mechaniškai, be jokios poetinės invencijos, o iš to kylanti pompastika pasiekia groteskiškus matmenis. Tačiau poetinė beskonybė neturėtų nukreipti dėmesio nuo svarbaus siužetinio pokyčio – burtininko, spėjiko figūra iš pasakojimo su visam dingsta. Nėra nė užuominos, kad kunigaikščiui Gediminui būtų talkinęs koks nors įvardytas ar neįvardytas sakraliosios sferos atstovas. Antra vertus, dabartyje šalia vaivados iškyla katalikų hierarchas Boguslovas Korvinas-Gosievskis, ką tik kapitulos išrinktas laikinu Vilniaus vyskupijos valdytoju, vaizduojamas atvėręs vaivadai Katedros duris. Poetas, kaip pratęs, be ribų aukština laikinąjį vyskupijos valdytoją, tačiau daro tai gan keistu būdu – prilygindamas jį senovės romėnų žyniui. „Arae divorum“, „Princeps“, „Pontifex“, „Tiara“ (eil. 36–53) – šie pagoniškos kilmės terminai, paskirai galimi vartoti ir Renesanso ar Baroko bažnytinėje kalboje, tekste įgauna kumuliatyvinę prasmę. Tad Vilniaus vyskupas, pasitinkantis Vilniaus vaivadą, yra romanizuotas Lizdeikos substitutas, tačiau jo vaidmuo daug menkesnis negu senovės burtininko, juo labiau, kad skaitytojų vaizduotę tuoj pagauna naujas efektas: katedroje aidintis džiugus antkapinio marmuro prislėgto Vytauto Aleksandro plojimas (eil. 54–60). Stulbinama disproporcija tarp aukštinamo įvykio masto ir tuo tikslu pasitelkto įvaizdymo rodo, kad

¹¹³ „Haec illa dies gloriae quam [...] tota ferrea Lupa / centenis feta et vocalis prolibus, / in somnis vigilanti pro Lituania / Gedimino praesagiit“, *Gratulatio Vilnae*, p. 376.

retorika, o drauge ir jos perkonstruojamas mitas, netenka politinės prasmės. Poetas tiesiog mėgaujasi vaizduotės kuriamais pompastiškais paveikslais, kviečia jais mėgautis ir patį išskilmės kaltininką bei skaitytojus, o drauge tarsi eksperimentuodamas ieško ribų, kurias pažeidus bus įžengta į absurdo viešpatiją. Pamatiniai kultūros tekstai (Biblija, romėnų ir lietuvių mitologija, katalikų liturgija ir istoriniai pasakojimai) čia išardomi, perprasminami, jungiami į naujus darinius, gulančius į margaspalvį skiautinį. Galima sakyti, kad toks skiautinio pavidalo pasakojimas netinka nei grįsti bendrijos tapatumui, nei sankcionuoti jos veiksams ar institucijoms. Permanentinė Abiejų Tautų Respublikos krizė, be kita ko, reiškėsi ir politinio gyvenimo fragmentacija, kurią puikiai atspindėjo galimybė *ad hoc* pasitelkiant supasakintą, laisvai perkonstruotą mitą retoriškai sureikšminti bet kuriam įvykiui, institucijai ar asmeniui, nepaisant jų realaus masto.

Mitas galutinai supasakinamas, kai, jį perpasakojant, tampa įmanoma pakeisti pačią jo intenciją – jis atsukamas pats prieš save. Išraiškiausias to pavyzdys randamas Vilniaus pranciškonų konvento komisoriaus Antano Gžibovskio knygoje būdingu barokiniu pavadinimu *Brangiausias Lietuvos pranciškonų lobis, paslėptas Kristaus lauke, kuriuo tėvynė galėtų sumokėti skolą dieviškajam teisingumui*. [...] *Tai yra pranciškonų kankinių kūnai po žeme paslėpti, Dievo bausmės metui kaip reikiama pagalba*¹¹⁴. Knyga skirta Algirdo laikais nukankintų pranciškonų ir jų kūnų paieškos istorijai. Pirmasis jos skyrius pavadintas „Apie vietos, kurioje įkurtas Vilniaus sostamiestis, garbingumą“¹¹⁵. Jame ganėtinai neutraliu tonu perpasakojamas padavimas apie Šventaragio slėnio pradžių. Apibūdinant vietovę kaip „garbingą“ (*zacna*), iškeliami būsimų įvykių reikšmė – jie ne tik prisideda prie jos iškilumo, bet ir natūraliai dera su ja. Antrajame skyriuje „Apie Vilniaus sostamiesčio įkūrimą“ įkūrimo mitas pasakojamas daugiausia sekant Kojalavičiumi, pa-

¹¹⁴ *Skarb nieoszaczowany Oycow Franciszkanow Litewskich, w roli Chrystusowej zatajony, ktorego cała Oyczyzna na wypłacenie długu sprawiedliwości Boskiej użyć może [...]. To jest ciata męczenników franciszkanów na potrzebny (w czas kary Boskiej) sukkurs pod ziemią zachowane [...] przez X. Antoniego Grzybowskiiego [...]*, Wilno: W Drukarni J. K. M. Akademii Socitatis Jesu, 1740. Cituojama iš publikacijos: Darius Baronas, *Vilniaus pranciškonų kankiniai ir jų kultas XIV–XX a.*: Istorinė studija ir šaltiniai, (*Studia Franciscana Lithuanica*, 4), Vilnius: Aidai, 2010, p. 367–534 (faksimilė) ir p. 535–599; cituojamas Dariaus Barono vertimas.

¹¹⁵ Darius Baronas, *op. cit.*, p. 379.

sakojimo tonacija apskritai pagarbi, nors kiek kritiškesnė negu provaizdžio. Antai Šventaragio slėnyje buvusi šventykla vadinama *huta*: „nie daleko od pogańskieji huty *Perkuna*“ („netoli nuo pagoniškos Perkūno pašiūrės“)¹¹⁶. Gediminas priėmęs pranašystės žinią „*tarytum iš savo Dievo gautą pažadą*“¹¹⁷. Įdomiausia, kad kaip ir Kojalavičiaus *Istorijoje* pripažįstama, jog Lizdeikos pranašystė išsipildė: „Netrukus ir miestas taip plačiai ir tvarkingai išsiplėtė didikų rūmais, prabangiomis šventovėmis, viešais ir privačiais pastatais, kad pačia savo pradžia patvirtino Lizdeikos paskelbtą pranašystę.“¹¹⁸ Maža to, atkartojamas netgi idealią pilietinės bendruomenės sampratą perteikiantis Kojalavičiaus posakis, jog „ne mūrai gynė piliečius, bet narsa ir jėga“¹¹⁹. Lygiai kaip ir Kojalavičiaus pasakojime nurodoma, jog Gediminas vietą piliai parinko ant kalno, kuriame buvo nudobęs taurą¹²⁰. Plikasis kalnas nė viename pasakojime nebeminimas. Autorius identifikaciją patvirtina ir „archeologiniu“ argumentu: „[ten] dar ir šiandien likę sugriuvusių mūro gabalų“¹²¹. Taigi, Taurro kalnas yra Pilies kalnas. Netrukus paaiškės, kokia svarbi bus ši jau įprasta kalno identifikacija tolesnei mito destrukcijai.

Anot padavimo, 1333 m. kovą, Algirdui kovojant su Maskva, pagonys vilniečiai nukankinę 14 pranciškonų, skelbusių mieste Evangeliją¹²². Septyni pranciškonai, užklupti vienuolyne, buvę nukirsdinti. Kitiems septyniems pavykę išsmukti laukan. Žmonės juos pagavę ir nukryžiaavę ne kur kitur, o ant Plikojo kalno, „kuris stovi prie Pilies kalno“¹²³. Štai tada sugrįžta Gedimino sapnas, tačiau jau visai kita prasme:

Pakankamai tuo metu pasitvirtino Gedimino regėjimas: anas geležimi šarvuotas vilkas buvęs prakeiktas velnias, kuris aiškiai rodė, kad nemažai laiko rijo sielas pagonių tarytum paklydusių avių, o matydamas, kad tie vienuoliai, būdami uolūs žmonių sielų ganytojai, greitu laiku turėjo atvykti į Vilnių, užstaugė su visa savo

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 386/542.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 388.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 388–389; plg. Albertas Vijūkas-Kojalavičius, *Lietuvos istorija*, p. 205–206.

¹¹⁹ Darius Baronas, *op. cit.*, p. 389/543; plg. Albertas Vijūkas-Kojalavičius, *op. cit.*, p. 207.

¹²⁰ Darius Baronas, *op. cit.*, p. 543; plg. Albertas Vijūkas-Kojalavičius, *op. cit.*, p. 206.

¹²¹ Darius Baronas, *op. cit.*, p. 542.

¹²² Šio įvykio istoriškumas čia mums visai nerūpi, todėl ir nesvarstomas. Visa reikiama medžiaga ir jos analizė randama cituojamoje Barono knygoje.

¹²³ Darius Baronas, *op. cit.*, p. 551.

pragariška gauja. [...] [Š]ie septyni vienuoliai garsiai virš viso Vilniaus paskleidę Evangelijos tiesos garsiai skambantį aidą, narsiai Kristaus vėliavą, Šventąjį Kryžių, kaip kontrapunktą pragariškam žvėriui, užnešė ant aukšto kalno. Tuo pasirūpino Dievas, kad kai pasipūtęs šėtonas turėjo savo garbei paskirtą vietą, pavadintą Šventaragiu, ir buvo įsikūręs ant greta stovinčio Pilies kalno, čia pat priešais jį Dievas ant dar aukštesnio kalno pastatė Šventąjį Kryžių nuolankaus Pranciškaus sūnų rankomis.¹²⁴

Čia jau susiduriame ne su Tauro kalno – Plikojo kalno ir tauro – geležinio vilko priešata. Nukryžiuoti vienuoliai ant kalno, pasakojime neturinčio mitologinių konotacijų, stoja prieš velnią, įsikūrusį būsimos pilies vietoje. Įmantrišs ir nelabai sklandžišs metaforos svarbiausias motyvas yra akustinis. Tačiau būsimos miesto šlovė pakeičiama dviem susikertančiais balsais – vienas rodo šėtono įsiūtį, kitas skelbia Dievo šlovę. Tauro–Pilies kalnas yra vieta, nuo kurios staugia velnias, o Plikasis kalnas tampa Evangelijos skelbimo kulminacijos vieta. Net pati velnio ir vienuolių priešprieša apibūdinama kaip „kontrapunktas“. Šiuo būdu mitas perinterpretuojamas taip, kad netenka savo autentiškos žinios. Jis retoriškai perkonstruojamas, ant jo nutylėto (nesvarbu, ar sąmoningai suvokto) struktūrinio karkaso (pirmiausia – dviejų kalnų) renčiant visai naują pasakojimą.

Gžibovskis neparodo nė menkiausios pastangos ką tik papasakotai garbingos vietovės ir sostinės įkūrimo istorijai suderinti su minėtąja makabriška interpretacija. Abu sapno aiškinimai gyvuoja vienas šalia kito kaip visai nesusiję naratyvai. Gžibovskio kuriamas naratyvas liudija visišką politinio diskurso fragmentaciją. Įkurdindamas Gedimino pilies vietoje velnią, pačiam didžiajam kunigaikščiui priskirdamas šėtono viziją ir ją atsiedamas nuo Vilniaus įkūrimo, pranciškonas eina prieš visą politinę lojalumo ikirikriškčioniškos Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės valdovams tradiciją. Šis lojalumas itin rimtai garantavo valstybės ir jos politinio luomo tąsą ir tapatumą. Net ir vėlyvoji politinė panegirinė literatūra, kad ir supasakindama, iškreipdama reiškinių proporcijas, nekvestionavo sostinės mito ir jos pagrindinio herojaus reikšmės. Net jei schizofreniškai papasakotą kvazioficialią Vilniaus įsteigimo versiją traktuosime kaip norą naiviai apsidrausti, lieka neabejotina, kad auto-

¹²⁴ *Ibid.*, p. 410–412/552 (truputį pataisius vertimą).

rius tesidomi vienintele galimybe – paversti mito likutį įvaizdžiu (metafora), kuris leistųsi retoriškai plėtojamas norima kryptimi.

MITO PASITRAUKIMAS

Peržvelgėme mito destrukcijos ir politinio nuprasminimo trajektoriją – ja Gedimino mitą stūmė tiek modernūs racionalumo reikalavimai, tiek katalikybės iššūkiai, tiek politinio gyvenimo kaita. Vis dėlto toji raida nereiškė, kad Vilniaus šaknys tėra medžiaga politiškai bejėgei panegirinei retorikai. Iš Vilniaus įkūrimo siužeto eliminuojant tokius *ratio* ir *religio* požiūriu problemiškus dalykus kaip pranašingas sapnas ar valdovo paklusimas burtininko ištarmei, išryškėjo kartinė figūra – pats Gediminas. Jau Augustinui Rotundui priskiriamoje *Trumpoje Lietuvos kunigaikščių istorijoje* (1576) Vilniaus įkūrimas minimas be jokių mitinių nuorodų: „Rašoma Gediminą įkūrus Trakus ir padėjus pamatus Vilniui, dabar svarbiausiam Lietuvos miestui.“¹²⁵ Intarpas *scribitur* („rašoma“) rodo, kad autorius apie Vilniaus įkūrimą skaitė daugiau negu sako, tačiau nemato reikalo perpasakoti mitinių detalių. Rotundui, ir kaip uoliam katalikiškos ortodoksijos gynėjui, ir kaip svetimtaučiai, pasakojimas apie geležinį vilką galėjo atrodyt mažų mažiausiai keistas ir nereikalingas. Antra vertus, jis visada galėjo pasiteisinti rašęs ne išsamią istoriją, o epitomę. „Gedimino miestas“ ir „Vilnius“ gan greit tampa sinonimais. 1644 m. jėzuitas teologas Tomas Klagė net savo knygos leidimo vietą įvardija imituodamas tokius romėniškus politizuotus vietovardžius kaip *Augustae Gediminiae*¹²⁶. Lietuvos pranciškonų provincijos ištakų apybraižoje (1768) gan išsamiai pasakojama apie Šventaragio sumanymą „vietoje, kur dabar Vilnius“, įkurti valdovų kapines. Ten „atsirado pirmasis aukuras ir kelių aukotojų namelis“. Anoniminis autorius subtiliai užsimena, kad ta gyvenvietė ir galėjo būti Vilniaus miesto pradžia:

¹²⁵ Šešioliktojo amžiaus raštija, (*Senoji Lietuvos literatūra*, kn. 5), sudarė Algis Samulionis, Rasa Jurgelėnaitė, Darius Kuolys, Vilnius: Pradai, 2000, p. 303.

¹²⁶ *XVII a. Lietuvos lotyniškų knygų sąrašas*, sudarė Daiva Narbutienė, Sigitas Narbutas, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998; įr. Nr. 467.

Pačiam Vilniaus miestui pamatus paklojo Gediminas 1322 m., o Vilniaus vardas kilęs nuo dviejų upių – Vilijos ir Vilnios. Neabejotina, kad prie šių upių krantų įsikūrus kokia nors to paties vardo pilis ar miestas jau daug anksčiau galėjo duoti pradžią¹²⁷ garsiajai lietuvių sostinei.¹²⁸

Visiška pasakojimo desakralizacija ir istorizacija puikiai atsiskleidžia apie 1760 m. parengtoje mokyklinėje prakalboje, skirtoje Vilniui pašlovinti. Jėzuitų auklėtinis prabyla:

[K]unigaikštis Gediminas turėjo tokią galią, kokią mūsų laikais vargiai turi karaliai. Tai niekam iš jūsų, klausytojai, neatrodys keista, jei sužinosite jo dorybes, kurių dėka, matome, visa tai buvo įgyta: ypatingą išmintį (*prudentiam*), kuri pasireiškė visuose dalykuose, tačiau labiausiai tada, kai dėjo pirmuosius pagrindus šiam miestui. Koks buvo jo tikslas, kai nusprendė [Vilnių] įkurti prie Vilijos upės, koks buvo jo planas, koks sumanymas (*quae mens, quod consilium*), – tikriausiai toks, kad šioje upės juosiamoje vietoje galėtų būt ugdoma ir puoselėjama didi žmonių galia. O, kokia ypatinga išmintis! O ką galėčiau pasakyti apie jo teisingumą – liudija jį šis miestas. Mat jam atrodė, jog negana išmintingai įkurti miestą tokioje tinkamoje vietoje, norėjo ir teisingumą tam tikrais įstatymais, ir religiją nustatyti, idant būtų gyvenama maldingai ir teisingai, o tą, kurio įstatymas nepaveiks, religija išlaikytų pareigingą. O, koks nepaprastas teisingumas!¹²⁹

Gediminas iš šventybės motyvuojamos figūros tampa politinės išminties, *ratio, mens, prudentia*, atstovu. Ryškėjančios Apšvietos epochos kontekste tai natūrali transformacija. Mokykliniškoje prakalboje stilistika išlieka palyginti santūri, be beprotiško barokinio šėlo, tačiau paprastu pasakojimu ir moderuotais sušukimais perteikiama ne tik retoriškai sukonstruota „istorinė informacija“ apie valdovo dorybes, bet ir tam tikra politinė žinia, ar veikiau viltis. Gediminas yra idealus valdovas iš gilos praeities, bet drauge ir kritinė figūra dabarties situacijai. Stipraus karaliaus ilgesys, noras turėti protui pavaldžią valstybę, kur viešpatauja teisingumas, o religija platoniskai garantuoja pilietiš-

¹²⁷ Skaitome su manuskriptu *praelusisse*. Mums regis, pataisymas *praelusisse* nebūtinus.

¹²⁸ Darius Baronas, *op. cit.*, p. 607. Dariaus Barono vertimas nežymiai koreguotas.

¹²⁹ Juozapas Chelmovskis, „Oratio in laudem urbis Vilnae = Kalba, šlovinanti Vilniaus miestą“, in: *Gratulatio Vilnae*, p. 452–453. Koreguotas Eugenijos Ulčainaitės vertimas.

nę santaiką, – visa tai nuolat prasiverždavo XVIII a. Abiejų Tautų Respublikos viešajame mąstyme ir gyvenime ir pasibaigė 1791 m. Gegužės 3-osios Konstitucijoje. Nuo pagoniškų praktikų ir iracionalumo atpalaiduotas Gedimino vardas nesunkiai galėjo įeiti net į bažnytinę giesmę, atspindinčią neramios epochos bėdas ir viltis:

Obrono wielka miasta Gedymina,
Wilna calego Pociecho jedyna,
W tej Ostrej Bramie Obrono potężna,
Królowa Polska, a Litewska Xiężna.¹³⁰

Daugmaž nuosekliai (tegu ir ne visai išsamiai) aptarus pagrindines mito apie Vilniaus įkūrimą transformacijas LDK raštijoje, galima pamėginti šią peržvalgą apibendrinti. Mėginome pagrįsti hipotezę, kad šis mitas buvo sukurtas Gedimino dvare. Jis sietinas su valdovo noru išryškinti sakralų naujos sostinės steigties aspektą ir patvirtinti naujo steiginio, pakeičiančio senąją šventvietę, teisėtumą. Drauge jis rodo dinamiškos, savo tapatumą tvirtinančios „pagonių didvalstybės“ vertybes ir tikslus, atsispindinčius diplomatinėje Gedimino veikloje. Dėmesio verta tai, kad geležinio vilko staugsmas pranašauja ne monarcho, bet jo sostinės šlovę. Ankstyvieji modernieji laikai reikalauja naujo santykio su mitu. Šį santykį lemia ir krikščionybės kontekstas, ir stiprėjanti racionalaus mąstymo svarba. Mitas, praradęs savarankiško ir universalaus pasakojimo funkciją, įvairiuose autonomiškuose diskursuose mutuoja. Dažniausiai jis virsta tikėtina istorija arba jos priešingybe – pasaka. Tiek viena, tiek kita forma atspindi naują konkretų *Sitz im Leben* ir tinka išreikšti naujoms vertybėms. Katalikiškas ir protestantiškas kontekstas vis dėlto nepanaikina mito siekio naujos sostinės įkūrimą susieti su sakralia sankcija. Menkinant specifinių pagoniškų elementų reikšmę (pvz., Lizdeikos vaidmenį), vengiama

¹³⁰ Maždaug: „Gedimino miesto tu didi Gynėja, / Viso tu Vilniaus vičviena Guodėja, / Aušros čia Vartuos mums tapai tvirtove / Lenkų karaliene, Lietuvos Valdove!“ Giesmė išspausdinta 1761 m. t. karmelito šv. Grigaliaus Hilarijono lenkiškai parašytoje *Reliacijoje apie stebuklingąjį Aušros Vartų Švč. Mergelės Marijos paveikslą Vilniuje [...]*. Cituojama iš publikacijos: Tadeusz Sieczka, *Kult obrazu N. Marji Panny Ostrobramskiej w dziejowym rozwoju*, (*Studia Teologiczne*, VI), Wilno: Drukarnia „Zorza“, Nakł. Funduszu im. Marji Skarbek-Ważyńskiej, 1934, p. 89.

vertinti iš krikščioniškų pozicijų valdovo vizijos ir jos interpretacijos religinį teisėtumą ar pagrįstumą. Strykiovskio ir Kojalavičiaus istorizuoti pasakojimai Vilniaus garsą sieja su pilietiniu šaunumu ir sostinės virtimu tipišku Europos miestu, tai tampa paradigmine sapno interpretacija. Supasakėjęs mitas, nebepretenduoiantis į autoritetingo, politinės bendrijos vientisumą formuojančio pasakojimo statusą, esti labilus, ne tik veikėjai, bet ir pagrindinė žinia gali kisti pagal pasakotojų ir adresatų poreikius. Retoriniuose mito perdirbiniuose atsispindi viešojo gyvenimo fragmentacija ir vieningų politinių vertybių erozija. Pavyzdys, kaip XVIII a. Vilniaus įkūrimo mitas visiškai praranda savo autentišką vietą bendrią vienijančių pasakojimų hierarchijoje, yra Gžibovskio retorinė dekonstrukcija, mitą ne tik supasakinanti, bet ir suteikianti jam priešingą žinią. Mito problemiškas krikščionių religijos ir racionalaus mąstymo perspektyvoje galiausiai sprendžiamas pasakojimą esmingai sekuliarizuojant ir naujos sostinės įkūrimą priskiriant Gedimino politinei išminčiai, taip galutinai atsisakant valdovo, kaip mitiškai legitimuojamos ir pagal mito logiką veikiančios, figūros.

ŠALTINIAI IR LITERATŪRA

- Acta Nuntiaturae Polonae*, t. III/1: *Aloisius Lippomano (1555–1557)*, Henryk Damian Wojtyška (ed.), Romae: Institutum Historicum Polonicum, 1993.
- ALIŠAUSKAS VYTAUTAS, „Dievai po Lietuvos dangumi, 1619 metai... (Vienos dëlionės gabalėliai)“, *Naujasis Židinyš-Aidai*, 2012, Nr. 2, p. 95–102.
- ALIŠAUSKAS VYTAUTAS, „Šapokos Istorija kaip istorijos politikos pavyzdys tarpukario Lietuvoje“, in: *Istorinės atminties diskurso prielaidos ir prieštaravimai*, Vilniaus universiteto leidykla, 2014, p. 96–111.
- ALIŠAUSKAS VYTAUTAS, *Jono Lasickio pasakojimas apie žemaičių dievus: Tekstai ir kontekstai*, Vilnius: Aidai, 2012.
- ALIŠAUSKAS VYTAUTAS, *Sakymas ir rašymas: Kultūros modelių tvėrmė ir kaita Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje*, Vilnius: Aidai, 2009.
- Antikiniai romanai ir pasakėčios: Longas, Petronijus, Apulėjus, Ezopas, Fedras*, Vilnius: Vaga, 1987.
- ANTONIEWICZ MARCELI, *Protoplaści księzat Radziwiłłów: Dzieja mitu i meandry historiografii*, Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2011.
- ASSMANN JAN, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- BALYS JONAS, *Raštai*, t. 1, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998.

- Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. I–IV, sud. Norbertas Vėlius, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 1996–2005.
- BARONAS DARIUS, *Vilniaus pranciškonų kankiniai ir jų kultas XIV–XX a.*: Istorinė studija ir šaltiniai, (*Studia Franciscana Lithuanica*, 4), Vilnius: Aidai, 2010.
- BERESNEVIČIUS GINTARAS, *Religijotyros įvadas*, Vilnius: Aidai, 1997.
- Bukolika, abo Wiersz pasterski o Wilnie eklog X = Bukolikos, arba Piemenų eilės apie Vilnių, X eklogų*, parengė Jakub Niedźwiedz, Eugenija Ulčinaitė, vertė iš lenkų kalbos Eugenija Ulčinaitė, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2002.
- Chartularium Lithuaniae res gestas magni ducis Gedeminne illustrans: Gedimino laiškai*, tekstus, vertimus bei komentarus parengė Stephen Christopher Rowell, Vilnius: Vaga, 2003.
- CLAY DISKIN, „Plato Philomythos“, in: Roger D. Woodard (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, (*Cambridge Companions to Literature*), Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 210–236.
- DAUGIRDAS SAMUELIS, *Genealogija, arba Trumpas didžiųjų Lietuvos kunigaikščių ir jų didžiųjų bei narsių žygių aprašymas, kadaise Motiejaus Strijkovskio sukurtas, o dabar atnaujintas ir vėl išleistas Samuelio Daugirdo iš Pagaujo*, parengė Regina Koženiauskienė; įvadą bei komentarus parašė Kęstutis Gudmantas, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2001.
- DILYTĖ DALIA, „Albertas Kojalavičius-Vijūkas“, in: *Senosios Lietuvos literatūra 1253–1795*, sudarė Sigitas Narbutas, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2011, p. 205–213.
- DUPONT FLORENCE, *Rome, la ville sans origine. L'Énéide: un grand récit du métissage?*, Paris: Gallimard, 2011.
- ELIADE MIRCEA, *Amžinojo sugrįžimo mitas: Archetipai ir kartotė*, iš prancūzų k. vertė Petras Račius, Vilnius: Mintis, 1996.
- ELIADE MIRCEA, *Šventybė ir pasaulietiškumas*, iš prancūzų k. vertė Petras Račius, Vilnius: Mintis, 1997.
- [ELIADE MIRCEA,] *The Forge and the Crucible: The Origins and Structure of Alchemy*, translated from the French by Stephen Corrin, Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- GORIS HARM, „Thomas Aquinas on Dreams“, in: *Dreams as Divine Communication in Christianity: From Hermas to Aquinas*, B. J. Koet (ed.), (*Studies in the History and Anthropology of Religion*, 3), Leuven: Peeters Publishers, 2012, p. 255–276.
- Gratulatio Vilnae: Textus electi XVI–XVIII saeculi = Vilniaus pasveikinimas: XVI–XVIII amžiaus tekstų rinkinys*, sudarė Eugenija Ulčinaitė, vertė Dalia Dilytė [ir kt.], Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2001.
- GREIMAS ALGIRDAS JULIUS, *Lietuvių mitologijos studijos*, Vilnius: Baltos lankos, 2005.
- GRZYBOWSKI ANTON, *Skarb nieoszacowany Oycow Franciszkanow Litewskich, w roli Chrystusowej zatajony, ktorego cała Oyczyzna na wypłacenie długu sprawiedliwości Boskiej użyć może [...]. To jest ciała męczenników franciszkanow na potrzebny (w czas kary Boskiej) sukkurs pod ziemią zachowane [...]*, W Wilnie: W Drukarni J. K. M. Akademii Socitytatis Jesu, 1740.

- GUARDINI ROMANO, *Išganytojai: mitai, apreiškimas, politika*, įv. str. Gintaro Beresnevičiaus, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1994.
- GUDAVIČIUS EDVARDAS, *Lietuvos europėjimo keliais*, Vilnius: Aidai, 2002.
- GUDMANTAS KĘSTUTIS, „Vėlyvųjų Lietuvos metraščių erdvė“, *Darbai ir dienos*, 2005, Nr. 44, p. 105–124.
- HUSOVIANAS MIKALOJUS, *Raštai*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2007.
- JURKIEWICZ JAN, *Od Palemona do Giedymina: Wczesnonowożytnie wyobrażenia o początkach Litwy, część I: W kręgu latopisów litewskich*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2013.
- KUOLYS DARIUS, „Alberto Vijūko-Kojalavičiaus istorinis pasakojimas: Respublikos kūrimas“, in: Albertas Vijūkas-Kojalavičius, *Lietuvos istorijos įvairenybės*, 2 dalis, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2004, p. 368–410.
- KUZAVINIS KAZIMIERAS, SAVUKYNAS BRONYS, *Lietuvių vardų kilmės žodynas*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2007.
- LAZUTKA STANISLOVAS, „Istorijai reikalinga visa tiesa“, *Literatūra ir menas*, 1988 m. balandžio 2 d.
- LEEUEW GERARDUS VAN DER, *Fenomenologia della religione*, Torino: Bollati Boringhieri, 1992.
- Lietuva žemėlapiuose*, sudarė Aldona Bieliūnienė ir kt., Vilnius: Lietuvos nacionalinis muziejus, 2002.
- Lietuvos metraštis: Bychovco kronika*, vertė, įvadą ir paaiškinimus parašė Rimantas Jasas, (*Lituanistinė biblioteka*, kn. 10), Vilnius: Vaga, 1971.
- MARBURG WIGAND VON, *Die Chronik. Originalfragmente, lateinische Uebersetzung und sonstige Ueberreste*, hrsg. Theodor Hirsch, (*Scriptores Rerum Prussicarum*, 2), Leipzig: Hirzel Verlag, 1863.
- MARBURGĖTIS VYGANDAS, *Naujoji Prūsijos kronika*, vertė Rimantas Jasas, (*Lituanistinė biblioteka*), Vilnius: Vaga, 1999.
- Martyrologium Romanum ad novam Kalendarii rationem et Ecclesiasticae historiae veritatem restitutum Gregorii XIII Pont. Maximi iussu editum*, Romae: Ex Typographia Dominici Basae, 1584.
- MATTĖI JEAN-FRANÇOIS, *Platon et le miroir du mythe*, Paris: Quadrige / PUF, 2002.
- Mitologija šiandien*: Antologija, sud. Algirdas Julius Greimas, Teresa Mary Keane, vertė Jūratė Navakauskienė, Vilnius: Baltos lankos, 1996.
- NIKŽENTAITIS ALVYDAS, *Gediminas*, Vilnius: Vyriausioji enciklopedijų redakcija, 1989.
- PUHVEL JAAN, *Lyginamoji mitologija*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2001.
- [RAJECKI PETRUS,] *Plenilunium honoris in coelo Tyszkiewicziano repraesentatum et [...] Ianussio Skumin Tyszkiewicz, palatino Vilmensio, Braclaviensio, Iurborgensio, Novovolensio capitaneo etc. etc., in primo ingressu in principem suorum fascium urbem exhibitum per Petrum Raiecki, auditorem oratoriae facultatis in alma Academia Vilmensi Societatis Iesu anno 1641*, Vilnae: In Typographia Societatis Iesu, 1641.

- RISINSKIS SALIAMONAS, *Trumpas pasakojimas apie garsiuosius šviesiausiojo didiko Biržų ir Dubingių kunigaikščio Kristupo Radvilos žygius*, parengė, iš lot. k. vertė ir pratarmę parašė Sigitas Narbutas, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2000.
- ROWELL STEPHEN CHRISTOPHER, *Iš viduramžių ūkų kylanti Lietuva: Pagonių imperija Rytų ir Vidurio Europoje 1295–1345*, iš anglų k. vertė Osvaldas Aleksa, Vilnius: Baltos lankos, 2001.
- SAVUKYNAS VIRGINIJUS, *Istorija ir mitologijos: Tapatybės raiškos XVII–XIX amžiaus Lietuvoje*, Vilnius: Viešosios politikos idėjų centras, UAB „Idėjos ir komunikacija“, 2012.
- SALLUSTIUS, *De diis et mundo*, edited with French translation by Gabriel Rochefort = *Des dieux et du monde*, (*Collections des universités de France*), Paris: Les Belles Lettres, 1983.
- SCHOFIELD MALCOLM, „The Noble Lie“, in: G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 138–164.
- Senosios Lietuvos literatūra 1253–1795*, sudarė Sigitas Narbutas, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2011.
- Septicollis Litvaniae caput Palaemoniarum urbium Vilna, septem portis triumphaliter adornatis, quot circum praecipuis coronatur montibus, ad triumphalem cum palatinis fascibus ingressum magni hospitis illustrissimi domini d. LUDOVICI CONSTANTINI in Włodawa et Rożanka POCIEY palatini Vilmensis [...] lapidario stylo inarata ab obligatissimo palatino nomini et honori collegio et Universitate Academica Vilmensi Societatis IESU. Anno quo LUDOVICUS intrat Vilnam [1723]*.
- SIECZKA TADEUSZ, *Kult obrazu N. Marji Panny Ostrobramskiej w dziejowym rozwoju*, (*Studia Teologiczne*, VI), Wilno: Drukarnia „Zorza“, Nakł. Funduszu im. Marji Skarbek-Ważyńskiej, 1934.
- STRYJKOWSKI MACIEJ, *O początkach, wywodach [...] narodu litewskiego, żemojdzkiego i ruskiego [...]*, oprac. Julia Radziszewska, Warszawa: PIW, 1978.
- [STRYJKOWSKI MACIEJ,] *Która przedtym nigdy światła nie widziała Kronika Polska, Litewska, Żmodzka i wszystkiey Rusi Kijowskiej Moskiewskiej [...] z wielką pilnością [...] (Osobliwie około Dziejow Litewskich i Ruskich od żadnego przedtym niekuszonych) przez Macieia Osostewiciusa Stryjkowskiego [...] napisana*, Krolewiec: U Gerzego Osterbergera, 1582.
- ŠAPOKA ADOLFAS, *Senasis Vilnius: Vilniaus miesto istorijos bruožai iki XVII a. pabaigos*, New York: Tėvų Pranciškonų spaustuvė, 1963.
- Šešioliktojo amžiaus raštija*, (*Senoji Lietuvos literatūra*, kn. 5), sudarė Algis Samulionis, Rasa Jurgelėnaitė, Darius Kuolys, Vilnius: Pradai, 2000.
- ŠIRVYDAS KONSTANTINAS, *Pirmasis lietuvių kalbos žodynas = Dictionarium trium linguarum*, Vilnius: Mokslas, 1979.
- ŠLEKONYTĖ JŪRATĖ, „Kodėl Gediminas sapnavo geležinį vilką“, *Tautosakos darbai*, t. 14 (21), 2001, p. 122–141.
- ŠLEKONYTĖ JŪRATĖ, „Почему Гедиминасу приснился железный волк“, in: *Балто-славянские исследования*, т. XV, Москва: Индрик, 2002, p. 495–516.

- ТОПОРОВ ВЛАДИМИР, *Baltų mitologijos ir ritualo tyrimai: Rinktinė*, sudarė Nikolai Mikhailov, iš rusų k. vertė Erdvilas Jakulis, Vilnius: Aidai, 2000.
- ULČINAITĖ EUGENIJA, JOVAIŠAS ALBINAS, *Lietuvių literatūros istorija: XIII–XVIII amžius*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2003.
- VAITKEVIČIENĖ DAIVA, VAITKEVIČIUS VYKINTAS, „XIII a. Lietuvos valstybinės religijos bruožai“, *Lietuvos archeologija*, 2001, t. 21, p. 311–334.
- VEYNE PAUL, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris: Editions du Seuil, 1983.
- VĖLIUS NORBERTAS, *Chtoniškoji lietuvių mitologija*, Vilnius: Aidai, 2011.
- VIJŪKAS-KOJELAVIČIUS ALBERTAS, *Lietuvos istorija*, vertė Leonas Valkūnas, (*Lituanistinė biblioteka*, t. 26), Vilnius: Vaga, 1988.
- VILDŽIŪNAS PRANAS, „Auxtheias Vissagistis – supagonintas krikščionių Dievas“, in: *Senovės baltų kultūra*, t. 8, Vilnius: Kronta, 2009, p. 69–81.
- VORAGINIETIS JOKŪBAS, *Aukso legenda, arba Šventųjų skaitiniai*, Antra knyga, vertė Veronika Gerliakienė ir kt., Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2008.
- VORAGINIETIS JOKŪBAS, *Aukso legenda, arba Šventųjų skaitiniai*, Pirmą knyga, vertė Veronika Gerliakienė ir kt., Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2008.
- WALTER PHILIPPE, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen-Âge*, troisième édition, revue et corrigée, Paris: Éditions Imago, 2011.
- [WEST M. L.,] *Indo-European Poetry and Myth*, by M. L. West, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- XVII a. *Lietuvos lotyniškų knygų sąrašas*, sud. Daiva Narbutienė, Sigitas Narbutas, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998.
- Žemaičių vyskupijos vizitacija (1579)*, tekstą parengė, iš lotynų k. vertė ir rodykles sudarė Liudas Jovaiša, įvadą ir paaiškinimus parašė Juozas Tumelis ir Liudas Jovaiša, (*Fontes ecclesiastici historiae Lithuaniae*, 1), Vilnius: Aidai, 1998.
- Полное собрание русских летописей*, Хроники: Литовская и Жмойтская, Быховца, Летописи: Баркулабовская, Аверки и Панцырного, т. 32, Москва: Наука, 1975.
- Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков)*, под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой, Москва: Русский язык, 1999.

Mythology and Politics: The Myth of the Founding of Vilnius as a Historical Narrative

S u m m a r y

Having discussed, more or less consistently (even if not quite exhaustively), the main transformations of the myth of the founding of Vilnius in the writings of the Grand Duchy of Lithuania, an attempt could be made to generalize this overview. We have tried to substantiate a hypothesis according to which the myth was created in Gediminas' court. It should be related to the ruler's desire to highlight the sacral aspect of the founding of a new capital and to confirm the legality of the new formation, which was to replace the old sacred site. It also reflects identity-consolidating values and aims of the dynamic 'great pagan power', which echoed those of Gediminas' diplomatic activities. It is worth noting that the howl of the iron-clad wolf heralds the glory not of the monarch, but of his capital. The early modern period asks for a new relation with the myth. This relation is brought about by the context of Christianity and by the growing significance of rational thinking. A myth mutates when it loses the function of independent and universal narrative in various autonomous discourses. It becomes either a plausible story, or its opposite – a fairy-tale. Each of these forms reflect a new actual *Sitz im Leben* ('setting in life') and is applicable for the expression of new values. However, the Catholic and the Protestant contexts do not withdraw the aspiration of the myth to link the founding of the new capital with a sacral sanction. The specific pagan elements (e.g., the role of Lizdeika) being diminished, the assessment, from the Christian point of view, of religious legitimacy or validity of the ruler's vision and its interpretation is eschewed. Strykowski's and Kojalavičius' historicized narratives link the fame of Vilnius with civic valour and with the transformation of the capital into a typical European city, which becomes a paradigmatic interpretation of the dream. A myth which becomes a fairy-tale and no longer claims the status of an authoritative narrative that shapes the integrity of a political community is labile, because not only its characters but also its central message can change according to the needs of the narrators and the addressees. Rhetoric adaptations of the myth reflect fragmentation of the public life and erosion of solid political values. An example of how, in the eighteenth century, the myth of the founding of Vilnius totally loses its authentic place in the hierarchy of narratives that unite the community is Grzybowski's rhetoric deconstruction, which not only transforms the myth into a fairy-tale, but also imparts a contrary message to it. The topicality

of the myth in the perspective of the Christian religion and rational thinking is eventually resolved by essential secularization of the narrative and by attributing the founding of the new capital to Gediminas' political acumen. In this way the ruler's figure as mythically legitimising and following the logic of the myth in its actions, is rejected.