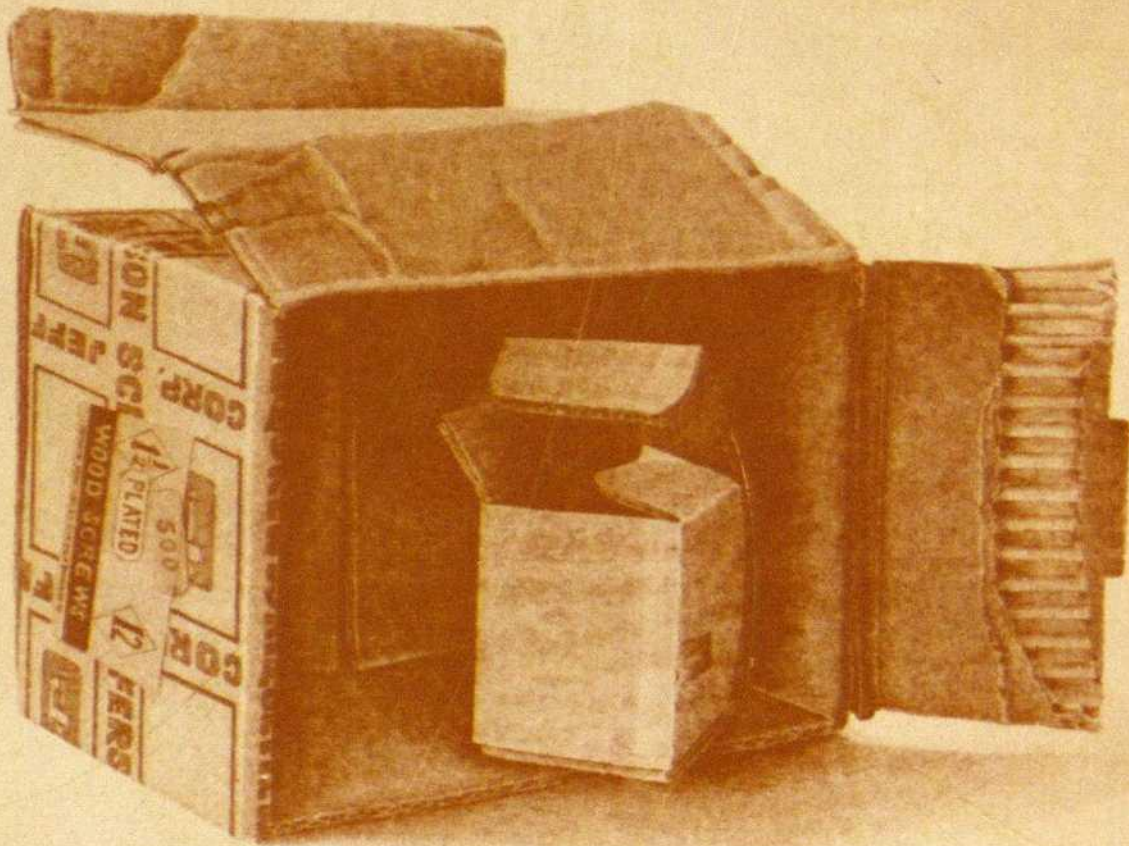


metmenys

1977 33

kūryba&analizē





Redaguoja: Vytautas Kavolis
Dickinson College
Carlisle, Pennsylvania

Redakcijos bendradarbiai: Algirdas Titus Antanaitis, Vytautas Doniela, Karolis Drunga, Mykolas Drunga, Marija Gimbutienė, Algirdas Julius Greimas, Aušra-Marija Jurašienė, Zina Katiliškienė, Algirdas Landsbergis, Romas Misiūnas, Henrikas Nagys, Kostas Ostrauskas, Vincas Rastenis, Alina Staknienė, Donatas Šatas, Rimvydas Šilbajoris, Vincas Trumpa, Bronius Vaškelis, Tomas Venclova, Kęstutis Paulius Žygas.

Dailės priežiūra: Vytautas O. Virkau

Techninė redaktorė: Henrieta Vepštienė

Šio numerio techniniai bendradarbiai: Jonas Dovydenas, Birutė Lintakienė, Raimundas Mieželis, Lina Paškevičiūtė, Vytautas Vepštas, Lakštuonė Vėžienė, Gintautas Vėžys, Irena Virkau.

Administracija: Marytė Paškevičienė
3308 W. 62nd Pl.
Chicago, Illinois 60629

Kaina: Šio numerio — 3 dol., keturių numerių prenumerata — 10 dol., garbės prenumerata — 15 dol.

Leidžia: Metmenų Bendrovė

Laikydami liberalios politikos, leidėjai ir redaktoriai iš bendradarbių nereikalauja vien tokių minčių, su kuriomis pirmieji visada sutiktų.

Spaudė: M. Morkūno spaustuvė, Chicago, Illinois

AUŠRINĖ IR LAIMA I

*Gyvenimo ir mirties, likimo ir laimės samprata
lietuvių mitologijoje*

A. J. GREIMAS

I. AUŠRINĖ

O. Įžanginės pastabos

Šiuo rašiniu norima bandyti išryškinti ir, kiek tai įmanoma, išsiaiškinti vieną lietuviškosios kultūros aspektą — lietuvių bendruomenės pažiūras į gyvenimą ir mirtį, o drauge ir į su jomis susijusias likimo ir laimės, jaunystės, grožio ir naudos sąvokas. Kelias, kuriuo tikimasi prisiartinti prie šios problematikos — tai etninės kultūros duomenų, išsaugotų tautosakos, liaudies tikėjimų ir papročių forma, panaudojimas.

Metodas, kurio pagalba šioje pirmoje rašinio dalyje bus stengiamasi atstatyti dievaitės Aušrinės figūrą ir jos veiklos sferą, yra paprastas, bet drauge ir pavojingas. Paėmus vieną iš tūkstančių lietuviškų pasakų, bus bandoma ją skaityti, tarytum jina būtų ne pasaka, o mitas, ieškant reikšmių, glūdinčių po paviršutine teksto antklode. Šitoks skaitymas iš esmės niekuo nesiskiria nuo poemos išsiaiškinimo, nuo psichoanalisto noro suprasti savo pacientą ar nuo kryžiažodžių sprendimo. Progos suklysti slepiasi kiekviename teksto užkampyje, ir riba tarp intuicijos ir fantazijos nevisada aiški. Mitinę tiesą saugoja tiktai teksto palyginamumas su kitais, panašiais ir skirtingais, tekstais, ir jo vidujinė koherencija.

Pasirinktoji pasaka paimta iš M. Davainio - Silvestraičio rinkinio, paskelbto Vilniuje, 1973 m., *Pasakos, sakmės, oracijos* pavadinimu. Pačiai pasakai duotas „Saulė ir Vėjų Motina“ vardas (psl. 309 - 313): jis būdingas tuo, kad itin gerai atženkliną atstumą, skiriančią du — „paviršutinio“ ir „gilą“ — skaitymo būdus.

Kad skaitytojas galėtų lengviau susigaudyti, paduodamas visų pirma ištisą pasakos tekstą, vėliau pakartojant, vieną po kito, atskirus analizuojamus jo segmentus.

Buvo 3 broliai. O vienam broliui, Juozapui, vis rodė akyse dvi saulės — rykmetį par pusryčius, o vakare par paludienį; o teip nemato antros saulės. Prašė savo brolių, kad leistų jį ieškoti antros saulės. Broliai išleido, bagoslovijo.

Atsitraukė į kitą žemę, užėjo dideles girias. Girdžia — girioje lermas. Jam ciekavastis, kas ten provoja. Žiūri — levas, vanagas, skruzdė ir vilkas, pasipioję jautį, nemoka pasidalinti. Užtėmijo levas šviežų žmogų, vadina pri savęs artyn:

— Žmogau, būk teip loskavas, pardalink mums tą mėsą.

Atpioję (žmogus) galvą skyrium, padavė skruzdei:

— Maža esi, gali ten išėsti visas skyteles!

Raumenis padavė levui, kaulus — vilkui, grobus — vanagai.

— Ar visi kanteni mano pardalinimu?

— Labai loskavi!

Kožnas davė jam po biskį savo plaukų, skruzdė davė ūsą, vanagas — plunksną:

— Kad bus bėda, ant mūsų duotų daiktų pamislyk, tei bus teip.

Paejo jis į girią toliau, panorėjo valgyti — pamislijo

ant vilko. Stojose vilku, susigavo aviną, pasivalgė. Pamislijo ant vanago — stojose vanagu, greitai nukeliavo į svetimą šalį. Tropijo užlėkti ant vėjų motinos. Įeina į trobą, pagarbiną dievą.

— Ant amžių. Ko ieškai?

— Ieškau antros saulės!

— Paritysiu kamūlį, sek paskui tą kamūlį, nueisi pri mano motinos.

Įsikando, būdamas vanagu, siūlą į snapą, toli labai keliavo, kad daejo. Daejo pri vėjų motinos. Motina pastatė jį pri sodo už sargą:

— Kad išdabosi sodą, rytoj žinosi saulę!

Davė jam palošių, išejo jis į sodą. Vidury nakties atejo žmogus, kad jam buvo medžiai ligi dvišakumai. Paima tas milžinas par tvorą, išsirauna ir neša. Užmetė su šoble ir nukirto rankas milžinui, kuris nuejo atgal. Po valandai atejo kitas, girią po kojų laužydamas. Pasirėmė ant tvoros, norėjo vėl rauti obelę. Nukirto jam galvą. Atejo trečias — nukirto par pusę.

Kaip atsirado diena, jis nuejo pas gaspadinės, apipasakojo bėdą šios nakties. Nuejo drauge motina į sodą apžiūrėti, rado tris milžinus užmuštus. Už tą gerą dovanojo jam tris obūlius. Tie obūliai buvo dideliai brangi cenia.

Sušaukė savo vaikus, keturis vėjus, klausė jų:

— Ar nematėt kur antros saulės?

Šiaurys vėjas atsakė:

— Tei ne saulė. Aš šiandie buvau ir mačiau. Yra pana ant marių salos, turi dvarą, su tokiais plaukais, kaip saulė.

Vėjų motina vėl paritino jam siūlą kamūlį. Įsikando siūlą į snapą, vanagu pasivertęs, nukeliavo pri marių krašto. Atbėjo šiaurys vėjas pas jį, pamokino:

— Dabar lauk vakaro. Pareis tos panos bulius su trimis karviumis iš giros, plauks par mares į aną pusę. Įsikibk buliui į uodegą, parneš tave į aną pusę. Paskui pasinerk parplaukęs, bo jis subadys, kai pamatys. Kaip išeisi iš vandens, rasi beržinį kelmą ant tos salos. Palįsk po tum kelmą, bo bulius tave ieškos. Po pusryčių eik į pakajų, rasi tą paną bemiegtančią. Ji guli kniūpsčia. Užsisėsk ant jos, kaip ant arklio, pasivyniok plaukus ant rankų. Ji sakys: „Leisk mane! Kad neleisi, prapuls žemė, pasidarys marės“. Sakyk: „Aš ant tavęs išplauksiu“. Iki trijų žodžių teip sakys. Paskui sakys: „Tu mano, aš tavo“. Tei tada paleisk.

Ir parejo bulius iš girios su karviumis. Įsikibo į uodegą bulio, parnešė par mares. Teip padarė. Paną jis paskui paleido, kaip ji pasakė: „Tu mano, aš tavo“. Juodu ten gyveno daugel metų. Jis, kaip mažesnis, slūga jos. Jis pats varydavo kožną rytą karves par mares. Jau jam bulius nieko nedarė.

Vieną kartą rado ant erškėčio tos panos vieną plauką užkibusį ir rado kiaurų riešutą. Suvyniojęs plauką, įkišo į tą riešutą, įmetė į mares. Atspįsta iš marių spindulys į dangų, kaip žvaigždė didžiausia.

Viens karalaitis važinėdamas ant marių, pamatė naujyną. Užstatė akruotą tiesiai ant tos žvaigždės, privažiavo artyn, nužiūrėjo par žiūronus ir rado tą riešutą. Ko greičiau bėgo atgal namon. Turėjo seną bobutę raganą:

— Sakyk, bobut, kas tas do plaukas yra?

— Yra pana tokiais plaukais!

— Ar negalėtum čia ją paragabenti? Aš tau aukso lopšį nuliesiu, dieną ir naktį supsiu už tai.

Ragana apsivertė į ubagę ir nuejo pri tos panos, pradėjo pasakoti, kad ją iš akruoto išmetė ant kranto:

— Aš, biedna žebrokė, prašiau, kad pavėžintų, o jie

mane ant kranto čia paleido. Mažu ponia loska, priimk mane už slūgą. Viernai slūžysiu.

Prijėmė ją. Pabuvo nedėlią ir antrą, įsivierijo kaip tikra slūga. Ką pana liepia padaryti, tai dusyk geriau padaro. Ragana, matydama naktį karalaitį, liepė jam nulieti aukso akruotą ir atvažiuoti, kur jis rado tą jos riešutą. Kad būtų sidabro tiltas.

Rytą 8 adyną atsikėlė pana, išėjo iš savo dvaro, pamačius šviežų akruotą. Tokio dar akruoto nebuvo. Ta bobutė ėmė vadinti paną:

— Eikiava pasižiūrėti!

Pana buvo išėjus vienplaukė. Buvo begrižtanti paimti skepetą. Čerauninkė pasakė:

— Aš atnešiu skepetą!

O jos vyras miegojo. Ragana pajėmė peilį ir papiovė jos vyrą. Išjėmė plaučius ir kepenis, praeidama įmetė į mares. Ponia nežino, ką ten ji padarė. Priejo pri akruoto artyn — mato, kad ant to akruoto nėra nei jokio žmogaus. Čerauninkė jėmė vadinti ponią ant akruoto pasižiūrėti. Kaip užėjo ant akruoto, tas pasidavė į mares. Iššoko karalaitis, pajėmęs paną, įsivedė į pakajų:

— Nesibijokis, pas manęs geriau būsi, kaip čia. Turiu karalystę, turiu vaiską.

Parsivežė ją į savo karalystę. Norėjo ją ženytis trumpai.

— Aš negaliu tekėti be metų! Gailius savo tėvo, neseniai mirė.

Kaip galėdama trukdino čėsą, kad tik jis nesiženytų.

Susibėgo visi keturi vėjai pas motinos savo paklausinėt naujynų. Žiūri, kad motinos sode suvytę visi obūliai.

— Del ko teip čia, motuš, yra?

— Bėkiet žiūrėti, musėt, tas mūsų prietelis negyvas yra, kur mūsų sodą dabojo.

Rado jį papiautą. Pradėjo ieškoti po krantus, vandenį plaučių jo. Pamatė — vėžys labai didelis bevelkų į olą. Atjėmė plaučius ir kepenes. Šiaurinis vėjas panėrė į mares ir išnešė gyjančiojo vandens ir gyvūnų. Sutepė, sumazgojo — stojos sveikas ir gyvas.

Klausia:

— Kur ta pana dingo?

— Nežinau, aš buvau užmigęs.

— Tu buvai papiautas.

Puola į visus kraštus — nėra jo panos niekur. Prašė vėjų rodos:

— Ką man dabar reikia daryti?

Šiaurys vėjas:

— Eik į jos pakajų, rasi kamanas ir balną. Pasibalnok bulių savo, stosis toks arklys, kad nebus ant visos karalystės tokio driganto. Užsėsk, josi marėms geriau, kaip žeme. Ir nuneš jis į tą karalystę, kur ji yra. Ten bus tą dieną arklių jomarkas, ieškos karalius pirkti drigantą. Kai derės, sakyk: „Jei perkat, pirkiat, česo neturiu“. Kol išeis pana.

Išėjo pana, pažino gyvolį savo. Pajėmė jam už rankos ir stojo vyrui ant kojos ir užlipo. Ir pakilo į padanges, pabėgo į savo dvarą. Karalius paliko smūtnas. Klausia karalius čerauninkus:

— Ką reikia dabar daryti?

— Jau nėra rodos nei jokios!

Pana parkeliavus paleido savo bulių. Bulius priklaupe ant kelių, prašneko žmogaus balsu:

— Kirsk mano galvą!

Pana nenorėjo kirsti, ale tik turėjo kirsti. Nukirto galvą — prapuolė ketvirta dalis marių, pasidarė žemė. O iš buliaus jos brolis stojos. Nukirto visų trijų karvių galvas — stojos sesers. Prapuolė visos marės, pasidarė žemė. Pradėjo svietas gyventi. O ji paliko karalienė ant tos

*žemės, o vyras jos — karaliumi. Vyras jos išsipakūtavoję
už jos brolių ir už seseres. Paliko ščėslyvais ir gyveno.
Ant to baigias.*

I. STEBUKLINĖ PASAKA AR MITAS

Buvo trys broliai. O vienam broliui, Juozapui, vis rodės akyse dvi saulės — rykmetį par pusryčius, o vakare par paludienį; o teip nemato antros saulės. Prašė savo brolių, kad leistų jį ieškoti antros saulės. Broliai išleido, ba gaslovijo.

Visa eilė šio įžanginio segmento elementų atitinka stebuklinės pasakos kanonus:

(1) *Trijų brolių* buvimas, nusakant išėiginę situaciją.

(2) Išvykimas ko nors *ieškoti*.

(3) *Palaiminimas* išvykstančiojo.

Kai kurie kiti teksto bruožai yra greičiau neįprasti:

(1) Nebuvimas vyresniosios kartos atstovų (tėvų arba karaliaus), kurie vaidintų — tiesiogiai ar netiesiogiai — Siuntėjo rolę, nurodydami kam, kokių vertybių vardan misija atliekama.

(2) Prašymas leidimo išvykti pas brolius: paprastai trys broliai išvyksta kartu, arba vienas po kito.

(3) Herojaus vardo — Juozapas — retumas.

Šie nenumatyti elementai iš karto atkreipia skaitytojo dėmesį, išskirdami šią pasaką iš kitų tarpo. Tačiau lemiantis mitinis teksto pobūdis pasirodo objekto, kurio ieškoti išvykstama, pasirinkime: vietoje įprastinės *laimės*, čionai trokštamu objektu įrašyta *Antroji Saulė*. Neįprastas herojus ieškos tad neįprasto vertingo objekto.

Pirmasis segmentas duoda, savaimė suprantama, per maža duomenų, kad galima būtų pradėti ieškoti

atsakymo į klausimą — nuo kurio priklauso visa šio teksto interpretacija — kas, būtent, yra ta Antroji Saulė. Reikia tad šią problemą atidėti bent iki IV-jo segmento, kur *Šiaurys Vėjas* pasiūlys mums savo paaiškinimą.

Bendrai paėmus, jau dabar matyti, kad turime reikalo su tekstu, kuriame gausu pasakinių motyvų, susirišusių su mitologiniais duomenimis. Tai padidina ir skaitymo sunkumus ir jam reikiamą atidą.

II. TEISINGAS PADALINIMAS

Atsitraukė į kitas žemes, užėjo dideles girias. Girdžia — girioje lermas. Jam ciekavastis, kas ten provojas. Žiūri — levas, vanagas, skruzde ir vilkas, pasipioję jautį, nemoka pasidalinti. Užtėmijo levas šviežų žmogų, vadina pri savęs artyn:

— Žmogau, būk teip loskavas, pardalink mums tą mėsą. Atpiovė (žmogus) galvą skyrium, padavė skruzdei:

— Maža esi, gali ten išėsti visas skyteles!

Raumenis padavė levui, kaulus — vilkui, grobus — vanagai.

— Ar visi kantenį mano pardinimu?

— Labai loskavi!

Kožnas davė jam po biskį savo plaukų, skruzde davė ūsą, vanagas — plunksną:

— Kad bus bėda, ant mūsų duotų daiktų pamislyk, tei bus teip.

Paejo jis į girią toliau, panorėjo valgyti — pamislįo ant vilko. Stojose vilku, susigavo aviną, pasivalgė. Pamislįo ant vanago — stojose vanagu, greitai nukeliavo į svetimą šalį.

2-1. *Gyvuliai pagalbininkai*

Antrasis segmentas naudoja dažną stebuklinių pasakų motyvą — gyvulius pagalbininkus, žinomą visa-

me pasaulyje: tai charakteringas *migruojantis motyvas*.

Tačiau reikia iš karto pastebėti, kad tuo atveju, kai šis motyvas būna pilnai išvystytas, kiekvienas gyvulus, kuriam herojus buvo padėjęs iš bėdos išsisukti, savo eile virsta pagalbininku ir savo pasirodymu reikiamu momentu sudaro lyg ir atskirą pasakos epizodą: pasakos struktūra tampa tuo būdu išlygsvarinta pagal principą „tu man, aš — tau“ ir paremta implicitine sutartimi.

Mūsų atveju, pasakotojui reikalingas ir jo panaudojamas tolimesniam pasakos išvystymui tik vienas pagalbininkas — *vanagas*: jis herojui padės persikelti į kitą mitinę erdvę. Pritaikant metodologinį *skaitymo* principą, pagal kurį kiekvienas tekstas ar jo fragmentas turi būti skaitomas ne nuo pradžios, o nuo pabaigos, lengvai išryškėja ir viena iš pagrindinių šio mūsų segmento naratyvinių funkcijų: visas padalinimo motyvas atrodo išvystytas tik tam, kad herojus galėtų surasti jam reikalingą *pagalbininką*.

Aišku tačiau, kad vanagą į tekstą įvesti ir jį pagalbininku padaryti mūsų pasakos pasirinktas „teisingo padalinimo“ būdas nėra nei vienintelis, nei privalomas: pasakose tas ar kitas paukštis herojui padeda persikelti iš vienos erdvės į kitą už bet kokią paslaugą, dažniausiai, už jo vaikų išgelbėjimą. Iškyla tad pagrįstas klausimas: kodėl gyvulių pagalbininkų įsigijimo reikalingumas mūsų pasakoje išsprendžiamas įvedant specifinį, neprivalomą *teisingo padalinimo* motyvą?

2-2. Herojaus kvalifikacija

Naratyvinė logika, naratyvinių struktūrų pažinimas padeda suprasti teisingo padalinimo — kuris irgi

yra pasikartojantis ir migruojantis motyvas — funkcionalinę reikšmę.

Pirmasis šio supratimo elementas — teksto naudojamų *erdvių* paskirstymo modelis. Herojus savo pagrindinį žygdarbį atlieka *utopinėje* erdvėje („kitame pasaulyje“: po žeme, po vandeniu, danguje); jo kilminė erdvė, iš šio taško žiūrint, yra *heterotopinė*, o persikėlimas iš vienos erdvės į kitą atliekamas peržengiant *paratopinę* erdvę. Lietuviškose pasakose — kaip ir pas kaimyninius germanus ar slavus — tokia paratopinė erdvė dažniausiai yra *giria*, kuri randasi už su kultūrinto pasaulio ribų, bet kurią reikia pereiti, norint surasti kitą, „galimą“ pasaulį. Šitoje tai erdvėje ir vyksta paprastai herojaus *išbandymas*, kurio pasėkoje herojus tampa *kvalifikuotas* savo būsimus žygdarbius atlikti.

Prisitaikant šį modelį mūsų tekstui, nesunku matyti, kad „teisingas padalinimas“ — tai užduotis, kurią herojus turi atlikti, kad taptų herojumi. Užduotys būna įvairios: gali būti išbandomi herojaus pajėgumas, jo gudrumas ir t.t. Pagal užduoties pobūdį, klausytojas-skaitytojas sprendžia apie tikrąją herojaus *prigimtį*, bet kartu ir apie prigimtį Siuntėjo, kurio pavestą misiją herojus atlieka.

Atsakymas į klausimą, kodėl mūsų tekstas įveda „teisingo padalinimo“ motyvą, savaime aiškėja šio naratyvinio modelio rėmuose: herojaus išbandymas ir jo pasėkoje įgyta kompetencija liečia (a) herojaus *mo-kėjimą elgtis* (b) darant *teisingus sprendimus*. Tuo pačiu paaiškėja ir suverenumo sfera, kuriai priklauso mūsų teksto herojaus veikla: tai *Mitros*, būtent, kontraktualinio suverenumo sritis.

2-3. *Herojaus metamorfozės*

Šio segmento kontraktinė struktūra ryški: herojus atlieka, gyvulių prašomas, teisingą, visus patenkinusį padalinimą. Už atliktą paslaugą jis čia pat apdovanojamas kiekvieno gyvulio „*plauku*“ ir tuo būdu įsigyja net kelis savo būsimai veiklai *pagalbininkus*.

Pagalbininko statusas naratyvinėje struktūroje reikalingas paaiškinimo: pagalbininkas pasakojime gali būti atskiras aktorius (gyvulys, žmogus, magiškas objektas, ir t.t.) bet, turėdamas tokią autonomišką figūrą, jis kartu yra ir neatskiriama herojaus prigimties dalis. Prancūzų epopėjos herojus Rolandas, pavyzdžiui, turi stebuklingą kalaviją — Durendalį, bet tai reiškia tuo pat metu, kad ir jis pats yra nepaprastas stipruolis. Kitaip sakant, pagalbininkų turėjimas — tai tik figūratyvinė priemonė herojaus prigimties pagrindiniams atributams vaizduoti.

Mūsų atveju todėl įsigijimas *vilko* ar *vanago* plauko reiškia ne ką kita, o būtent tai, kad herojus įsigyja pagrindines ypatybes, apibūdinančias *vilko* ar *vanago* prigimtį.

2 - 3 - 1. *Plaukas*

Mūsų tekste vartojamas žodis *plaukas* pilnai neatitinka jo definicijai kaip „siūlo pavidalo išauga žmogaus ar gyvulio odoje“¹: jis tinka ir skruzdės *ūsui* ir vanago *plunksnai* pavadinti. Tai labiausiai išorinė, nors kartu ir jam priklausanči, kiekvieno gyvio kūno dalis, jo metonimas, galintis atstoti visą kūną. Savaime peršasi dvi skirtingos *plauko* panaudojimo galimybės.

Visų pirma, kito asmens plauko turėjimas su savimi (mylimosios, vaikų ar tėvų plaukų nešiojimas medalijo-

ne) nustato privalomą ryšį tarp plauko turėtojo ir jo savininko, neišvengiamai juos suartindamas: tai tik profaniška, degraduota plauko pagalba nustatomų ryšių forma. Stebuklinėse pasakose, plauko turėjimas ir apie jo atstovaujamą būtybę pagalvojimas paprastai iššaukia tos būtybės akivaizdų prisistatymą: šie abu atvejai savo prigimtimi vienodi, jie tesiskiria tiktai *plauku* vaizduojamų ryšių stiprumo ir efektyvumo laipsniu. Mūsų pasakoje minimas *vanagas* galėjo, pavyzdžiui, padovanoti savo „plauką“ — plunksną: ją turėdamas ir apie vanagą pamąstęs herojus išprovokuotų vanago pasirodymą, o tasai, savo ruožtu, būtų galėjęs, kaip pasakose priimta, užsisodinti herojų ant savo nugaros ir perkelti jį į kitą erdvę.

Mūsų tekste įrašyta *plauko* funkcija yra skirtinaga. Jo pagalba tarp dviejų asmenų sudaryto ryšio stiprumas, žinoma, ir čia neabejotinas, tačiau herojaus „pamislėjimas ant vilko“ ar „ant vanago“ eina toliau, iššaukdamas jo metamorfozę į vilką ar vanagą. Čia jau turime reikalo su specifiniu mitiniu galvojimu, pagal kurį kiekvieno gyvio „plaukas“ metonimiškai atitinka jo kūnišką pavidalą, kurio pagalba jis pasireiškia šiame pasaulyje fenomenalinėje plotmėje. Tačiau ir tokio aiškinimo dar neužtenka. Kitame „teisingo padalinimo“ variante² herojus, padalijęs beržą tarp levo, skruzdėlės ir sakalo, gauna iš kiekvieno „po tokią laimę“, kurios pagalba, kai tik panorėsiąs, galėsiąs „parsiversti“ į vieną ar kitą iš šių gyvių. Neabejotina, kad *laimė* yra čia *plauko* sinonimas. Mūsų pasiūlytas pirmasis aiškinimas yra nepilnas todėl, kad jame dar per arti laikomasi tradicinės, įprastos kūno ir sielos dichotomijos: *laimė-dalia* yra viena iš asmenybę sudarančių kūniškai dvasiškų parcelių, kuri gali turėti savo buveinę žmogaus kūne, bet gali būti ir nuo jo atskirta, gyventi,

pavyzdžiui, gulbėje, avinėlyje ar gerai parinktoje žmo-
noje. Šiai *laimės-dalios* problemai, itin svarbiai
norint suprasti lietuvių pasaulėžiūrą, teks antroje šios
studijos dalyje paskirti nemaža vietos: prie jos tad čia
ir nesustosime. Tačiau net ir toks paviršutinis *plauko-
laimės* išaiškinimas padės suprasti vieną iš pagrin-
dinių šio mito epizodų — „marių panos“ plauko pasi-
reiškimą danguje žvaigždės pavidalu (V. VI-is segmen-
tas).

2-3-2. *Vanagas ir vilkas*

Pažymėtina, kad mūsų pasakojimas neišnaudoja
visų iš anksto pasiūlytų metamorfozės galimybių, o
pasirenka iš jų tiktai dvi — pasivertimą į vilką ir vanagą.

Vanago pasirinkimo prasmė gana aiški: naratyvinėje
plotmėje jis atlieka numatytą funkciją, perkeldamas
herojų iš paratopinės — girios erdvės į utopinę —
atmosferos erdvę. Kadangi, kaip jau minėjome,
pagalbininko įsigijimas reiškia herojaus praturtėjimą
naujais jo charakteristikos atributais, tai herojaus
pasivertimas į vanagą suteikia jam *tarpininko* tarp tam
tikros žmogiškosios ir tam tikros dieviškosios sferų
ypatybę. Mitologine prasme *vanagas* laikomas arba
gegutės vyru arba jos žiemos metu prisiimamu
pavidalu.³ Turint galvoje, kad gegutė — likimą
nustatanti mitinė būtybė, tuo pačiu priklausanti *Mitros*
— dieviško *žinojimo* sferai, herojaus kaip tarpininko
bruožas pasipildo kelio susisiekti, komunikuoti su
dieviškuoju pasauliu žinojimu. Nenuostabu tad, kad
herojus - vanagas suranda kelią pas *Vėjų Motiną* ir yra
jos gerai priimamas.

Sunkiau nustatyti tikslią *vilko* funkciją: jis skiriasi
nuo kitų gyvūnų — levo ir skruzdės — tuo, kad jam
pritaikoma metamorfozės procedūra, tačiau herojaus į

vilką pasivertimo tikslas — pavalgyti avienos — neatrodo pakankamai rimtas ir, svarbiausia, nėra naratyviai pagrįstas, kaip, pavyzdžiui, jo pasivertimas į vanagą. Tai atrodo gana tipiškas *hapax'o* atvejis: mitinė figūra pasakotojo išsaugojama, nebežinant nei jos reikšmės, nei jos pasireiškimo būdų. Pažymėtina, kad lietuvių mitologijoje *vilkas*⁴ — kartais *geležinis vilkas*⁵, kartais *varinis vilkas*⁶ sutinkamas iš pirmo žvilgsnio gana netikėtose aplinkybėse: jis yra arba pats meilužis — gundytojas, įkalbinąs seserį atsisakyti nuo incestinio gyvenimo su broliu, arba pagalbininkas herojaus, išvykusio ieškoti „panos“ arba „karalaitės“ svetimose šalyje ar kitoje karalystėje. Ar vienu ar kitu atveju, jis pasireiškia, kaip endogamijos priešas ir naujos šeimos struktūros, pagrįstos egzogaminiais santykiais ir *sutartimi* nustatomis vedybomis, įsteigėjas. Mūsų herojus, galįs pasiversti vilku — o gal, neužrašytose ar mums dar nežinomose versijose, ir pasivertęs vilku tam tikslui atitinkamame pasakos epizode? — kaip tik ir atstovauja meile pagrįstų kontraktualinių santykių tarp dviejų pasaulių ieškotoją.

Prie *vilko* figūros teks dar grįžti kiek vėliau (III-jame segmente).

III. STEBUKLINGŲ OBUOLIŲ SODAS

Tropijo užlėkti ant vėjų motinos. Įeina į trobą, pagarbino dievą.

— Ant amžių. Ko ieškai?

— Ieškau antros saulės!

— Paritysiu kamūlį, sek paskui tą kamūlį, nueisi pri mano motinos.

Įsikando, būdamas vanagu, siūlą į snapą, toli labai keliavo, kad daejo. Daejo pri vėjų motinos. Motina pastatė jį pri sodo už sargą:

— Kad išdabosi sodą, rytoj žinosi saulę!

Davė jam palošių, išėjo jis į sodą. Vidury nakties atejo žmogus, kad jam buvo medžiai ligi dvišakumai. Paima tas milžinas par tvorą, išsirauna ir neša. Užmetė su šoble ir nukirto rankas milžinui, kuris nuejo atgal. Po valandai atejo kitas, girią po kojų laužydamas. Pasirėmė ant tvoros, norėjo vėl rauti obelę. Nukirto jam galvą. Atejo trečias — nukirto par pusę.

Kaip atsirado diena, jis nuejo pas gaspadinės, apipasakojo bėdą šios nakties. Nuejo drauge motina į sodą apžiūrėti, rado tris milžinus užmuštus. Už tą gerą dovaną jam tris obuolius. Tie obuoliai buvo dideliai brangi cenia.

3-1. *Stereotipiniai motyvai ir logikos klaidos*

Šis segmentas savo akcijai vystyti ir vėl naudoja net du stereotipinius, migruojančius motyvus:

- (1) *Kamuolį keliui rodyti.*
- (2) *Stebuklingų obuolių sodą.*

Abu šie motyvai reikalingi tam, kad herojus galėtų, pagal savo naratyvinę programą, atlikti šioje teksto erdvėje jam skirtus uždavinius:

- (1) surasti kelią į savo tikslą,
- (2) įsigyti vertingą objektą-obuolį.

Reikia pastebėti, kad šiame trumpame fragmente sutinkamos net dvi stambios logikos klaidos: atrodo, kad pasakotojas, laimingas suradęs konvencionalinius motyvus, padedančius jam sėkmingai vystyti intrigą, užmiršta mitologinį pasakojimo tikslą ir nebesirūpina savo veikėjų tikslios išvaizdos ir prigimties išlaikymu. Į šį segmentą tad galima žiūrėti, kaip į gerą pavyzdį, iliustruojantį mito į pasaką degradacijos procesą.

Pirmoji klaida — tai per ankstyvas *Vėjų Motinos* pasirodymas. Normalioje stebuklinėje pasakoje šioje pozicijoje turėtume rasti vieną iš gyvulių-pagalbininkų.

Kadangi veiksmas vyksta „svetimoje šalyje“, gyvulius čia įvesti gana sunku: jų vietoje reikėtų laukti kokios nors antraeilės mitinės būtybės ar dievybės. Į personažo lūpas įdėtas pasakymas „nueisi pri *mano* motinos“ rodytų, kad pagalbininko rolę čia vaidina *Vėjų Motinos* duktė. Tačiau jokios moteriškos lyties vėjinės dievybės — be gana abejotinos *Vėjų Motinos* — bent iki šiol mums dar neteko lietuviškame kontekste sutikti. Pagalbininko figūra taip ir lieka neaiški, gerai, kad jokia rolę ateityje jam ir nenumatyta.

Antroji klaida — tai nukautų milžinų ir jų lavonų skaičiaus neatitikimas: pirmasis milžinas, kuriam herojus nukerta rankas, „nueina atgal“, o tuo tarpu rytojaus rytą *Vėjų Motina* randa *trijų* milžinų lavonus. Atrodo, kad pasakotojas čia bus susimaišęs, panaudodamas kovos su milžiniais aprašymui labai stebuklinių pasakų mėgstamą *triplikacijos* procedūrą. Vietoj vieno milžino įvedus tris milžinus, pergalė atrodo didesnė, ypač jei ji dar pabrėžiama tuo, kad pirmą kartą nukertamos rankos, antrą — galva, o trečią — jis perkertamas per pusę. Tačiau, ir vėl, kaip ir *Vėjų Motinos* — dukters atveju, pasakotojas pasileidžia pavėjui, leisdamas veikti jo mėgstamo literatūrinio žanro mechanizmui, ir personažas, turįs reprezentuoti milžinų klasę, išblunka: lieka tik jo, kaip sodo niokotojo, funkcija ir charakteringas jo išvaizdos bruožas — nukirstos rankos.

Tokiu būdu, viename ir tame pačiame tekste, netoli vienas kito, randame net du *hapax*’us: *Vilką* ir *berankį Milžiną*.

3-2. *Obuolių sodas*

Herojaus atkeliavimas pas *Vėjų Motiną* paritinto kamuolio nurodomu keliu ypatingų problemų nekelia. Įdomesnis yra *Vėjų Motinos* — ir iš viso *Vėjų*

šeimos — kaip pagalbininkės Antrosios Saulės beieškant, pasirinkimas.

3-2-1. *Vėjai — obelių vaisintojai*

Vėjų Motinos rezidencijoje randasi nuostabus obuolių, kurie — „dideliai brangi cenią“, sodas. Tokio sodo motyvas ir simbolika yra bendri, turbūt, visai indoeuropiečių mitologijai: ją galima šia proga papildyti visa eile lietuviškų variantų.

Vėjų Motinos — obelių sodo šeimininkės rolė nėra atsitiktinė. Pagal lietuvių tikėjimus, *vėjas* turi galios apvaisinti obelis: „Kad obelės. . . vėjo judinamos traška, tai liūbija sakyti, kad daržuose vaisingas metas būsiąs, ir obelės dėl vaisių daugumo traškėsiančios“. ⁷ Ten pat, Mažojoje Lietuvoje, dar sakoma: „Kad ant vieškelio kokį *panį* ar *virvagalį* randi, tad reik tą paimiti ir parsinešus darže ant obelės pakabinti, tad toki obelė labai nešanti ir vaisinga esanti“ ⁸. Šio patarimo reikšmė paaiškėja, sužinojus, kad tokie vieškelyje rasti pančiai esą „nei iš linų, nei iš kanapių, nei vyti, nei sukti — tik *vėjo ryšiai*“ ⁹.

3-2-2. *Rojaus darželis*

Nuostabų obelių sodą galima bandyti identifikuoti su *Rojaus Darželiu* — žvaigždynu, kuris esąs „ant žiemos rytų šalies. Žiemos laike arti vidurio dangaus tos žvaigždės apskritos yra kaip tekinis, ale plačiai rodo apsukui į rytus. Visos baltai šviečia. Apei anas seniejai daug ką žino, ale bile kam jie nepasako kytrumų savo“ ¹⁰. Neturint sistematiškų paskelbtų duomenų apie lietuvišką dangaus skliauto santvarką, sunku ką nors tikslesnio šia prasme pasakyti. Ryšių tarp obuolynų ir žvaigždynų nustatymas paaiškintų ir vieną iš Kalėdų nakties būri-

mų, pagal kurį žvaigždėta Kalėdų naktis — didelio obuolių vaisiaus pažadas ¹¹.

Prie tos pačios bylos galima būtų prijungti ir jau kiek sukrikščioninto *Rojaus* vaizdavimąsi (krikščioniško tuo, kad jis sutapdintas su pomirtinio gyvenimo buveine): „Rojus, sako, gulį rytų šalyje. . . yra tai puikiausias ir gražiausias *daržas*, kuriame auga medžiai visoki su stebuklingiausiais ir gardžiausiais vaisiais (aukso lapais, deimanto obuoliais ir t.t.) . . . kur. . . amžina diena viešpatauja. . .“ ¹². Šitoks *Rojaus Daržo* vaizdavimasis artimas mūsų tekstui dar ir dėl to, kad jį saugo du milžinai: kelią apšviečiantis *Auštra* ir nevertuosius atgal nupučiantis *Vėjas* ¹³; mūsiškis obuolių sodas irgi yra panašioje kaimynystėje.

3-2-3. *Neik su velniu obuoliauti*

J. Basanavičiaus studija apie obuolių simbolizmą lietuvių mitologijoje ¹⁴ yra pakankamai išsami: bandysime tad ją tik reziumuoti, pritaikydami mūsų analizės reikalavimams.

Remdamasis liaudies dainų šaltiniais, J. Basanavičius visų pirma atkreipia dėmesį į paralelizmą, pagal kurį dainose „berneliai vaikščioja po savo *obuolių sodą*, (kaip) mergaitės po *rūtų darželį*“. Užtat ir meilės ryšių užmezgimas dažnai jose atvaizduojamas „obuolio ritinimu“, „obuolėlių svaidymu“, kartais šiam reikalui į pagalbininkus pasikviečiant *vėją*:

Aš nusiskinsiu *du obuolaičiu*
Ir nusiųsdinsiu savo mergaitei.
Nė patsai nešiu, nė kitam duosiu,
Pietų vėjačiu aš nupūsdinsiu, ¹⁵

tuo tarpu kai, viliojant mergelę, jai žadama vedybinė laimė:

Sunkių darbelių nedirbsi,
Nė kalne rugelių nepiausi.
Tik po sodelį vaikščiosi,
Grazius obuolius rankiosi. ¹⁶

Suprantama tad, kad Prūsų Lietuvoje *obuoliauti* paprasčiausiai reiškia „mergautis“, „meilikautis“ ¹⁷.

Išvadoje aišku, kad *obuolys* — tai meilės simbolis ir kaip toks, jis gali turėti magiškos jėgos. Štai jo, pagal J. Basanavičiaus duotus pavyzdžius, pagrindinės ypatybės:

(1) Obuolys įkvepia *meilės norą*.

(2) Obuolys gali pakeisti žmogaus *lytį* (iš moters paversdamas į vyrą).

(3) Suvalgytas meilės obuolys padaro žmogų *gražų*.

(4) Obuolys sergančiam *grąžina sveikatą*.

Meilė, grožis, sveikata (nekalbant apie lyties keitimą, kuris, nors ir priklausydamas tai pačiai semantinei sferai, sudaro atskirą problematiką) — štai pagrindiniai atributai, kurie išigijami ir perduodami stebuklingo obuolio pagalba, atributai, kurie indoeuropiečių mitologijoje dažniausiai charakterizuoja vieną iš trečiajai suverenumo funkcijų, G. Dumézilio nustatytų, priklausančių moteriškų dievybių (Afroditę, Freją ir t.t.).

3-3. *Vėjopatis ir jo šeima*

Reikia truputį sugrįžti į mūsų teksto erdvę, į *Vėjų Motinos* dvarą, ir papildyti mūsų turimas žinias apie Vėjų šeimą.

Mums atrodė natūralu, kad stebuklingų meilės obuolių sodas yra *Vėjų Motinos*, t.y. vėjų-vaisintojų motinos žinioje. Tačiau jos pasirodymas mitologiniame tekste sukelia rūpesčio. Žinome, kad latvių mitologija pilna moteriškos giminės dievybių, vadinamų motino-

mis, kad tarp jų sutinkama ir *Vejasmate*¹⁸; ukrainiečių pasakos taip pat pažįsta Vėjų Motiną, šalia Mėnulio ir Saulės motinų, dalijančių stebuklingus obuolius¹⁹. Tačiau lietuvių religijoje, išskyrus, jei taip galima pasakyti, „normalias“ moteriškas dievybes (*Žemyną, Aušrinę, Laimą, Raganą*), atitinkančias ir kitų indoeuropiečių mitologijų dievaitėms, dominuoja vyriškosios lyties dievai ir vėjų karalystę valdo *Vėjopatis* (kurį Praetorius identifikuoja su *Bangpūčiu*²⁰), o ne Vėjų Motina. Neatmetant galimybės ir *Vėjopačiui* turėti savo pačią, priklausančią, pavyzdžiui, kitai, ne vėjų veiklos sferai, vis dėlto į Vėjų Motiną reikia žiūrėti jei ne su nepasitikėjimu, tai bent su atsargumu.

Lietuvoje gerai žinoma vėjų šeima susideda iš *Vėjo*, jo sergančio brolio ir jo keturių sūnų: *Ryčio, Piečio, Vakario* ir *Šiaurio*²¹. Šie mitologijai reikalingi Vėjo sūnūs atstovauja keturis kardinalinius pasaulio taškus, bet praktikoje, reikia manyti, jie nepučia taip jau labai kategoriškais ir geometriškais pagrindais. Nesant jokių studijų šioje srityje, reikia pasitenkinti leksikografijos palaidais duomenimis, kurie rodo ypatingą atidą, skiriamą 45° kampu pučiantiems vėjams, pavyzdžiui žiemryčių vėjui, vadinamam *Auštriniu* arba *Audeniu*, pietvakarių vėjui vardu *Aulaukis* ir pietryčių vėjui *Ožiniui*²². Manome, kad tai leidžia mums mūsų tekste *Šiaurės Vėją* sutaptinti su *Auštriniu*, ypač kad tokia identifikacija atitinka ir jo veiklos kryptį — „marių panos“ gyvenvietės nurodymą — ir jų vardų panašumą (*Auštrinis* ≈ *Auštra, Aušra, Aušrinė*)²³. Šią bylą galima papildyti dar vienu dokumentu, liudijančiu *Auštrinio* gydomąją galią: „Jei galvą skauda, atsistok prieš auštrinį vėją, bematant *sveikas būsi*“²⁴.

Mūsų teksto supratimui gali būti naudinga pridėti dar kai kuriuos papildomus, vėjų šeimai charakteringus

bruožus. Vienas iš jų — vėjų žingeidumas: keturi Vėjo sūnūs vieną kartą norėję pamatyti *marių dugną*, ėmę pūsti iš marių vandenį ir žemėje didelį tvaną padarę²⁵. Su žingeidumu susietas, kaip jo pasėka, vėjų didelis *žinojimas* geografinėje ir kosmografinėje srityse: vienas žmogus, norėdamas sužinoti, kur kėrauninkas paslėpė jo magiškus turtus, paeiliui kreipiasi į Saulę, Mėnulį, Vandenį, kurie jį vienas pas kitą siunčia. Pagaliau Vanduo jam pasakęs: „Aš nieko nežinau, bet aš galiu pasakyti, *kas žino*. Tu nueik ten į aną mišką, kur čia matytis, tai tu ten rasi labai didelį ąžuolą. Tai ten yr *vėjo stolyčia tame qžuole*“²⁶. Nuėjęs į *Vėjo sostinę*, herojus gauna reikiamas informacijas.

Taigi, viena iš pagrindinių *Vėjo* ypatybių — pasaulio žinojimas. Atrodytų, kad tiek žemės keliai — kur Vėjas, atsimeiname, kartais pameta savo *ryšius*, — tiek ir oro bei dangaus keliai yra jo žinioje: juk Vėjų Motinos „duktė“ duoda mūsų herojui kelią nurodantį *kamuolį*, o *Šiaurys* vėliau jam nusakys, kaip ir kur surasti Antrąją Saulę.

3-4. *Milžinų rasė*

Verta pastebėti, kad herojus, atvykęs pas *Vėjų Motiną*, ne pats sukuria, o jau randa nusistovėjusią *karo būklę* tarp *Vėjų* ir *Milžinų*. Būdamas *meilės* ieškotojas, jisai tik šiuo titulu ir įstengs nugalėti milžinus, jėgos ir *smurto* atstovus. Ir iš tiesų: stebuklingi obuoliai, kuriuos saugo mūsų herojus, nėra tasai vertingas objektas, dėl kurio vyktų kova tarp dviejų priešingų šalių — milžinų tikslas nėra rašyti obuolius, o rauti obeles ir naikinti sodą. Milžinai ne tik mūsų tekste, bet ir visame mitologiniame pasaulyje, vaizduojami kaip *ąžuolaverčiai*²⁷, *eglaraučiai*²⁸, *kalnaverčiai* ir *geležminkiai*²⁹. Tai rasė, kuri, kaip žinome, buvo

apgyvenus visą žemę prieš „vandens tvaną“: „anų buvo privisę labai daug, be mios, ir visi buvo nelabi, vienas kito nesikentė, viens kitą niekino“³⁰.

Įdomu būtų aprašyti šios milžinų rasės gyvenimą, jų darbus ir žygius: rastume tenai ir lietuvišką Polifemą, *vienakį milžiną*, kuriam herojus kuolu išduria akį³¹, ir milžiną *Velnią*, savo balsu nukratantį lapkrietyje visus medžių lapus³², ir milžinus — galinčius, gimusius iš velnio apvaisintų mergų³³. Kovas prieš šiuos dideliu protu nepasižyminčius smurto atstovus veda ir dievai ir žmonės. Pažymėsime čia tik mums reikšmingą kovą *milžino su vilku* (ar vilkais): milžinui prisėdus ar užmigus, vilkai nukremta jo kojų pirštus, ir jisai nuo to numiršta³⁴.

Šis vilko, galinčio nužudyti milžiną, epizodas įdomus tuo, kad jį galima sugretinti su mūsų herojaus panašia dvikova. Herojus, kaip matėme, turi galimybę pasiversti vilku, bet jis jos neišnaudoja, taip kaip jis nieko nepadarys ir su savo už pergalę įsigytais obuoliais: tai vis pasakojimo neišnaudotos galimybės.

IV. NE SAULĖ, O MARIŲ PANA

Sušaukė savo vaikus, keturis vėjus, klausė jų:

— Ar nematėt kur antros saulės?

Šiaurys vėjas atsakė:

— Tai ne saulė. Aš šiandie buvau ir mačiau. Yra pana ant marių salos, turi dvarą, su tokiais plaukais, kaip saulė.

Vėjų motina vėl paritino jam siūlą kamūlį. Įsikando siūlą į snapą, vanagu pasivertęs, nukeliavo pri marių krašto.

4-1. *Dvigubas pavidalas*

Mūsų tekstas pagaliau atneša klausytojo-skaitytojo seniai lauktą atsakymą į klausimą, kas iš tiesų toji nuos-

tabi būtybė, kurios herojus yra išvykęs ieškoti. Tačiau Šiaurės Vėjo, akivaizdaus liudininko, atsakymas nėra tiesioginis, tai tik jos identifikavimo su *Antrąja Saule* paneigimas, kartu, žinoma, reiškiantis ir jos, kaip atskiros, individualios būtybės egzistencijos teigimą.

Reikia pasakyti, kad ši būtybė, kas jinau bebūtų, pasireiškia dviem skirtingais pavidalais. Visų pirma, *žmogiškuoju* pavidalu, kaip savo dvare ant marių salos gyvenanti „pana“. Tačiau tuo ji dar nesiskiria nuo Saulės, kurios antropomorfinį pavidalą liudija jų abiejų panašūs, „tokie patys“ plaukai. Iš kitos pusės, ji matoma *dangaus šviesulio* pavidalu: pasakojimo pradžioje jinau rodosi herojaus akyse, rytą ir vakare, kaip antroji Saulė. Herojus buvo įsitikinęs, kad abu šie šviesuliai yra Saulės, nors drauge jam ir buvo aišku, kad po šiuo dangaus švytulio pavidalu slepiasi žmogiškosios išvaizdos būtybė, kurios verta ieškoti, kuri gali būti, kaip matėme, meilės objektu. Mitiniame galvoje čia jokio prieštaravimo nėra: pasireiškimo formos nepakeičia daiktų esmės, ir reikia būti užkietėjusiu pozityvistu, norint kalbėti apie „dangaus kūnų“ garbinimą.

4-2. *Aušra*

Abiejų merginų plaukų tapatumas ir jų simultaniškas pasirodymas danguje leidžia lengvai atpažinti „Antrąją Saulę“: Lasicius, pristatydamas dievaitę *Aušrą* (lotyniškame tekste korupciškai išspausdintą, kaip *Ausca*), apibūdina ją, kaip „dea. . . radiorum solis vel occumbentis, vel supra horizontem ascendentis“, kaip „nusileidžiančios ir virš horizonto iškytančios saulės *spindulių* deivę“³⁵. Saulės spinduliai yra tad ne kas kita, kaip *Aušros* plaukai.

„Antrosios Saulės“ atpažinimas ir jos identifikavimas su *Aušra* arba *Aušrine* ne tik nušviečia ir

daro įskaitomą mūsų tekstą savo visumoje, bet kartu paaiškina ir eilę tekstualinių faktų. Žinant, pavyzdžiui, kad *Aušrinė* liaudies krikščioniškoje interpretacijoje sutapdinama su *Panele Švenčiausia*, darosi suprantama, kodėl jos ieškoti išvykęs herojus gana neįprastai pavadintas *Juozapu*. Aiškėja taip pat, kodėl *Šiaurys Vėjas*, kitaip dar vadinamas *Auštriniu*, o ne kuris kitas iš jo brolių, pažįsta jos gyvenvietę ir pas ją lankosi: jos dvaras žiemryčiuose, ten jinai, pagal kitas versijas, „prakuria Saulei ugnį“³⁶ ir paruošia jai kelią.

4-3. *Saulė ir Aušrinė*

Lietuvių mitologijoje Saulės ir Aušrinės sugretinimas, jų rivalitetas yra vienas iš ryškių, neginčijamų, bet iki šiol jokios globalinės, patenkinančios interpretacijos dar nesulaukusių faktų. Mėnulio meilė Aušrinei yra viena iš skaudžiausių, plačiai žinomų, dievų pasaulio tragedijų:

Mėnuo viens vaikštinėjo
Aušrinę pamylėjo.
Perkūns, didžiai supykęs,
Jį kardu perdalijo:
— Ko Saulužės atsiskyrei?
Aušrinę pamylėjai?
Viens naktį vaikštinėjai?³⁷

Šis tekstas, kurio autentiškumu vienu metu net buvo bandoma abejoti, vaizduoja lyg ir meilės istorijos epilogą. O prasideda jinai, turbūt, su Aušrinės gimimu. Vienaime pasakojime Mėnuo aiškinasi, kodėl jis dvi nakti ir dvi dieni ant dangaus nepatekėjęs: „O tei del to, . . . kad ant svieto tokioj ir tokioj karalystėj iš biedno stono užgimė tokia *graži panelė*, kaip dar ant svieto niekur niekadoms neužgimė. Ir aš todėl teip užsižiūrėjau ir todėl

neužtekėjau“³⁸. Kitame tekste jau ne Mėnuo, o Saulė, „nežibėjusi par tris dienas“ pasiaiškina: „*Graži karalaitė* užgimė, ir aš užsižiūrėjau minučikę“³⁹, arba, kitame variante, „Vidury marių yra mergiotė, vardu Alena. Ana ažu mani daug *gražesna* ir *skaistesna*, tai aš un jū ažsižiūrėjau ir nepaspėjau tris dienas užtekėt“⁴⁰. Visi šie tekstai sutinka dėl vieno dalyko: naujai atsiradusi mergina yra *grožio karalaitė*; nors Saulė ir nutyli, bet lengvai galima įsivaizduoti, ką ji apie šią savo konkurentę mano.

Dar vienas variantas klausimą stato kiek kitaip, jam rūpi, kodėl Saulė iš vis nusileidžia vakarais. Atsakymas: „Delto, kad *mariose* yra kita merga už mane *galingesnė*. Kai ji vakare *išsikelia iš marių*, aš tada turiu nusileisti“⁴¹.

Matome, kaip, iš vieno varianto pereinant prie kito, mūsų gražuolės portretas pamažu išryškėja: „*graži panelė*“ virsta į „*gražią karalaitę*“, „*gražesnę ir skaistesnę*“ už Saulę; ši marių karalaitė pasirodo esanti net „*galingesnė*“ už Saulę, dar daugiau — ji dangaus skliaute manifestuojasi *naktinio švytulio* pavidalu. Mums atrodo, kad taip aprašytos *Marių mergos* identifikacija su *Aušrine* yra neabejotina.

Paskutinytis mūsų žinomas variantas pagaliau prisiartina prie mūsų tekste aprašomos situacijos. Herojus, nuvykęs pas *Dievą* paklausti, „kodėl tokios markatnos dienos?“, sužino, iš jo, kad „yra pana nuskendus mariose“⁴². Ir iš tiesų, neužilgo pamatysime, kad mūsų herojus apšvies pasaulį, nuleisdamas Aušrinės atspindį į dangaus skliautą.

V. TU MANO, AŠ TAVO

Atbėgo šiaurys vėjas pas jį, pamokino:

— Dabar lauk vakaro. Pareis tos panos bulius su

trims karviumis iš girios, plauks par mares į aną pusę. Įsikibk buliui į uodegą, parneš tave į aną pusę. Paskui pasinerk parplaukęs, bo jis subadys, kai pamatys. Kaip išeisi iš vandens, rasi beržinį kelmą ant tos salos. Palįsk po tum kelmą, bo bulius tave ieškos. Po pusryčių eik į pakajų, rasi tą paną bemiegtančią. Ji guli kniūpsčia. Užsisėsk ant jos, kaip ant arklio, apsvyniok plaukus ant rankų. Ji sakys: „Leisk mane! Kad neleisi, prapuls žemė, pasidarys marės“. Sakyk: „Aš ant tavęs išplauksiu“. Iki trijų žodžių taip sakys. Paskui sakys: „Tu mano, aš tavo“. Tei tada paleisk.

Ir parėjo bulius iš girios su karviumis. Įsikibo į uodegą bulio, parnešė par mares. Taip padarė. Paną jis paskui paleido, kaip ji pasakė: „Tu mano, aš tavo“.

5-1. *Techninės pastabos*

Norint palengvinti šio segmento *skaitymą*, reikia visų pirma atkreipti dėmesį į porą naratyvinės struktūros — o ypač jų panaudojimui oralinėje literatūroje — charakteringų bruožų.

Vienas iš tokių bruožų, tai pasikartojimas, kuris gaunasi pirmiau išdėsčius herojaus veiklos smulkų projektą, o po to — iš naujo atkartojant jo veiksmo programos įvykdymą. Mitiniam galvojimui, mat, yra svarbiau *mokėjimas* veikti, negu pati veikla, kuri atrodo kaip bereikšmė, pasikartojanti realizacija. Mūsų pasakotojas trumpu „taip padarė“ subsumuoja visą herojaus veiklą. Užtat skaitant nėra ko skirti dviejų — virtualinės ir įvykdytos — realybės planų.

Antrasis bruožas — tai herojės spyrimosi triplikacija: Marių Pana, tris kartus pakartodama savo grasinimą, leidžia mums suprasti, kad jinai padarė viską, ką galėjo, idant svetimšalio užpuolimui atsisipirtų, ir turi teisės dabar ramia sąžine jam nusileisti.

5-2. Erdvių problema

Iki šiol matėme, kaip mūsų herojus, *girioje* įsigijęs kvalifikacijas, pasidarė tarpininku, galinčiu komunikuoti su *orine* erdve. Tačiau jo judėjimo galimybės, pasireiškiančios pasivertimu į vanagą ir jam vėjų dovanotu magišku, kelią rodančiu kamuoliu, pasibaigia ant marių kranto. Krantas — tai siena, prie kurios sustoja ir Šiaurys Vėjas, nuo kurios ir jam keliauti reikia jau naujomis priemonėmis. Galime tad papildyti mūsų tekste siūlomą erdvių paskirstymą, numatydami net keturias skirtingas erdves:

/Žemė/ → /Giria/ → /Oras/ → /Vanduo/

Naivus skaitytojas turi pagrindą jaustis pasakotojo apvilintas: jis turėjo įspūdį, kad jo herojus, vanagu pasivertęs, skraido po padanges, kad perskridęs *Vėjų* valdomą orinę, atmosferos erdvę, jis turėtų patekti į „dangaus sferą“ ir tenai surasti Aušrinę. Apsirikimas čia nedidelis — herojus iš tiesų patenka į savotišką „dangų“, geriau pasakius, į kitą *utopinį pasaulį*, tiktai šis pasaulis lietuvių mitinėje pasaulėžiūroje yra *vandeninio* pobūdžio. Lietuviškieji tvano mitai žemę įsivaizduoja kaip didžiulę „torielką“, Vėjo ir *Vandens* mėtomą į visas puses ir tuo būdu vandenyje paskandinamą⁴³. Atrodo, kad žemė iš visų pusių apsupta vandens, kuris yra ir aukštai — iš kur gi tada lietaus būtų? — ir žemai — kurgi saulė varkais už kalnų ir marių leistusi? Marios — tai vandeninis, u-topinis, šventas pasaulis.

Tačiau galimybės neantropomorfiškai įsivaizduoti tokį pasaulį yra menkos — todėl ir marių viduryje atsiranda *sala* su Aušrinės dvaru (arba jūrų dugne — karalaitės rūmai), su jos *banda*, kurią kas rytą reikia išginti.

Šioje erdvėje galioja jau naujos, kitokios žaidimo

taisyklės, ir herojus tegali keliauti jau tik *buliaus* padedamas. Herojaus atvykimas iki pačios *Marių Panos* yra tad sunkus ir komplikuoatas, susidedantis iš trijų etapų:

- (a) plaukimo, įsikibus į buliaus uodegą,
- (b) pasinėrimo į vandenį, kad bulius nesubadytų,
- (c) pasislėpimo po beržiniu kelmu, buliui ieškant.

Prisipažinsime, kad šis epizodas, per daug sutrauktai nupasakotas, nėra mums pakankamai aiškus: reikia tikėtis, kad nauji variantai, nauji tikėjimų tyrinėjimo daviniai jį galės naudingai papildyti. Įdomi čia *buliaus* rolė, kuris, būdamas Marių panos pagalbininkas ir salos sargas, vis dėlto, pats to nenorėdamas, padeda herojui persikelti per marias: jis elgiasi panašiai kaip ir jo šeimininkė, kuri spiriasi herojui kiek gali, ir pagaliau pasiduoda. Jo, kaip užkerėto Aušrinės brolio (V. XI-jį segmentą) rolė nedėkinga: jis jaučia atvykstantį eventualų išvaduotoją, bet turi jam priešintis.

Kovoje su buliumi herojui padeda pasislėpti du pagalbininkai: *vanduo*, kuris jį apsaugo nuo pamatymo, ir *beržinis kelmas* — greičiausiai ir nuo pamatymo ir nuo suuodimo (paprastai mitinės būtybės suuodžia atsiradusį žmogų kaip „šviežią mėsą“). *Beržinio kelmo* ⁴⁴ rolė būtų lyg aiškesnė: jis — Velnio sferos objektas, atstovaujantis iliuzinį „velnių pasaulį“ (žmogus, dalyvavęs „velnių veselijoje“, staiga „praregi“ ir atsiduria besėdįs baloje ant kelmo). Tačiau Velnio, kaip iliuzijų meisterio, pagalba šioje vandenių karalystėje sunkiai įmanoma. Tenka tad pasitenkinti kol kas tikrai šiomis keliomis nuotrupomis.

5-3. *Aušrinės banda*

Surasti *bulių* marių panos saugotojo rolėje vis dėlto mus nestebina: *jautis* yra vandeninė, su vandeniu susijusi būtybė. *Jaučių Baubis* (arba *Bubalis*, *Baubaušis*,

Baublys) yra vandenyse arba balose gyvenantis, tai jaučio, tai jaučiu baubiančio paukščio pavidalo dievaitis, gyvulių bei piemenų globėjas ⁴⁵. Debesų forma keliaują ežerai yra jaučių atvedami ar tiesiog su jaučiais identifikuojami: ežerų vardai atspėjami, šaukiant juos jaučių vardais ⁴⁶.

Šiomis užuominomis anaip tol nenorima siūlyti identifikuoti, pavyzdžiui, *Jaučių Baubį* su mūsų teksto *buliumi*, o tik išryškinti jaučio vandeninę prigimtį, tuo išaiškinant jo artimumą su Aušrine — marių pana, turinčia savo galvijų *bandą*. Kitame tekste, paraleliame su mūsų mitu, skirtame aprašyti „panos, gražiausios ant visos pasaulės“ suradimą, sutinkame ją jau pargabentą, bet dar reikalaujančią, kad jai parvestų jos karvę su dvylika veršių: tai padaro pagalbininko duotas *bulius*. Mįslėse, kuriose reikia atspėti *rasą*, Aušrinė pristatoma kaip *pana*, kuri „varė teliukus“ arba „ganė teliukus“ ir „pametė raktukus“ ⁴⁷.

Kitoje, tą pačią jūrų karalaitės ieškojimo temą vystančioje pasakų grupėje, kurią mes jau esame pradėję naudoti (V. supra 4-3), mūsų *Aušrinei* atitinkančios marių panos banda yra sudaryta iš *geležinių karvių*, kurių skaičius nepastovus ir keičiasi pereinant iš vieno varianto į kitą (nuo vienos karvės iki 25) ⁴⁸. Ta geležinė karvė — arba tos karvės — parvaroma į karaliaus, norinčio vesti marių paną, dvarą ir karaliui užduodamas bandymas: jis turi išsimaudyti karvių *verdančiame piene*, nuo to pasidarydamas *jaunas* ir *gražus*. Karalius, norėdamas išsimaudyti, žūsta, o herojus, suradęs ir atgabėjęs karalaitę, išsimaudo, pagražėja ir paveldi marių panos ranką ir neverta karaliaus viešpatystę.

Šis mūsų mitui paralelus epizodas itin svarbus visų pirma dėl to, kad jis leidžia homologuoti *Aušrinę* ir jos bandą, kaip turinčias tas pačias esmines savybes: *Aušrinę*

— grožio dievaitė, jai herojus skiria nuostabius *obuolius*, atnešančius jaunystę ir grožį, jos turimų geležinių karvių pienas turi galią atnaujinti ir gražinti žmones. Tačiau jis mums dar svarbesnis tuo, kad lietuviškoji *geležinės karvės* figūra suranda, jo pagalba, atitikmenis pagrindinėse indoeuropiečių mitologijose, išryškindama tuo pačiu lietuviškąją šio bendro mito versiją, o kartu ir padidindama, savaime aišku, mūsų *Aušrinės* mito interpretacijos svorį.

Bandant kiek paryškinti ir formalizuoti indoeuropiečių palyginamosios mitologijos metodologiją, mums anksčiau yra tekę nagrinėti G. Dumézilio duotą šio mito analizę ar, geriau pasakius, trijų — Indijos, Romos ir Airijos mitų palyginimo procedūras⁴⁹. G. Dumézil žiūri į indoeuropietišką mitinės karališkos *Karvės* figūrą, kaip į vieną iš šių tautų suverenumo ideologijos elementų. Indijoje žinoma *Gausybės Karvė*: ją naujai išventintas karalius turi sugauti ir jos pienu pamaitinti visą savo tautą; *Gausybės Karvės* medžioklė yra tad jo, kaip karaliaus, kvalifikacijos testas. Panašią rolę Romoje vaidina *Imperijos Karvė*: tai Romos galybės ir jos teikiamų tautai gausybių ir naudų simbolis. Visai priešingą rolę Airijoje vaidina *Medinė Karvė*: karalius, nepavaišinęs ir nepagerbęs savo dvaro poetų, diskvalifikuojamas savo karališkame statuse, jis priverstas melžti *Medinę Karvę* ir miršta, atsigėręs užnuodyto pieno. Lietuviškoji versija, kaip matome, artima airiškajai: *Geležinė Karvė* duoda verdantį pieną, jame išsimaudęs karalius irgi diskvalifikuojamas, kaip neparodęs pakankamai dėkingumo už jį visus žygdarbius atlikusiam herojui; pagal lietuviškąją versiją, sostas priklauso ne jį kraujo ryšiais paveldėjusiam įpėdiniui, o *nusipelnusiam* teisingu keliu einančiam didvyriui.

Netikėtai išryškėja tad dar vienas, nenumatytas

Aušrinės esminis bruožas: ji — ne tikrai *Grožio* įsikūnijimas ir jo žmonijai dalintoja, jinau tam tikra prasme, netiesiogiai, dalyvauja ir *suverenumo* funkcijos paskyrimu.

Reikia pastebėti, kad *geležinių karvių* vietoje kai kurie šios grupės pasakų variantai įveda *jūros kumelę* (rečiau — kumeles)⁵⁰, panašiai kaip, vietoje buliaus, kai kuriuose tekstuose pasirodo *arklys* ar *sidabrinis arklys*⁵¹. Šis zoomorfinio jūros būtybių vaizdavimo supainiojimas nėra atsitiktinis — jo priežastys neužilgo paaiškės, tęsiant teksto skaitymą.

5-4. *Aušrinė — jūrų kumelė*

Antroji šio segmento dalis paskirta pačios *Aušrinės* užkariavimui, kuris vyksta, *Šiaurio Vėjo* patarimu, labai neįprasta procedūra. *Šiaurio Vėjo* rolė čia kapitalinė: ji charakterizuoja ir *Aušrinės* prigimties *žinojimas* ir *mokėjimas* su ja elgtis. O moka elgtis jis, aišku, dėl to, kad pažįsta vieną iš jos prigimčių — pavidalų, būtent, kad jinau yra *jūrų kumelė*: „Užsisėsk ant jos, kaip ant arklio, pasivyniok plaukus ant rankų“, — pataria jis mūsų herojui. Tik priėmus šią *Aušrinės - jūrų kumelės* hipotezę, darosi suprantamas ir įskaitomas visas mūsų tekstas: „Aš ant tavęs išplauksiu“, — atsako marių panai herojus, kai jinau ima grasinti žemę paversti vandeniu. Pasakotojas pamiršta šia progą pridėti, kad panos „pakajuje“ yra ir *kamanos* ir *balnas*, — jis tai mums pasakys vėliau, kita progą.(V. seg. X).

Šis naujas *Aušrinės* pavidalas nėra toks netikėtas, kaip jis iš pradžių atrodo. Štai vienoje sakmėje karalaitis užsuka pas *Mėnesį* pasiklausti kelio pas jo ieškomą mergaitę, kuri gyvena „už pieno upės, už medaus girios, aukštam svirne, viršuj gulbė“. Mėnuo sutinka padėti: „Aš žinau. *Tum keliu einu*, galiu tave nuvesti!“ ir duoda jam

gražų arklį, kuris jį perplukdo per pieno upę, perneša per medaus girią. Priartėjęs prie dvaro, didelio, „ant trijų gyvenimų“, arklys duoda paskutinius patarimus, o pasakotojas įsiterpia ir paaiškina klausytojui: „arklys, arba tas mėnuo, į arklį paverstas“⁵². Šitoks dviem pavidalais, antropomorfiniu ir zoomorfiniu, *Mėnulio* pasireiškimas jokių sunkumų lietuvių mitinei galvosenai nesukelia. Kaip įrodymą, galima pacituoti plačiai žinomą mįslę: „Seredoj, subatoj gimė *dievo kumeliukas* auksinėm kamanom, sidabrinėm patkavom (mėnuo)“⁵³, nors tai gali ir nepatikti mūsų pozityvistiniams tautosakininkams, mįslėse įžvelgiantiems tik žaidiminį pradą.

Galime tad dabar jau nustatyti visą Aušrinės įmanomų *pavidalų*, surištų su jos naudojama erdve — pagrindiniais gamtos *elementais* — lentelę:

$$Aušrinė = \frac{\text{Merga}}{\text{žemė}} \approx \frac{\text{Žvaigždė}}{\text{dangus (oras)}} \approx \frac{\text{Kumelė}}{\text{vanduo}}$$

Šioje išryškintoje perspektyvoje, visai aiškus, transparentiškas darosi mūsų segmento pasakojimas. Marių panos grasinimai: „Leisk mane! Kad neleisi, prapuls žemė, pasidarys marės“ būtų pavojingas, jei herojus, *Šiaurio* įkvėptas, nežinotų, kad žemę paversdama į marias, Aušrinė ir pati virsta kumele, ir nebūtų užėmęs iš anksto jojamos pozicijos, tuo būdu padarydamas neefektingu jos grasinimą.

5-5. *Tu mano, aš tavo*

Naratyvinio požiūriu pasakojimo programa, atrodo, čia ir išsibaigia: herojaus, ieškojusio Antrosios Saulės, tikslas atsiektas. Įsigijęs, pirmoje savo veiklos fazėje, nuostabų obuolį, suteikęs jam norą ir galią mylėti, jisai dabar užkariauja savo mylimąją, galutinai susijungdamas

su savo troškimo, kuriuo buvo pagrįsta visa jo veiklos programa, vertingu objektu.

„Tu mano, aš tavo“ atrodo kaip kanoninė, dažnai sutinkama ⁵⁴, formulė, sutarties būdu užregistruojanti naujus matrimonialinius santykius, primenanti romėniškąją „Kur tu, Cajau. .“.

VI. AUŠRINĖS EGZALTACIJA

Juodu ten gyveno daugel metų. Jis, kaip mažesnis, slūga jos. Jis pats varydavo kožną rytą karves par mares. Jam jau bulius nieko nedarė.

Vieną kartą rado ant erškėčio tos panos vieną plauką užkibusį ir rado kiaurą riešutą. Suvyniojęs plauką, įkišo į tą riešutą, įmetė į mares. Atspjista iš marių spindulys į dangų, kaip žvaigždė didžiausia.

6-1. *Aušrinės Tarnaitis*

Šis segmentas tam tikra prasme atrodo, kaip mūsų sekto pasakojimo epilogas: ligšiolinės *akcijos* atpasakojimas čionai virsta *situacijos* aprašymu. „Juodu ten gyveno daugel metų“ atženkliną po įvykių apirimusių, pastovią būklę: trūksta tiktai „ir aš ten buvau. .“, kuris paprastai užbaigia pasaką.

Naujai susidariusi situacija atitinka morganatiškų vedybų būklę; šeimyniniu atžvilgiu Aušrinė ir mūsų herojus sudaro vedusiųjų porą, o socialiniu atžvilgiu jinai — *Marių Karalaitė*, o jisai vis dėlto lieka jos *Tarnu*. Šis mezalijansas, atrodo, atitinka ir kosmologinį, dangaus skliauto dviejų šviesulių santykį: šviesioji Aušrinė danguje rodosi su už save „mažesniu“ Tarnu (= slūga). „Aušros žvaigždė — kuri pirm saulės spindulio užteka. Ir tą seniejai labai daboja, bo ana visados, ta žvaigždė, užteka su savo *tarnaičiu*. O jei tarnaitis

pirmiau užteka anos ir eina sau užtekėjęs pirmiau tos žvaigždės, nu, tei seniejai gaspadoriai sako: „O tei bus geri metai jau!“. Gaspadorius turės eiti paskui šeimynos savo (ieškos jos samdyti, brangi bus). Ale kad pamato pirmiau *Aušrinę*, o paskui *Tarnaitį* einant, tada džiaugias visi gaspadoriai: „Nu, tei garbė dievui, jau tiktai šeimyna turės ir mums pasiklonioti, ne vis mes jims kloniosmės!“⁵⁵. Šalia šio *Aušrinės* ir jos *Tarnaičio* santykių atmosferinio, žemdirbiams tinkančio išaiškinimo, mūsų tekstas atrodo kaip *etiologinė sakmė*, išdėstanti *Aušrinės Tarno* kilmę ir jo pareigas — kas rytą ginti karves per mares (= dangų) į ganyklas.

6-2. *Aušrinė danguje*

Tačiau mūsų tekstas nesibaigia *Tarnaičio* kilmės išaiškinimu: nusistovėjusioje būklėje staiga iškyla nauji įvykiai, kurių pagalba mūsų herojus lyg ir apvainikuoja visą savo veiklą. Naujoji veikla, iš pirmo žvilgsnio, atrodo įrašytina atsitiktinumo ženklan: herojus vieną kartą „randa“ plauką, kitą kartą „randa“ riešutą. Užuoat žiūrėjus, kaip kai kurie mūsų etnografai, į tokį herojaus pasyvumą kaip į mitologinį nepriteklių, jo veikla, įrašyta *likimo* horizonte (cf. prancūzų visą epą, į kurį buvo žiūrima, kaip į „gesta Dei per Francos“), mums atrodo, atvirščiai, kaip mito senumo ženklas.

Herojaus rasto *plauko*, kaip *Aušrinės* prigimties metonimo, reikšmė mums pakankamai aiški. Prisi pažinsime, atvirkščiai, savo nežinojimą, kodėl plaukas buvo „užkibęs“ ant *erškėčio*: racionalistiniam išsiaiškinimui esant nepakankamu, gal į jo paminėjimą galima būtų žiūrėti, kaip į aliuziją į *Panelės Švenčiausios* rožėmis iškaišytą sostą?

Riešuto, kaip kevalo, kuriame glūdi branduolys, embrionas, iš kurio išsivysto augalai, gyviai ir žmonės, simbolizmas yra gana aiškus. Nereikia užmiršti,

kad žmonių rasė po *paskandos* atsirado, jei taip galima išsireikšti, iš riešuto: Dievas, pamatęs du paskutinius senelius — milžinus beskęstančius, ir tuo metu krintę riešutus, numetė vieną riešuto kevalą, kuriame seneliai išsigelbėjo ir vėliau pagimdė antrąją žemės gyventojų veislę — žmones ⁵⁶. Tokią pat, kaip riešuto kevalas, rolę gali suvaidinti ir *gilės kiautas*: nors dievaičių „Liubegeldae“ vardas vis dar lieka paslaptingas ir neišaiškintas, jų veikla Lasiciaus yra labai tiksliai nusakyta jo duota lietuviška citata: „Liubegeldae per mare porire sekles gillie skaute“. Pataisius rašybą, aišku, kad jos „per marę perirė sėklas gilės kiaute“, tai patvirtina ir lotyniškas paaiškinimas: „in putamine glandis“ ⁵⁷. Tiek sėklų, tiek žmonių, tiek ir žvaigždės danguje kilmė yra „vandeninė“, o jų tarpininkas — riešuto kevalas ar gilės kiautas.

Užtenka tad mūsų herojui įdėti į kiaurą riešutą rastą Aušrinės plauką, įmesti į marių gelmes, kad tas plaukas, spinduliuodamas, „atspįstų į dangų, kaip žvaigždė *didžiausia*“. Tai pilnas aprašymas procedūros, kurios pagalba Aušrinė buvo „įkelta“ į dangų ir ėmė ten spindėti žvaigždės pavidalu. Tačiau tai ir gera elementarios filosofijos pamoka tiems folkloristams — mitologams, kurie vis dar rašo storas knygas apie „dangaus dievus“ — pagerintą „dangaus kūnų“ garbinimo versiją — kaip apie atskirą, homogenišką dievų klasę: pagal lietuvių religiją, viskas, kas vyksta danguje yra, visų pirma, tiktai *atspindys* gyvenimo marių dugne, o bendrai paėmus — fenomenaliniai pasireiškimai įvairiais figūratyviniais pavidalais yra tik noumenalinės realybės variacijos.

Naratyviniu žvilgsniu, šis herojaus atliktas *Aušrinės* iškėlimas į dangų, ši jos *egzaltacija* atitinka paskutinei, faktultatyvinei herojaus užduočiai, kurios

pasėkoje įvyksta paprastas jo, kaip herojaus, pripažinimas, jo glorifikacija. Nukrypimas nuo naratyvinių struktūrų vystymosi kanoninės formulės čia itin reikšmingas: vietoje kad išsikovotų pripažinimą sau pačiam, herojaus paskutinės pastangos siekia apskelbti visam pasauliui savo karalaitės grožį ir garbę.

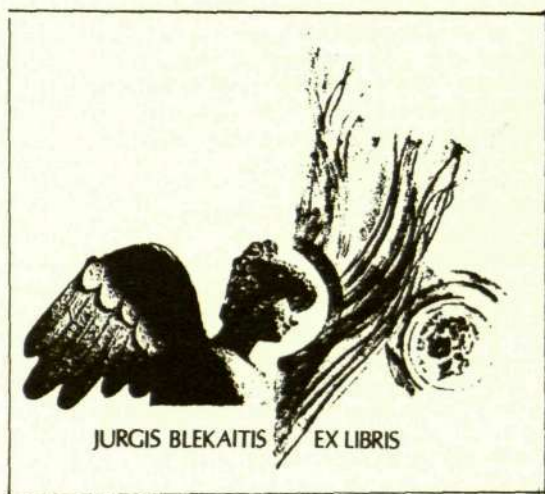
Tuo būdu pirmoji, iki šiol nagrinėtoji, mūsų teksto dalis pasirodo, ne tik kaip išbaigtas mitas, bet drauge ir kaip *dvigubas etiologinis mitas*: Aušrinės *Tarnačio* atsiradimo ir pačios *Aušrinės* dangun įkėlimo mitas.

PASTABOS IR REFERENCIJOS

- 1 *Dabartinės Lietuvių Kalbos Žodynas*. (Vilnius, 1972).
- 2 M. Slančiauskas, *Šiaurės Lietuvos Pasakos*, psl. 184 - 8.
- 3 V. L. K. Ž.: „Vos vieną mėnesį iškukavus, gegužė pavirsta vanagu“ S.187.
- 4 Cf. J. Basanavičius, *Liet. Pas. Yvairios*, III, psl. 170 sqq.
- 5 LTR 1181 (33) ir LTR 1134 (81).
- 6 J. Basanavičius, *Liet. Pas. Yvairios*, III, psl. 171-4.
- 7 *Tautosakos Darbai*, III (tikėjimai), psl. 17.
- 8 *Ibid.*, psl. 17.
- 9 *Liet. Tautosaka*, IV, psl. 583.
- 10 M. Davainis-Silvestraitis, *Pasakos, sakmės, oracijos*. (Vilnius, 1973), psl. 162 - 3.
- 11 *Taut. Darbai*, III, psl. 25.
- 12 J. Basanavičius, *Iš gyvenimo vėlių bei velnių*, psl. 21.
- 13 *Id. Ibid.*
- 14 „Apie obuolį lietuvių dainose bei pasakose ir vestuvių apeigose“, in *Rinktiniai Raštai*, psl. 392 sqq.
- 15 L. Rhessa, *Dainos oder Litauische Volkslieder*, Königsberg, 1825), psl. 266, cituojamas in J. Basanavičius, *Rinkt. Raštai*, psl. 402, pastaboje.
- 16 A. Juška, *Liet. Svodb. Dainos*, psl. 823 in J. Basanavičius, *op. cit.*, psl. 403.
- 17 J. Basanavičius, *loc. cit.*, ta proga pastaboje cituoja *Naują lietuvišką Ceitungą*, Nr. 84, 1903, aprašančią bylą Tilžėje, kurios metu „Gromatnešis Mielkis prisipažįst, kad savo čėsu su Elske Paslatike *obuliavos*. Jis nueidavo pas ją vakarais, mergoms dar neatgulus. Vieną sykį pavasarį jis ir kopėčiais pasinaudojęs su Kalvaičiu podraug, kuris su Ida Puslatike *meiliavos*“.

- 18 J. Balys, *Lietuvių liaudies pasaulėjauta*, (Chicago, 1966), psl. 113 cituoja eilę latviškų „motinų“: jurasmate, vejasmate, ugunsmate, udensmate, laukumate.
- 19 J. Basanavičius, *op. cit.*, psl. 397.
- 20 *Deliciae Prusicae*, ed. Pierson. (Berlin, 1871), psl. 27 in Būga, *Rinktiniai Raštai*, I, psl. 148.
- 21 J. Basanavičius, *Liet. Pas. . Yvairios*, III, psl. 55. Sergantis brolis minimas ir *Liet. Tautosaka*, IV, psl. 586 ir 584.
- 22 L. K. Ž. (V. šiuos žodžius).
- 23 L. K. Ž.
- 24 L. K. Ž. (auštrinis)
- 25 J. Basanavičius, *Liet. Pas. Yvairios*, III, psl. 55. Kitas tekstas kalba apie tris *Vėjo* sūnus, prigėrusius mariose: išpūtę vandenį, jie per toli nuėję, „visokius nuostabius daiktus apžiūrėdami“ (*Liet. Tautosaka*, IV, psl. 587).
- 26 M. Slančiauskas, *op. cit.*, psl. 204.
- 27 L. K. Ž.
- 28 L. K. Ž.
- 29 M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, psl. 410.
- 30 Id. *ibid.*, psl. 205.
- 31 J. Basanavičius, *Liet. Pas.*, I, psl. 143 - 5.
- 32 *Lietuvių Tautosaka*, III, psl. 590.
- 33 J. Basanavičius, *Apie gyvenimą vėlių bei velnių*, psl. 282.
- 34 B. Kerbelytė, *Lietuvių liaudies padavimai*. (Vilnius, 1970), psl. 49 cituoja tautosakos archyvus: LTR 3289(105) ir LTR 3426(62) pasakoja apie kojos pirštų nukrimtimą; LTR 2268(174) ir LTR 3185(124) pažymi, kad milžinas nuo to miręs. J. Kerbelytės knygoje milžinams skirtoji dalis gerai dokumentuota; jos pasirinkta tema — studijuoti „padavimų“ žanrą — neleidžia jai plačiau svarstyti milžinų rasės problematiką.
- 35 *De Diis Samagitarum* (Vilnius, 1969), psl. 40.
- 36 *Liet. Tautosaka*, I, psl. 177.
- 37 *Ibid.*, psl. 175.
- 38 M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, psl. 204.
- 39 Id. *ibid.*, psl. 89 - 90.
- 40 L.T.R. 10^a (68).
- 41 L.T.R. 10^b (157).
- 42 L.M.D. I 1000(51).
- 43 M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, psl. 205 - 6.
- 44 Kelmą — neprecizuojant, kokio medžio — randame ir kitame, paraleliame tekste, taip pat jūrų saloje: „čion yra toks *kelmas*, tam kelme yr vilkas, tam vilke, kiaulė, toj kiaulėj — antis, toj anty — *kiaušinis*“ (J. Basanavičius, *Liet. Pas.*, I, psl. 142). Kiaušinis, prie kurio vėliau grįšime, yra gyvasties prado buveinė.
- 45 Visus šiuos žodžius V. L.K.Ž. *Jaučių baubis* paliudytas dar XVIII a. pirmoje pusėje.

- 46 B. Kerbelytė, *op. cit.*, šiam klausimui yra paskyrusi dalį savo studijos (psl. 85 - 102).
- 47 *Liet. Taut.*, V, psl. 463 - 4.
- 48 LTR 208(132), LTR 208(165), LMD III 73(93).
- 49 „La mythologie comparée“ in *Du Sens*. (Paris, 1970), p.p. 117-134; angliškasis vertimas: „Comparative Mythology“ in *Mythology*, ed. P. Maranda. (Penguin Books, 1972), psl. 162 - 170 (ištrauka).
- 50 LTR 421(167), LMD I 815(1), LMD I 502(1).
- 51 LTR 208(132).
- 52 M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, psl. 51 - 56.
- 53 L. K. Ž. (kumeliukas).
- 54 J. Basanavičius, *Liet. Pas. Yv.*, psl. 178. Cf. taip pat M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, psl. 126, kur, po seksualinio akto, pareiškama: „tei jis mano bus, aš jo būsiu“.
- 55 M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, psl. 163.
- 56 Id. *ibid.*, psl. 206. Kita to mito versija autoriaus atpasakota lenkiškai (V. psl. 421).
- 57 *Op. cit.*, psl. 42.





kūryba ir analizė

34 metų menys 1977

metmenys

Redaguoja: Vytautas Kavolis
Dickinson College
Carlisle, Pennsylvania

Redakcijos bendradarbiai: Algirdas Titus Antanaitis, Vytautas Doniela, Karolis Drunga, Mykolas Drunga, Marija Gimbutienė, Algirdas Julius Greimas, Aušra-Marija Jurašienė, Zina Katiliškienė, Algirdas Landsbergis, Icchokas Meras, Romas Misiūnas, Henrikas Nagys, Kostas Ostrauskas, Vincas Rastenis, Alina Staknienė, Donatas Šatas, Rimvydas Šilbajoris, Vincas Trumpa, Bronius Vaške-
lis, Tomas Venclova, Kęstutis Paulius Žygas.

Dailės priežiūra: Vytautas O. Virkau

Techninė redaktorė: Henrieta Vepštienė

Šio numerio techniniai bendradarbiai: Birutė Lintakienė, Lina Paškevičiūtė, Angelė Šimaitytė, Vytautas Vepštas, Lakštuonė Vėžienė, Gintautas Vėžys, Irena Virkau.

Administracija: Marytė Paškevičienė
3308 W. 62nd Pl.
Chicago, Illinois 60629

Kaina: Šio numerio — 3 dol., keturių numerių prenumerata — 10 dol., garbės prenumerata — 15 dol.

Leidžia: A M & M Publications.

Laikydami liberalios politikos, leidėjai ir redaktoriai iš bendradarbių nereikalauja vien tokių minčių, su kuriomis pirmieji visada sutiktų.

Spaudė: M. Morkūno spaustuvė, Chicago, Illinois

AUŠRINĖ IR LAIMA II

*Gyvenimo ir mirties, likimo ir laimės
samprata lietuvių mitologijoje*

A. J. GREIMAS

I. AUŠRINĖ*

VII. KITAS PASAULIS

Viens karalaitis, važinėdamas ant marių, pamatė naujyną. Užstatė akruotą tiesiai ant tos žvaigždės, privažiavo artyn, nužiūrėjo par žiūronus ir rado tą riešutą. Ko greičiau bėgo atgal namon. Turėjo seną bobutę raganą:

— Sakyk, bobut, kas tas do plaukas yra?

— Yra pana tokiais plaukais!

— Ar negalėtum čia ją pargabenti? Aš tau aukso lopšį nuliesiu, dieną ir naktį supsiu už tai.

Ragana apsivertė į ubagę ir nuejo pri to panos, pradėjo pasakoti, kad ją iš akruoto išmetė ant kranto:

— Aš, biedna žebrokė, prašiau, kad pavėžintų, o jie mane ant kranto čia paleido. Mažu ponia loska, priimk mane už slūgą. Viernai slūžysiu.

Prijėmė ją. Pabuvo nedėlią ir antrą, įsivierijo kaip tikra slūga. Ką pana liepia padaryti, tai dusyk geriau padaro.

Ragana, matydama naktį karalaitį, liepė jam nulieti aukso akruotą ir atvažiuoti, kur jis rado tą jos riešutą. Kad būtų sidabro tiltas.

* Pradžia *Metmenų* Nr. 33.

7-1. *Vienas mitas ar du?*

Matėme, kad su herojaus pasidarymu *Tarnaičiu* ir su *Aušrinės* iškėlimu į dangų išsibaigia mūsų teksto pirmoje dalyje įrašytas pasakojimas. Su šiuo segmentu prasideda lyg ir visai nauja istorija, į pirmą vietą iškelianti naują herojų — reikėtų sakyti: *anti-herojų* - karalaitį. Nespręsdami, bent kol kas, klausimo, ar turime reikalo su vienu, ar su dviem į krūvą sulipdytais mitais, galime bandyti nustatyti tarp šių dviejų pasakojimų esantį paralelizmą:

<i>Juozapas</i> pamato Aušrinę (antrosios saulės pavidalu)	<i>Karalaitis</i> pamato Aušrinę (žvaigždės ir plauko pavidalais)
J. nori ją <i>surasti</i>	K. nori ją <i>pagrobti</i>
J. pagalbininkas — <i>Šiaurys</i>	K. pagalbininkė — <i>Ragana</i>
J. kova <i>lojali</i> (vartojant jėgą)	K. kova <i>nelojali</i> (vartojant klastą)
J. <i>lieka</i> pas Aušrinę	K. <i>parsigabena</i> Aušrinę
Aušrinės <i>išaukštinimas</i>	Aušrinės <i>pavergimas</i>

Abi—herojaus ir anti-herojaus—veiklos programos yra panašios, jos vystosi pagal vieną ir tą pačią, bendrą naratyvinę schemą, tačiau šių dviejų herojų veiklos būdai, jų pagalbininkai, jų santykiai su trokštamu vertės objektu — Aušrine yra diametraliai priešingi. Kadangi veiksmas vyksta ne žmogiškame, bet dieviškame pasaulyje, galima manyti, kad pagal herojaus vartojamas veiklos priemonės, pagal jam suteikiamą pagalbą yra įmanoma apibrėžti, kad ir nepilnai, tas mitologines sakralumo sferas, kurioms kiekvienas iš jų priklauso.

7-2. *Ragana*

Tuo tarpu kai Juozapui pagelbėti savanoriškai prisistato visa *Vėjų* šeima, Karalaitis pagalbininke pasiren-

ka kraujo ryšiais su juo susietą būtybę — bobutę *Raganą*. Dar daugiau: nors bobutės pagalba savo anūkui, atrodo, turėtų būti natūralesnė, negu visai svetimo *Vėjo* pagalba mūsų herojui, karalaitis ją iš jos išgauna tik pažadėdamas jai nulieti aukso lopšį — sūpuokles, taigi, *mainų*, atlyginimo principu. Iš kitos pusės, Raganos veiklos būdas — užsimaskavimas, „apsivertimas į ubagę“: vietoj kad atrodžius, kuo yra, *Ragana* pasirodo tuo, kuo ji nėra: toks verbalinės, žestualinės ar somatinės komunikacijos būdas vadinasi *melas*. Abu šie bruožai charakterizuoja lietuvių pasakų pasauliui gerai žinomą „velnio karalystę“.

Nors ji ir yra jau nuo XVI-jo a. paliudyta *girios* dievaitė, sugretinta su *Medeina* (= *Modeina*), *Ragana* (= *Ragaina*) (58), kurios pasireiškimų pilni mūsų pasakų tekstai, iki šiol atrodo, kaip labai paslaptinga būtybė, ir jos fizionomija anaip tol nėra aiški: tarp jos vardo etimologijos (cf. latv. *paraguone* „pramatanti ateitį moteris“, *pa-redzet* „pramatyti ateitį, spėti“) (59) ir jos stereotipinės veiklos formų atstumas atrodo itin didelis. Tuo labiau įdomu yra pabrėžti mūsų tekste *Raganos* pagrindinę ypatybę — jos *žinojimą*, kuris užangažuoja ateitį tuo, kad jis yra papildytas *mokėjimu veikti*: tuo tarpu kai karalaitis riešuto kevale mato tik plauką, jo bobutė *Ragana* žino, t.y. „perregi kiau-rai“ ir mato, kas slepiasi po to plauko pavidalu; ji tuo pačiu planuoja ateitį, numatydama ne tik savo veiksmus, bet ir *Aušrinės* reakcijas į jos veiksmus. Jos veiklos būdas atitinka ir gausių šių karalystės „čerauninkų“, t.y. *kerėtojų* veiklą, kurie, priešingai negu *burtininkai*, atspėjantys ateitį, gali ją orientuoti viena ar kita kryptimi.

Tarp įvairių pasakų pasaulyje pasireiškiančių *raganų* veiklos bruožų, paminėsime čia tik tuos, kurie

yra tiesiogiai surišti su mūsų nagrinėjamo teksto figūratyvine vertybių sistema. Pirmasis iš jų — tai jos veiklos, jos pasaulio nesuderinamumas su vandeniu: *raganos* neturi jėgos „an marių“, — sako tiesiai vienas pasakotojas (60); kad apsaugojus vaiką nuo *raganos*, kuri jį nori pavogti, jis paleidžiamas luotelyje ant marių, ir ragana turi visokiais būdais bandyti jį privilioti prie kranto — kitaip ji jo nepaimtų (61). Pavyzdžius galima būtų dauginti, bet tas išeitų iš mūsų studijos rėmų: aišku, kad mitinė zona, kurią atstovauja *Ragana* yra visai priešiška *Aušrinei* ir jos marių karalystei.

Jei Ragana savo vandens baime pasireiškia pasyviai, nereikia užmiršti, kad viena iš svarbiausių jos tarnaičių, moteriškių-raganų, aktyvios veiklos sferų, tos veiklos objektų, tai *karvių* pieno „gadinimas“. Turint galvoje *Aušrinės* turimos karvių bandos reikšmę, ši žalinga veikla — tai netiesioginė, užmaskuota kova prieš Aušrinę ir jos atstovaujamas vertybes.

Iš tokio tad pasaulio yra kilęs karalaitis, kuris, kartą „važinėdamas ant marių“, pamato „naujyną“.

7-3. *Kalvelis* (?)

Bandant pritaikyti principą, kad herojų galimą atpažinti iš jo darbų, krinta į akis, visų pirma, jo „darbų“ kuone visiška stoka. Jo veikla pasireiškia tik vienoje srityje: pažadant bobutei *nulieti aukso lopšį*, o kiek vėliau — *Raganos paliepiu nuliejant aukso laivą ir sidabro tiltą*. Taigi, karalaitis — brangių metalų liejikas, geriau pasakius — auksakalys.

Šitokį karalaičio portretą negalima nesugretinti su vienu iš seniausiai (apie 1261 m.) paliudytu lietuviškų dievų, kurio vardą — *Kal-ev-elis* = *Kalvelis* — ir etimologiją (iš deformuotos Malala metraščio rašybos *Te-liavelis*) jau senokai yra atstatęs K. Būga (62) ir kuris

atitinka vieną iš keturių J. Długoszo cituojamų didžiųjų lietuviškų dievų, jo romėniškai interpretuotą kaip *Vulcanus*. *Kalvelio* byla, žinoma, nepilna: apie ją minėtoje kronikoje sakoma tiktai, kad jisai nukaldinęs *Saulę* ir ją pakabinęs danguje. Bandysime tad ją papildyti keletu folklorinių dokumentų.

Velnio ryšiai su kalvyste, ir kalvio — su velnija yra neabejotini. Skaitydami *Jono be baimės* iš 33 pasakų variantų sudarytą korpusą, jau turėjome progos sutikti tikrą *Velnią* — o ne kokius blogo skonio pokštus krečiančius velniukus — siūlantį herojui lažybas — įvairyti kaip galima giliau priekalą į žemę, mušant į jį su kūju — jo erdvioje *požeminėje kalvėje* (63). Kitas herojus, Meškiukas — Lokio ir ponios vaikas — „nusileido *po žeme*. Ten svietą rado nusileidęs. . . Rado kalvę. Įėjo į tą kalvę, kalvis kala. Kai *kalvis su kūju* muša į priekalą, teip *vokietukas* pasirodo (*nusikala*). Pasižiūrėjo Meškiukas ir sako: „Tei čia mandras sviestas!““ (64). Apie apsukrų, suktą žmogų sakoma, kad „tas velnių kaustytas“ (65).

Velnio — požeminio kalvio figūra gana ryški. Atrodo tačiau, kad kalvystės paslaptį — „seniau ant žemės kalviais tebuvo tik pragaro kipšai“ — būtent, kaip suvirinti geležį, vieną kartą klasta ar geruoju išgauna kažkoks *Kalvis* (66) ir kad nuo to laiko *Velnio* ir *Kalvio* santykiai pasidaro nebeaiškūs: štai *Kalvis*, numiręs, visus velnius iš peklos išvaiko. Dievas tada nutaria pasiimti kalvį *į dangų*, o velnius vėl į peklą suvaro“ (67). Kitą kartą vienas herojus, ėjęs lažybų su *Velnium*, jį išgąsdina, pasakęs, kad jo brolis *kalvis* danguje gyvena (68). Šie du pavyzdžiai, nors jų kontekstas ir vėlyvas, sukrėščionintas, rodo tačiau *Kalvio* galią ant velnių. Paskutinytis, vertas paminėjimo, pavyzdys, pasakoja apie *kalvį* savo kalvėje

įsitaisiusį *Velnio* paveikslą ir besijuokiantį iš jo. *Velnio* keršto pasėkoje, kalvis pasmerkiamas būti pakartu, ir išsigelbsti tik pažadėjęs jam daugiau nebesityčioti (69). Šie ambivalentiški *Kalvio* ir *Velnio* santykiai rodo, kad *Kalvis*, nors ir jau vėlyvame folklоре, vis dar išsaugojęs savo mitinę figūrą.

Nėra prasmės, atrodytų, plačiau apsistoti prie santykių tarp *raganos* ir *kalvio* — jie gausūs ir įvairūs, bet nieko naujo mūsų reikalui neatneštų. Paminėtinas gal tik *Raganos* mūsų tekste kiek vėliau vartojamas ginklas — *peilis*, taigi kalvio padarytas įrankis, kurio nekenčia, nuolat į jį trenkdamas, *Perkūnas* (70), kurio ypatingai bijo *Vėjas* — su peiliu kiekvieną nematomą *vėją* galima sužeisti ar nužudyti (71).

Klausimas, ar mūsų *karalaitis* gali būti identifikuojamas kaip dievas *Kalvelis*, pagal turimus duomenis dar negali sulaukti, mums atrodo, galutinio atsakymo. Tai nėra pagaliau ir šios mūsų studijos pagrindinis uždavinys. Mums atrodė naudinga papildyti į krūvą surinktų duomenų pluokštu lietuvių religijos tyrinėjimams itin svarbią *Kalvelio* bylą, ypač kad pastaruoju metu ryškėja tendencijos ją, mums atrodo, kiek per skubotai išspręsti (72).

VIII. AUŠRINĖS PAGROBIMAS

Rytą 8 adyną atsikėlė pana, išejo iš savo dvaro, pamačius šviežų akruotą. Tokio dar akruoto nebuvo. Ta bobutė ėmė vadinti paną:

— Eikiava pasižiūrėti!

Pana buvo išėjus vienplaukė. Buvo begrižtanti paimti skepetą. Čerauninkė pasakė:

— Aš atnešiu skepetą!

(Ragana papiauna herojų)

Priejo pri akruoto artyn — mato, kad ant to akruoto nėra nei jokio žmogaus. Čerauninkė jėmė vadinti ponią ant akruoto pasižiūrėti. Kaip užėjo ant akruoto, tas pasidavė į mares. Iššoko karalaitis, pajėmęs paną, įsivedė į pakajų:

— Nesibijokis, pas manęs geriau būsi, kaip čia. Turiu karalystę, turiu vaiską.

Parsivežė ją į savo karalystę. Norėjo ją ženytis trumpai.

— Aš negaliu tekėti be metų! Gailius savo tėvo, neseniai mirė.

Kaip galėdama trukdino čėsą, kad tik jis nesiženytų.

8-1. *Naratyvinė organizacija*

Antiherojaus įvedimas ir jo naujos programos — Aušrinės pagrobimo išvystymas sukomplikuoja pasakotojo uždavinį. Jam reikia neišleisti iš akių pagrindinio herojaus likimo, bet drauge, paraleliai, vystyti antrąją intrygą. Reikia pasakyti, kad, techniniu požiūriu, jis tai visai neblogai atlieka, kasos forma supindamas abiejų programų epizodus: jo šokinėjimas nuo vienos istorijos prie kitos, naudojant trumpus epizodus, nė kiek nesumažina klausytojo dėmesį. Šių epizodų išdėstymo tvarka yra maždaug tokia:

- | | |
|--|-------------------------|
| (1) Aušrinės pagrobimas
(priviliojimas) | (2) Herojaus nužudymas |
| (3) Aušrinės pagrobimas
(parsivežimas) | (4) Herojaus prikėlimas |
| (5) Aušrinės išvadavimas | |

Analistui tačiau sunku sekti visus tuos erdvės ir veiksmo kaitaliojimus, jis priverstas neutralizuoti šiuos

diskursyvinės formos reikalavimus, suporuodamas epizodus (1 ir 3; 2 ir 4) tam kad atstačius homogeniškus naratyvinius segmentus.

8-2. *Aušrinės epifanija*

Praeitame segmente matėme *Raganą*, užsakančią pas Karalaitį-Kalvelį auksinį laivą su sidabriniais tiltu: nors ir suprantant bendrąją tokio užsakymo prasmę — norą Aušrinę įsivilioti į laivą ir ją pagrobti, pati klastos forma liko nevisai aiški. Ją suprasti gali padėti mūsų jau atskleistas paralelizmas tarp dviejų pagrindinių personažų — herojaus ir anti-herojaus — veiklos. Lygiai taip pat, kaip herojus išaukština Aušrinę, įkeldamas ją į dangų, anti-herojus savo ruožtu pasiūlo jai savitą jos išaukštinimo įscenizavimą: *auksinis laivas su nuo jo nusileidžiančiu sidabriniais tiltu ir jame stovinti vienplaukė gražuolė* — tai rytmetį patekančios Aušrinės epifanija, pagunda, prieš kurią jokia moteriška širdis neatsilaikys.

Šitokį klastos apipavidalinimą randame mes ir kitame pasakojime (73), nors ir griežtai skirtingame kontekste: jūrų panašia pagrobima ne „blogais“ tikslais, o gerais, pagrobimo autorius — pats herojus, turįs ją parvežti savo karaliui. Tai, žinoma, tiktai pasakotojo pasirinktos *perspektyvos* ir aprašomųjų įvykių *moralizacijos* — paskirstant veikėjus į teigiamus ir neigiamus — reikalas, charakteringa tačiau, kad šioje pasakoje pasirodęs *Kalvis* yra herojaus pagalbininkas, nugalabijantis jį besivejančią *Raganą*. Kaip ten bebūtų, herojui prijojus marių kraštą, jo stebuklingas kumeliukas liepia jam perrėžti jo pilvą, išimti žarnas ir užkasti jas, kad niekas nerastų, o įmetus jo „dubles“ (74) į mares, sėstis ant jų ir plaukti. Atsiradus viduryje marių, „per-

simaino“ kumeliuko dūbla į *auksinį laivą*, į kurį vėliau priviliojama jūrų pana pasiplaukyti. Vėl atplaukus į marių vidurį, „auksinė laivė“ grįžta į savo pirminį stovį, pavirsdama į kumeliuko dūblą. Pasaka tęsiasi toliau: mergina, įsižeidusi, nusikabina nuo kaklo savo karolius ir suberia juos į mares (o *karoliai* arba *perlai*, kaip žinome, tai Aušrinės paberta *rasa* (75). Herojui tenka užtat dar grįžti surankioti *karolius*, parvesti jūros *eržilą* su devyniom *karvėm*, išsimaudyti jų piene, pavirsti labai *gražiu*, na, ir vesti marių paną.

Visą šią istoriją atpasakojame kuone ištisai ne savo malonumui, bet norėdami parodyti, kad bendroji tema, kurios rėmuose pasirodo *auksinio laivo* motyvas, nesiskiria esminiai nuo mūsų analizuojamo teksto, kad pats motyvas, nežiūrint keletos transformacijų, turi būti traktuojamas, kaip paralelė mūsų tekste aprašytos epifanijos versija. Tik šitai priėmus, galima dabar įvesti Malalos kronikoje užregistruoto mito nuotrupą, pagal kurią dievas *Kalvelis* nukala ir pakabina danguje Saulę. Turėdami jau tris vieno ir to pat motyvo versijas (su transformacija: Aušrinė ↔ Saulė), galime dabar bent įsivaizduoti šio *Saulės* kilmės mito bendruosius rėmus ir bendrąją mitologinę atmosferą. Deja, *Saulės* byla lietuvių mitologijoje dar net nepradėta sudarinėti (76).

IX. MIRTIS IR PRISIKĖLIMAS

O jos vyras miegojo. Ragana pajėmė peilį ir papiovė jos vyrą. Išjėmė plaučius ir kepenis, praeidama įmetė į mares. Ponia nežino, ką ji ten padarė.

(Karalaitis pargabena Aušrinę pas save).

Susibėgo visi keturi vėjai pas motinos savo paklausinėti naujynų. Žiūri, kad motinos sode suvytę visi obūliai.

— Del ko teip čia, motuš, yra?

— Bėkiet žiūrėti, musėt, tas mūsų prietelis negyvas yra, kur mūs sodą dabojo.

Rado jį papiautą. Pradėjo ieškoti po krantus, vandenį plaučių jo. Pamatė — vėžys labai didelis bevelkš į olą. Atjėmė plaučius ir kepenes. Šiaurinis vėjas panėrė į mares ir išnešė gyjančiojo vandens ir gyvūnų. Sutepė, sumazgojo — stojos sveikas ir gyvas. Klausia:

— Kur ta pana dingo?

— Nežinau, aš buvau užmigęs.

— Tu buvai papiautas.

9-1. Mirtis

Mūsų segmentas susideda, kaip minėjome, iš dviejų epizodų, aprašančių herojaus mirtį ir jo prisikėlimą.

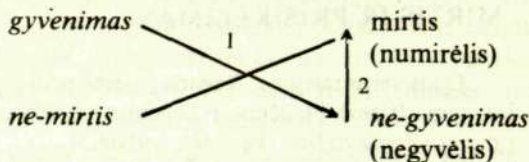
Mirties procesą reikia padalinti į tris atskiras fazes:

(1) Papiovimą,

(2) Plaučių ir kepenų įmetimą į vandenį,

(3) Jų nugabenimą į vėžio olą.

Mirtis nėra tai paprastas perėjimas iš vieno stovio į kitą, ji yra komplikauta, per autonomiškus etapus pereinanti, procedūra. Ją galima atvaizduoti kaip dviejų logiškų operacijų, vykdomų ant semiotinio kvadrato (77), algoritmą:



Šios schemos reikšmė pamažu išryškės iš smulkesnės segmento analizės.

9-1-1. *Plaučiai*

Plaučiai ir *kepenys* laikomi, lietuvių antropologinėje galvosenoje, kaip patys svarbiausi kūno organai, kuriuose koncentruojasi žmogaus sveikata, jo jėgos ir iš viso gyvybė. Nestebėtina, pavyzdžiui, kad vienoje pasakoje tėvas, užpykęs ant savo jauniausiojo sūnaus už jo apgavimą, liepia „jį į girią išvežti ir *sukapoti* ir į žemę įkasti, o ženklą parnešti *plaučius* ir *kepenas*“ (78). Šiuo atveju, *plaučiai* ir *kepenys* yra įrodymas, kad sūnus jau nebegyvas. Tačiau tai tinka tik žmonėms, o ne aukštesnės rūšies būtybėms — *raganom*s: vieną tokią *raganą* esą pavykę sudeginti, naudojant vasarojaus šiaudus, „tik likę nesudegę jos *plaučiai* ir *pilvas* (greičiausiai — *kepenys*)“ (jie plaukioję po balą, todėl ir ta bala pavadinta *Plaučiabale*) (79). Dar įstabesnis atsitikimas aprašomas sakmėje apie merginą, kuri mokėjo „sugauti tris vėles, keliu beeinančias“ (80). Herojui pavykus surasti merginą ir iš nuovargio užmigus, jos motina-ragana, „prarėžus jo pilvą, *plaučius* išplėšė. Toji duktė bėga į vidų, skubina. Žiūri ir mato motiną, *plaučius* per aslą rankoj nešant. Ji iš motinos išplėšė, įdėjo atgal ir susiuvo. Ir vėl jis miegojo, kaip miegojęs (tas pat pasikartoja *tris syk*ius). Ragana nori kanečnai įmesti tus *plaučius* į tą katiliuką, kur virė vanduo“. Mergaitė, išgelbėdama herojų nuo mirties, tuo būdu įrodė, kad jina „moka sugauti *tris vėles*, keliu beeinančias (o tas vėles — *kad plaučius, dūšią* sudėjo atgal)“.

Šis itin įdomus tekstas identifikuoja *plaučius* su „dūšia“, atskleisdamas prieškrikščionišką, kūno ir sielos dichotomijos dar nepažįstančią, „kūniškos dvasios“ sampratą. Jis aiškiai apibūdina ir vėlės sąvoką: *vėlė* — tai iš kūno pasitraukusi „dūšia“, „keliu beeinanti“ į

mirtį, lygiai taip pat, kaip plaučiai, raganos per aslą nešami, „keliauja“ į verdantį vandenį, kuriame jiems lemta suvirti, išnykti. Vėlė gali reikštis „dūšios“, „kva-po“, „dvasės“, „garo“ pavidalu, bet jos gyvybinis principas glūdi plaučiuose, ir jos gyvenimas turi baigtis, kaip ir mūsų tekste, *vandenyje*.

Pažymėtina dar ir tai, kad šis gyvybės principas, kurį ką tik identifikavome kaip vėlę arba „dūšią“, gali pasireikšti ir kita, *dalies* figūra. Kaip žinoma, *bedalis* žmogus gali gyventi ir iš savo žmonos *dalies*, ar net ir iš jam dovanoto avinuko ar šuns *dalies*. Dar daugiau: *dalis* gali būti perduodama, pereiti iš vienos būtybės į kitą. Štai aprašymas proceso, kuriuo papiautos karvės *dalis* pereina į žmones: „Insidėjo į puodą (karvės) *plaučius*, *kepenis* ir šėip mėsos — verda, jau biskį pavirė; tuojaus nusipjovus davė moteriškė vaikam, pačiam ir pati paragavo: žiūri. . . , kad jau *turi vaikai, pati ir pats dalis*“ (81). Visai nekeliant klausimo, ar *dalis* gali būti identifikuojama su *vėle-dvasia* — tai pareikalaus atskiros studijos — reikia pabrėžti, kad ir šio *laimės-dalies* principo buveine gali būti plaučiai ir kepenys.

9-1-2. *Kepenys*

Matome, kad *kepenys* (*kepena*, *kepenos*, *kepsniai*) arba *jeknos* (*jaknos*) yra neatskiriamos nuo *plaučių*, žmogaus ar gyvulio esminį gyvybinį principą aprašant. *Kepenys*, kaip ir šio žodžio etimologija rodo (cf. *kep-ti*), — tai gyvybinis šilimos centras: „Gerai apkaista kepenos, su spragilais bekulant“ (82) bet drauge ir žmogaus temperamento pasireiškimo vieta: „Jau man jakna kaista (aš jau pykstu), o dar jis vis erzina“ (83); ten randasi ir žmogiškų pajėgų, jo pastangų šaknys:

jaknintis reiškia „stengtis, dirbti per jėgą, pertempti jėgas“ (84); ten glūdi ir jo sveikata: jam „iš jaknų blakės byra“, sakoma apie silpną, sergantį žmogų (85). *Kepena* tad virsta ir moralinių ypatybių buveine, tapdama *sąžinės* sinonimu: „Mano krivida eis tau ant kepenos t.y. ant sumnenės“ (86).

Dar per anksti būtų bandyti nustatyti funkcinį skirtumą tarp plaučių ir kepenų, ieškant kepenų specifinių atributų. Užteks tik priminti, kad graikų mitologijos duomenys, pavyzdžiui, čia nesiskiria nuo lietuviškųjų: graikų dievai yra nemirtingi, lygiai kaip nemirtingos yra ir jų kepenys; erelis, pavyzdžiui, maitinasi prikaltojo Prometėjaus kepenimis, bet kadangi jos nemirtingos, tai ir erelis jomis maitinasi amžinai.

9-1-3. *Vėžio karalystė*

Mūsų tekste minimas „didelis vėžys“, kitur vadinamas tiesiog *Vėžių Karaliumi* (87), turi savo viešpatystę marių dugne. Tempdamas į savo olą herojaus plaučius ir kepenis, jis velka juos į tikrąją mirtį, ir *Šiaurys Vėjas* tik pačiu paskutiniu momentu išgelbsti jį nuo pražūties. Vėžio *atbulumas*, jo žvilgsnis, nukreiptas į gyvųjų pasaulį tuo metu, kai jis tempia vėles į mirtį (cf. vėžys < vež-ti), padaro jį itin tinkamu šiai mirties karalystės prokuratoriaus ir sargo rolei.

Vėžys panašiai elgiasi ne tik mūsų tekste, bet ir kituose, su marių merga surištuose, pasakojimuose: „Tuomet arklys kvailiui sako papiauk mane ir mano mėsos gabalą įmesk į jūros (kitas variantas kalba apie „babakų“ įmetimą—o mes jau žinome, apie kokią „mėsą“ čia eina reikalas), tos mėsos ateis esti vėžys, tai tu jį pagauk ir sakyk, kad jis sušauktų visus vėžius ir kad jie išimtų jūrų karalaitės kraičius, . . .“ (88). Mat, vėžys

yra ir *Marių Panos* „kraičių“, jos „bagotysčių“ — arba bent rakto skrynios (89), kurioje ragana ją uždariusi laiko — sargas. Vėžio žinioje, pagaliau, randasi *kiaušinis*, kuriuo galima aplieti stiklinį, jūrų saloje esantį, kalną ir atgaivinti visą karalystę (90), arba *kiaušinis*, kuriame glūdi „be dūšios karaliaus ‚dūšia‘“ (91) Bet prie *kiaušinio* teks kiek vėliau iš naujo sugrįžti.

Sitoks mirties, iš kurios negrįžtama, pasaulis yra griežtai atskirtas nuo gyvųjų, ne tik nuo žmonių, kurie, sužinoję jo paslaptis, turi mirti (92), bet ir nuo dievų: Vėjo sūnūs, norėdami tirti jūros gelmių paslaptis ir bandydami tuo tikslu išpūsti vandenį iš marių, žūsta jų bangose (93). Tarp šio mirties pasaulio ir gyvųjų pasaulio yra tarpinė zona, apgyventa būtybių, kurios nėra nei tikri „gyvieji“, nei „mirusieji“: tai vėlių, raganų (kurių plaučiai ir kepenys nebijo ugnies), vaidelių ir vėlinių pasaulis.

Tai pirmieji bruožai, kuriais galima pradėti apibūdinti lietuviškąją „pomirtinio gyvenimo“ koncepciją.

9-2. *Prisikėlimas*

Herojaus nužudymo procedūra, kaip matėme, yra dviguba: jį reikia pirma papiauti, o papiovus, jo „vėlę“ — plaučius ir kepenis, įmesti į mares, kad vėžys ją galutinai sudorotų. Užtat ir jo prikėlimo iš numirusiųjų operacija susideda iš dviejų dalių: visų pirma reikia surasti jo „dūšią“ ir įdėti ją atgal į „kūną“, o po to jau bandyti atgaivinti tą organiškai psichinę visumą.

9-2-1. *Gijantis vanduo ir gyvuonis*

Negyvelį atgaivinti — arba ir šiaip, silpnesniais atvejais, sergantį pagydyti ar invalidą sveiku padaryti — reikalingi dviejų rūšių terapentiniai vandenys:

(1) *gydantis* (arba *gydomas*) vanduo, pas mus vadinamas *gijančiu vandeniu*, ir

(2) *gyvasis* vanduo, pas mus — *gyvuonis*.

Mūsų tekstas, turintis ryškų mitologinį pobūdį, vandens ieškotojo rolėje įveda mitinį personažą — Šiaurės Vėją. Kiti pasakojimai, naudoją gydančio ir gyvojo vandens motyvą, jau yra daugiau pasakinio pobūdžio, ir jų herojus dažniausiai — sergančiam tėvui vaistų ieškantis kvailutis. Pagal stebuklinės pasakos kaip žanro reikalavimus, mitinės herojaus savybės tada yra perkeliamos ir investuojamos į jo pagalbininkus. Tokių pagalbininkų rolėje randame, visų pirma, pas mares gulintį *mėlyną jautį*, nurodantį, kad vandenį galima rasti „anapus jūrių“ (94); kitas pagalbininkas — tai *Vilkas*, kuris nuneša durnelį į „kitą karalystę“ (95) arba kuris, kitu atveju, užmuša kregždės vaiką tam, kad jina, norėdama jį atgaivinti, būtų priversta ieškoti ir parnešti gydančio ir gyvojo vandens (96). Šalia pirmaeilų pagalbininkų, kaip matome, pasakos logika išvysto ištisą antraeilų pagalbininkų — paukščių seriją, kurioje, šalia kregždės, randame varną, bet ir mūsų tekstui pažįstamą *vanagą*: jie visi *oro keliu* parneša *vandenį*.

Šioje pasakų grupėje, kurią reikėtų išsamiai išstudijuoti, terapeutinio vandens veikla pasireiškia:

(1) *ligonio pagydymu* (pasaka prasideda bendru posakiu: tėvas *serga*)

(2) *grožio atstatymu* (karaliui ant galvos išauga *pikti šašai*)

(3) *atjauninimu* (senas tėvas atgimsta „sveikas ir jaunas, smagus ir greitas“ (97).

Prie šių paveikimo sričių reikia dar pridėti

(4) *praregėjimą* (herojaus išdurtos akys išgyja), kuris, tiesa, priklauso jau kitai pasakų grupei (98).

9-2-2. *Sveikas ir gyvas*

Mūsų herojus, pateptas gydančiais vandenimis, „stojos sveikas ir gyvas“. Ši stereotipinė formulė, kurią kasdien mechaniškai vartojame („Sveikas gyvas, Jonai!“), yra prasmingesnė, negu iš paviršiaus atrodo.

Norint suprasti mitinę „prikėlimo iš numirusių“ procedūrą, reikia visų pirma pritaikyti bendrą metodologinę taisyklę, paremtą senu „kas gali daugiau, tas gali ir mažiau“ principu, pagal kurią, turint keletą to paties teksto variantų, reikia, kaip bazę, pasirinkti tą variantą, kuris kaip galima išsamiau ir kraštutiniau atpasakoja nagrinėjamą faktą ar įvykį. Mūsų atveju, ligo-*nio* pagydymas ar jo kūno negražumų (piktšausių) pašalinimas atrodo tad tik kaip susilpnintos versijos daug reikšmingesnės *atjauninimo* procedūros, kurios dėka senas tėvas atgimsta „sveikas ir jaunas“.

Paaikškėja, kad žmogus, skirtas atjaunėti, turi būti visų pirma „sukapotas į šmotus“, ir tik po to, gydančiu vandeniu jį patepus, jis *su-gija* į vieną daiktą ir pasidaro *sveikas*. Toks į gabalus sukapoto ir pro kaminą atskiromis dalimis mėtomo žmogaus motyvas yra plačiai žinomas visame Europos folklоре (99): tai būdinga *Velnio*, mūsų jau minėtos „nei gyvųjų, nei mirusių“ zonos veikėjo, galios pasireiškimo priemonė: jisai, veikdamas šioje zonoje, gali kūnus sukapoti ir vėl juos sulipdyti.

Grįžtant prie *sveikumo* sąvokos, nereikia užmiršti vienos iš pagrindinių lietuviškojo žodžio *sveikas* prasmų: *sveikas* reiškia „visas“, „integralus“ („sveikas skaičius“, pavyzdžiui, skiriasi nuo „trupmeninių skaičių“). Gydančiojo vandens funkcija ir yra tad sugrą-

žinti individui jo „sveikatą“, t.y. jo integralumą, garantuojantį jo, kaip asmens, tapatumą.

Šitokią *sveiką* žmogų dar reikia padaryti gyvu: tam tikslui tarnauja *gyvasis vanduo*: nuo gydančio vandens žmogus „su-gija“, o nuo gyvojo — „at-gija“. Gyvybės pradą, matome, skiriasi nuo sveikatos prado. Nenuostabu tad, jog mūsų tekstas šį gyvąjį vandenį labai tiksliai vadina *gyvuoniu*. Žodis *gyvuonis* (arba *gyvuonis*), pagal L.K.Ž., reiškia:

- (1) Vieta po nagu; rago vidurinė dalis
- (2) Geluonis (bitės, vapsvos. . .)
- (3) Gyvatės liežuvis
- (4) Voties vidurinė dalis, geluo
- (5) Gyvybė („Su geluoniu iš bitės ir gyvuonį ištraukia“, Valkininkai, Eišiškių raj.)

Visos šios reikšmės turi vieną bendrą vardiklį: *gyvuonis* yra tasai centrinis taškas, šaknis, toji vieta, kurioje glūdi, prisilaiko gyvybės pradą, pats jos principas.

Gyvuonis kituose tekstuose dažniausiai pakeičiamas *gyvuuju vandeniu*, bet tai jo pagrindinės prasmės nepakeičia: *gyvasis vanduo* nėra tai teraputinė priemonė, vaistas, kurio pagalba kūnui suteikiama gyvybė, jisai pats yra *gyvasis vanduo*, *jis, kaip vanduo, yra gyvybė*, tas gyvybės pradą, kuris sugrąžinamas „sveikam“ kūnui.

Užtat ir suprantama darosi, kodėl mūsų tekstas, kurio archaiškos savybės, lyginant jį su kitais variantais, nuolat ryškėja, vietoje paprastai vartojamo *gydančio* (ar *gydomo*) vandens, šį pirmąjį, sveikatą grąžinantį vandenį vadina *gijančiu*: sveikata, kaip ir gyvastis, yra panašaus pobūdžio asmens pradą, kurio buvimas kūne garantuoja jo integralumą. Šie du priedai prisilaiko organizme, ir tai padaro žmogų „sveiką ir

gyvą“, tačiau, kaip pradai, jie turi ir nepriklausomą egzistenciją ir jų buveinė — marių dugnas.

9-2-3. *Miegančioji karalaitė*

Pasakos, kurioje kvailutis vyksta ieškoti savo tėvui gydančio ir gyvojo vandens, tolimesnis vystymasis dažnai įveda miegančiosios karalaitės motyvą. Pas ją paprastai herojus suranda jam reikiamų vandenų, bet, tuo nepasitenkindamas, „užsimano pas tą paną jis, tas durnius, savo norus išpildyti“ (100). „Reikalų atlikimo“ pasėkoje karalaitėi gimsta sūnus, kartais ir užburta karalystė tuo pat metu į viršų iškyla.

Šis gyvojo vandens įsigijimo ir naujos gyvybės sukūrimo sutapimas laike nėra atsitiktinis. Nestatant sau klausimo, ar į miegančiosios karalaitės motyvą galima žiūrėti kaip į mūsų herojaus vedybų su Marių Pana transformaciją (V. supra V-is segmentas), reikia užregistruoti faktą, kad naujos gyvybės atsiradimas (o tuo pačiu, eventualiai, ir visi su *gimimu* surišti mitiniai reiškiniai) lietuviškoje pasaulėžiūroje homologuojamas su gyvojo vandens įsigijimu, kad abu fenomenai priklauso tai pačiai filosofinei-sakralinei sferai.

9-2-4. *Geležinės Karvės*

Čia ir vėl tenka priminti mūsų jau iš dalies nagrinėtą pasakų grupę (V. supra 5-3), kurios herojus, karaliaus pavestas pargabenti jam *Jūrių Karalaitę*, parveda kiek vėliau ir jai priklausančias *geležines karves*, kurių verdančiame piene išsimaudęs karalius žūsta, o jo pagalbininkas-herojus, atvirkščiai, — tampa nepaprastai *gražus*, veda karalaitę ir paveldi viešpatystę.

Šio priminimo tikslas — atkreipti dėmesį į neabejotiną analogiją, egzistuojančią tarp gyvojo vandens poveikio ir Geležinių Karvių piene išsimaudymo rezultatų: šią analogiją patvirtina — o tuo pačiu ir mūsų įrodinėjimą sutvirtina — geležinių karvių ir gyvojo vandens motyvų substitucijos galimybė. Vienos pasakos herojus, jau pargabenęs karaliui Marių Paną, išsiunčiamas su nauja misija, nes jis „žino tokį vandenį, jei tu (karaliau) su tuo vandeniu savo veidą suteptumei, tai pasidarytumei daug *jaunesnis*, o jei suteptumei veidą savo jaunai karalienei, tai ji pasidarytų antra tiek *gražesnė*“. Herojus išvyksta į pajūrį ir ten priverčia juodvarnius vykti į „jūrų gilumą“: „turit man atnešti vieną butelkėlę tokio vandens, kad *mirusį žmogų galima būtų prikelti*, o kitą butelkėlę tokio vandens, kad *sutepus žmogaus veidą jis antra tiek gražesnis pasidarytų*“ (101).

Nors pasakotojas čia kiek ir susimaišo, išvardindamas dviejų vandenų funkcijas, svarbu mums tai, kad gydančio ir gyvojo vandens motyvas jo įvedamas toje pačioje vietoje, kur keliolikoje kitų variantų randame atjauninančio pieno motyvą. Abu motyvai — žiūrint į juos, kaip į paralelius *modi operandi* — priklauso tad Aušrinės ir jos bandos gaubiamo sakralumo sferai.

9-2-5. *Sveikata ir gyvastis*

Gyvenimo ir mirties, sveikatos ir ligos problematika sutinkama ir pasakojimuose, aprašančiuose kovas su *Slibinai* (= smakais). Čia ir vėl, tiek vietos stoka, tiek ir išsamių duomenų trūkumas, neleidžia įsigilinti į klausimus, liečiančius slibinų prigimtį, bandant išaiškinti jų vandeninę kilmę ir išspręsti jų degradacijos į „neigiamus tipus“ problemą. Užteks paliesti tik vieną, mums reikalingą, jų bylos aspektą.

Nepriklausomai nuo tikslo, kurio vedamas herojus susiduria su *Slibinu*, visas sunkumas, norint nugalėti nenugalimą Slibiną — tai surasti jo silpnąją vietą, jo „Achilo kulną“. Ši silpnoji vieta — tai jo *sveikatos* arba *gyvasties* buveinė.

Vienas herojus liepia slibino pagrobtaui panai gudurumu iškvosti slibiną:

— Eik tamsta paklausk, kur jo *sveikata*.

Slibinas ir išsiduoda:

— Mano *sveikata*: devinto karalystėj gyven mano brolis, tai kad aną kas užmuštų, tai ir aš nebeturėčia *sveikatos*.

Herojus, žinoma, užmuša smaką-brolį, iš kurio vidurių iškrenta *kiaušis*, su kurio pagalba ir „nusprogdinamas“ pagrindinis smakas (102).

Panaši istorija atsitinka ir su *karaliumi be dūšios*, kurio *dūšią* herojus turi surasti, norėdamas jį nužudyti. O jo dūšia randasi ežere, tame ežere — akmuo, tame akmenyje — zuikis, tame zuikyje — antis, toje antyje — *kiaušinis*, kuris ir yra karaliaus dūšia (103).

Kitas smakas, užklaustas, „kur tavo *gyvastis*, kad tu toks *drūtas*, tavę nieks negali užmušti?“, atsako: „mano *gyvastis* toli, gilei: marėse an salos yra jautis, tam jautij — karvelis, o tam karvelij — *kiaušinis*, o tam kiaušiniuj — mano *gyvastis*“ (104). Kitos pasakos herojus, Vėtros sūnus, vyksta ieškoti *Marių Karaliaus mirties* ir ją randa „ant raudonųjų marių, ant salos“, skrynelėje po ąžuolu, kurioje tupi antis, o antyje — *kiaušinis*, ir su tuo kiaušiniu užmuša Marių Karalių (105). Kitas smako *smerties* ieškojimo variantas mitologiniu požiūriu dar įdomesnis. Slibinas, merginos kvočiamas, duoda iš pradžių eilę melagingų atsakymų: pirmą kartą — kad *smertis* yra „sklainyčio“ t.y. *van-*

dens stiklinėje; antrą kartą — *liepoje*, kur lakštingala gieda (o liepa, kaip žinome, dievaitei *Laimai* pašvęstas medis). Tiesa, žinoma, labiau komplikuoata: Prancijoje suėdus 12 *jaučių* ir išgėrus 12 „uščėkų“ *vandens* galima bandyti risti su slibinu; besiritant, iš jo išlėktų antis, tą antį perplėšus, iškristų kiaušinis, su kuriuo galima būtų slibiną užmušti. Ši komplikuoata procedūra, kuri, kaip ir kitos, jai panašios, rodo gyvybės-mirties prado gilumą ir sunkumą jį pasiekti, čia pasibaigia gana nelauktu rezultatu: užmušus slibiną, tuoj ir *tų marių nebelikę*, pasilikus sausa žemė“ (106), išdava, kuri primena mūsų pasakojimo galą.

Visuose šiuose pavyzdžiuose turime reikalo arba su *Slibiniais* arba su *Marių* — ar vienu ar kitu būdu su vandenimis surištais — *Karaliais*: turint galvoje tapatingus jų gyvybinius pradus, jokio skirtumo tarp šių dviejų pavidalų būtybių nėra. Kiek tai liečia pačius gyvybinius principus, atvirkščiai, — atrodo, kad galima išskirti dviejų atskirų rūšių *kiaušinius-sielas*: iš vienos pusės — *sveikatą* ir *dūšią*, iš kitos — *gyvastį* ir mirtį.

Sveikatos sąvoka, palyginti, gana aiški. Žinome, pavyzdžiui, kad kuriam žmogui *sučiaudėjus*, ir niekam jam „ant sveikatos“ nepasakius, jo „dūšia“ atitinka velniui (107). Reikia manyti, kad čiaudant, žmogaus „dvasė“ lekia iš plaučių laukan, ir ją galima sulaikyti tik primenant jos esmę ir vardą. Kaip ten bebūtų, jo tik „dūšia“ pereina velnio žinion, jis praranda „sveikatą“, bet nuo to jis anaip tol nemiršta. Tas pat atsitinka ir su trimis juodomis varnomis-kerėtojomis, kurios tyko einantį per kiemą poną, kad galėtų, jam *sučiaudėjus*, pasakyti „ant sveikatos!“. tada jos galės jį „pakerėti“ (108). Nemažiau reikšmingas ir kitas žmonių tikėjimas, pagal kurį vilku bėgantis vyras, užgerdamas savo

kaimyną ir ištardamas „ant sveikatos!“, gali šią savo „savybę“ jam perduoti, padarydamas jį *vilkolakiu* — užtenka tik, kad tas jam atsakytų „dėkui“ (109).

Šitaip išsiaiškinus lietuviškąją *sveikatos*, kaip asmens integralumo, garantuojančio jo „dvasios“ išsilikymą tame pačiame stovyje, sąvoką, darosi suprantamos ir senoviškos pagarbaus kreipimosi formulės „Jūsų Sveikata“ (M. Daukša, 1599 m.) ar „Tamstos Sveikata“ (Daukantas) (110), kurios tik vėliau, progresyviai buvo pakeistos lenkiškąja „Jo Mylista“. Pilną savo reikšmę atgauna dar ir dabar aukštaičių vartojamas *sveikas* („Skaitau laikraščiuose, kad *Sveikas* irgi kartais į Ameriką apsilankai“, — rašo man Jonas Balys).

Gyvastis ir *mirtis*, iš kitos pusės, tai tik du to paties reiškinių aspektai. Kaip bitė, kuri kartu su geluonių ir gyvuonių praranda, kaip gyvatė, kurios mirtį nešantis liežuvis gyvuonių vadinamas, taip ir žmogus, gyvendamas mirties ženkle ir mirdamas gyvenimui išsibaigus, laikosi ant siūlo, jį rišančio prie gyvasties ir mirties *prado*.

9-2-6. Gyvenimo ir mirties problematika

Šie gana tolimi ir ilgi nukrypimai nuo pagrindinės temos skirti ne vien tam, kad paaiškinus ir atgaivinus senovišką lietuviško stereotipinio posakio „sveikas ir gyvas“ — šiandien vis dažniau pakeičiamo kasdieniniu „labas!“ — reikšmę, bet greičiau norint susidaryti kiek galima pilnesnį vaizdą tos logiškai sandarios *vertybių sistemos*, kuri organizuoja, lietuviškame kontekste, vieną iš pagrindinių filosofinio mąstymo sričių. Jai išryškinti, galima pasiūlyti ištisą grandinę jau išnagrinėtų binarinių konceptų, sutvarkant juos homologacijos principu:

Pradai Leksikalizacija	<i>Sveikas</i>	<i>Gyvas</i>
Abstrakčios sąvokos	<i>Sveikata</i>	<i>Gyvastis</i>
Simboliniai pavidalai	<i>Gijantis vanduo</i> (gydantis v.)	<i>Gyvuonis</i> (gyvasis v.)
Somatiniai pavidalai	<i>Plaučiai</i> („dūšia“, „vėlė“)	<i>Kepenys</i>

Abstrakčiai suformuluoti *sveikatos* ir *gyvasties* pradai mitinėje kalboje „įdėti“ į *kiaušinio* figūrą. Jie simboliškai išreikšti vieno iš keturių gamtą sudarančių elementų — *vandens* — forma. Gyvųjų padarų kūniškame pasaulyje jie randa sau buveinę *plaučiuose* ir *kepenyse*, kuriuos vėžys velka į marių gelmes — gyvenimo ir mirties tėvoniją.

Jei prie šios verčių sistemos, išreikštos keliuose figūratyvinėse plotmėse, pridėsime dar stebuklingų *obuolių* ir *geležinių karvių* pienu pridengtas meilės, grožio ir sveikatos vertybes, turėsime maždaug pilną vaizdą tos sakralinės sferos, kurioje viešpatauja Aušrinė ir jos šeimyna ir kuri, semantinio kodo forma, dominuoja mūsų skaitomą tekstą.

9-2-7. *Geltonasis Vanduo*

Baigiant nagrinėti šį epizodą, norisi pridėti dar vienos pasakos ištrauką, idant parodžius, kaip mūsų pamažu išdirbtas ir pasiūlytas semantinis kodas padidina lietuviškojo „pasakų“ pasaulio įskaitomumą.

Pati pasaka yra plačiai žinoma: tai istorija karaliaus, kuriam, išvykus kelis kartus į karą, gimsta vaikai, tuo tarpu kai jo žmonos seserys iš pavydo jam prane-

šinėja, kad jo žmona jam pagimdė šuniukus ar kačiukus. Įdomus mums čia yra tik nelauktai įterptas epizodas apie jau suaugusių, slapta išaugintų, vaikų — dviejų brolių ir sesers — žygį, ieškojimą jų dvarui papuošti „paukščio kalbančio, medžio giedančio ir grajinančio ir *geltonojo vandens*“ (111). Po to, kai broliai vienas po kito pavirsta į „akmino anglių stulpus“ ir kai sesuo išvyksta jų ieškoti, „paukštis kalbantis“ jai nurodo šaltinėlių, kurio vandeniui galima atgaivinti jos brolius ir padeda pagaliau ir geltonąjį vandenį surasti. „O ten toliau tas *geltonasis vanduo*, tai ot *šviečia kai saula ant oro*. Tai tu nueik ir tūrėk butelį pakišus, tai *lašas jo ir įvarvės*, tai ir bus tavo čielis butelys, ir, parnešus namo, savo sodne atkiši butelį, ir bus jis tavo sodne teip šviesus, kaip ir čia.“ Ir iš tiesų, parėję namo, jie „tą vandenį palaidę iš butelio — tas vėl, *ant oro aukštai išsikėlęs, geltonuoju, šviečias*“.

Mūsų teksto šviesoje, jei taip galima pasakyti, nebereikia būti dideliu išminčiumi, norint identifikuoti tą geltonąjį, aukštai ore išsikėlusį, kaip saulę šviečiantį vandenį su mūsų pažįstama Aušrine. Šalia jau žinomų jos transformacijų — nuo jūrių kumelės ir marių panos, plauko pagalba į dangaus žvaigždę — prisideda dar čia dangaus *šviesulio* sutapdinimas su *vandeniu*: ore kabantis „geltonasis vanduo“ nuvarvina vieną *lašą*, iš kurio, kitoje vietoje, vėl pasidaro danguje šviečiantis kūnas. Žinant iš kitų tekstų, kad *rasa*, tasai dangiškasis vanduo, tai tik *Aušrinės* paberti *karoliai* ir *perlai* (112), suprantama, kodėl tam tikru metų laiku *išsivoliojimas rasoje* pagydo ir apgina žmones nuo visokiausių ligų, o ypač nuo odos ligų (113) — Aušrinės įteikti *obuoliai*, jos karvių *pienas* turi juk tas pačias savybes. Suprantama taip pat, kad,

norint pagydyti kvailutį, kuriam jo broliai buvo išlupę akis, užtenka varnui tik pabraukti „su sparnu per rasą“, patepti ja akis — ir tasai iš naujo pradeda matyti (114).

9-2-8. *Baigiamosios pastabos*

Lieka dar keletas neaptartų, tiesiogiai patį pasakojimą liečiančių, teksto faktų.

Pirmasis iš jų — tai herojaus mirtį atitinkąs *Vėjų Motinos* sodo *obuolių suvytimas*. Kaip naratyvinė nutrauktos tarp Siuntėjo ir pasiūstojo herojaus komunikacijos atstatymo priemonė — tai lietuviškose pasakose neretas reiškinys: apie į nelaimę patekusį herojų Siuntėjas sužino, pavyzdžiui, iš to, kad jo paliktoje stiklinėje *vanduo* paraudonuoja (115) ar, kad į sieną įsmeigtas herojaus peilis ima kraujuoti (116). Šiais atvejais — lygiai kaip ir mūsų obuolių suvytimo atveju — toks ar kitoks figūratyvinis objektas metonimiškai atstovauja patį herojų, ir jo būklės transformacija pakeičia ir metonimo stovį. Metoniminis objektas negali tačiau būti atsitiktinis: kaip ir mūsų jau anksčiau nagrinėtas plaukas, jis turi atstovauti arba herojaus kaip asmens *kūną*, arba jį charakterizuojantį jo *prigimtį* bruožą. Matėme, kad mūsų atveju herojaus kvalifikacija pasireiškia obuolių įsigijimu, įtvirtinančiu jį *meilės* ieškotojo ir jos davėjo rolėje. Obuolių suvytimas yra tad jo atsiradimo pavojuje „natūralus“ signalas.

Obuolių dovana buvo, kaip matėme, pirmojo pasakojimo, įrašyto mūsų tekste, įžanginis epizodas, atžymintis herojaus išbandymą ir jo kvalifikaciją. Tokią pat funkciją antrajame teksto pasakojime, skirtame Aušrinės išvadavimui, atlieka mūsų studijuojamas segmentas. Galima tad teisėtai savęs klausti, kokioje srityje

herojus čia kvalifikuojamas, kokius papildomus savo prigimties bruožus jis ta proga įgija. Pirmą, paviršutinišką atsakymą duoda patsai pasakotojas, paskutiniajame teksto segmente paaiškindamas, kad herojus „atpakūtavojo“ už Aušrinės brolių ir seseris. Šis, kiek sukrikščionintas, išaiškinimas leidžia suprasti, kad herojus, pereidamas per mirtį ir prisikėlimą, „išpirko“ ar „atpirko“ užkerėtą Aušrinės bandą. Tačiau mitinis to „atpirkimo“ turinys — turint galvoje, kad mūsų tekste įrašyta ideologija yra visai skirtinga — negali būti krikščioniškas. Prie šios problemos teks grįžti nagrinėjant galutinį pasakojimo išsprendimą.

Trečioji pastaba liečia herojaus *miegą*: mūsų herojus — kaip ir kiti, panašioje padėtyje atsidūrę herojai — tuo metu, kai sprendžiamas jo gyvybės ir mirties klausimas, sau „saldžiai miega“.

Nereikia manyti, kad lietuviškų pasakų herojai būtų ypatingi miegaliai, jie nemiega, kai reikalas eina apie šio gyvenimo įvykius, darbus ar žygdarbius, jie miega, kai kalba eina apie mirtį, apie gyvenimą mirtyje. Miegas — tai kitoniško gyvenimo forma, tai kitas gyvenimas, kuris vyksta žmogui miegant, apie kurį galima suvokti iš prisimenamų sapnų. Suprantama tad, kad gyvenimas miege ir gyvenimas mirtyje nesiskiria iš esmės vienas nuo kito. „La vida es un sueño“, mėgstame kartoti paskui garsų ispaną. Bet *sapnas* senovės lietuvių kalboje reiškė „miegą“ (117) (cf. lot. atitikmuo *somnis* „miegas“), ir ši paraleli gyvenimo forma yra neblogesnė už „tikrąjį“ gyvenimą. Galima suprasti tad, kodėl, kai reikalas ima eiti apie „rimtus dalykus“, t.y. apie gyvenimą ir mirtį, pasakojimas palieka herojų saldžiai miegantį ir pradeda vystytis kitoje, paralelaus gyvenimo, plotmėje.

X. IŠVADAVIMAS

Puola į visus kraštus — nėra jo panos niekur. Prašė vėjų rodos:

— Ką man dabar reikia daryti?

Šiaurys vėjas:

— Eik į jos pakajų, rasi kamanas ir balną. Pasibalnok bulių savo, stosis toks arkiys, kad nebus ant visos karalystės tokio driganto. Užsėsk, josi marėms geriau, kaip žeme. Ir nuneš jis į tą karalystę, kur ji yra. Ten bus tą dieną arklių jomarkas, ieškos karalius pirkti drigantą. Kai derės, sakyk: „Jei perkat, pirkiat, česo neturiu“. Kol išeis pana.

Išėjo pana, pažino gyvolį savo. Pajėmė jam už rankos ir stojo vyrui ant kojos ir užlipo. Ir pakilo į padanges, pabėgo į savo dvarą. Karalius paliko smūtnas. Klausia karalius čerauninkus:

— Ką reikia dabar daryti?

— Jau nėra rodos nei jokios!

10-1. *Jūrų Žirgo pasirodymas*

Šis segmentas platesnių komentarų nesukelia, ir tai dėl įvairių priežasčių: visų pirma, mūsų dėmesys, ši tekstą skaitant, sukauptas į *Aušrinę*, jos vertybių pasaulį ir ją tiesiogiai liečiančius įvykius, neturint nei vietos, nei pakankamų žinių nagrinėti jos priešų karalystę. Antra vertus, skaitytojas jau bus įpratęs prie mūsų praktikuojamo teksto skaitymo būdo, ir nemaža pastabų, naudingų šių pratybų pradžioje, įgautų dabar jau pasikartojimo pobūdį. Pasistengsime tad užregistruoti tiksliai keletą įdomesnių faktų.

(1) Segmento organizacijoje galima atpažinti jau anksčiau aptartą pasakojimo procedūrą, pagal kurią veiklos projekto, jos virtualinės programos pristatymas

užima tiek pat ar net daugiau vietos, negu pačios veiklos atvaizdavimas: *Šiaurio Vėjo* patarimai kiekvienai svaresni, negu herojaus darbai. Pati naratyvinė programa čia labai paprasta, ji susideda, reziumuojant, iš atvykimo ir išvykimo, tik eliptiškai aprašant patį išvadavimą: joje herojus, kaip ir kitose panašiose situacijose, mažai tepasireiškia, leisdamas savo vietoje veikti *pagalbininkams* — vėjui ir buliui.

(2) Keleta detalių netiesioginiai papildė mūsų jau susidarytą apytikrą *Aušrinės* grobiko karalystės vaizdą. Išvadavimo data pasirenkama ne eilinė *turgaus* diena, kaip tai stereotipiškai pasakose priimta, o *arklių jomarkas*: arklių mainai, jų prekyba gana artimai susiūti su *kalvio* amatu. Karalaitis ieško pirkti drigantą, o pirkimo operacija jam — tai *derybos*. Žinoma, pavyzdžiui, kad ketvirtadienis, lietuvių nuomone prekybai palanki diena (118), vadinamas *sukčiaus* diena (119) arba *velnio* diena (120). Jisai tuo būdu netiesiogiai įrašomas į Velnio sakralumo sferą ir priešpastatomas mūsų herojui, atsisakančiam derėtis: „Jei perkat, perkia, česo neturiu“, nors toks atsakymas, *Šiaurio vėjo* patartas, ir skirtas pratęsti laiką, išprovokuojant Marių Panos pasirodymą turgaus aikštėje. Tie patys karalaičio bruožai pasitvirtina pagaliau ir baigiamoje šio epizodo scenoje, kurioje, prašydamas patarimo, jisai sušaukia savo dvaro „čerauninkų“ tarybą.

(3) Vienas mitologiniai įdomus faktas — tai *buliaus* transformacija į *drigantą*. Nors jinai ir atliekama pasakų pasauliui žinoma procedūra — *kamanų* (kartais ir balno) užmetimu (tokiu būdu, pavyzdžiui, raganos paverčiamos į kumeles (121)) — naujas buliaus priimtas pavidalas yra reikšmingas. Matėme, kad *Marių Pana* turi antropomorfinį pavidalą tiek, kiek ji susiūta su gyvenimu saloje, su žeme, bet kad jinai tuo

pačiu yra ir *jūrių kumelė* — pavidalas, kurį ji įgytų, žemę paversdama vandeniu. Panašų pavidalų kaitaliojimą sutinkame ir buliaus asmenyje: jis — bulius, kaip *Aušrinės* bandos viršininkas, surištas su sala ir ganyklomis, bet jis drauge ir jūrių erzilas, lekiantis mariomis geriau negu žeme ir skraidantis padangėmis. Paskutinis teksto segmentas mums paaiškins, kad šis *jūrių žirgas* gali turėti ir žmogiškąjį pavidalą, nes jis — *Aušrinės* brolis. Šie įvairūs, mitinėje galvosenoje aiškiai išskiriami pavidalai, kuriais reiškiasi viena ir ta pati būtybė, gali tačiau sudaryti nemaža painiavos eiliniam pasakotojui: matėme, kaip mūsų dažnai naudotoje, paralelioje pasakų grupėje įvairiuose variantuose konkuruoja geležinės karvės su jūrių kumelėmis, jaučiai su kumeliais.

XI. NAUJOS EROS PRADŽIA

Pana parkeliavus paleido savo bulių. Bulius priklaupė ant kelių, prašneko žmogaus balsu:

— Kirsk man galvą!

Pana nenorėjo kirsti, ale tik turėjo kirsti. Nukirto galvą — prapuolė ketvirta dalis marių, pasidarė žemė. O iš buliaus jos brolis stojos. Nukirto visų trijų karvių galvas — stojos sesers. Prapuolė visos marės, pasidarė žemė. Pradėjo svietas gyventi. O ji paliko karalienė ant tos žemės, o vyras jos — karaliumi. Vyras jos išsipakūta-vojo už jos brolių ir už seseres. Paliko ščeslyvais ir gyveno.

Ant to baigias.

11-1. *Galvos nukirtimas*

Ryšiausias šio paskutiniojo segmento faktas — tai galvos nukirtimo procedūra atliekama transformacija, kurios pasėkoje *Aušrinės* banda pavirsta į žmogiškojo pavidalo šeimą ir vanduo — į žemę.

Pati *galvos nukirtimo* procedūra pasakų skaitytojo nestebina: tai gana dažnai sutinkama metamorfozės priemonė, vartojama užkerėtoms būtybėms „atversiti“, jų žmogiškam pavidalui atgauti (122). Tai, žinoma, mitinė procedūra, neatitinkanti mūsų empirinio pasaulio dėsniams, bet jinai iš esmės nieku nesiskiria, pavyzdžiui, nuo pabučiavimo rupūžės — sąlyga, kurios išpildymas tegali išgelbėti į rupūžę užkeiktą karalaitę. Bendrai paėmus, tai yra vienas iš likimo koncepcijos elementų, viena iš *likimo išsipildymo* formų: likimo nustatytą gyvenimo pavidalą ir būseną gali pakeisti tiktai išorinio, kontingentinio įvykio įsibrovimas.

Tačiau mūsų tekstas siūlo daug komplikuočiau šios metamorfozės interpretaciją. Paaiškinimo: „buvom prakeikti, kol galvas nukirs“ (122) čia nepakanka: galvos nukirtimo procedūra gali būti taikoma ir pasidaryti efektyvi tik *todėl*, kad herojus už kenčiančiuosius jau „atsipakūtavoją“. Tarp likimo paciento ir jo agento susidaro tam tikra kontraktinė situacija, kurią galima išreikšti logiška formule: „jei. . . tai. . .“: herojus turi įsigyti ir perduoti tam tikras vertybes, kurių jo oponentui trūksta, trūkumas, kurį reikia užpildyti, kurio panaikinimas atženklinamas naujo pavidalo įsigijimu.

Teksto logika siūlo tad vienintelę galimą interpretaciją: galvos nukirtimas ir Aušrinės šeimos metamorfozė *sutampa* su jos brolių ir seseris charakterizuojančiu naujų vertybių — *sveikatos ir gyvybės* pradų — įsigijimu.

11-2. *Pradėjo svietas gyventi*

Epizode, aprašančiame *Marių panos* užkariavimą (V-sis segmentas), turėjome progos skaityti *Aušrinės* grasinimus paversti žemę į vandenį: jinai jau tenai pasirodė, kaip pajėgi savo ir su ja susietų gamtos elemen-

tų transformacijos autorė. Nenuostabu tad, kad ir čionai — priešingai, negu eilinėse pasakose, kur paprastai herojus pats atlieka galvos nukirtimą — bulius kreipiasi į *Aušrinę* tokiam, iš paviršiaus labai nemoteriškam darbui atlikti. Nelyginant žalčių karalienė *Eglė*, *Aušrinė* viena turi visų metamorfozių *galią*.

Aušrinės šeima atgauna tad žmogiškąjį pavidalą. Tačiau ši transformacija neatskiriama susieta su vandens pavirtimu į žemę. Dviems dieviškiems pavidalams atitinka du gamtos elementai:

$$\frac{\text{zoomorfinis pavidalas}}{\text{antropomorfinis pavidalas}} \approx \frac{\text{vanduo}}{\text{žemė}}$$

Žemė ir žmonijos buvimas surištas tad su dievų žmogiškuoju pavidalu įsivaizdavimu.

Charakteringas yra ir marių į žemę atsivertimo procesas: marios, pagal dieviškų būtybių skaičių, padalintos į keturias dalis, jos į žemes atsiverčia progresyviai, paraleliai su galvų nukirtimu. O tačiau vien tik paskutinė operacija iš tikrųjų reikšminga: „Prapuolė visos marės, *pasidarė žemė*“. Nelyginant žmogus, sukapotas į gabalus, kuris, pateptas gijančiu vandeniu, stojasi *sveikas*, ištisas, atskirų sausumos dalių sudėtymas į krūvą padaro *žemę*. Nestebina tad ir sekan-tis sakiny: „Pradėjo svietai *gyventi*“. Kaip žmogus, padarytas pirmiau *sveiku*, gyvojo vandens pagalba įgauna *gyvastį*, taip ir „svietai“, pradedantis *gyventi*, yra integralinė vieno koncepto „žemė-žmonija“ dalis: *žemė* yra žemė tik tiek, kiek jinai gyvenama.

Galima būtų šią idėją vystyti toliau, duodant pavyzdžių kitą mitą, pagal kurį žmonija atsirado iš *Milžinų* rasės paskutiniųjų palikuonių susijungimo su *Žeme* (123). Prie šios temos teks grįžti kitą kartą — tai jau su *Laima* surišta lietuviškojo *tvano* istorija.

Užteks tik išryškinti vieną būdingą šio epizodo bruožą: Aušrinės šeimos, kaip organiškos visumos tobulą atitikimą integraliam *žemės-žmonijos* conceptui. Aušrinės dieviškoji šeima įgauna žmogiškąjį pavidalą tam, kad rūpintųsi ir globotų drauge atsiradusią žemę ir jos gyventojus. Ta prasme, nesvarsčius dar, kas iš tikrųjų yra tas jos brolis ir tos jos seserys, galima jau laikyti, kad Aušrinės šeima priklauso vadinamajai dievų *žemininkų* kategorijai (V. infra 11-4-1).

Aiškiai nustatyti ir *Aušrinės* šeimos hierarchiniai santykiai: jei jos broliui ir seserims „priklauso“ kiekvienam po ketvirtadalis *žemės*, *Aušrinė* neabejotinai „paliko *karalienę* ant tos *žemės*“. Sunkiau išspręsti mūsų herojaus — jos vyro socialinio statuso problemą. Nors tekstas ir aiškiai sako, kad jis iš *Tarno* rolės tapo pakeltas į *karalius*, galima savęs klausti, ar šios pavėluotos vedybos nėra tik rezultatas mechaniško naratyvinės pasakų schemos pritaikymo, schemos, kuri numato vedybas ir „ščeslyvą gyvenimą“, kaip kanoninį pasakos užbaigimą. Žinoma, šia proga savaime peršasi gerai žinomų dainų tekstai, pagal kuriuos *Mėnulis* pamylėjo *Aušrinę*, dievų pasaulyje sukeldamas šeimyninę dramą. Tačiau yra ir pasakų, kurios Marių karalių *Mėnulį* laiko *Aušrinės* tėvu (124). Krikščionybės įtakoje atlikta *Aušrinės* asimiliacija su *Panele Švenčiausia* duoda argumentų jos nevedybinei būklei paremti. Kaip ten bebūtų — problema yra svarbi visai lietuvių mitologijai, be *Mėnulio* įvedimo, matysime, negalima net užbaigti *Aušrinės* bylos nagrinėjimą, tačiau papildomos, gilesnės studijos reikalingos, norint ryžtingiau už vieną ar kitą hipotezę pasisakyti.

Baigsiame tad šio segmento analizę, bandydami išryškinti *Aušrinės* šeimos figūras, įrašydami jas į bendrąją lietuviškosios teologijos problematiką.

11-3. *Baltų dievų triada*

Vienas iš pagrindinių baltų religijos rekonstrukcijos uždavinių yra, žinoma, vyriausių, pagrindinių dievų sąrašo sudarymas ir jų dieviškųjų funkcijų paskirstymas. Ši labai kontroversinė problema yra užėmusi gana plačią tiek prūsų, tiek ir lietuvių mitologijos tyrinėjimų erdvę, iš dalies gal net trukdydama išsivystyti kitų, antraeiliais skaitomų klausimų analizei. Neabejotina, kad po romantiškojo optimizmo ir laksizmo, po juos sekusio pozityvistinio skepticizmo ši problema turės būti iš naujo persvarstyta savo visumoje. Jaan Puhwel (125) bandymas apginti Prūsų dievų panteono autentiškumą atrodo kaip pirmas svarbus žingsnis šia kryptimi. Galima tačiau savęs klausti, kokia mokslinė strategija šiuo atveju parankesnė, ar, prieš pradedant sintezės ieškančias freskas, neverta pirmiau pastorinti mitologines atskirų dievų ar dieviškumo sferų bylas.

Senovės prūsų religijos pažinimas pagrindinai remiasi Simon Grunau *Preussische Chronik* duomenimis (126): nuo to, ar į ją žiūrima, kaip į rimtą religijos šaltinį, ar kaip į kompiliacinį, prūsiškais rūbais skandinavų dievus aprengusį veikalą, priklauso ir mitologo pažiūros į prūsų religiją. Pagal Grunau, ši religija buvo dominuojama trijų vyriausių dievų — *Patrimpo*, *Patulo* ir *Perkūno*: turint galvoje, kad anksčiau aprašytoje Upsalos šventykloje irgi buvo garbinami trys pagrindiniai skandinavų dievai, šis pasikartojantis triadinis dieviško sąstato principas ir tarnavo vienu iš svariausių argumentų prūsų dievybių neautentiškumui ir Grunau aprašymų kompiliaciniam pobūdžiui teigti.

Šio jau senstelėjusio debato perspektyvos griežtai pasikeičia G. Dumézilio pastangomis išsivysčius palyginamajai indoeuropiečių mitologijai, pasiūliusiai *trifunkcinės ideologijos* modelį indoeuropiečių religi-

joms suprasti ir išaiškinti. Triadinės vyriausių dievų organizacijos principas pasidaro tada bendru struktūriniu indoeuropiečių religijos požymiu, ir trijų pagrindinių prūsų dievų buvimas iš ydos tampa privalumu, liudydamas tokios dievų sampratos archaiškumą.

Pagal G. Dumézil pasiūlytą modelį, indoeuropiečių religijose galima atpažinti ne tris vyriausius dievus, o tris *suverenumo sferas*, į kurias įsirašo jas atstovaujant dievai ir kurios didžiumoje atitinka jas praktikuojančių tautų pasiskirstymui į tris socialines klases: kunigus, karius ir žemdirbius. Pirmoji suverenumo sfera yra dažniausiai reprezentuojama dviejų dievybių: sutartimi pagrįsto suverenumo dievo *Mitra* (Indijos religijoje) ir magiškojo suverenumo dievo *Varuna*. Karių klasę atitinka jėga paremtas suverenumas dievas *Indra*, o trečiąją funkciją paprastai atstovauja visa eilė dažnai suporuotų dievybių, užsiimančių tiesiogine žemdirbių klasės globa.

Mūsų sąryšyje su *Aušrine* ir jos šeima susijusi problematika iš pirmo žvilgsnio neabejotinai įeina į trečiosios suverenumo funkcijos sferą.

11-3-1. *Patrimpas*

Pagal Grunau *Kroniką*, ant Vidovučio vėliavos šalia kitų dviejų dievų nupieštas *Patrimpas* aprašomas, kaip „ein man junger gestalt ane bardt, gekronett mit sangelen (javų varpomis) und frolich. . . und der gott vom getreide.“ (127). Antrasis jo portretas šventykloje: prie jo dideliame, javų pėdomis pridengtame ąsotyje laikoma gyvatė, kurią *waydoltinnen* (kunigės) maitina pienu (123). Jis pagaliau apibūdinamas, kaip „ein gott des gluckis in streitten und sust in anderen sachen“ (129).

Mūsų nustebimui, *Patrimpas*, vienas iš vyriausiųjų dievų, kurio vardo etimologija jį neabejotinai suriša

su mūsų temai artimu *vandeni* (130) ir jo simboli-
ka, Grunau aprašymuose apibūdinamas, pagal jam pri-
skiriamus atributus,

(1) pagal *javus* ir *pieną*, kaip žemdirbystę
ir gyvulininkystę globojantis dievas,

(2) pagal jo garbei laikomą *gyvatę*, kaip svei-
katos ir gyvybės dievas,

(3) pagal šias dvi sritis, jis galop apibūdinamas,
kaip *laimės* dievas.

Atrodytų, kad *Patrimpas*, šalia jam tiesiogiai
priskiriamos suverenumo funkcijos, pagal kurią jis ati-
tiktų Indijos *Mitrai*, prisijungia prie jos ir trečiąją
dieviškąją sferą, pasireikšdamas kaip tos srities globė-
jas. Ši hipotezė — jei ją patvirtintų ir lietuviškosios
mitologijos duomenys — išryškintų originalią baltų
religijos poziciją indoeuropiečių mitologijoje.

11-4. *Lietuviškoji triada*

Lietuviškąją vyriausiųjų dievų sąrašą sunku suda-
ryti: ankstybosios kronikų žinios yra labai fragmenti-
nės, o nuo XVI-jo a. galo duodami dievų sąrašai,
vieno autoriaus nuo kito kopijuojami, maišo prūsų ir
lietuvių dievus. Galima vis dėlto pabandyti sugrupuoti
šiuos negausius duomenis ir susidaryti šią tokį šio
klausimo bendrą vaizdą.

Indijos dievai	Indra	Varuna	Mitra
Prūsų dievai	Perkūnas	Patulas	Patrimpas
<i>Lietuvių dievai:</i> Malala (1261) Volynijos kr. (XIII a.) Długosz (XV a.) Strzykowski (XVII a.)	Perkūnas Perkūnas (=Juppiter) Perkūnas (jo vietoj: Šv. Stanislovas)	Kalvelis (=Teljavel) Kalvelis (=Teljavel) Vulcanus „amžinoji ugnis“ (jos vietoje: „puškarnia“)	Andaj (?) Andij (?) Aesculapus „tamsi giria“, kur „giwoitos“ ir ir „ziemiennikos“

Senieji šaltiniai, kurie vienu ar kitu būdu duoda dievų (ar jų kulto vietų) sąrašą, o nemini vieną ar kitą iš jų, yra, kaip matome, dviejų rūšių: tai rusiškosios XIII a. kronikos ir lenkiškosios XV-XVI a. „istorijos“. Abiejų rūšių šaltiniams charakteringas antrosios funkcijos — jėga paremto suverenumo dievo *Perkūno* vardo išsaugojimas (Volynijos kronika, tiesa, jo nemini, bet jos duotame sąrašė lieka dar du neiššifruoti dievai *Nunaday* ir *Diviriks*, kurių bent vienas galėtų būti Perkūno epitetu). Striukowskio užrašytas faktas, kad Jogaila, keisdamas sostą ir religiją *Perkūno* stovyklos vietoje pastatydino Šv. Stanislovo, Lenkijos patrono, bažnyčią, neabejotinai įrašo šį dievą į suverenų sąrašą. Antrosios mūsų kolonos dievas, reprezentuojąs magiškąjį suverenumą ir atitinkąs Prūsų požemio dievą *Patulą*, yra jau problematiškesnis: rusiškose kronikose įrašytą „*Teliavelį*“ pataisius į *Kalvelį* (131), tolimesnė jo identifikacija sunkumų nesudaro: Długosz interpretuoja jį kaip *Vulcanus*, taigi, kartu kaip požemio ir kaip ugnies dievą, o Striukowski, nusakydamas, kad dar prieš Vilniaus įkūrimą toje vietoje buvo garbinama *Šventaragio* įkurta *amžinoji ugnis*, kad ją užgesinus, jos vietoje buvo įrengta „puškarnia“, t.y. patrankų liejykla, dar labiau sutvirtina *Kalvelio* poziciją lietuviškų dievų triadoje.

11-4-1. Lietuviškasis *Patrimpas*

Trečiasis, kontraktualinį suverenumą atstovauti turįs dievas sukelia didelių sunkumų. Rusiškų kronikų atkartotas *Andaj* arba *Andij* lieka nesuprantamas: kai kurių mitologų bandymas jį išaiškinti, kaip blogai užrašytą ar blogai kopistų perrašytą šauksmininko *Angiai! Angi!* formą gali būti priimtas tik kaip

šalutinis argumentas jau kitomis priemonėmis nustatytam jo portretui papildyti.

Długoszo duota jo romėniškoji interpretacija — *Aesculapus*, pridodant, kad jam atitinka lietuvių praktikuotas *aspides* (gyvačių) garbinimas, gali reikšti, XV-jo a. kultūriniame kontekste, tik tai, kad šio dievo žinioje buvo būdingi sveikatos ir ligos reikalai. Striykowskio duotas Vilniaus įkūrimo aprašymas ir su juo surištas ternarinis kulto vietų paskirstymas papildo ir patvirtina Długoszo interpretaciją. Pagal jį, greta anksčiau įkurtos amžinosios ugnies, Gediminas įsteigęs dar dvi skirtingas kulto vietas: be jau minėtos Perkūno statulos, jis dievams paskyręs netoli esančią *tamsią girią*, ten pagal pagonių papročius apgyvendamas dvasininkus, kurie meldėsi už toje vietoje sudegintus kunigaikščius, augino ir maitino „*Gywoitos y Ziemiennikos*. . . iáko Bożki domowe“ (132). Šalia Długoszo jau minėtų *gyvačių*, Striykowski įjungia į šią trečią sakralumo sferą dar ir mirusiųjų kunigaikščių kultą ir visą eilę *Žemininkų*, kuriuos jis paaiškina esančius „naminiais dievais“. Dievų, vadinamų „*Namiszki Diewai*“ sąrašą kiek vėliau mums pateikia Praetorius: tai *Žemepatis, Žemyna, Laumelė, Gabjauja, Giltinė, Drebkulys, Bangpūtis, Aitvaras* ir *Kaukučiai* (133). Į šį sąrašą, sudarytą visai kitame Lietuvos kampe šimtmečiu vėliau, nereikia žiūrėti nei kaip išsamų, nei kaip tiksliai atitinkantį Striykowskio *Žemininkų* sąvoką: jis vis dėlto leidžia susidaryti bendrą nuovoką apie jų rūpinimosi ir globos sritį.

Išvada pati peršasi: nesigilinant į detales ir neieškant tobulų atitikmenų, galima lengvai matyti, kad lietuviškojo Mitros žinioje esančios dievybės, o taip pat ir jų galios bei veiklos atributai, bendromis linijomis atitinka prūsiškojo *Patrimpo* veiklos sferą. Konstata-

vus šį palyginamumą, kuris negali būti nei atsitiktinumo nei pasiskolinimo pasėka, reikia tad pripažinti vieną bendrą abiems baltų religijoms bruožą — trečiosios funkcijos dievų įjungimą į kontraktualinio suverenumo sferą. Mūsų bandymas kiek galima daugiau išryškinti šią sferą — kuri, kaip matėme, atrodo, kaip silpniausioji vyriausių lietuvių dievų schemos vieta — turi tad dar tolimą tikslą: prisidėti prie lietuviškosios teologijos bendrosios struktūros nustatymo.

11-4-2. *Dievaitis Mėnulis*

Pretendentų šiam suvereniniam lietuviškojo *Patrimpo* postui užimti kol kas nėra, nebent juo galima būtų laikyti patį *Dievą*: tai teonimas, kuriuo galėjo būti vadinamas vienas kuris iš vyriausių lietuvių dievų, vienas, sakyčiau, iš labiausiai „teigiamų“ dievų, nes tik tokio dievo vardą krikščionybė galėjo pasirinkti vienam krikščionių *Dievui* lietuviškai pavadinti. Ši problema yra reali. Deja, jos aiškinimas buvo bent iki šiol nukreiptas klaidinga kryptimi krikščioniškos pasaulėžiūros rėmuose galvojančių mitologų, ėmusių šia proga ieškoti vieno vyriausiojo pagonių *Dievo*.

Tokio *Dievo* — kaip vieno iš trijų pagrindinių dievų — bylą galėtų papildyti, pavyzdžiui, *Dzievaicis*, žodis, kuriuo seniau Dzūkijoje buvo vadinamas *mėnulis* (*mėnulis* ten tik iš mokyklos parėjęs, anksčiau visai nežinomas žodis) (134) arba Lasiciaus užrašytas, *pajūryje* garbintas *Deuoitis* (135). Tai įdomi hipotezė, kuri mūsų šiuo metu tiesiogiai neliečia.

Atvirkščiai, svarbiau mums atrodo panagrinėti *Mėnulio* veiklos sferą, tiesiogiai susijusią su mūsų tekste išryškėjusia vertybių sistema: norint suprasti dievus, reikia pirmiau žiūrėti į jų semantinius kontūrus, o ne į jų vardus ar tų vardų formas. Ypatingą mitologo dėme-

sį sukelia čia palyginti didelis skaičius išlikusių *maldelių*, kuriomis kreipiamasis į pasirodžiusį *jauną Mėnulį*: jokia lietuviška dievybė tuo pasigirti negali, ir J. Balys, savo archyvuose turėdamas 60 tokių maldelių — o kiek jų yra Vilniaus Archyvuose? — turi pagrindo teigti *lunarinio kulto* svarbą lietuvių mitologijoje (136).

J. Balys duoda septynių, gerai parinktų, maldelių pavyzdžius. Juos kiek papildžius iš kitur turimais duomenimis, galima bandyti šio mažo korpuso gana kruopščią analizę, būnant tikru, kad jo išplėtimas vargiai ar ką nors esmiškai naujo atneštų.

(1) Į *Mėnulį* kreipiamasi, kaip į *sveikatos* teikėją:

„man *sveikata*, tau dievystė“ (Anykščiai)

„tau pilnatis, man *sveikata*“ (Šeduva)

„Duok jam ratų, man *sveikatą*“ (Antalieptė, Tauragnai)

(2) *Mėnulis* pasirodo, kaip *grožio* ir *jaunystės* garantas:

„Tau šviesybe, man *gražybe*“ (Žeimelis)

„tau ponystė, man *jaunystė*“ (Anykščiai)

prie kurių galima pridėti ir iš jų kylantį bruožą — *linksmybę*:

„Tu švieti visados, mum *linksmi*. Pamatom jį ir visi nusiraminam, visi *nusilinksm*“ (Rokiškis).

Šių dviejų, mūsų tekstui rūpimų sąvokų — *sveikatos* ir *grožio bei jaunystės* — senumą lietuviškoje galvosenoje ir aiškų šių dviejų sričių išskyrimą patvirtina ir liaudies tikėjimai. Jiems pailustruoti, reikia ištiesai pacituoti J. Balio duotą tų tikėjimų santrauką (137):

... *jauname mėnesyje* gimęs žmogus visą gyvenimą liekas *jaunos išvaizdos*, esąs *gražus*, negreit

senstas, tačiau esąs bailus ir nedrąsus, silpnas ir nerimtas, labai bijąs „blogų akių“ (nužiūrėjimo).

Sename mėnesyje gimęs žmogus esąs senos išvaizdos, susiraukęs, suniuręs, piktas, negražus, greit susenstas, tačiau esąs *sveikas* ir stiprus, patvarus, nebijąs akių arba nužiūrėjimo.

Krikštynas reikią daryti *jauname mėnesyje*, tai žmogus negreit susensiąs, ilgai būsiąs *jaunas ir gražus*.

Jauname mėnesyje vedusieji ilgai gyvensią ir greit nepasensią, tačiau vestuves daugiausia taiko daryti *pilnatyje*, tada jaunieji *turtingai* gyvensią, jų gyvenimas būsiąs visko pilnas.

Idomu pastebėti, kad šios dvi *grožio* ir *sveikatos* logiškai priešpastatytos sąvokos tikėjimuose yra nudriekiamos ant *laiko* linijos ir atitinka tuo būdu dviems skirtingoms *Mėnesio* fazėms: žmogaus *gimimo* atitikimas šioms fazėms nulemia jo *likimą*, žmogaus prisitaikymas (nustatant krikštyną ar vedybų datas) prie dievybės pavidalo keitimosi leidžia jam tam tikra prasme pakreipti savo *likimą* norima kryptimi. *Mėnulio* fazių kitimas, jo „gyvenimas“ tampa tuo būdu archetipu žmogiškam gyvenimui suprasti:

Jaunas Mėnuo, jaunikaiti,
Dangaus žemės karalaiti,
tau sudilti, o mum pražilti (Tauragė)

(3) *Mėnuo* tuo pačiu yra ir *mirusiųjų* globėjas, jis gali arba suteikti arba bent padėti surasti „pamirtinį gyvenimą“:

Kad tau Dievas dat pilnystį, o mum *Perkūno karalystį* (Rokiškis)
duok jam pilnystį, o mum *Perkūno karalystį*
(Antalieptė, Tauragnai)

Perkūno karalystės, kaip pomirtinio gyvenimo buveinės sąvoka išryškėja iš jau moderniškesnių variantų:

Dieve duok tau pilnystę, o man *dangaus karalystę* (Taut. Darb. IV, 184)

kad mano dūšėlė būt su tavimi *po smerties danguje* (Kabeliai)

(4) *Mėnulis*, pagaliau, yra *laimės* ir *dalios* tiekėjas:

Atneši tu mum *visokių loimį* (Rokiškis)

ataneši. . . naudą ir *gerų loimį* (Ibid.)

tau auksa karūna, e man *šcestis i dalia*

(Taut. Darb. IV, 184).

Nenuostabu, kad tokia vientisa sakralumo sfera gali suteikti ją atstovaujanciai dievybei *suverenumo* titulus. Ir iš tiesų, maldelėse *Mėnuo* vadinamas „mūsų karalėliu“ ar „dangaus žemės karalaičiu“, jam priskiriama „auksa karūna“. Palyginus su mūsų „žmogystės“ būviu, jam suteikiamas „dievystės“ statusas, į jį kreipiamasi, kaip į „dangaus šviesų dievaitėlį“.

11-5. *Aušrinės šeima*

Visai normalu tikėtis surasti tokią iš paviršiaus sandarią mitinę sferą išdalintą tarp kelių stambesnių dievybių: dievai turi kiekvienas savo asmenišką gyvenimą ir paprastai nemėgsta vienvietės, o žmonės, savo ruožtu, mėgsta žinoti, su kuo turi reikalą, į ką reikia kreiptis kiekvienu konkrečiu atveju.

Čia ir iškyla Aušrinės ir jos šeimos klausimas. Turint galvoje, kad mūsų tekste išskaityta vertybių sistema bendromis linijomis — išskyrus gal tik dar neliestą *laimės* problemą — atitinka Mėnulio žinioje esančią žmonijos globos sferą ir kad jos abi priklauso „trečiajai funkcijai“; turint galvoje taip pat, kad žemė ir jos

gyventojai mūsų tekste atsiranda kartu su Aušrinės šeimos narių atsivertimu ir žmogiškojo pavidalo įgijimu, — yra pagrindo manyti, kad tiek Aušrinės broliui, tiek ir jos seserims „priklauso“ tam tikra prasme kiekvienam atskiras žemės gabalas ir atskiros mitinės vertybės, kad į juos galima žiūrėti, kaip į dievus „žemininkus“.

11-5-1. *Aušrinės brolis*

Visų pirma iškyla, žinoma, Aušrinės brolio figūra. Reikia pastebėti, kad mūsų teksto sukurta situacija, kurioje šalia herojės-Aušrinės, atsiranda ir jos brolis, lietuviškų pasakų pasaulyje nėra įprasta. Žinome pasakų apie brolius, vykstančius ieškoti sesers, apie seserį, ieškančią savo brolių: jose brolis ir sesuo vaidina savarankiškas naratyvines roles. Turime pasakų apie brolių ir seserį, drauge keliaujančius — bet tai dažniausiai incesto problemas sprendžią pasakojimai. Mūsų tekste iškilusi brolio ir sesers pora, kurios buvimo nepateisina naratyvinių struktūrų reikalavimai, gali būti suprantama tiktai mitologiniuose rėmuose.

Antra vertus, nepaisant menkos rolės, kurią jis vaidina pasakojime, Aušrinės brolio asmenybė progresyviai išryškėja ir įgauna individualinius kontūrus. Jis — Aušrinės pagalbininkas, marių paslapčių saugotojas, savo trijų seserų-karvių vadovas ir globėjas. Figūratyviniam plane, tekstas jį pristato net dvejuose zoomorfiniuose pavidaluose — kaip *bulių* ir kaip *jūros eržilą* — suteikdamas jam pagaliau ir paskutinįjį — antropomorfinį pavidalą. Pastebėtina, kad, kaip jūrų eržilas, jis įeina į garbingą, arklinį pavidalą galinčių priimti dievų grupę, dievų, pasireiškiančių ir mariose ir danguje, nurodančių tuo būdu savo dvigubą — kartu *vandeninę* ir *orinę* — prigimtį: ne tik *Aušrinė*

yra *jūrių kumelė*, bet ir *Mėnulis* gimsta kaip *dangaus kumeliukas*. (138) Turint galvoje, kad lietuvių mitologijos tyrinėtojams dažnai tenka sutikti istoriniuose šaltiniuose vien tik tuščius dievų vardus, beveik nieko nežinant apie jų turinį, Aušrinės brolio, kuriam, tiesa, trūksta vardo, figūratyvinis ir semantinis portretas pakankamai ryškus.

Prie viso to reikia pridėti, žinoma, pagrindinius jo atributus, kuriuos jam suteikia mūsų tekstai: kaip jau anksčiau minėjome, „atpakūtavodamas“ už brolių ir seserį, mūsų herojus tuo būdu juos kvalifikuoja, išsipildančio likimo dėka, kaip gyvenimo ir mirties srities globėjus.

11-5-2. *Auššveitis*

Reikšminga, kad prūsų religijoje, šalia didžiojo dievo *Patrimpo*, kurio garbei ašotyje laikoma gyvate, žinomas ir kitas, hierarchiniai žemesnis dievas *Ausschauts*, įtrauktas į 1530 m. dokumento (139) paduotą dešimties prūsų dievų sąrašą ir jame interpretuotas kaip *Aesculapius*: suvereninio dievo, kuriam priskiriamos gyvybės ir sveikatos globos funkcijos, buvimas netrukdo būti, šalia jo, kitam, labiau specializuotam dievui, veikiančiam delegacijos, pavedimo principu.

Kuone visi XVI-jo a. mitologijos aprašinėtojai vėliau mini šį dievą, lengvai atpažįstamą, nežiūrint teonimo rašybos kaitaliojimosi:

Ausceutum, deum incolumitatis et aegritudinis
(Maletius)

Auscutum, deum incolumitatis et aegritudinis
(Lasicius)

Auschleuts, der Gott aller Gebrechen, Krankheiten und Gesundheit (140) (Lukas Davidas)

Reikšmingas yra ir kitas faktas: latvių mitologija, paprastai labiau mėgstanti moteriškas dievybes, pažįsta dangaus dievaitį *Auseklis*, pasireiškiantį rytinės žvaigždės pavidalu, kuris savo veikla ir savo dažnu pasirodymu tekstuose nustelbia gana blankią *Austri-na* (141).

Šių dviejų dievų pozicijos kiek skirtingos: prūsų dievo gerai žinomos jo, kaip sveikatos ir ligų dievo funkcijos, bet trūksta žinių apie jo gyvenimą ir jo dangiškąjį pavidalą; latvių dievo, atvirkščiai, funkcijos nežinomos, bet turima žinių apie jo gyvenimą, kurios jį priartina prie lietuviškosios *Aušrinės* šeimos (jis — rytinė žvaigždė, jis perka sau žirgą, jis Saulės dukterų laikomas uždarytas ir tris dienas nepateka) (142).

Tokie palyginamosios baltų mitologijos faktai leidžia šalia šių dviejų dievų įvesti ir lietuviškąjį dievą, suteikiant jam, iš vienos pusės, prūsų dievo pavyzdžių, jo teonimą ir dieviškąsias funkcijas, o iš kitos pusės, sekant latvių dievo pavyzdžiu, sutapdinant jį su mūsų teksto analizės pasėkoje išryškėjusiu Aušrinės broliu.

Tokio lietuviško dievo buvimą pirmasis paliudija Praetorius: „*Auszweitis*, nach Bretkius *Auszweikus*, ein Gott der Kranken und Gesunden von sweikas-gesund, sweikata-Gesundheit“ (143).

Atrodo tačiau, kad šioje lietuviško sveikatos dievo byloje esama supainiota keletas skirtingų dalykų.

(1) *Ausschauts*, kaip tai yra įrodęs K. Būga (144) yra prūsiškas, o ne lietuviškas Aesculapo vardas: jį maišyti, kaip tai daro J. Balys, įrašydamas jį į vieną koloną su lietuviškuoju *Auszweitis*, nėra jokio pagrindo. Galimas dalykas, kad prūsų kalbai XVI-me a. nykstant — daliai prūsų vokiečių, o kitiems — lietuvių — dievo *Ausschauts* vardas galėjo dar ilgai iš-

likti lietuviškai kalbančių Rytprūsių gyventojų atmintyje ir būti vartojamas kaip *Auszweitis* sinonimas.

(2) K. Būga, bandydamas nustatyti šio žodžio etimologiją, atrodo, bus buvęs paveiktas *Pa-trimpo* ir *Au-trimpo* formų ir varde *Ausschauts* žžiūrėdamas prefiksą *au-*, siūlė išvesti jo kilmę iš **aušaut* „skolyti“, savo keliu paeinantį iš *šaut* „šauti, stumti, duoti“. Lietuviškoji šio teonimo forma, pagal jį, būtų tada **Nuo-šiautas*.

Jeigu, atsižvelgdami ne vien tik į fonetinius kalbos reikalavimus, bet ir į semiokultūrinį kontekstą, pabandytume prie šio žodžio etimologijos prieiti pagal galimą jo reikšmę, galėtume baltų kalbų specialistams pasiūlyti ir kitą jo etimologijos sprendimą. Turint galvoje, kad tiek lietuviškame, tiek latviškame teonimuose galima lengvai atpažinti bendrą šaknį *auš-*, *aus-*, „aušti, dienoti“ (145) ir į prūsiškąjį *Ausschauts* galima žiūrėti ne kaip į šaknį su prefiksu *au-*, o kaip į sudėtinį dvišaknį žodį *auš-šautas*, kurio pirmoji dalis būtų bendra visoms trimis baltų kalboms:

Auš-šautas — *Auš-šveitis* — *Aus-eklis*,

o kurio antroji dalis, atitinkamai su Būgos pasiūlyta etimologija, reikštų „šauti“, „duoti“. Tuo būdu išryškėja ir lietuviškojo *Auš-šveičio* forma: antrasis šio vardo variantas — *Auš-sveikus*, atsiradęs semantiškai pagrįstos kontaminacijos būdu, jokių sunkumų nesudaro.

Mūsų nagrinėto teksto įnašo į šią bylą reikšmė yra keleriopa:

(1) Jis parodo buvimą, šalia moteriškos dievaitės *Aušrinės*, jos brolio, t.y. vyriškosios lyties tos pačios dangiškos srities atstovo. Lietuviškosios mitologijos *Aušrinės* problema tuo būdu sugretinama su latviškojo *Auseklio* problema: tai leidžia susidaryti bendrą, palyginamąją baltų religiją liečiančią, hipotezę.

(2) *Aušrinės* brolio pasirodymas padeda išspręsti dievo *Auššveičio* problemą ir įrašyti jį į „rimtų“ lietuviškų dievų sąrašą: jo atskirai paimtas nesuprantamas vardas tampa transparentišku šioje naujoje perspektyvoje; jo paaiškėjęs vardas suteikia drauge šiam dievui solidų mitologinį užnugarį.

(3) *Auššveičio* identifikavimas su *Aušrinės* broliu galutinai sutvirtina iki šiol vien teksto analize pagrįstą mūsų įsitikinimą, liečiantį jo veiklos žmonių atžvilgiu sferą, būtent, kad jis yra sveikatos ir ligos dievaitis.

11-5-3. *Trys Laimos* (?)

Išryškinus *Aušrinės* brolio — *Auššveičio* portretą ir išsiaiškinus jo dieviškąsias funkcijas, lieka dar bandyti išspręsti trijų *Aušrinės* seserų klausimą. Mitologinis jų statusas nėra ryškus: ypatinga, savarankiška veikla jos nepasireiškia ir hierarchiškai jos subordinuotos drauge ir *Aušrinei*, kurios bandą jos sudaro, ir *Auššveičiui*-buliui, kuris yra jų vadovas ir globėjas. O vis dėlto jų transformacija iš karvių į merginas yra lydimą vandens pasikeitimo į žemę: nors ir būdamas žemesnėmis dievybėmis, jos vis tik yra *deivės-žemininkės*.

Lietuviško folkloro mėgėjui negali nekristi į akis ypatingas, antagonistinis ryšys, jungiantis karves su *raganomis*, kurių vienas iš pagrindinių užsiėmimų yra karvių pieno *gadinimas*. Šitoks įniršimas kenkti karvėms negali būti atsitiktinis, jis rodo esminį prieštaravimą, skiriantį dviems sakralumo sferoms priklausančias būtybes. Raganos gadina karves greičiausia dėl to, kad jos indoeuropietiškame kontekste pasirodo, kaip žemiškų gėrybių gausumo, kaip maisto pertekliaus simbolis. Jau minėtas indiškąją ir romėniškąją *karves*

atliepia viena reta lietuviška sakmė, pasakojanti apie „anuo metu“ buvusias didžiules karves, kurios, į tvartus nesutildamos ir stovėdamos lomose, leisdavosi visų melžiamos: žmonės kubilus pieno prisipildydavę, „ar biednas, ar turtingas — visi nebuvo alkani“ (146). Anos dienos praėję, šaltis iššaldęs visas karves, palikę tik jų ženklai — *Laumės karvių papai*.

Šalia šių *Laumės* (ar *Laimės*?) karvių, atstovaujančių žemiškų gėrybių — *naudos* — apstumą, teko mums sutikti ir *Aušrinės* geležines karves: matėme, kad išsimaudymas jų piene yra rizikingas dalykas — jis gali atnešti arba mirtį arba naują gyvenimą, jaunystę ir grožį. Su karvėmis surišta simbolika yra tad dviguba: iš vienos pusės, tai gyvenimo ir mirties klausimas, kitaip sakant — *likimo* klausimas, o iš kitos — turtingo ar skurdaus gyvenimo, paprastai sakant — *laimės* klausimas.

Grįžtant prie Aušrinės šeimos problemų, iš pirmo žvilgsnio atrodytų, kad, Auššveičiui priskyrus sveikatos ir ligos sritį, jo seserims liktų kita — gyvenimo ir mirties sfera. Šioje sferoje, tiesą pasakius, mums netrūksta gerai žinomų dievybių. Šalia pirmą vietą užimančios gimimo deivės *Laimės*, dažnai sutinkamos yra ir *Trys Laimės* (kartais sumaišomos su *laumėmis*), nustatančios gimstančio kūdikio likimą, arba pora deivių, drauge po pasaulį keliaujančių — *Laima* ir *Giltinė* — atliekančių tas pačias likimo lėmimo funkcijas.

Laimių ir *laumių* problema yra viena iš paoniausių visoje lietuviškoje mitologijoje — jai reikalinga atskira, išsamesnė studija. Tuo tarpu užteks tik išryškinti vieną esminį likimą lemiančių *laimių* bruožą: atėjusios prie trobos, kurioje gimsta kūdikis, lango, *trys laimės* beveik visada atsako į du klausimus:

(1) ar kūdikis *gyvens ar mirs* ir (2) ar jis bus *laimingas* (t.y. dažniausiai — turtingas) *ar ne*. Išsamesnis lietuviškos *laimės* sąvokos supratimas yra tad būtinas, norint nustatyti deivių *Laimių* veiklos sferą.

Prisimindami anksčiau jau išnagrinėtas dievaičio *Mėnulio* funkcijas, galime sakyti, kad visa jo globoje esanti dievų ir žmonių santykių sfera gana patenkinamai išsidalina tarp mūsų aprašomų Aušrinės šeimos narių, išsidalinusių naujai atsiradusią žemę: *Aušrinė*, pasilikdama savo žinioje grožio ir jaunystės reikalus lieka žemės karalienė ir valdo kitas sritis jau netiesiogiai, savo brolio ir seserų padedama: jei *Auššveičiui* priklauso sveikatos sritis, jo seserims — trims *Laimoms* atitenka gyvenimo ir mirties — ir su jais surištos *laimės* — sritys.

PASTABOS IR REFERENCIJOS

- 58 J. Lasicius, *De diis Samagitarum* (Vilnius, 1969), psl.40.
- 59 K. Būga, *Rinkt. Raštai*, II, psl. 257-8.
- 60 J. Basanavičius, *Liet. Pas. Yv.*, IV, psl. 85.
- 61 Id. *ibid.*, III, psl. 305-6 ir 307-8.
- 62 *Op. cit.*, I, psl. 188.
- 63 *Du Sens*, psl. 231-248.
- 64 M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.* psl. 97. *Vokietukas*, žinoma, — velniukas.
- 65 L. K. Ž. (kaustyti)
- 66 *Lietuvių Tautosaka*, IV, psl. 427; cf. kitą variantą in *Dubingiai*, psl. 335-6.
- 67 *Ibid.*, III, psl. 662-3.
- 68 *Ibid.*, III, psl. 591.
- 69 *Ibid.*, IV, psl. 510.
- 70 *Taut. Darbai*, III, psl. 189 sqq.
- 71 *Taut. Darbai*, IV, psl. 301-302.

- 72 Galvojame čia, tarp kitų, apie rusų semiotiką N. Toporov, kuris, mūsų manymu, per greit pereina į palyginamąsias balto-slavų mitologijos studijas.
- 73 LMD I 815(1).
- 74 *dūbla* arba *dūbliai* — gyvulio viduriai, žarnos (L.K.Ž.) Čia greičiausia turima galvoje kumeliuko plaučiai. V. sekančiame segmente bandomą *plaučių* ir *kepenų* analizę.
- 75 *Liet. Tautosaka*, V, psl. 463.
- 76 J. Balys, *Liet. Tautosakos Skaitymai* (Tübingen, 1948), II, psl. 46, teisingai pastebi, kad Mėnulis lietuvių mitologijoje vaidina žymiai didesnę rolę negu Saulė. *Saulės* veiklos ir jos gerbimo aprašymuose iki šiol dar trūksta nuoseklumo.
- 77 V. F. Nef et alii, *Les structures élémentaires de la signification* (Paris-Bruxelles, 1975).
- 78 M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, psl. 126.
- 79 J. Balys, *Liet. istoriniai padavimai*, psl. 36-7.
- 80 M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, psl. 54-6.
- 81 J. Basanavičius, *Liet. Pas.*, I, psl. 117-8.
- 82 L.K.Ž. (Lk)
- 83 L.K.Ž. (Sln.)
- 84 L.K.Ž.
- 85 L.K.Ž. (O.)
- 86 L.K.Ž. (A. Juška)
- 87 LTR 422(21).
- 88 LMD I 540(1).
- 89 LTR 422(21).
- 90 J. Basanavičius, *Liet. Pas.*, I, psl. 142.
- 91 Id., *Liet. Pas. Yv.*, I, psl. 199-204.
- 92 Cf. „La quête de la peur“ in *Du Sens*, psl. 231-248.
- 93 *Liet. Taut.*, IV, psl. 587.
- 94 J. Basanavičius, *Liet. Pas. Yv.*, III, psl. 157.
- 95 Id., *ibid.*, III, psl. 169-171.
- 96 M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, psl. 172-3.
- 97 Id., *ibid.*, psl. 124 sqq.
- 98 J. Basanavičius, *Liet. Pas. Yv.*, III, psl. 75 ir psl. 106.
- 99 Cf. mūsų studiją in *Du Sens*, psl. 231-248.
- 100 J. Basanavičius, *op. cit.*, III, psl. 170.
- 101 J. Balys, *Liet. taut. skaitymai*, I, psl. 50-70. (Tekstas žemaitiškas, Hugo Scheu užrašytas apie 1875).
- 102 M. Salančiauskas, *op. cit.*, psl. 189-192.
- 103 J. Basanavičius, *Liet. Pas. Yv.*, I, psl. 199-204.

- 104 J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, psl. 153.
- 105 *Liet. Tautosaka*, III, psl. 230-232.
- 106 M. Slančiauskas, *op. cit.*, psl. 83-89.
- 107 *Taut. Darbai*, IV, psl. 283-4 ir *Liet. Tautosaka*, IV, psl. 501.
- 108 J. Balys, *Liet. Taut. Skaitymai*, I, psl. 76.
- 109 J. Basanavičius, *Liet. Pas.*, I, psl. 291.
- 110 K. Būga, *Rinkt. Raštai*, I, psl. 124.
- 111 M. Slančiauskas, *op. cit.*, psl. 220.
- 112 V. pastabą (75).
- 113 V. J. Balys, *Liet. Taut. Skaitymai*, II, psl. 39.
- 114 J. Basanavičius, *Liet. Pas. Yv.*, III, psl. 75.
- 115 *Taut. Darbai*, IV, psl. 223-4.
- 116 *Liet. Tautosaka*, III, psl. 230-232.
- 117 „Nakviša neduoda žmogui naktį miegoti, t.y. *atima sapną J.*“ *L. K. Ž.* (nakviša).
- 118 LTA 832 (437-8) Rsn.
- 119 LTA 757(89) Pnv.
- 120 LTA 828(202) Mrj.
- 121 *Liet. Taut.*, IV, psl. 462-3.
- 122 Cf., pavyzdžiui, LTR 372 (16), kur trys arkliukai kreipiasi į herojų, kad jis jiems galvas nukirstų. Atvirtę ponaičiais, jie sako: „Neverk, tai mes jesame (esame). Buvom prakeikti, *kol galvas nukirs.*“
- 123 M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, psl. 206.
- 124 LTR 724(91).
- 125 J. Puhwel, UCLA, *The Indo-european Structure of the Baltic Pantheon*, (preprint).
- 126 Išleista Leipzig, 1876-1896, 3 tomai, ed. M. Perbach. Į šio straipsnio rėmus neįeina šios kronikos kaip teksto istorinės ir filologinės problemos. Mes naudosime tiksliai J. Puhwel duotas citatas.
- 127 *Op. cit.*, psl. 77.
- 128 *Op. cit.*, psl. 78.
- 129 *Op. cit.*, psl. 94-5.
- 130 K. Būga, *Rinkt. Raštai*, II, psl. 77-8.
- 131 *Id.*, *ibid.*, I, psl. 188.
- 132 M. Striowski, *Kronika*, psl. 400.
- 133 *Deliciae Prussicae*, Berlin, 1871, psl. 26 in J. Basanavičius, *Rinkt. Raštai*, psl. 361.

- 134 V. J. Balys, *Liet. Taut. Skaitymai*, II, psl. 46.
- 135 *Op. cit.*, psl. 41.
- 136 *Op. cit.*, II, psl. 46-7.
- 137 *Op. cit.*, II, psl. 48.
- 138 Cf. *kumeliuko krikštynos*, Kossarzewski, *Lituanica* in *Taut. Darb.*, III, psl. 147.
- 139 V. K. Būga, *Rinkt. Raštai*, I, psl. 149-150.
- 140 V. J. Balys, *Liet. Taut. Skait.*, II, psl. 70.
- 141 V. H. Biezais. *Die Himmlische Götterfamilie der Alten Letten* (Uppsala, 1972), psl. 21-44.
- 142 Id., *ibid.*, psl. 21 passim.
- 143 cituojamas in J. Balys, *op. cit.*, II, psl. 70.
- 144 *Rinkt. Raštai*, II, psl. 98.
- 145 H. Biezais, *op. cit.*, p. 26, numato tokią pat *Aus-eklio* etimologiją.
- 146 M. Davainis-Silvestraitis, *op. cit.*, psl. 200.





36 mākslā

1978 kūryba ir analīze



Redaguoja: Vytautas Kavolis
Dickinson College
Carlisle, Pennsylvania

Redakcijos bendradarbiai: Algirdas Titus Antanaitis, Vytautas Doniela, Karolis Drunga, Mykolas Drunga, Marija Gimbutienė, Algirdas Julius Greimas, Aušra-Marija Jurašienė, Zina Katiliškienė, Algirdas Landsbergis, Icchokas Meras, Romas Misiūnas, Henrikas Nagys, Kostas Ostrauskas, Vincas Rastenis, Alina Staknienė, Donatas Šatas, Rimvydas Šilbajoris, Vincas Trumpa, Bronius Vaške-
lis, Tomas Venclova, Kęstutis Paulius Žygas.

Dailės priežiūra: Vytautas O. Virkau

Techninė redaktorė: Henrieta Vepštienė

Šio numerio techniniai bendradarbiai: Sigita Kondratienė, Zina Morkūnienė, Lina Paškevičiūtė, Lakštuonė Vėžienė, Vytautas Vepštas.

Administracija: Marytė Paškevičienė
3308 W. 62nd Pl.
Chicago, Illinois 60629

Kaina: Šio numerio — 3 dol., keturių numerių prenumerata — 10 dol., Kanada ir užsienis — 12.00 dol., garbės prenumerata — 15 dol.

Leidžia: A M & M Publications.

Laikydami liberalios politikos, leidėjai ir redaktoriai iš bendradarbių nereikalauja vien tokių minčių, su kuriomis pirmieji visada sutiktų.

Spaudė: M. Morkūno spaustuvė, Chicago, Illinois

AUŠRINĖ IR LAIMA III (1)

*Gyvenimo ir mirties, likimo ir laimės
samprata lietuvių mitologijoje*

A. J. GREIMAS

II. L A I M A

II-1. LAIMA IR ŽMOGUS

1. ŽMOGAUS LIKIMAS

1-1. *Laimės lemia*

Buvo vienas ukininkas, jam vieną naktį gimė sunus. Ale kaip senovėj visur *laimės* valkiodavosi, tai budavo tankei po langu girdi kalbant, kokią *dalį* sunus ar duktė turės, tai jau buvo tokia mada klausyt po langu. Tep kaip tik gimė jo sunus, tai jis ir klauso; atėjo *trys moteriškės* ir taip kalba:

Viena sako: „tas vaiks augs didelis ir bus turtingas,“

o kita sako: „jis mirs mažas,“

o trečia sako: „jis bus gyvas iki dvylikos metų, o kad jam sukaks dvylika metų, tai jį Perkunas užmuš.“(2)

Pagal tokį tai maždaug scenarijų *laimės lemia*, lietuvių įsivaizdavimu, naujagimio likimą. Variantų įnešami skirtumai nėra ypatingai reikšmingi: laimių lėmimą kartais nugirsta tėvas, bet dažniausiai — motina ir pribuvėja arba, ypatingais atvejais, kieme ar kluone apsinakvojęs pakeleivis, kuris tuo pačiu tampa susietas su kūdikio likimu(3). Paprastai, po langu apsisitjusios, vaiko likimą apšneka trys moteriškės, ir tik retais atvejais viena *Laimė* nulemia jo gyvenimą(4).

Erdvės parinkimas šiai pranašavimo scenai normalus, stereotipinis: namo siena vaizduoja *ribą* tarp dviejų skirtingų pasaulių, o langas tarnauja kaip *anga*, atžyminti mitinę, šiuo atveju, vienašalę komunikaciją: nakties gūdumoje — pažymėtina, kad vaikai mitologiniuose pasakojimuose gimsta tiktai nakčia — išgirstas kalbėjimas ar šauksmas yra vienašalis, į jį niekad „nereikia atsiliepti iš vidaus, bo sako, kad šaukianti *liga* ar *laumė*, ar *nesčėstis* ar *dvasia* iš kapinių kokia“(5). Užtat ir mūsų atveju vien tik iš trijų moteriškių pasikalbėjimo turinio galima suprasti, „kad tai laimių būta“(6).

1-2. *Laima lemia*

(Biednas žmogus girioje paklysta. Pamato žiburėlį, įėjęs atranda vieną moteriškę). Stalas aprėdytas gėrimais ir valgymais ir patalynėms puikiai išrėdytos lovos ir viskas pazariniai. Moteriškė paguldė svečią kokioj jis nesitikėjo savo amžy lovoj. Girdžia — naktį dūzgia ing langą ir šaukia:

— *Laima, Laima*, šimts užgimė, šimts numirė — po sūdu jau Dievo. Ale kur užgimė, kaip jiems gyvent?

Laima sako:

— Kad anų stalas teip apkrautas valgymais ir gėrimais būtų ir ant tokios lovos gulėtų, kaip mano svečis šią nakt gulė. Ir antrą naktį apnakvino. Pareina jis vakare ing trobą — stalas tuščias, nieko nėra, nei duonos trupinėlio, lovos plikos lentos, nė jokios patalynės nėra. Ir jį paguldė ant plikų lentų.

(Kartojasi ta pati scena su klausimu palangėje ir Laimos panašiu ir atvirkščiu atsakymu. Biednasis ima „vanoti“ Laimą):

— Teip tu, bestija, *užlėmėi* man tokį vargingą gyvenimą(7)

Šis antrasis scenarijus skiriasi nuo pirmojo tuo, kad vietoje *trijų laimių*, lemiančių individualų žmogaus likimą, jame pasirodo viena *Laima*, nusprendžianti žmonijos, paskirstytos į atskiras gimimo klases, lem-

tį. Veiksmo vietos pakeitimas irgi reikšmingas: tuo tarpu kai trys laimės „valkiojasi“ po žmogiškąjį pasaulį ir komunikuoja su juo pagal kanoniškai nustatytas taisykles, žmogus į Laimos pasaulį patenka atsitiktinai, „paklydęs“, ir tampa liudininku įvykių, kurie jo tiesiogiai neliečia. Laimos gyvenvietė — girios tankumyne žiburiuojanti trobelė — tai plačiai žinomas degraduotos mitologijos stereotipas: giria — tai ne-žmogiškas, ne-kultūrinis pasaulis, kuriame galima užtikti utopines vietas ir tenai sutikti senoviškas mitines būtybes: Raganą, Laumę, Vėją dažnai net ir „pustelninko“ rolėje Senelį Dievą. Tos vienišos trobelės girioje — tai ne-lyginant nuskurusio, išdraskyto senobinio panteono karikatūriniai likučiai.

Šio scenarijaus variantai skiriasi vienas nuo kito tiktai figūratyvinių priemonių panaudojimu: vietoje užklydusio svečio prabangaus ar skurdaus priėmimo, galima įsivaizduoti, pavyzdžiui, pačią *Laimą*, kas naktį keičiančią savo rūbus ar išvaizdą ir tuo persirengimu išreiškiančią likimo kaitaliojimąsi(8). Vietoje vienos Laimos, galima išskirti ir variantą, kuriame į ją pačią trobelę kas valandą įeina vis kitaip — tai vargingai, tai vidutiniškai, tai puošniai — apsirėdžiusios *kelios laimės* ir atsakinėja į už lango girdimo balso statomus klausimus: tai natūrali abiejų scenarijų sumaišymo tendencija(9).

1-3. *Viena Laima ar trys laimos?*

Šių dviejų scenarijų sugretinimas, nepaisant lėmimo procedūrų panašumo ir lėmimo turinio tapatumo — juos teks atskirai ir kiek išsamiau panagrinėti —, neabejotinai iškelia gana keblų klausimą: kaip gi iš tiesų yra, ar lietuvių mitologijoje abstrakti likimo sąvoka atstovaujama, figūratyviniame plane, vienos dievaitės *Laimos* ar trijų deivių — *laimų*?

Laimos byla atrodo solidi: pradedant nuo XVII a. pabaigoje Praetorijaus minimos *Laimelės* (= *Leu-mele*), dauguma XVIII a. žodynų (Brodowski, Ruhig, Mielcke)(10) liudija likimo — ar gimimo — dievaitės *Laimos* — ar *Laimės* — buvimą. *Laima* yra tad tiek istorinių šaltinių, tiek ir tautosakos duomenų patvirtinta mitologinė būtybė. Trijų laimų byla šia prasme žymiai silpnesnė: jų buvimas remiasi tikrai XIX-o a. etnografiniais duomenimis. Tačiau likimo deivių trejybę formą palaiko palyginamoji indoeuropiečių mitologija: lietuviškosios *laimės* atitinka trims skandinavų *nornoms*, graikų *moiroms*, romėnų *parkoms*. J. Balys, patiekęs abiejų šalių argumentus, nors ir griežtai nepasisakydamas, atrodo, yra linkęs palaikyti vienos Laimos pretenzijas(11).

Atsisakydami būti įsprausti į šios „ar. . . ar“ dilemos rėmus, norėtume pasirinkti kitą, nemažiau įmanomą „ir. . . ir“ hipotezę: paralelus vienos dievaitės Laimos ir trijų deivių laimų buvimas mums anaipol neatrodo nesuderinamas. Ši Laimos ir laimų koegzistencijos struktūra, atvirkščiai, tikrai primena pirmoje šio rašinio dalyje sutiktą *Aušrinės* ir jos trijų seserų situaciją. Panašiai kaip *Aušrinė*, viso pasaulio karalienė, yra feodalinio būdu pavedusi dalį žemės valdyti savo seserims, taip ir *Laima*, vien iš paviršutinio mūsų dviejų scenarijų palyginimo, atrodo kaip hierarchiškai aukštesnė būtybė, kurios bendruosius sprendimus, liečiančius ištisas naujagimių klases, konkrečiai apskelbia, nulemdamos kiekvieno žmogaus likimą, gimdyvės namus aplankančios trys laimės.

Reikia pripažinti tačiau, kad trijų laimių konfigūracijos galutinis įtvirtinimas susietas su sunkia, atskirų studijų reikalaujančia, aiškios ribos tarp *laimių* ir *laumių* nustatymo problema. Jeigu kai kuriais

atvejais ši riba atrodo neabejotina — *laimės*, pavyzdžiui (net jei jos vadinamos *laumėmis*), lemia vaiko likimą, o tėvai nuo gimimo iki krikšto (12) laiko prie naujagimio uždegta žiburį, saugojanti jį nuo *laumių* (kartais vadinamų ir *laimėmis*), įsispacializavusių vaikų apmainyme — tai toks išskyrimas anaip tol nėra bendras reiškinys. Mus tiesiogiai liečiančioje srityje negalima, būtent, išleisti iš akių fakto, kad laumės — lygiai kaip ir nornos bei moiros — yra verpėjos ir audėjos ir kaip tokios, gali pretenduoti į lietuviškojo atitiktens indoeuropiečių mitologijoje statusą. Neabejotina, kad XIX a. tekstuose gausiai paplitusios *laumės* yra sinkretinės figūros, įvairių skirtingų deivių sumaišymo rezultatas: tik jų bylos išsamus išnagrinėjimas gali leisti patikimiau pasisakyti ir trijų laimių konstelacijos klausimu.

1.4. *Lėmimas*

Dažnai vartojamas stereotipas „taip Laima lėmė“ buvo pretekstu jau pirmiesiems lietuvių tautosakos tyrinėtojams (13) formuluoti gana paviršutiniškus sprendimus apie „fatalizmui pasidavusią“ lietuvių tautą. Šios rūšies apibendrinimai nėra patenkinami jau vien tik filologiniu požiūriu: veiksmazodį „lėmti“ nėra tikslu išsiaiškinti šiandienine jo prasme, ir laimės „lėmimas“ nėra likimo nustatymas, tam tikros preciziškos gyvenimo programos prie kiekvieno atskiro žmogaus prikerigimas. Vien tik paviršutiniai peržvelgus *Lietuvių kalbos žodyno* duotas įvairias žodžio „lėmti“ reikšmes, matyti, kad jis reiškia, pavyzdžiui,

(1) *spėti*: „Tu lėmei, jog jis ženysis, ir įvyko — apsiženijo“ (J.)

(2) *burti*: „Kiti lem, bet aš netikiu, ka blūžnis rodytum žiemos speigus“ (Trk.)

(3) *linkėti*: „Kiek midaus lašų išgėrėm, lemiame tiek saikų javelių“ (Klv D 162)

Pažymėtina, kad visi šie žodžio „lemti“ parasinonimai, kurių pagalba apibūdinamos jo įvairios reikšmės, priklauso veiksmažodžių, vadinamų *verba dicendi* klasei. *Lemti* tad reiškia, visų pirma, „išsakyti, pasisakyti (ateitį liečiančiais klausimais)“. Šitaip išsiaiškinus pagrindinę žodžio reikšmę, net ir tos jo prasmės, kurios apibūdinamos, kaip

(4) *nuspręsti, nutarti*: „Ponas lemia tą budinką sugriaut“ (J)

(5) *skirti, nustatyti*: „Kodėl jūs lemtą darbą dienos n'atlikot?“ (CI 744), turi būti aiškinamos, kaip reiškiančios ne patį nusprendimą, o to sprendimo viešą deklaraciją.

Mitologiniai kontekstai tikrai patvirtina šią bendrą žodžio „lemti“ prasmę: ar tai būtų *Laima* savo trobelėje, ar *trys laimos* palangėje, nei vienu nei kitu atveju jos nieko „nelemia“ ir žmogaus likimo nenustato, jos tik garsiai praneša („pranašavimas“ juk irgi tik pranešimo rūšis), koks naujagimio — ar naujagimių — likimas „laukia“.

Ši Laimos — ar laimų — kaip pranešėjos rolė įmanoma tik tada, jei jinai — arba jos — „žino“ likimą. *Žinojimas* — o anaiptol ne *sprendimas* — yra tad pagrindinis *Laimą* kaip dievybę apibūdinantis bruožas. Užtat ir nenuostabu, jeigu vieninteliame mūsų pažįstamame tekste, vaizduojančiame *Laimės* kovą su *Lau-me*(14), bernas už pagalbą Laimei jos apdovanojamas *visažinojimo* dovana, tuo pačiu *visažinojimu*, kurį, kaip žinome, galima įsigyti Joninių naktį suradus paparčio žiedą, sugretinimas, kuris netikėtai, už kelio posūkio, leidžia spėti, kokios dieviškos galios slepiasi už paparčio žiedo ieškojimo ritualo.

1-5. *Fas et nefas*

Jeigu Laimos esminis bruožas — žinojimas ir jos pagrindinė funkcija — to žinojimo apskelbimas, tai aišku, kad pats likimas yra kitur negu Laima, kad jis yra tiktai Laimos žinojimo objektas. Likimas visuose kontekstuose pasirodo kaip laiko bėgsmas, kaip nesi-keičiantis fonas, turįs tik vieną ypatybę: jis padalintas į vienas kitą sekančius *fas* ir *nefas*, geradarius ir blogadarius laikotarpius. Atsižvelgiant į kelioliką mūsų žinomų variantų, tie besikaitaliojį laikotarpiai gali būti figūratyviai išreikšti keliais būdais: viena *diena* yra laiminga, kita — nelaiminga, vieną *valandą* gimęs žmogus bus turtingas, o jau kitą — skurdžius, prieš *gaidžius* gimęs vaikas bus vagis, o po gaidžių — vyskupas. Vienokia ar kitokia laiko trukmės periodizacija, vienoks ar kitoks periodų ilgumas yra antraeiliai dalykai ir neužtušuoja tos pagrindinės likimo sampratos, pagal kurią pats laikas, į kurį įsirašo mūsų gyvenimas, yra geradaris arba blogdaris ir turi savyje laimės ir nelaimės pradus.

Pastaba. Šis binarinis laiko padalinimas gali pasireikšti ir semantiškai iš anksto numatomo trečiojo, tarpinio termino įvedimu: šalia dviejų kraštutinių polių — vaikas gyvens arba mirs — pasirodo ir trečiasis kompleksinis terminas — „ir gyvens ir mirs“ (t.y., pavyzdžiui, pagyvenęs 12 metų, staugiai mirs); šalia dviejų polių — bus turtingas arba skurdžius — atsiranda trečias, neutralus terminas — „nei turtingas nei skurdžius“ (t.y. vidutiniškas). Šis antrosios generacijos terminų pasirodymas nepakeičia paties laiko išdalavimo principo.

Grįžtant prie mus dominančios lėmimo sąvokos, galima manyti, kad jinai šiek tiek išryškėjo, išryškinus *Laimos* toje procedūroje vaidinamą rolę. Laima,

pasiremduama savo žinojimu, atlieka gana aiškią funkciją: jinai nustato ryšį tarp pavienių įvykių ir moduliuoto laiko bėgsmo. Įrašydama tokius atsitiktinius įvykius kaip gimimą į laiką, suprastą kaip pastovius visatos rėmus, jinai duoda prasmę žmogaus gyvenimui: ryšio tarp atsitiktinumo ir būtinybės nustatymas tam tikra prasme panaikina atsitiktinumą jau vien tuo, kad jisai tampa įrašytas į pasaulio tvarką.

1-6. *Laikas ir Gegutė*

Jeigu Laikas savo nesustabdomu bėgimu — „laikas ir puodu užvožtas bėga“, sako senųjų išmintis(15) — pagimdo būtinybės sąvoką, tai jo kategorizacija, jo dalinimas į *f a s* ir *n e f a s* pasikartojančius laikotarpius jau yra tos trukmės organizavimas, pagrindžiantis kosminę tvarką.

Norint kiek plačiau išsiaiškinti šitokią laiko sampratą, negalima apsieiti nors trumpai nepalietus kitos likimo deivės, pasireiškiančios *Gegutės* pavidalu, problematikos. Laikas, kurį „žino“ ir kuriuo rūpinasi *Gegutė* yra taip pat ciklinis, tiksliai periodai, kurių pagalba jis organizuojamas (kurių pagalba *Gegutė* daro savo skaičiavimus ir apskaičiavimus), yra vienus metus trunką laikotarpiai. Nors metai kartojasi vieni po kitų, tačiau šiuo kartojimuisi įsteigta pasaulio tvarka nėra iš anksto garantuota: nesuvaldomos žiemos galios kasmet atpalaiduoja varžtus, išlaisvina visas gaivalines gamtos jėgas, „gadina“ laiką, jo vietoje grasindamos įvesti chaosą. *Gegužės* funkcijos, pasireiškiančios pirmu pavasariniu kukavimu, yra tad dvejopos: iš vienos pusės, ji praneša chaoso pabaigą ir naujos tvarkos įvedimą (16), o iš kitos, ji iš naujo užfiksuoja daiktus ir žmones, sustingdydama žmonių veiksmus ir paversdama juos būsenomis. Panašiai,

kaip *laimės*, prisistačiusios vaikui gimstant, užfiksuoja šį įvykį, prikerdamos jam gyvenimą, kaip pastovią būseną, taip ir *Gegė* savo pirmu užkukavimu — nelyginant kino operatorius staigiai sustabdydamas filmo sukimąsi — sušaldo žmonių veiklą, paversdama ją likimu: bedirbant kukavimo pagautas žmogus visą metą dirbs, gulintis žmogus visus metus bus tinginys, nevalgęs — badaus, o su pinigais užkukuotas bus turtingas(17). Ir vienu ir kitu atveju — žmogui gimstant ar pasauliui atgimstant — likimo intervencija atsitiktinumą paverčia būtinybe.

Jeigu šios ciklinio laiko organizavimo funkcijos — nors ir paklusnios bendrajam lėmimo modeliui — leidžia įsivaizduoti *Gegutę* kaip savarankišką dievaitę, tai kiti jos bruožai ir kitos jos veiklos sferos turi didelio panašumo su *Laimos* asmenybe ir jos veikla. Kaip ir Laima, *Gegutė* yra vieniša, vyro neturinti, vaikais nesirūpinanti būtybė; lygiai kaip šalia Laimos pasirodo trys laimės, taip ir vienišos *Gegutės* vietoje kartais

O ir atlėkė trys *raibos gegės* vidur tamsios nakties (18).

Gegutei ne tik priskiriamas kartais žmogiškas pavidas:

Ant žalio berželio sėdėdama,
Ant aukso krėslelio rymodama,
Šilko skarelę siuvinėdama,
Aukso kamuolėlį ritinėdama, (19)

jinai, kaip matome, vaizduojama kaip siuvėja, — ir tai ją priartina prie jau minėtų nornų ir moirų.

Laikas, suvokiamas kaip trukmė, apribojamas inchoatyviniu, įžanginiu, ir terminatyviniu, baigiamuoju, aspektais. Matėmė, kad Laima rūpinasi žmogaus įžengimu į gyvenimą, o *Gegutė* — metų atsinau-

jinimu, jų pradžia. Bet ir baigiamasis veikslas joms abiemis charakteringas: tuo tarpu, kai Laima sprendžia mirties klausimus ir nustatinėja jos laiką, Gegutė ne tik kad išpranašauja savo kukavimu vienos ar kitos būsenos pabaigą (piemenavimo, mergavimo ar išvis gyvenimo galą)(20), jos kukavimas, atlikus jai savo pavasarinės funkcijas, iš viso reiškia nelaimę arba tiesiog mirtį (21). Dar daugiau: poetinėmis mįslės priemonėmis Gegutė betarpiškai surišama su žmogaus lydimu į kapus:

Einu keliu šakeliu,
Radau vindą vinduojantį
Ant to vindo gegutę kukuojančią(22).

Paskutiniu pavyzdžiu įrašykime keistą iš pažiūros žmonių įsitikinimą, kad gegutė, vasarą iškukavusi, žiemai į vanagą pavirsta(23). Palyginus šį mitologinį faktą su pas Laimą pastebėtu apsirėdymo ir išvaizdos kaitaliojimu, išreiškiančiu laimingą ar nelaimingą laiko tarpą, ir Gegutės metamorfozė darosi suprantama: pagadintam žiemos laikui atitinka plėšrusis *Vanagas* taip kaip pavasarį praneša savo pozityvią išvaizdą atgavusi *Gegutė*.

Nenuostabu tad, kad elgetos pavidalu po žemę vaikščiojęs *Senelis Dievas* ne tik pavaduoja Laimą, lemdamas naujagimių likimą, bet kartais uzurpuoja ir Gegutės funkcijas: atsidėkodamas už gražų priėmimą nakvynėn, jisai šeiminkui „duoda *laimę*“, paskirdamas, kad tai, kuo pradės dieną, visą gyvenimą darytų(24).

Šis trumpas ir tik dalinis — nes nepaliesta, pavyzdžiui, Gegutės kaip moterų luomo užtarėjos figūra — Gegutės bylos išdėstymas jokių galutinių išvadų negali pasiūlyti, jis norėtų tik paskatinti naujus šioje srityje ieškojimus.

1-7. Lėmimo turinys

Sugrįžus prie siauresnės, Laimos — ir laimų — figūromis pridengtos semantinės teritorijos, tenka pagaliau pasistatyti sau klausimą, ką, būtent, Laima — ar laimos — lemia, kokiomis prasmės kategorijomis jų lėmimas pasireiškia. Atsakymas į šį klausimą gana paprastas: nors mūsų nagrinėtas jau minėtų dviejų scenarijų korpusas (su keleta degraduotų ar kiek nukrypstančių variantų) palyginti neplatus, tačiau laimių liečiamos temos jame taip pastoviai kartojasi, jog lengva iš pirmo žvilgsnio atskirti du svarbiausius, bendruosius lėmimo parametrus. Laimės operuoja dviejų binarinių kategorijų:

- (a) gyvenimas vs mirtis
- (b) turtas vs skurdas

rėmuose. Šie du parametrai, nepaisant kokia eilės tvarka būtų sudarytas trijų laimų dialogas, yra, logiškai paėmus, hierarchiniame tarpusavio santykių: visų pirma turi būti išspręstas naujagimio gyvenimo ar mirties klausimas ir tik po to, gyventi palikto vaiko atveju, galima nustatyti, ar jis bus turtingas ar ne.

Ši paprasta likimo taksinomija papildo dar dviem šalutinėmis temomis:

(c) kartais naujagimiui numatomas nepaprastas likimas, pasireiškiantis jo išsiskyrimu iš savo *luomo*: laimės lemia, pavyzdžiui, kad vaikas užaugęs bus „vagus“ arba „vyskupas“ (kartais — „kunigaikštis“).

(d) dar retesniais atvejais likimas pasireiškia žmogaus išėjimu iš savo *luomo* nebe vertikaline (į aukštesnį ar žemesnį statusą), bet horizontaline, centrifugine prasme: vaikas tada laimę suras išeidamas iš savo bendruomenės ir sekdamas savo gabumus, savo „talentą“ (25) (tapdamas, pavyzdžiui, pirkliu).

Reikia pastebėti tačiau, kad šiedu papildomi parametrai dažniausiai pasilieka tik atmetamų galimybių formoje, kad mūsų naudojami tekstai neturi tendencijos juos naratyviniai išvystyti. Tai visai suprantamas dalykas: šie etnografiniai tekstai atspindi paskutiniųjų amžių uždara lietuviško kaimo visuomenę, kurioje vyrauja pastovūs socialiniai santykiai, paremti įsitikinimu, kad materialinė gerovė yra nekintančio „naudos“ kiekio padalinimo tarp pastovaus žmonių skaičiaus rezultatas: vieno žmogaus praturtėjimas atitinka neišvengiamai kito žmogaus nuskurdimą, tiek turto tiek ir žmonių įėjimas arba išėjimas iš tokios uždaros ekonominės sistemos vertinamas, kaip nenormalus reiškinys. Užtat, atidedant, bent laikinai, į šoną šiuos centrifuginius laimės poreiškius, tenka sukaupti mūsų dėmesį į dviejų pagrindinių parametrų — gyvenimo ir mirties, turto ir skurdo — kruopštesnį nagrinėjimą.

2. GYVENIMAS IR MIRTIS

2-1. *Būtinybės svoris*

Tai, kad *Laima* kai kurių šaltinių vadinama „gimimo dievaite“ (26), dar nereiškia, kad jinai tiesiogiai prisideda prie naujosios gyvybės susidarymo ar išsivystymo proceso: vaisingumą skatinančios dievaitės — *Žemyna* ir *Austėja* (27) — nuo jos nepriklauso. *Laima* yra gimimo dievaitė jau vien dėl to, kad jinai dalyvauja jame, tardama savo lemiantį žodį. Tarp gimimo ir gyvenimo pradžios yra tarpas, gerai suprantamas tose visuomenėse, kur naujagimių mirtingumo procentas pakankamai aukštas.

Laimių lėmimas, kad vaikas „gyvens“ yra tad savarankiškas aktas, pranešas, (a) kad jis nemirs gimdymo metu arba tučiuojau po gimdymo, bet drauge ir tai, (b) kad jam priskiriamas tam tikras laiko tarpas,

vadinamas „gyvenimu“, kurį jam teks praleisti: „Be laiko nemirsi, kiek lemta — gyvensi“(28), sako liaudies išmintis. Kitas šio nulemtos periodo sinonimas — tai „amžius“: žmogus senajame lietuviškame kultūriname kontekste nemiršta, kaip kad dabar priimta, nuo kokios nors ligos, jis miršta dėl to, kad jo „amžius pasibaigia“(29).

Logiška tokios pažiūros išvada: žmogus negali sauvaliai nuspręsti nutraukti jam lemtą gyvenimą. Čia reikia numatyti du skirtingus — *bedalio* ir *nelaikio* — atvejus.

Suprantama, kad bedalis žmogus — tasai, kuriam Laima nepaskyrė jokios dalies — viską išbandęs, nori pasitraukti iš gyvenimo. Neturėdamas net virvagalio, jis išeina į girią, ieškodamas „smagaus terpšakio“(30) pasikorimui. Kitas toks bedalis veltui bando pasiskandinti(31). Trečiasis, pagaliau, eina „gyvas į žemę įsikasti. Kaip kur tik kasa — vis akmuo, kaip tik kur kasa — vis akmuo ir akmuo, niekur jis negali įsikasti: jau kad, sako, nėra dalies, tai nėra — nėra galą sau pasidaryti negaliu“(32).

Kiek kitokia yra *nelaikio* — arba *nelaikšio*(33) — situacija: „Tankiausiai žmonis gaudina tokiose vietose, kur koks yra pats sau galą pasidaręs. Arba jei ir kits kur kokį vagį nušauna arba užmuša, tai *kiek tas metų būtų gyvenęs ant svieto*, tiek metų naktimis žmonis vedžioj, klaidin. Kai kada toks nelaikis. . .“(34). Šiuo antruoju atveju, kaip matome, gana kazuistiškai išsprendžiama problema, suderinant du prieštaraujančius dalykus: akivaizdžius faktus, kad žmonės vis dėlto atsitiktinai nugalabijami arba patys nusižudo, su įsitikinimu, kad žmogui lemtas gyvenimas turi būti išgyventas. Nelaikis tęsia iki galo — tik susilpninta forma — savo skirtą gyvenimą.

Tai, kas tinka gyvenimo pradžiai, tinka ir jo pa-
baigai: žmogus ramiai laukia, kol jo amžius pasibaigs,
ir, jausdamas besiantinantį galą, atsigula į lovą, su-
kviečia — nelyginant Liudvikas XIV-sis — savo vaikus
ir anūkus, gimines ir artimuosius, palaimina juos ir
numiršta sau. *Giltinės* rolė čia ribota: visi jos įvaiz-
džiai, pristatantys ją kaip barškančiais kaulais, dalge
ginkluotą šmėklą, pjaunančią ar draskančią žmones,
yra tik vėlesnis krikščionybės įnašas. Jos pagrindinė
funkcija — nustatyti, ar jau *laikas* mirti, ar dar ne;
pirmuoju atveju, jinai atsistoja ligonio galvugalyje,
antruoju — kojugalyje: „Dar tą kartą paspiriau giltine
v. dar tą kartą išlykau smerties“ (35), sako iš sun-
kios ligos pakilęs žmogus. Ir jei kartais atsitinka, kad
koks išmanus „daktaras“ sugeba uždaryti *Giltinę*
į bačkelę ar į geležinį grabą, nebeleisdamas jai atlikti
savo pareigos, žmoniją ištinka nelaimė: „Daugiau
nieks nuo to laiko niekur nebemirštą, ir gana. Mažai
kas ir besergą. Ar tris šimtus metų, (ar) ką, taip ir
praleidęs. Daugybė svieto atsiradę. Vis gimstą, augą
ir senstą, o nieks niekur nebemirštą. Parsenę, pražilę,
išbalę stov visi, ir gana. Emę rūgot ir ant pono Dievo,
saką: „Užmiršo mums ponas Dievs!““ (36). Gyvenimas
ir mirtis yra pastovūs, ne tik neišvengiami, bet ir rei-
kalingi kosminės tvarkos dėsniai.

2-2. *Dievų išrinktieji*

Kai žmonės kalba, pasakoja apie gyvenimą ir
mirtį, jie retai kada liečia tai, kas normalu ir savaime
suprantama. Užtat ir nenuostabu, kad mūsų turimi
laimių lėmimo pavyzdžiai beveik be išimties pasakoja
apie nepaprastus lėmimus, kai vaikui nuskiriama kartu
ir gyventi ir mirti. Reikalas eina čia ne apie natūraliai
išgyvenamo amžiaus priskyrimą, bet apie gyvenimo

apribojimą mirtimi, kuri nepagrįsta niekuo kitu, kaip tik laimių lėmimu. Tokia pasaulio tvarkai prieštaraujanti mirtis rodo ne tik absoliučią likimo galią, bet ir dievų, su ja surištų, suverenumą. Mitologiniu požiūriu, tai itin įdomi medžiaga.

2-2-1. *Perkūno galia*

Iš pirmo žvilgsnio atrodytų, kad toks nepaprastas lėmimas išryškina likimo galią nustatyti ne tik tikslų mirties laiką (pavyzdžiui, „dvylikiuos metuos dvylikėjų dienos“), bet ir jos precizišką būdą. Taip bent mano vienas iš liaudies „filosofų“, *Laimos* vietoje leisdamas pasireikšti Senam Diedukėliui (kuris ne bet kas, „ale jau Džievas — kadai anas vaikščia per žmanes“): „Jau kap gimsta vaikas, tai Džievas ažulaja jam, *koku smerciu mirc* — vienam paskarc, kitam nuskysc, trečiam sudegc“(37).

Tačiau, keistu būdu, mūsų turimi duomenys neatitinka šį logišką galvojimą. Duodami *Perkūnui* specialią egzекutoriaus rolę, jie leidžia susieti šia trumpalaikę mirtį tik su dviem gamtos elementais — *vandeniu* ir *ugnimi*.

Laimių lėmimas, kad, vaikui sulaukus tam tikro amžiaus (pavyzdžiui, dvylikos ar septyniolikos metų), jį užmušias *Perkūnas*, mūsų nestebina, nes jis tik patvirtina vieną iš pagrindinių jo funkcijų — pasaulio tvarkos priežiūrą ir jo įstatymų vykdymą. Liaudies išmintis, kuri sako: „jagu Perkūnui bus lemta, tai jis mane į stubō ras“(38), papildydama šią interpretaciją, vis dėlto atkreipia mūsų dėmesį ir į tai, kad *Perkūnas* vykdo tik tai, kas jam yra *lemta*: jo galia, nors ir toli siekianti, yra tiktai vykdomojo pobūdžio.

Norėdami apginti savo sūnų nuo tokio likimo, kunigaikštis — ar ponas, ar tėvas — sugalvoja statyti

slėptuvę, tai iškasdami gilų, išmūrytą rūšį, tai pastatydami trobelę iš storos geležies, tai tvirtą mūro bokštą. Užėjęs *Perkūnas* sudaužo bokštą, perskelia pusiau geležinę trobą, papilia sklepą „sinkiau miltų“. Deja, vaiko slėptuvėje nesama: jis pasislėpęs „sode po lapais“(39) ar, kaip jis juokais paaiškina, „po kopūsto lapu“(40) arba, pagaliau, „nuvėj(ęs) un aukštą kalną, acigul(ęs) i Dievų meldž(ias)“(41). *Perkūno* galia nepakankama, lėmimas neišsipildo, ir mirtin pasmerk-tas vaikas lieka gyvas.

Šių įvykių išaiškinimas nelengvas. Į akis krenta tačiau du charakteringi bruožai. Visų pirma, vaiką apsaugoja ne tėvo parinktos gynimosi priemonės, nau-dojančios jėgą prieš jėgą — įrašytos į tą pačią veiklos dimensiją, — bet sūnaus nekaltas žinojimas, kad išsi-gelbėjimo reikia ieškoti kitur. Iš kitos pusės, *aukš-tam kalne gulinčio* vaiko malda į Dievą rodo ne tik kad tasai dievas nėra krikščioniškasis Dievas, ne tik kad jis yra galingesnis už *Perkūną*, bet kad jo galioje yra likimo sprendimo pakeitimas: tai tas pats *Dievas X*, kurio nuostatus žinodama, *Laima* skelbia savo lėmimus.

2-2-2. *Mirtis ir vanduo*

Visai kitaip dalykai vyksta, kai vaikui nulemiama mirti prigeriant savo tėvo „šoželkoj“ arba „šulnyje“. Apsisaugojimo priemonės čia, tiesa, irgi vartojamos: prūdas aptveriamas tvora, šulinys užrakinamas, užkalamas „jaučio skūra“, — tačiau jos tik pabrėžia lem-ties neišvengiamumą. „Pakilo audra, tai net baisu: perkūnas viens paskui kito trankė, vėjas rumus vertė, o lietus kaip iš kibiro pylė, . . . Persigando visi: žiūri, nēr vaiko! . . . ir rado ant šulnio, ant skuros prigėrusį. Todėl ir priežodis: teip Laimė lėmė!“ (42).

Šis variantas — įdomus jaučio odos, greičiausiai kaip homeopatinės priemonės, įvedimu — sudaro įspūdį, kad vaikas, prigerdamas tos odos įdubime, lyg ir savanoriškai priėmė mirtį. Kiti variantai nebando net prigerimo iliuzijos sudaryti: kūdroje prigerti turėjusį vaiką žmonės randa negyvą pas tvorą, kuria kūdra buvo aptverta(43); antras šulinio variantas rodo vaiką, kuris visą laiką „apie šulnį ir apie šulnį. Anas atsigulė in šulnia ažudangscia, i putas išieja, i negyvas vaikas“(44). Taigi lėmimo išsipildymas nėra tiesiogiai susietas su pačiu prigerimo faktu, o su žmogaus mirties pagalba įvykstančiu „susijungimu“ su *vandeniu* ar, tiksliau sakant, su dievybe, kurios žinioje yra šis gamtinis elementas.

Jeigu lėmimai, surišti su *Perkūno* nepasisekusią intervencija, mums leido negatyviai apibūdinti „Dievą X“, kaip galingesnį už Perkūną ir kaip galintį laisvai disponuoti žmonių likimu, šie pastarieji pavyzdžiai įneša naują, pozityvų šios dievybės definicijos elementą — jos glaudų ryšį su vandens sakralumo sfera. Pirmoji šios studijos dalis, išryškinusi *Aušrinės*, jūrų karalaitės, ir *Mėnulio*, jos vyro ar kartais tėvo, vandeninį charakterį, pasipildo dabar naujais, likimą liečiančiais, atributais(45).

2-2-3. *Mirtis ir ugnis*

Paskutinė lėmimo rūšis turi ypatingą, sąlyginę formą: *Laimės* lemia, kad naujagimis tol bus gyvas, „kol šita kruvutė malkų nesudegs“(46), „kol šis pūndelis malkų susikurys“(47), „kol meduogalėliai susikurės“(48). Šis sąlyginiai užtikrinto gyvenimo pažadas turi aiškią kontraktualinę struktūrą, sudarytą homologacijos principu: malkos — tai medžiai, skirti ugniai taip, kaip žmogus skirtas mirčiai:

malkos - sudegimas
žmogus - mirimas

kur santykis tarp žmogaus ir malkų — metoniminis, toks pat, kaip jau nagrinėtų vilko ir plauko, slibino ir kiaušinio santykiai.

Reikia tačiau pabrėžti, kad laimių pasiūlytoji sutartis pagrįsta *tikėjimu*: užlemtas kūdikis, jau išaugęs į vyrus, miršta, nes jis sudegina malkų krūvutę, o sudegina jis ją todėl, kad netiki ne tik į laimių lėmimą, bet tuo pačiu ir į ugnies galią nutraukti jo gyvenimą. O kad toji ugnis ne kas kita, o namų židinio *Gabija*, nurodo paskutinysis iš trijų mūsų pasirinktų variantų, kur meduogalėlius pakiša po ugnimi ne jis pats, o jo pačios motina, jam nesant su dukterimi apžiūrinėjusi skrynią, kurioje jie buvo paslėpti: sutarties sulaužytojas čia yra šeimos bendruomenei svetimas asmuo.

Mūsų pamažu, logiškų prielaidų pagalba atstatomas „Dievas X“, likimo valdovas ir sakralinės vandens sferos viešpats, pasireiškia dabar, kaip tikėjimo — ir ypač pasitikėjimo šventa ugnimi — garantas. Žinant, kad *Gabija*, taip pat kaip Romos židinio ugnis, yra tiktai tautinės bendruomenės ugnies metonimas, kad jinais kasmet turi būti iš to bendro šaltinio atnaujinama, galima be didelio pavojaus siūlyti hipotezę, mūsų Mitros pobūdžio *Dievui X* priskiriant ir amžinosios ugnies — o tuo pačiu ir suvereninės ugnies — pirmą kartą uždegtos pirmajam didžiajam kuni-gaikščiui Šventaragiui sudeginti, kultą. Bet tai jau kita, atskiros studijos reikalinga, tema.

Atstatomo dievo figūrai išryškinti reikia, pagaliau, pridėti dar vieną pastabą. Mums žinomi nepaprastų mirčių pasakojimai rodo mirtį, pasireiškiančią arba paskendimo arba simboliško sudegimo formomis, o

tačiau joks tekstas nekalba apie normaliai laukiamą, mūsų „liaudies filosofo“ numatytą, pasikoroimo procedūrą. Šio praleidimo priežastis aiški: pakaruoklis tiesiogiai ir neabejotinai, ne tik lietuvių, bet ir kitose indoeuropiečių religijose, priklauso *Varūnos-Velnio* karalystei(49), pasikoroimas tad negali būti *Laimos* nulemtas, nes jis priklauso kito, nemažiau suvereninio dievo valdžios sferai. Turėdami galvoje indoeuropiečių suvereninių dievų triadą, esame priversti konstatuoti, kad atskyrus, iš vienos pusės, *Indros-Perkūno* galios sritį, išskyrus čia nenagrinėtą, bet numatomą *Varūnos-Velnio* suverenumo sferą, likimo ir pasaulio tvarkos nustatymo funkcijoje pasilieka vienas *Mitras*, kuriam mes dar neskubame ieškoti lietuviškojo atitikmens, vadindami jį dievu X.

2-3. *Laimos* sesuva *Giltinė*

Mums jau gerai pažįstamas scenarijus — bedalis žmogus, išėjęs į pasaulį ir girioje randas trobelę, o joje *Laimą* — kartais išsivysto nelaukta kryptimi. Bedalis, supratęs, kad turi reikalo su *Laima*, nepriskyrusia jam *dalies*, puola ją mušti, reikalaudamas skriaudos atitaisymo. *Laima* tada dažniausiai pažada jam pačią, iš kurios dalies jis galėsias laimingai gyventi. Tačiau retkarčiais pasakojimas prasitęsia kitaip:

— Nustok, nustok, (sušuko *Laima*,) kai mano sesuva pareis, tai tau tuoj galą padarys!

(O sesuo — ne kas kitas kaip *Giltinė*, atsiliepia iš bačkelės, kurioje jinai buvo prieš tai mūsų herojaus uždaryta:)

— Gi, sesait, ir aš šičia.(50)

Istorija baigiasi jau nebe *Laimai* įprastu būdu — laimingos pačios pažadu — bet jos sesers *Giltinės*, padarančios herojų „daktaru“, intervencija.

Šitoks dviejų dievaičių-seserų pasirodymas drauge nėra vienintelis. Kitoje, mūsų dėmesį atkreipusioje

sakmėje, juodvi prisistato pas pusbernį, naktigonėje budintį prie ugnies: „o tos bobos tai buvo viena *Giltinė*, o kita *Laimė*. . . Jos ima prašyti iš pusbernio spirgučių. Tasai duoda Giltinei, o Laimei nenorėjo duoti, o toji vis prašė, „tas perpykęs metė spirgą, pataikė jai ant lupos, o tas spirgas buvo karštas — tai jai nudegino lupą.“ Perpyko: „o tas laidokas, bedalis, jau jis dalies neturėjo, o dabar visai neturės“ (51).

Tolimesni tos poros nuotyčiai nemažiau įdomūs. Kai jodvi ima kalbėti apie ateitį, pasirodo, kad *Giltinė* apie ją tik spėlioja, norėdama gero draugiškam herojui, tuo tarpu kai *Laimė* viena pajėgia lemti likimą. Įpratusiems prie pabaisingo jos vaizdinio, *Giltinė* nelauktai pasireiškia kaip geraširdė būtybė, slapta nuo *Laimės* duodama herojui patarimus, padedančius jam pasirinkti dalį turinčią žmoną.

Kitas, panašus, bet ir kai kuo skirtingas variantas, vaizduoja dvisėda ant žirgo jojančias *Laimą* ir *Giltinę* ir vėl svarstančias jau kito bedalio bernaikio likimą. Laimei bepasakojant, kaip jinai „ant vieno vaikino užpuolus korot“ (52), tasai, nugirdęs, ėmė kirsti jai su akmeniu į dantis, „kad net visi dantys išbyrėjo“, o tuo tarpu *Giltinė*, Laimei nematant, pakvietė jį, kad sėstų drauge su jomis ant žirgo.

Vienu atveju *Laimė* bando keršyti, žadėdama uždegti bedalio namus, jodviems einant „per rubežių to kaimo“: jos kerštas nepavyksta, *Giltinei* slapta patarus padegti kelis kūlius šiaudų, nunešus juos už trobesių. Kitu atveju *Laimė* numato, kad vaikinai galėtų rasti savo *dalį*, jei, užvedęs savo ūkį, išvertų, kad jo triobos tris kartus *sudegtų*, tik po to tapdamas turtingu: ir čia *Giltinė* ateina į pagalbą, patardama tris kartus statyti triobas iš šakų ir leisti joms sudegti.

Šis dviejų seserų — Laimės ir Giltinės — dvisėda jojančių ant žirgo, Laimei pavadį laikant, įvaizdis yra pakankamai tipingas ir archaiškas: su juo negalima nesiskaityti lietuvių mitologiją nagrinėjant, tuo labiau, kad vienoje scenoje atvaizduotų seserų sugretinimas itin išryškina jų būdo bruožus.

Laimos asmenybė, gana blanki, atsižiūrint vien tik į jos rolę gimimo metu, dabar išryškėja. Iš paviršiaus jina net pasirodo, kaip „veikli“ būtybė, nepasitenkinanti vien žinojimu ir jo apskelbimu: ji bando intervenuoti į žmogaus gyvenimą, „korodama“ jį, „keršydama“ jam. Tačiau, iš arčiau pažvelgus, jos veikla ribota ir tiksli: ji kovoja tik prieš *bedalius* žmones ir tiktai tam, kad išsipildytų jų likimas, kitaip sakant, kad jie ir toliau liktų be „dalies“ ir be „laimės“. Įrašyta į prieškrikščioniškos moralės rėmus, jos veikla yra tad, tam tikra prasme, *išminties* ir *tiesumo* manifestacija.

Nors iš paviršiaus jina ir atrodo „veikli“, faktiškai *Laima* į *bedalio* herojaus likimą nesikiša: jos intervencija abiem minėtais atvejais — tai grasinimas *sudeginti* herojaus namus. Net ir negilus lietuviškojo semio-kultūrinio konteksto pažinimas leidžia teigti, kad jina šiuo deginimu pati neužsiima, kad ši rolė priklauso *Perkūnui*, jau kartą sutiktam nelaikės mirties atveju. Charakteringa ir tai, kad trobesiai turį užsidegti tuo momentu, kai dvi likimo sesers žengsiančios „per rubežių to kaimo“: plačiai žinoma, kad *Perkūnas* kaip tik visokių ežių ir rubežių saugotojas. Šis rolių pasidalinimas tarp *Laimos*, lemiančios, ir *Perkūno*, prižiūrinčio ir vykdančio, dar kartą pasitvirtina.

2-4. *Giltinė — daktaro podė*

Laimės ir *Giltinės* vaizdavimas dviejų kontrastuotų seserų pavidalais išryškina tuo pačiu ir *Gil-*

tinės portretą. Bedalis žmogus, maištaudamas prieš *Laimę* ir jos lemtą „pragaištingą dalį“, pirmenybę duoda *Giltinei*; šioji, iš savo pusės, naudoja nugirstus Laimės pranašavimus, padėdama žmonėms ir gelbėdama juos. Giltinės išryškėję bruožai, kaip jau kartą sakėme, visiškai prieštarauja jos po-krikščioniškam vaizdui.

Savo pagrindines funkcijas pati *Giltinė* aiškiai apibūdina: „Aš esu Giltinė, man reik eiti ligonių pažiūrėt. Reik man *paskirt*, katruos laikyt, katruos maryt“(53). Kaip ir Laimė, Giltinė atlieka *lėmimo* funkciją. Gyvenimo ir mirties išsakymas priklauso joms abiems, tik jis pasireiškia skirtingu laiku: Laimė tai daro pradžioje, o Giltinė — pabaigoje gyvenimo.

Klaidinga taip pat yra laikyti Giltinę „mirties dievaite“: jai lygiai tiek pat priklauso žmogaus numarinimas, kiek ir jo gyvenimo pratęsimas, jo pasveikdinimas. Užtat nenuostabu, kad ir gydytojo — ar jis būtų burtininkas, ar modernus daktaras — veiklos sfera įsirašo į tą tarpą, kuris susidaro nuo Giltinės stovėjimo kojūgalyje iki jos atsistojimo galvūgalyje: „Tu kvarus gydyk tuos, kai būsiu gale kojų, o jeigu gale galvos, tai tą ir nesiimk gydyt“(54), — pataria Giltinė savo sūnui-daktarui.

Neverta turbūt perdaug išplėsti čia plačiai žinomą temą — lietuviškame folklоре pasikartojančią dešimtimis egzempliorių — apie Giltinės santykius su daktaryste. Trumpai reziumuokime šią gana aiškią situaciją:

(a) *Giltinė* įsteigia gydymo instituciją, sutikdama būti vargingam žmogui gimusio sūnaus pode ir vėliau išmokydama jį „daktarauti“. Keli retesni variantai būsimajam daktarui, šalia Giltinės-podės, duoda ir krikštatėvį — Senelį Dievą.

(b) *Giltinės* kūmas, kurio sūnui lemta pasidaryti daktaru, dažniausiai vargšas bedalis žmogus. Gil-

tinė šiuo būdu lyg ir papildo *Laimos* lėmimus, pasiskirdama būsimam daktarui savotišką „dalį“, suteikdama jam specifinį socialinį statusą(55).

Šitaip maždaug normaliai funkcionuoja medicinos institucija. Turint galvoje, kad pasakojimų tikslas, bendrai paėmus, nėra vaizduoti pastovias situacijas, o nepaprastus, nuo normos nukrypstančius atsitikimus, mūsų turima daktarų globėjos Giltinės kolekcija numato du krikštasūnio nepaklusnumo savo podei atvejus:

(a) individualiniame plane, daktaras, norėdamas išgydyti Giltinės mirčiai pasmerktą ligonį (dažniausiai kokią karalaiteį ar šiaip jau didelį poną), užsako padaryti ant vienos kojos besisukančią lovą, tuo būdu sukeisdamas galvūgalį su kojūgaliu. Giltinės lėmimo tuo būdu išvengiama, tačiau toks nepaklusnumas baudžiamas, ir gydytojas diskvalifikuojamas.

(b) socialiniame plane, daktaras apgauna Giltinę, įviliodamas ją į tuščią riešutą(56) ir tuo būdu sustabdo normalų žmonijos mirimo procesą. Ne tik neteisėtų išimčių darymas, bet ir toks pasaulio tvarkos ardymas irgi baudžiamas.

Ši jos veiklos apžvalga tegali baigtis tik visiška *Giltinės* rehabilitacija: jina — *Laimės* sesuo, gyvenimo ir mirties deivė, turinti dar ir antraeilės medicinos globėjos pareigas. Toks homogeniškas jos semantizmas padeda suprasti ir jos vardo etimologiją: mūsų „kalbinis jausmas“ neabejotinai sieja šį vardą su visa *gelti*, *geluo*, *gėlimas* šeima, o ši užuomina vėlgi normaliai išsivysto į *gyvatės* įvaizdį: nėra neįmanoma, kad gyvatės pavidalas būtų viena iš archaiškų *Giltinės* pasireiškimų formų, ne tik conceptualinio jos turinio panašumu, bet ir figūratyvinio įvaizdžio sugretindamas dvi — žemiškosios *Giltinės* ir dangiškojo *Auššveičio* — bylas (cf. supra, *Aušrinė* II).

3. TURTAS IR SKURDAS

3-1. *Nelaimingi ir bedaliai žmonės*

Kiek plačiau panagrinėjus pirmąją *Laimos* — ar laimių — lėmimo parametą, kurio rėmuose sprendžiamos žmogaus gyvenimo ir mirties problemos, reikia paliesti ir antrąją likimo dimensiją: žmogui, kuriam lemta gyventi, tenka dar priskirti vienokį ar kitokį, gerą ar blogą gyvenimą. Jau anksčiau teko minėti, kad mūsų etnografiniai šaltiniai neišvengiamai atspindi uždaros agrarinės visuomenės galvosena, pagal kurią laimės ir nelaimės sąvokos natūraliai homologuojamos su turtingo ar vargingo gyvenimo supratimu.

Pažiūrėjus iš grynai formalaus taško, binarinis šios gyvenimo dimensijos padalinimas gali būti dvejopai išspręstas. Žmones galima skirstyti į

(a) dalingus vs bedalius

(b) laimingus vs nelaimingus.

Skirtumas tarp šių dviejų dichotomijų priklauso nuo priešpastatytus terminus rišančio logiško santykio rūšies. Bedalis žmogus skiriasi nuo dalingo tuo, kad jis neturi *jokios* dalies (=jokios laimės): santykis tarp šių dviejų sąvokų — kontradikcinis. Nelaimingas žmogus skiriasi nuo laimingo tuo, kad jis ne tik kad neturi laimės, bet kad jis drauge turi dar ir nelaimę, konkrečiai pasireiškiančią jo gyvenime: opozicija tarp šių sąvokų jau nebe kontradikcinė, o kontrarinė.

Lietuviškoji mitologija išnaudoja abu logiškų santykių tipus, tuo būdu ne tik sudarydama papildomų keblumų mitologui, bet ir atnešdama naujų duomenų jo teoretiniams apmąstymams. Mat, nuo pasirinktos logiškos laimės struktūros priklauso ir mitinių būtybių, pasirodančių figūratyviniam plane, generacija. Kontrarinės struktūros atveju, be jokio sunkumo galima atpažinti dvi priešpastatytas, likimą atstovaujančias

būtybes: *Laimę* (arba *Dalią*) ir *Nelaimę* (arba *Vargą*). Kontradikcinių santykių atveju susiduriama tiksliai su *Laimės-Dalios* buvimo ir nebuvimo, *dalies* turėjimo ar neturėjimo problema; bedalio negloboja jokia specifinė būtybė, nebent tik pati *Laima*, kaip anksčiau matėme, prižiūri, kad, nedievement, jis už kieno nors kito laimės neužsikabintų.

3-2. *Laimė ir Nelaimė*

Paimkime porą „tikrų“ atsitikimų.

Kartą gyveno gretimai du broliai, vienas turtingas, kitas pavargęs.

Vieną kartą vaikščiojo tas varguolis apie savo laukus, žiūri, kad jo varpės nuskabintos. Ale naktįje aina jis sergėt, kas jo varpas skabinėjo. Atėjo tokia daili merga iš girios, ima, skina jo varpas ir meta į to turtingo javus. Pasigavo jis tą mergą ir ėmė mušti, sako: „tu manęs nemušk, nes aš jam teip turu daryti, nes aš jo *dalis*“ — „Na, kad tu jo dalis, n'o kur mano?“ — „Tavo dalis rudynuose rūdyja“(57).

Štai kitas, kiek skirtingas nuotykis.

Buvo du broliai, vienas turtingas, kitas biednas. Biednasis, nebesitverdama, nutaria pabėgti nuo savo pono ir apsigyventi kitur (tai vyko dar kunigystės — baudžiavos metais). Išsikrausto, bet užmiršta kirvį ir grįžta: žiūri, kad stuboj žiburys; ateina į stubą, žiūri, už pečiaus sėdi sena boba ir aunasi kojas. Ji sako: „aš tavo nelaimė: kaip tu dabar išsikraustei in kitus namus, tai ir aš aisiu vėl pas tave“(58). Žmogus užpyko, smogė jai į galvą su kirviu, „sumušė į šmotelius“, o po to, *Nelaimę* įkišęs į krepšį, pakišęs po kelmą, grįžta namo, kur jam pradeda sektis gyventi. . .

Turime tad reikalo su dviem skirtingomis mitinėmis būtybėmis, kurios — kaip kituose tekstuose *Lai-*

ma, savo aprėdos keitimu kaitaliodama naujagimių likimą — skiriasi savo išvaizda: geradarė *Dalis* pasirodo, kaip „daili merga“, o blogadarė *Nelaimė*, kaip „sena boba“. Ši pastaroji tačiau nėra aiškių kontūrų dievybė: nors ir vadinama *Nelaimė*, ji gali būti įsivaizduojama „didelio balto vyro“ (59) pavidalu; keisdama savo vardą, ji tampa *Vargu* (60), pasirodydama toje pačioje, mūsų ką tik aprašytoje scenoje. Jos veiklos sfera, iš kitos pusės, lieka labai ribota: kaip pasyvus aktorius, *Nelaimė* vargšo žmogaus sukapoja į gabalėlius ar įkišama į tabokinį ragelį ar į šermukšniu užkišamą butelį; aktyviau jinais pasireikia tik pereidama nuo vargšo pas turtingąjį, tuo būdu lyg ir atstatydama „socialinį teisingumą“ — o tai, kaip žinome, jau nebe *Laimai* ir likimo sferai priklausanti moralinė funkcija. Susidaro tad įspūdis, kad ši *Laimės ir Nelaimės* pora yra vėlyvas ir gana dirbtinas padarinys, susikūręs, kaip logiško lėmimo parametro „turtas“ vs „skurdas“ figūratyvinė išraiška, bet nepajėgus rivalizuoti su *Laimės-Dalios* problematika.

3-3. *Laimė-Dalia*

Visai kitokia yra *Laimės-Dalios* figūra, kuriai lietuvių mitologijos tyrinėtojai — ir pirmoje vietoje J. Balys (61) — suteikia savarankiškos, nuo Laimos nepriklausomos būtybės statusą. Jos buvimas paliudytas ne tik neišsenkančiuose pasakų ir sakmių tekstuose, bet, kas žymiai rečiau pasitaiko, ir dainose:

Ein motulė ūkaudama,
Laimės-Dalios ieškodama.

Atsiliepė *Laimė-Dalia*
Anoj pusėj marelių (62).

Klausimas, ar turima reikalo su dviem likimo dievaitėmis, ar su viena, dviem skirtingais veiklos būdais pasireiškiančia *Laima*, mitologiniu požiūriu itin įdomus.

2-4. *Laimė ir dalis — abstrakčios sąvokos*

Norint išpaukinti šią problemą, reikia išeiti iš paprasto konstatavimo, kad *dalis* — ar *dalia* — tai, visų pirma, abstrakti sąvoka, viena iš priemonių, padedančių žmogui galvoti apie savo likimą. Lygiai kaip tėvas, mirdamas, padalina savo turtą vaikams, paskirdamas kiekvienam jo *dalį*, taip ir žmogui gimstant, manoma, *Senelis Dievas* — arba *Laima* — paskiria jam atitinkamą *dalį*. Štai vieną kartą, Seneliui Dievui apsinakvojus pas vieną poną „atskrida paukštis, nusilaidė un senelia lunga ir prakalbeja negirdetu balsu: „Viešpatie! biedniem tevam gimė sunus. *Kokių dalių jam skyri?*“ — „Anas bus šita pana šėparium,“ — buvo atsakimas“. (63). Dievo skirta *dalis* yra tad formalinis konceptas, kurio turinys kaitaliojasi: šiuo atveju sūnaus dalis — būti „šėparium“.

Viena iš maldų, kuria kreipiamasi į *Mėnulį*, dar labiau išryškina šią *dalis* sąvoką:

Jaunas jaunikaiti,
Dangaus karalaiti,
Man *dalis* šėčėsties
Tau aukso karūna.

Tau jaunystę,
Man bagotystę. . . (64)

Iš „dangaus karalaičio“ meldžiama *dalis* — tai ne betkokia dalis, o *laimės dalis*: *laimė* yra globalinis konceptas, subsumuojantis žmonijai teikiamas gyvenimo galimybes, ir žmogus, kreipdamasis į *laimę* skirs-

tančias instancijas, prašo sau atitinkamos laimės dalies. Santykis tarp laimės ir dalies yra metoniminis (*pars pro tota*), tačiau abi sąvokos yra izotopinės: paskutinis cituotos maldos posmas tik susiaurina ir patvirtina *dalies*, pasireiškiančios „bagotystės“ forma, turinį.

Režiumuokime: *laimės* ir *dalies*, kaip visumos ir dalies, santykis pasireiškia dviejose plotmėse:

(a) formos atžvilgiu: *dalīs* yra tikrai *laimės* dalis

(b) turinio atžvilgiu: *laimė* apima visas gyvenimo išsipildymo galimybes, o *dalīs* liečia tikrai jo materialines vertybes.

3-5. Dievybė-dalintoja

Šitokia laimės dalinimo samprata nėra specifinė lietuvių mitologijai: Indijoje žinomas Mitros suverenumo sferai priklausęs likimo dalintojas — dievas *Bhaga*; prileidžiama, kad ir slavų *Bog*, krikščionybės įvedimo metu parinktas būti vieninteliu suvereniniu Dievu, savo kilme irgi yra dievas-dalintojas.

Lietuviškame kontekste šią rolę, iš paviršiaus žiūrint, atlieka *Laima*. Tačiau Laimos uždavinys, kaip matėme, yra ne paskirti, o tik išsakyti žmogaus laimę ir dalią. Užtat iš principo, prieš konkrečią analizę, reikia išskirti bent tris lėmimo instancijas:

(a) Dievybė-dalintoja, į kurios rolę lietuviškose pasakose dažnai pretenduoja *Senelis Dievas*, o išlikusiose maldose — *Mėnulis*;

(b) Dievybė-pranašautoja, išsakanči likimą ir tuo paskirianti dalį — tai lietuviškoji *Laima*;

(c) Dievybė-priskirtoji dalis — tai figūratyvinė forma, kuria gali būti aprėdyta individualios *dalies* sąvoka, turinti lietuvių kalboje visą eilę sinonimų: *burta*, *liktė*, *luoma* ir t.t. (65).

3-6. *Bedalis žmogus ir laimės ieškojimas*

Jeigu Laima gražiai paskirstytų, kiekvienam žmogui duodama jam priklausančią *dalį*, jei kiekvienas žmogus gyventų pagal savo *laimę*, žmonija neturėtų jokių problemų, ir žmonės, susirinkę vakaroti, neturėtų apie ką šia tema vienas kitam papasakoti. Pastovi būklė yra neproblematiška, o gyvenimas, deja, pilnas mįslių, į kurias tikrai pasakos gali atsakyti: „Kitą kartą *Ponasdievs* ėjo, pasakas sakydamas, o *Velns* — mįslės mindamas“(66), — šitaip filosofijos kilmę išaiškina mūsų senųjų išmintis.

Iš tiesų gi gyvenime taip būna: vieniems žmonėms *Laima* paskiria jų *dalį*, o kitus palieka *bedaliais*. Šitoks elitinis likimo skirstymas turi svarbių pasėkų. Visų pirma, *dalies* sąvoka tokiu atveju keičia savo turinį, ji virsta „laiminga dalia“, — nes skurdas reiškia *dalies* neturėjimą. Antra, tokio iš pirmo žvilgsnio neteisingo dalinimo pasėkoje atsiranda atskira *bedalių* žmonių klasė, pasiryžusi nepasiduoti: eiti *laimės ieškoti* — tai gausių stebuklinių pasakų tema — ir dažnai net stoti į kovą su *Laima*, — o toji, dažnai negyvai primušama, priversta, kaip matėme, ieškoti kitų išeikių.

3-6-1. *Pačios dalis*

Pirmutinė iš tokių išeikių — nes *Laima* juk negali pakeisti savo pačios lėmimo — tai *bedaliui* duodamas patarimas bandyti gyventi iš savo pačios *dalies*(67): užtenka tik surasti dalingą žmoną, tada jau visa šeima galės gyventi ant pačios *dalies*. Tai paaiškina, bent iš *dalies*, kodėl kuone visos stebuklinės pasakos pasibailgia *laimės ieškančio herojaus* vedybomis su karalaite arba bent jau šiaip turtingo pono dukterimi. Būdinga tačiau, kad ta pasakojimų grupė, kuri sprendžia ne šiaip herojaus, o aiškaus, eksplcitinio *bedalio* likimą, būsimą dalingą pačią paprastai vaizduoja nuskurusios,

apšėpusios mergos pavidalu. Graži, puošni, bedalio sutikta mergina nieko gero jam nelemia — jai turbūt skirta gyventi iš turtingo vyro dalies —, ir bedalio pagalbininkai jam pataria jos vengti. Šios rūšies inversija atrodo, kaip kompensacinė struktūra, ieškanti idealiai išspręsti socialinės ir estetinės nelygybės statomus klausimus.

Galėjimas apeiti likimo nuostatus susirandant dailingą žmoną savaime išplečia ir *Laimos* funkcijas, suteikdamas jai komplementarinę „porų“ sudarymo rolę:

Neverki, mergele,
Raminki širdelę
Rasi būsi *Laimos* skirta,
Būsi mano miela(68).

Atrodo, kad *Laimos* domėjimasis vedybomis turi dar ir kitų, bendrąją giminystės struktūrą apsaugojančių priežasčių:

Ei ne duok Dievai
Laimužei lemti,
Tam pačiam kaime
Mergelei augti.

.....

O tai duok Dievai
Laimužei lemti,
Bent per mylelę
Marytei augti(69)

Reikalas čia eina jau nebe apie pavienių porų sudarymą, bet apie endogaminių vedybų draudimą ir egzogaminių išeičių ieškojimą: incesto byloje, kurioje lietuvių tautosaka itin gerai atstovaujama (ir kuri reikalinga atskiros, išsamios studijos), *Laimai* skirta vieta irgi numatyta.

3-6-2. *Avinuko dalis*

Dalies reikšmė dar kartą keičiasi, paaiškėjus, kad bedalis žmogus gali gyventi ir iš avinuko dalies. Vieno tokia bedalio istorija maždaug tokia.

Buvo kartą pas tėvą sūnus, kuriam „niekas nesisekė, o jo tėvas *išmintingas* toks buvo, kad jis pažindavo žmogų, *ar jis dalingas, ar ne*. Jis ant savo sūnaus matė, kad jis jokios dalies neturi, tai jis jį *nekenė už tai* ir norėjo, kad jis prapultų“.

(Sūnus norėjo vesti merginą, bet tėvas, žinodamas, kad ji turi dalį, neleido. Sūnus vedė kitą, bedalę — tada tėvas abu išvarė iš namų).

Beeidami sutiko jiedu senuką avinuku vediną. Senukas sako: „aš jum duosiu šitą avinuką, tai judu iš to *avinuko dalies* gyvensit“.

(Jiedu įsikuria, prasigyvena, susilaukia vaikų).

„Ale dasigirdo tėvas apie jų *laimingą* gyvenimą. . . o jam rūpi žinot, *kur jie dalį gavo*.“ Atvykęs žiūri, „kad avinuks po kiemą vaikščioja ir *tas su dale*“.

(Tėvas prašo papiauti avinuką. Sūnus, manydamas, kad tas jau senas ir nebereikalingas, sutinka. Papiauga, ima virti mėsą).

„Kaip tik *pravirė*, tuo davė po šmotuką vaikam, ir jiedu abu tuo paragavo; tas tėvas žiūri, kad jau *vaikai turi dalis*, ir jiedu *abudu turi dalis*“.

(Tėvas perpyksta ir išdūlina namo)(70).

Kitas to paties pasakojimo variantas bendra savo ekonomija nesiskiria nuo pirmojo. Ir ten bedalis sūnus turi „išmintingą“ tėvą, kuris apvesdinęs sūnų su bedale pačia, juodu išveja. Ir ten jiedu sutinka *Senuką Dievą*, kuris jiems duoda, tiesa, nebe avinuką, o šunytį: „tai iš šito šunies turėsit dalį“. Ir tame variante tėvas sužino apie naują vaikų laimę, atvyksta ir prisitaikęs užmuša šunį.

„Paleido iš ryto gyvulius iš tvarto, tie gyvuliai visi rėdami, prie to šuns: *ėmė pripuolė toj dalis prie vienos karvės*“. Tėvas žiūri, kad jau „*karvė turi dalį*“, prašo karvės mėsos. Sūnus, jo liepiamas, papiauga karvę.

„Insidėjo į puodą *plaučius*, *kepenis* ir šėip mėsos — verda, jau biskį *pavirė*, tuojaus nusipjovus davė moteriškė vaikam, pačiam ir pati paragavo: žiūri tas tėvas, kad jau *turi vaikai, pati ir pats dalis*“ (71).

Tėvo *išmintingumo* sąvoką atidėdami vėlesniam nagrinėjimui, avinuko pakeitimą šunyčiu laikydami kitų sakmių, mininčių *šuns dalį* (72), kontaminacija, apsistokime tik ties *dalies* sąvoka ir jos paskutiniu avataru — įsikūnijimu į gyvulius. Kol bedalis gyveno iš savo žmonos dalies, *dalis* galėjo būti laikoma abstrakčiu, religiniai filosofiniu konceptu. Galima dar prileisti, kad ir avinukas, kaip gyvas sutvėrimas, gali turėti savo dalį: ir kiti tekstai pažįsta „Laimės užlemtus avinėlius“ (73). Į avinuką, iš kitos pusės, galima žiūrėti ir kaip į žmonos metonimą: A Juškos *Svotbinėje rėdoje* aprašytame — ir jo komentatorių naujais variantais papildytame — marčios atliekamame namų apyvokos daiktų palaiminime (juos paeiliui „apdovanojant“ rankšluosčiais), šalia gausių negyvų objektų marti laimina, tuo savo tiesioginės veiklos sferai priskirdama, tiktai vieną gyvą padarą — avį (74).

Tačiau avinuko (ar „šunies“) *dalis* pasirodo čia jau nebe kaip abstrakti sąvoka, o kaip autonomiškas, galįs persikelti iš vienos būtybės į kitą, psichinis pradas, įsikūnijęs tiksliai pasirinktoje organizmo vietoje — *plaučiuose ir kepenyse*, kurie, kaip anksčiau matėme (V; supra *Aušrinė* II), yra savo ruožtu *sveikatos ir gyvybės* pradų buveinė: *Dalis*, kaip žemiškosios laimės pradas, topologiškai sutampa su *Laimės* žinioje esančiu gyvybės ir mirties principu. Gal sutapimo sąvoka čia ir nevisai atitinka norimą aprašyti procedūrą: dalis, kaip dvasinis pradas, lieka autonomiška, ji gali persikelti iš vieno kūno į kitą bent dviem teksto nurodytais būdais: „pripuolimu“ (t.y. prisilytėjimu) ir plaučių bei kepenų, truputį pa-

virtų (t.y. ugnies paliestų) „paragavimu“, savotiška pagoniška „komunija“.

Šiame kontekste *Dalis* — tai mitologinis, figūratyvinis konceptas.

3-6-3. *Gulbės ir marčios*

Ką tik nagrinėti pavyzdžiai rodo, kad *Dalies* personifikacijos procesas jau prasidėjęs, kad sekantis etapas — jai antropomorfinio pavidalo privadimas — jau lengvai įžvelgiamas.

Bedalis sūnus išsina į pasaulį ir sutinka Senuką Dievą, kurio užklaustas, atsako: „aš pats nežinau, kur aš ainu — aš neturiu dalies jokios, man nieks nesiseka, aš neturu kur pasidėt.“ Senukas priima jį pas save tarnauti ir siunčia į „šaltinuką“ vandens. „Atlėkė trys *paukštės* (kitame variante: trys *gulbės*), padėjo plunksnas ir maudosi“. Vaikinui vėliau pasipasakojus, ką jis matė, Senukas jam sako: „Žinai kas ten? tai toj *tavo dalis ten atlekia maudytis*“. Ir pataria pavogti jauniausiosios plunksnas ir negražinti „pakol prisižadės tau dale butie“. Bedalis išpildo nurodymus: „O žinoma, kaip Dievas sako, teip turėjo ir butie: jėdu apsivedė, gyveno ir stojo didelei turtingi“(75).

Variantas, kuriame paukštės patikslintos kaip *gulbės*, niekuo ypatingai nesiskiria nuo mūsų ką tik reziumuotojo, jis gal tik kiek turtingesnis keletu mums jau pažįstamų detalių. Bedalis išsina iš namų, sakydamas: „aisu, ar aš kur sau *laimę* neatrasu“ (*laimės* ir *dalies* sąvokos pasirodo kaip sinonimai). Prieš patekdamas pas „senelį pustelniką“, jis tarnauja pieмениu dvare: jo kaip algą gautas *tris avis* suėda vilkas. Jauniausiosios gulbės plunksnas ermitas įmeta į *ugnį* ir sudegina, sakydamas, kad jiedu dabar galį „poroj gyventie“. Gulbė jaunamartė pasirodo esanti gera *siuvėja*, ir nuo to jiedu ima prasigventi(76).

Kitas, paralelus pasakojimas jau nebekalba apie dvigubą — gulbių ir marčių — gyvenimą vedančias būtybes, o apie girioje besančias *tris mergas*. Dailios mergos pavidalu pasirodžiusi jo turtingojo brolio *Dalis*, bedalio užklausta, kur jisai galėtų savo dalį surasti, duoda jam tokį patarimą: „Tu nueik į girią, rasi *trišaką medį*, o tame medyje rasi sėdinčias tris mergas, dvi bus linksmos, o trečia liudna, susiraukus: tai ta tavo dalis. Tai tu tą mergą iš medžio ištrauk, o tol duok su kančiumi, kol pasižadės tau dalia buti“ (77).

Mūsų nueitas kelias gana ilgas: vietoje iš pradžių sutikto bedalio, kuris gauna *pačią su dalia*, dabar jau mūsų herojus susiranda *Dalią, kurią jis paima už pačią*: dalia — jau nebe teologinė sąvoka, o savo rūšies asmeninė, vienam žmogui priklausanti deivė.

Iš kitos pusės, *Daliai* įgavus antropomorfinį pavidalą, jinai jau pasirodo dažnai ne viena, o trijų gulbių ar merginų sąstata: ši ternarinė figūra primena mūsų aukščiau sutiktas *tris laimes*. Atrodytų, kad su žmogišku pavidalu *Dalia* kartu priartėja prie *Laimos*, su tuo tik skirtumu, kad, tuo tarpu kai *trys laimos* atstovauja galimos „laimės“ visumą, *Dalia* yra tik viena iš laimių, savo partityviniu charakteriu atstovaudama visos *laimės dalį*, kurios, kaip atsimeiname, maldauja į *Mėnulį* kreipdamiesi žmonės.

3-7. *Akmo, saxum grandius*

3-7-1. *Dalis dyla*

Buvo toks bernas; jis tarnavo pas vieną ukininką, o kad pasibaigė metai, prašė algos. Sako: „tavo *alga* sudilo“. Gavo „porą skatikų“ ir keliauja toliau.

Pas kitą ūkininką bernas prašo algos „gaidžio didžiojo“. „O tas gaidys per metus teip sudilo, kad pavirto į tokį, kaip mažiausias žvirblukas. . .“

Pas trečią ūkininką jis prašo algos „tą *didįjį akmenį* — o akmuo labai didelis ant kiemo gulėjo. . .“ Jam tarnaujant, „vis tas akmuo *dyla* — ant Kalėdų sudilo visai, kad ką tik matyt“(78).

Šio teksto įskaitomumui padidinti galima pridėti porą pastabų:

(a) *Alga* samdiniui — tai visas jo turtas, visa jo nauda. Algos sudilimas yra tad jo perėjimas į bedalio statusą ar net jo, kaip bedalio, statuso išorinis ženklas. Ir iš tiesų, pasakojimas baigiasi tuo, kad bedalis bernas, vedęs karalaiteį, gyvena iš pačios dalies.

(b) *Dilimas*, nors jis taikomas visų trijų metų „algų“ sunykimui apibūdinti, tiesiogine prasme tin-ka tik progresyvaus akmens mažėjimo procesui nuskaidyti. Dilimo triplikacija yra tad tik retorinė priemonė visiškam nesisekimui atvaizduoti, o mitologiniai reikšmingas faktas yra vieno akmens dilimas. Kiti „dalies dilimo“ variantai, išsaugodami vien tik akmens dilimo epizodą, tai netiesiogiai patvirtina.

Imkime kitą panašų atsitikimą.

Bernas sąžiningai tarnauja dvejis metus ir nieko neišsitarnauja. „Trečius metus sako: „Dagi vienus metus pas tave busiu, ale man duosi šitą akminą, kur va jusų priesenyj ker-tėj yra. To gaspadoriaus prieseny buvęs jau teip toks *didelis akmuo* šiam tam pasidėt. Tas gaspadorius prižadėjęs jam akminą atiduot“.

Bernas tarnauja toliau. „Ant to *savo* akmino tai kojas apsiaunęs, tai teip kur buvęs nebuvęs apglostęs, apsidžiaugias. Ir matęs jis pats ir visi, kad tas akmuo vis einęs ir einęs mažyn, dylęs ir dylęs. Jau ant metų galo tiktai belikęs kai žaskiaušis didumo“(79).

Šios akmens dilimo bylos svarba verčia mus paci-tuoti dar vieną, labai panašų variantą:

Kitą kartą buvęs vieno turtingo tėvo sunus, bet jam nieks nesivesdavę: ką tiktai tas tėvas jam duodavęs ar pa-

vesdavęs, tuoj jam ir pražudavęs kas žin kur tas daigtas: nė pinigai, nė gyvuliai — niekas pas jį nepatverdavę. Buvęs to tėvo kluone (apluoke) *akmuo labai didelis*, tai tėvas, mėgindamas, pavedęs jam tą akmenį. Šis apie tą akminą džiaugęsis, lipinėjęs ant jo, kojas ant jo apsiaunęs, nusiauinęs, da pabuvęs kelias dienas ir tas pražuvęs kas žin kur(80).

Šiuos tekstus galima papildyti keleta pastabų:

(a) Visuose trijuose variantuose reikalas eina apie šiaip sau akmenį, o apie *didelį akmenį*, būtent, apie „*akmo, saxum grandius*“, kurio „garbinimą“, remdamasis XVI-jo amžiaus galo šaltiniais, užregistra-vo S. Rostowski(81).

(b) Tas didelis akmuo yra sodyboje: kieme, kluone ar priesienyje, taigi ūkininko šeimynos užimamoje erdvėje, nors jo paskirtis ir yra neaiški, greičiausiai užmiršta. Sakyti, kad akmuo laikomas priesienyje „šiam tam pasidėt“ yra aiškus nonsensas.

(c) Santykiai tarp herojaus ir jam priskirto akmens atrodo daugiau negu keisti, tai greičiau gerbi-
mo — neištariant žodžio „garbinimo“ — ryšiai: hero-
jus juo „džiaugiasi“, „ant jo lipinėja“, „glosto jį“.

(d) Viena herojaus elgsena ypatingai išsiskiria: dviejuose paskutiniuose variantuose jis mėgsta atsisėsti ant akmens „kojas apsiauti“. (Tokioje pat pozoje, prisiminkime, varguolis, grįžęs namo kirvio, suranda savo *Nelaimę*). Apsiavimas, tai dienos — arba šiaip kokio naujo darbo — pradžios ženklas, kurio negalima nesugretinti su visokių pradžių dievaite *Laima*, gi-
mimo — žmogaus pradžios, bet, kaip toliau matysime, ir žmonijos pradžios asistente.

Pasiskaičius apie tokias ypatingas nelaimės pasi-
reiškimo formas, savaime kyla klausimas: kas ir už ką
dilina tą didžiulį akmenį, paskutinę vargšo berno vil-
tį? Atsakymą duoda pati kaltininkė — *Laima*, mūsų
jau cituotame tekste papasakodama *Giltinei*, „kad

ji ant vieno vaikinio užpuolus korot“ ir sudilinus akmenį, kurį tasai buvo susiderėjęs algos. O *Laimos* „korojimus“ ir „keršijimus“ mes jau esame išsiaiškinę, kaip likimo valios išsipildymo priežiūrą.

Nebereikia, atrodo, papildomų komentarų paaiškinimui, kad tas didelis akmuo, kurį, kaip paskutinį savo šansą, už algą išsideri nesėkmingas žmogus, akmuo, kurį jis myli, gerbia ir glosto, kuris sudilinamas tam, kad bedalis žmogus visiškai „nebeturėtų jokios dalies“, — tai ne kas kita, o paskutinis *Dalios* įsikūnijimo pavidalas, jos pasireiškimas pačios kiečiausios, pastoviausios medžiagos — akmens — forma. Paaiškėja tuo pačiu ir hierarchiniai santykiai tarp likimo dievaitės *Laimos*, galinčios sudilinti asmeninę žmogaus globėją — deivę *Dalią*.

3-7-2. *Saxa pro diis culta*

„Akmenis kaip dievus garbino“, — rašo XVII-o a. pradžioje S. Rostowski, kalbėdamas apie senosios lietuvių religijos liekanas(82). Lietuvių, kaip akmenų — lygiai kaip žvaigždžių, miškelių ar upių — garbintojų problema, bendrai paėmus, mūsų mitologų sprendžiama labai įvairiai, bet jų pasiūlomi aiškinimai visų pirma atspindi tik jų pačių pažiūras į religingumą, kaip kultūrinį reiškinį. Kaip ten bebūtų, pagrindinė, mūsų manymu, klaida ir iš to kylą sunkumai paeina nuo to, kad akmenų garbinimą norima aiškinti kaip globalinį faktą, neatsižvelgiant į atskirų akmenų formas ir tipus ir jų santykius su vienomis ar kitomis dievybėmis, su ta ar kita sakralumo sfera. Toks aiškinimo būdas niekuo nesiskirtų, pavyzdžiui, nuo studijos apie šventųjų kultą Katalikų Bažnyčioje, žiūrint į jį kaip į statulų garbinimą, skirstant jas į medines ir akmenines, net nebandant atskirti Šv. Jurgio nuo Šv. Antano Paduviečio „stabų“.

Užtat ir mes, etnografiniuose šaltiniuose susidūrę su į akmenį „įsikūnijusios“ *Laimos-Dalies* problema, bandysime plačiame akmeninių figūrų lauke ieškoti tik mums reikalingo, jau išryškėjusius semantinius bruožus atitinkančio akmens, palikdami visą akmenyną kitoms, detalioms ir preciziškoms studijoms.

Jėzuitų 1600 m. *Metraštis*(83) gana kruopščiai aprašo vieną tokių garbinamų akmenų tipą:

Alibi lapides non parvi in horreis, in terra defossi, superficie plana sursum versus, non terra sed stramine contexti asservantur, quos *Deyves* appellant, atque ut custodes frumentorum et pecorum religiose colunt.

Šis tekstas, jau vien dėl savo preciziškumo, reikalingas, mūsų manymu, kad ir nedailaus, bet pažodinio vertimo:

Kitur (=kitose vietose) sandėliuose laikomi dideli akmenys, į žemę įkasti, plokščiu paviršiumi į viršų (paguldyti), ne žeme, o šiaudais apdengti; juos vadina *Deivėmis* (=Deyves) ir ištikimai garbina, kaip grūdų ir galvijų saugotojus.

Prie vertimo, žinoma, reikia pridėti ir gana smulkų komentarą:

(1) Žodį *deivės* reikia laikyti bendru moteriškos lyties mitinių būtybių pavadinimu — tautosakos šaltiniai *deivėmis* vadina ir laumes ir laimas —, o ne specifinių akmenų vardu. Šio žodžio vartojimas daugiskaitoje reiškia, kad turima reikalo su gausiomis antraeilėmis, nesuvereninėmis dievybėmis, priklausančiomis „namiškų dievų“, atskirai globojančių kiekvieną šeimyną ir ūkį, kategorijai.

(2) Šių deivių funkcijos — jos „grūdų ir galvijų saugotojos“ — atitinka Dalios, identifikuotos su *nau-dos* sąvoka, rolę ir turinį.

(3) Kaip ir kituose lotyniškuose to meto tekstuose, žodžio *horreum* vertimas į lietuvių kalbą sudaro

sunkumų. Abstrakti sąvoka „sandėlis“ neatitinka jokio konkretaus pastato pavadinimui. J. Balio vertime(89) vartojama *klėtis* (= grūdų sandėlis) daro nebesuprantamą „galvijų globos“ funkciją. Grūdų konservavimo būdai ir šiam tikslui pritaikyti pastatai istorijos tėkmėje keitėsi: dievo *Gabjaujo* bylą nagrinėdami, susidūrę su panašia problema mes buvome priversti *horreum* identifikuoti su kluonu(85).

(4) Tokia pat problema kyla ir Romos mitologijos tyrinėtojams: ir ten grūdų saugotojos dievaitės *Ops Consiua* aukuras laikomas (ar iš tiesų, ar tik simboliškai, — tai vėl naujas klausimas) *sub terra*(86), įkastas į žemę, o ne — kaip J. Balys klaidingai verčia mūsų nagrinėjamą tekstą — „iškastas iš žemės“. Pati pasisiūlanti, Romos specialistų panaudota, prielaida: kad toks deivės ar jos aukuro įkasimas į žemę atitinka archaiškam grūdų konservavimo būdai — jų laikymui žemėje iškastuose sklepuose (taip dar mano vaikystėje Lietuvoje buvo žiemą laikomos bulvės), — nepatvirtinama, atrodo, archeologinių tyrinėjimų, nerandančių tokios rūšies pastatų liekanų.

(5) Kaip ten bebūtų, jau vien dviejų mitologijų — lietuviškosios ir romėniškosios — detalaus, jokiomis įtakomis nepaaiškinamo atitinkamumo faktas pabrėžia mūsų nagrinėjamo teksto — ir su juo surišto konteksto — svarbą. Kita tos pat rūšies detalė — nurodymas, kad romėnų dievaitės altorius buvo laikomas pridengtas ir atidengiamas tik kelis kart į metus jai skirtų švenčių proga — paaiškina, kodėl mūsų deivės-akmenys buvo apdengtos tik šiaudais, o ne žeme. Ar iš to galima daryti išvadą — kaip tai daro K. Būga(86), nežinojęs romėniškojo atitikmens buvimo, — kad tie akmenys ir buvę ne kas kita, o tik naminiai *arae* (aukurai), sunku pasakyti. Mūsų manymu, patsai klausimas neturėtų būti statomas dilemos — ar aukuras ar deivė? —

forma: toks gerbiamas akmuo gali būti drauge ir deivės įsikūnijimo, jos „prisilaikymo“ vieta, jis gali būti atidengiamas jai skirtų ceremonijų metu, ant jo gali būti dedamos aukos deivei atsidėkoti ir iš jos ko nors maldauti.

(6) Paskutinė pastaba liečia akmens formą — jo plokščią į viršų atsuktą paviršių: K. Būga joje mato vieną iš argumentų, pagrindžiančių akmens kaip aukuro interpretaciją. Neprieštaraudami jam, bet vis dėlto atkreipdami dėmesį į tai, kad plokščia forma, tinkanti aukojimams, dar nspecifikuoja mūsų dievybės, o gali būti bendra visiems — arba bent daugumai — šventųjų akmenų, norėtume palyginti šiuos plokščius akmenis-deives su Rambyno kalne gulėjusiu *Laimai* skirtu didžiuliu taip pat plokščio paviršiaus akmeniu(87). Bet prie šito klausimo grįžkime kiek vėliau.

Lieka dabar tik žengti paskutinį žingsnį, sugretinant tautosakos atskleistus duomenis su istorinių šaltinių medžiaga. Palyginti tuos „didelius akmenis“ — t.y. akmens uolas, užsilikusias sodybose ir tik mitinėje sąmonėje išsaugojusius kaikuriuos jų „šventumo“ aspektus — su jėzuitų užregistruotais irgi dideliais akmenimis - deivėmis. Palyginti taip pat jų semantinį krūvį: dalies, kaip turtingo gyvenimo simbolį su grūdų ir galvijų globa. Šių dviejų planų sugretinimas leidžia suformuluoti tvirtą abiejų objektų, kuriuos skiria trijų šimtų metų laikotarpis, struktūrinės identifikacijos hipotezę.

Paskutinis likęs klausimas — šioms istorinės evoliucijos išskirtoms, dviejų rūšių šaltiniais paremtoms būtybėms bendro vardo nustatymas. Jėzuitų metraščio vartojamas *deivių* terminas, kaip jau sakėme, yra tik bendras plačios klasės antraeilių dievybių pavadinimas. Sudilstančius akmenis, matėme, galima įtikina-

mai laikyti *dalies* — arba *Laimos* - *Dalios* vienu iš charakteringų pasireiškimo pavidalų. Galima tad savęs klausti, ar nuo XVII-jo a. vidurio minima laimės deivė (Glücksgöttin) *Laimelė* (88) — kurią tik vienas Praetorius apibūdina kaip gimimo deivę — nėra toji pati „grūdus ir galvijus“, t.y. naudą globojanti naminė deivė, kurios *stabas* („idolum“) — ar aukuras — itin tiko privataus, draudžiamo kulto praktikai. (89)

PASTABOS IR REFERENCIJOS

- 1 Pirmasis šios studijos poskyris, skirtas *Aušrinei*, tilpo, padalintas į dvi dalis, *Metmenų* 33 ir 34 Nr. Antrasis poskyris, dedikuotas *Laimai*, irgi susideda iš dviejų dalių. Čia skelbiama tiktai pirmoji *Laimai* skirta dalis.
- 2 J. Basanavičius, *Lietuviškos pasakos yvairios*, IV, 116-7. Pabraukimai mūsų.
- 3 Visas pundas variantų randamas in J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 103-106; III, 315; IV, 115-123.
- 4 J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 105; II, 66-7, ir M. Davaina-Silvestraitis, *Pasakos, sakmės, oracijos*, Vilnius, 1973, psl. 283-4.
- 5 M. Davaina-Silvestraitis, *op. cit.*, 122.
- 6 J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, 115.
- 7 M. Davaina-Silvestraitis, *op. cit.*, 283-4. Pastaboje (psl. 392) knygos redaktorius pažymi: „Lietuvių tautosakoje gana reta pasaka. A. T. nurodomi tik lietuviški varijantai (Aarne-Thompson 947 B)“.
- 8 J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 105.
- 9 Id. *ibid.*, II, 66-7.
- 10 Cf. J. Balys, *Lietuvių tautosakos skaitymai*, II, 76.
- 11 Id. *ibid.*, II, 78.
- 12 E. Gisevius in *Lietuvininkai*, psl. 143.
- 13 Pav., G. Ostermeyer (1775 m.), cituojamas in J. Balys, *op. cit.*, II, psl. 76.
- 14 Cf. J. Balys, *op. cit.*, II, 79.
- 15 *LKŽ* (Vs)

- 16 Neužkukuotos gyvatės ar rupūžės, pavyzdžiui, yra ypatingai gaivalingos ir tinka vaistams. Maudytis vandenyje galima tik išgirdus kukutę (*LKŽ*).
- 17 Gausūs pavyzdžiai randami *LKŽ*.
- 18 *LKŽ* (J.D. 1202).
- 19 *Liet. Taut.*, V, 917-8 (Onuškis, 1902).
- 20 V. gausius pavyzdžius *LKŽ*.
- 21 Cf. „šitiš tu, ragana, tu vėl nelaimę iškukuosi!“ (Ds) ir „gegužė iškukuos bekukuodama, t.y. jebį kas mirs (burta)“ (J.) in *LKŽ*.
- 22 *Liet. taut.*, V (minklės: 6430).
- 23 „Vos vieną mėnesį iškukavus, gegužė pavirsta vanagu“ *LKŽ* (S 187).
- 24 J. Basanavičius, *op. cit.*, III, 68: geras šeimininkas, skaičiavęs pinigus, tampa turtingu, o pavyduolis, išėjęs su reikalais, tupi visą gyvenimą.
- 25 M. Davaina-Silvestraitis, *op. cit.*, 155-7, 216.
- 26 „Bei der Geburt rufen einige Nadraver noch die *Laime* oder Goettin der Geburt an“. M. Praetorius in J. Balys, *Liet. liaudies pasaulėjauta*, psl. 80.
- 27 J. Lasicius, *De diis*. . . , psl. 41.
- 28 *LKŽ*: KrvP (Mrk).
- 29 Tai mano bičiulio A. Liutkaus dažnai pasakota žemaitiška humoreska.
- 30 J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, 10-11.
- 31 M. Slančiauskas, *Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai*, 1975, Vilnius, 358.
- 32 J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 119.
- 33 *LKŽ*.
- 34 M. Slančiauskas, *op. cit.*, 175.
- 35 A. Kossarzewski, *Litvanica* in *Taut. darb.*, III, 130.
- 36 M. Slančiauskas, *op. cit.*, 247-251.
- 37 *Tautosakos darbai*, IV, 263-4.
- 38 *LKŽ* (Erž).
- 39 J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, 116-7.
- 40 M. Slančiauskas, *op. cit.*, 214.
- 41 *Taut. darb.*, IV, 263.
- 42 J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 104.
- 43 *Id. ibid.*, IV, 117.
- 44 *Taut. darb.*, IV, 263-4; cf. M. Slančiauskas, *op. cit.*, 132.

- 45 Šia proga galima priminti visiems žinomas sakmes apie *Mėnulį*, įtraukiantį į save šulinin vandens einančią merginą: jos iš esmės nesiskiria nuo vaiko prigėrimo šulinyje.
- 46 J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, 115.
- 47 Id. *ibid.*, III, 315.
- 48 Id. *ibid.*, I, 104.
- 49 Cf., pavyzdžiui, istoriją apie nakčia pasiklydusį žmogų, garioje patekusį į savo kaimynei velnių suruoštas vestuves. Pasirodo vėliau, kad kaimynė pasikorusi. *Dubingiai*, 339-340.
- 50 M. Slančiauskas, *op. cit.*, 101-105.
- 51 J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, 113-5. *Spirgučio* reikšmė, prisipažinsime, mums neaiški: gal reikėtų jį prigretinti prie mirusiųjų kulto ir jo santykių su kiaulėmis?
- 52 J. Basanavičius, *op. cit.*, III, 58.
- 53 M. Slančiauskas, *op. cit.*, 101-4.
- 54 *Taut. darb.*, IV, 203.
- 55 J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 123-4; 125-6; II, 301; IV, 108-9, 109 - 110, 110 - 111, 111 - 112. Įdomus *Taut. darb.*, IV, 203 duotas variantas, kur *Giltinė* (= smertis), Dievo sukurta, užsimano „ženytis“, susilaukia sūnaus ir jį išmokina daktaru. Iš šio vieno varianto dar neaišku, kas galėtų būti tasai, jos labai bijomas, Giltinės vyras.
- 56 Kiti variantai vietoj *riešuto* vartoja bačkelę, seniau naudotą kaip valizą, kartais — senelio Dievo dovanotą *krepšį* ar net, pagaliau, *geležinį grabą*. Šios substitucijos pasakojimo prasmės nekeičia.
- 57 J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 116-117.
- 58 J. Basanavičius, *op. cit.*, 131-2.
- 59 Id. *ibid.*, II, 262-4.
- 60 *Lietuvių tautosaka*, II, 643-5; cf. M. Slančiauskas, *op. cit.*, 191.
- 61 J. Balys, *Lietuvių tautosakos skaitymai*, II, 78.
- 62 Id. *ibid.* (Valkininkai).
- 63 J. Basanavičius, *op. cit.*, II, 186-7.
- 64 *Gaidės ir Rimšės apylinkės*, Vilnius, 1969, psl. 404; cf. taip pat *Taut. darb.*, IV, 476.
- 65 *LKŽ*.
- 66 M. Slančiauskas, *op. cit.*, 253.
- 67 Cf. šalia daugelio kitų, J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 122-3; IV, 78, 113-115.
- 68 A. Juška, *Liet. svotbinės dainos*, I, 46.

- 69 Id. *ibid.*, I, 448.
- 70 J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, 10-11.
- 71 Id. *ibid.*, I, 117-8.
- 72 Cf. M. Slančiauskas, *op. cit.*, 124-5.
- 73 Id. *ibid.*, III, 63.
- 74 A. Juška, *Svotbinė rėda* in Lietuviškos svotbinės dainos, 1880, II, 586 (pastabos).
- 75 J. Basanavičius, *op. cit.*, IV, 8-9.
- 76 Id. *ibid.*, IV, 125-131.
- 77 Id. *ibid.*, I, 116-7.
- 78 Id. *ibid.*, I, 122-3.
- 79 M. Slančiauskas, *op. cit.*, 101-5.
- 80 J. Basanavičius, *op. cit.*, I, 104.
- 81 „*Perkunas. . . quercus annosae, szermuksznis. . . alibi Akmo, saxum grandius. . . a rusticulis adhuc. . . colebantur.*“ S. Rostowski in K. Būga, *Rinktiniai Raštai*, I, 144.
- 82 S. Rostowski in J. Balys, *Liet. tautos. skait.*, II, 22.
- 83 *Annuae Litterae Societatis Jesu anni 1600*, Antverpiae 1618, psl. 550, cituojama in K. Būga, *op. cit.*, I, 144-5.
- 84 J. Balys, *op. cit.*, II, 22.
- 85 V. mūsų „Vulcanus Jagaubis“ in *Metmenys*, Nr. 32, 60-83.
- 86 Cf. G. Dumézil, „*Consus et Ops*“ in *Idées Romaines*, 1969, psl. 293-6.
- 87 Otto Glagau in *Lietuvininkai*, Vilnius, 1970, psl. 231-2.
- 88 J. Balys, *Liet. liaudies pasaulėjauta*, psl. 77-8, kaip seniausius *Laimelės* šaltinius, šalia Praetorijaus (ca 1690) nurodo lotyniškąjį Kleino giesmyno įvadą (1666) ir Brodowski (prieš 1744) žodyno rankraštį.
- 89 Neseniai Vilniuje pasirodžiusi studija (N. Vėlius, *Mitinės lietuvių sakmių būtybės*, 1977), kuri mus pasiekė jau šį tekstą užbaigus, vieną savo skyrių paskiria *Laimių* analizei (56-82 psl.). Žingeidus skaitytojas gali tuo būdu palyginti dviejų metodologijų, traktuojančių vieną ir tą pačią temą, ir tuo pat metu, rezultatus, turėdamas galvoje, kad mūsų studijoje dar nenagrinėti *Laimos* santykiai su žmonija.