

Redakcija: Vytautas Kavolis, Arūnas Sverdiolas, Saulius Žukas  
Leidžia ir šį numerį sudarė Saulius Žukas  
Viršelio autorius Žibuntas Mikšys  
Meninis redaktorius Eugenijus Karpavičius  
Maketavo Ramunė Januševičiūtė  
Numerį parengti talkino: Linas Jablonskis, Lina Kliaugaitė,  
Živilė Ramoškaitė, Dalia Satkauskytė

Žurnalą parėmė: A.T.Antanaitis, J.Avižienytė, Dr. J.Balys, K.Barėnas,  
B.Cipliauskaitė, M.Gimbutas, A.Janavičius, R.Kavoliénė, K.Keblys,  
V.Kelertienė, A.Kezys, J.Kiznis, A.Landsbergis, A.Mackevičius,  
I.Maziliauskienė, A.Mickevičius, R.V.Mieželis, J.Pivoriūnas,  
A.Sabaitis, E.Sakadolskis, A.Staknienė, J.Šoliūnas, V.Trumpa,  
H.Vepštas, T.Venclova, A.Zotovas

Dėkojame taip pat Atviros Lietuvos Fondui, kurio parama labai  
palengvina žurnalo leidimą

© 1993 Baltos lankos  
Žurnalas leidžiamas dukart per metus  
Adresas: Šv. Ignoto 14-5, 2001 Vilnius, Lietuva  
Tel. 616 174, 223 222, faksas 652 626

# ŽVÉRŪNA MEDEINA\*

ALGIRDAS JULIUS GREIMAS

Šalia trijų dievų-viešpačių – *Andojo*, *Kalevelio* ir *Perkūno* – kurių figūros ir sakralumo sferos mums pamažu išryškėjo, XIII a. slavų metraščiai prideda dar po vieną moteriškos lyties deivę, dviem skirtingais vardais pavadintą. Hipatijaus kronikoje sutiktą, mes ją atpažinome kaip *Medeiną*, o pas Malalą josvardą atstatėme kaip *Žvérūna*. Iš čia išeinant, du tyrimų keliai yra galimi: arba žiūréti į tuos du teonimus kaip į du tos pačios deivės pavadinimus, arba bandyti kiekvienai iš šių deivių prikertti skirtingą povyžą ir atskiras dieviškės funkcijas.

Nauji sunkumai kyla iš XIII amžiaus persikėlus į XVI a., kur gausiame Lasicijaus duotame dievų sąraše randame, vieną

\*Čia publikuojamas A.J.Greimo straipsnis nėra pabaigtas. Atrodo, kad išliko du jo variantai; pirmojo rankraštį profesorius maždaug prieš ketvertą metų yra atsiuntęs B.Savukynui, antrasis – trumpesnis, kiek kondensuotesnis, jis buvo žadetas mūsų žurnalui. Tačiau ir velyvasis variantas – juodraštinis, tame yra pertrūkių, kuriuos atstatome pagal ankstesnijį tekstą. Kadangi velyvajame variante remtasi ankstesniojo išnašomis, tai ir publikacijoje, skelbdami abu tekstus, iš pradžių antrajį, po to – pirmajį, išlaikome bendrą nuorodų sistemą. Pirmieji A.J.Greimo samprotavimai apie Žvérūnų ir Medeiną išspausdinti antrojoje jo lietuvių mitologijos tyrinėjimų knygoje (*Tautos atminties beieškant*, sk. "Dievai viešpačiai", p. 393-95). Ruošiant šiuos tekstus publikavimui, išnasa – kiek tai buvo įmanoma – sutikrino B.Savukynas (red.past.).

šalia kitos, dvi miško deives: *Medeiną* (= Modeina) ir *Ragainą*. *Medeina*, kaip matome, nežiūrint trijų šimtmečių atstumo, pasikartoja abiejuose sąrašuose, tad jos autentiškumu netenka abejoti. Kitaip yra su *Žvérūna* ir *Ragaina*: jeigu, sekant XIII a. tekstus, *Žvérūną* galima laikyti *Medeinos* pakaitalu ir identifikuoti jas kaip dviems vardais pristatyta tą pačią dievybę, tai Lasicijaus liudijimas, juo nors truputį pasitikint, verčia mus pripažinti dviejų savarankiškų, skirtingų deivių buvimą.

*Medeinos* tapatumą sutvirtina ir XV a. Długoszo *interpretationes romanae* sąrašas, kuriame, kaip *Medeinos* atitikmuo, pa- siūloma *Diana*. Jų abiejų bendras bruožas – jos medžiotojos, laukinės vienišos deivės. Tačiau *Dianos* byla sunku patikimai pasinaudoti jau vien dėl to, kad romėnų mitologija kiaurai persunkta graikų dievybių įtakomis. *Dianos* graikiškas atitikmuo – *Artemidė*. Tyrinėtojo dėmesj ir net susižavėjimą sukelia graikų mitologijos enciklopedijoje ([loc.cit.?]) randamas straipsnis apie *Artemidę*, kuriame statomas galutinai neišspręstas klausimas: ar *Artemidė* – *Hekatė* – antrasis vardas, kuris labai dažnai prikergiamas prie pirmojo – reiškia, kad turima reikalą su viena dvivarde deive (ar jos vardą lydinčiu epitetu) ar tiedu vardai reprezentuoja dvi skirtinges dievaites?

Grįžtant prie XIII a. metraščių, panaši problema kyla ir lietuvių religijos pagrindinių dievybių sąrašą nustatant: ar *Medeina* ir *Žvérūna* astovauja vieną ar dvi atskiras deives? Atsakymo sunkumas iš dalies glūdi tame, kad *Žvérūnos* byla yra palyginti labai plona, kad sunku ją paremti tautosakos ar išlikusių ritualų papildymais. Užstat naudingiau atrodo pradėti nagrinėjimą nuo kitos, Lasicijaus užregistruotos, deivių poros: *Medeinos* ir *Ragainos*. Turint omeny, kad užtenka paprastos sufiksų substitucijos *Ragainos* identifikavimui su *Ragana*, etnografinių davinių gausumas leidžia su pasitikėjimu žiūrėti iš pasirenkamą tyrimą taką.

Pradėdami tad nuo *Medeinos* ir bandydami atstatyti jos

autonomišką figūrą, mes visų pirma paruošime kelią *Ragainos-Raganos* atpažinimui, jos savitų bruožų išryškinimui. Ir tik tada galėsime pagaliau statyti mus tiesiog liečiantį pirmutinį klausimą – *Raganos* ir *Žvérūnos* identifikavimo galimybę.

## II. MEDEINA

### 1.

Istoriniai šaltiniai, kaip matome, pakankamai gerai paliudija *Medeinos* asmenvardį: be Hipatijaus (XIII a.) ir Lasicijaus, *medeines* paskutinis mini M.Daukša (1595 m.). Etnografiniai pastarųjų dviejų amžių daviniai, tiesą pasakius, nedaug ką atneša tiesioginiams šios bylos papildymui, tačiau nuolatinis lietuvio glaudžių santykii su mišku minėjimas padeda susidaryti bendrą įspūdį, išsivaizduoti bendrą atmosferą, kurioje išryškėja *Medeinos* figūra.

Jau pats jos vardas – *medis* senovėje ir šiandien dar tarmėse reiškia mišką – rodo jos miškinį pobūdį, Długoszas *Dianos* globali priskiria *silvas*, o Lasicijus ją tiesiog vadina "miško deive". Tai, žinoma, nereiškia, kaip kad galima būtų manyti pagal stereotipinius posakius "senovės lietuviai garbino alkas ir gojus", kad jinai būtų koks nors miško "dvasios" iškūnijimas, bet jau nurodo jos gyvenvietę, jos veiklos lokalizaciją.

Tačiau toks patikslinimas dar nepakankamas: lietuvių – bet ir aplinkinių tautų – stebuklinėse pasakose miškas dažnai laikomas kaip žmonių apgyventos žemės antitezė, kaip sakralinė erdvė, kurioje gyvena ir veikia įvairios mitinės būtybės. Tokių deivių, neskaitant gana gausių, bet nei savo asmenvardžiu, nei funkciniu specifikavimu neišskiriančių "bobų", yra keletą, nedaug. Tai visų pirma mūsų jau aprašytoji *Laima*,

kurią jos trobelėje kasnakt aplanko laimės, kurioms jinai lemia naujagimių likimą; taigi *Laima* – aiškių kontūrų dievaitė, jokių ryšių su mišku neturinti. Kita mitinė būtybė, irgi turinti savo "trobelę" – tai *Ragana*, kuri, išbuvojusios moters arba meškos pavidale, priglaudžia našlaitę, bando ją užmušti, bet išleidžia apdovanotą. *Ragana-Ragaina*, tiesa, Lasicijaus laikoma miško deive, tačiau kituose paskojimuose jinai turi savo prašmatnų dvarą, vadovauja, kaip *Raganų Ponija*, moteriškių-raganų susirinkimams ant Šatrijos kalno ir t.t.: jos funkcijos plačiai pralenkia miško apribotą erdvę. Palikdami tad kol kas nuošliai dar niekeno, mūsų žiniomis, net nebandytą rimtai spręsti *Laumės* problemą, galime teigti, kad mūsų *Medeina* negali būti identifikuojama su kitomis miške gyvenančiomis deivėmis – *Laima* ir *Ragana*.

## 2. Medeina ir zuikiai

Tačiau tai dar neišryškina *Medeinos* asmenybės nei jos funkcijų: nors jos vardo šaknis *med-* ir priartina ją prie miško, reikia neužmiršti, kad *Medeina*, pagal savo priesaga, yra *nomen agentis* ir reiškia, taip kaip ir kiti vediniai: *medėjas*, *medininkas*, *medinčius* (LKŽ) – medžiotojų, ir tai suartina ją su *Diana* ir nusako vieną iš pagrindinių jos funkcijų.

Apie ją Hipatijaus metraštis sako tik viena, kad ji, būtent, yra "zuikių valdovė", vis dėlto ten pat pridėdamas savo nuostabą apie apostatą Mindaugą ir jo pagonišką prietaringumą: "Kuomet jis (Mindaugas) išjodavo ir bėgdavo per lauką zuikis, nekeldavo kojos į giraites..."<sup>8</sup>. Mindaugas, kaip medžiotojas, tuo būdu metraščio surišamas ir su *Medeina*-deive medžiotoja, ir su jos zuikiais.

Toks zuikių priskyrimas *Medeinos* valdžiai, iš pirmo žvilgsnio, mus kiek stebina. Zuikių, tų gausių mūsų pasakų

drąsuolių, priskyrimas deivei jai didelės garbės nedaro. Atvirkščiai: zuikio *greitumas*, tai, kad jis retas iš žvėrelių, gimstantis atviromis akimis ir tuo būdu simbolizuojantis medėjui taip svarbų *budrumą*, atitinka *Medeinai* priskirtiniems atributams.

Keista tačiau, kad mūsų zuikis, gyvulinėse pasakoje pasireiškiąs savo *bugštumu*, mitinio pobūdžio pasakojuose, pasirodo kaip agresyvi, bauginanti būtybė; toks nekaltas, rodos, didelėmis išpūstomis akimis gyvuliukas pravardžiuojamas *piktakiu*<sup>12</sup>. Jei Mindaugo laikais zuikio pasirodymas sutrukdydavo karališką medžioklę, tai iki XIX a. galo susitikti kelyje zuikių reiškė nelaimę. Iš viso zuikių santykiai su medžiotojais kelia nuostabą: štai, vienu atveju, susirinkdami į būri, jie išgąsdina medžiotoją<sup>14</sup>; kitą kartą – jie jau nebe zuikiai, o zuikiai pasivertę *vaidalai*, ir jų užsiémimas – klaidinti medžiotojus<sup>15</sup>; ant kapinių šautas kiškis ne tik nenukenčia, jis, priešingai, šoka vytis medžiotoją<sup>16</sup>.

Sie keli pavyzdžiai įtikinamai rodo, kad *Medeinos zuikiai* ne tik nieko bendro neturi nei su "realiais" zuikiais, nei su gyvulinį pasakų zuikiais, bet kad jie iš tiesų ne zuikiai, o savitos mitinės būtybės, pasirodančios zuikių pavidalu. Atsižūrint į jų veiklą – ju pagrindinė funkcija, atrodo, yra neraminti, gąsdinti medžiotojus, – ir jų valdovę *Medeina*, nors ir pati būdama medžiotoja, nepasireiškia kaip "medžioklės globėja", ne parodo ypatingo palankumo tos pačios profesijos žmonėms.

## 3. Kultūra ir natūra

Moteriška dievybė, užsiimanti medžiokle – tippingai vyrišku užsiémimu, medžiotoja, kuri negloboja medžiotojų, o greičiau trukdo jiems – tai prieštaravimai, kuriuos reiks pamažu bandyti išsiaiškinti.

Papildykime visų pirma zuikio bylą dar vienu jo veiklos ypatumu: jaunikis, grįždamas iš bažnyčios su visa veselija, sustoja pakelėje ir išlipa iš vežimo savo reikalus atlikti. Iš lomos staiga išbėga zuikis. Jaunavedys šokasi jį vytis (sic!), nusiveja į girią ir ten dingsta<sup>18</sup>. Šiuo atveju, kaip matome, zuikis jau nebegąsdina žmonių: atvirkščiai, jis turi viliojančią, patraukiančią galią, priverčiančią jį sekti; būdingas ir jo vilino-nės tikslas – vedybų suardymas, kurį galima lengvai paaškinti pagal *Dianos* stereotipą: *Medeina* yra vieniša, mergaujanti, nuo vedybų atsisakiusi deivė. Turint galvoje, kad vedybų institucija bendrai skaitoma kaip viena iš pirmutinių ir pagrindinių žmonių bendruomenės *kultūrinių* dimensijų, toks *Medeinos* ir jos pavaldinio zuikio elgesys juos palieka anapus kultūros ribų.

Reikia nepamiršti, kad asmenvardis *Medeina* yra vedinys, priklausas bendrai žodžių *medis/medē* "miškas", "giria" šeimai ir kad *medis* "miškas" atstovauja *natūros*, nesužmogintos gamtos erdvę: "Eik tu, gaidy medės (ką tu išmanai)!", sakoma apie neišprususį, neišmanėlį žmogų<sup>20</sup>. Būdvardžiai *medinis*, *medinas* ne taip seniai dar reiškė tai, ką mes šiandien nusakome žodžiu *laukinis*, tiek fizinės erdvės: "medini žvėrys juos sudraskys"<sup>21</sup>, tiek dvasine prasme: gyvenkime "kaip žmonės", o ne "kaip mediniai" sako Perkūnas, Velnias ir Dailidė, nutarę pasistatyti namus.

Šis *Medeinos* laukinumas ir sutrukdo, kaip to norėtusi, labai paprastai išspręsti lietuvių religijos suvereninių dievų bendrosios struktūros problemą: buvimas, šalia vyriškų dievų triados, gerai paliudytos, to paties aukšto rango moteriškos dievybės leido, kitų indo-europiečių – ypač skandinavų – pavyzdžiu, iš anksto jai priskirti G.Dumézilio trečiosios funkcijos, atitinkančias žemdirbių ir piemenų klasės veiklai, globą. *Medeinos* nors ir paviršutiniško portreto neatitikimas šiemis teoretiniams reikalavimams papildomai pagrindžia mūsų

ankstyvesnius konstatavimus, kad lietuviškoje, bet, atrodo, ir prūsiškoje religijoje trečiosios funkcijos dievybės ir jų veikla yra iš tiesų pirmosios funkcijos suvereno *Andojo-Patrimpo žinioje* ir aukštoje globoje.

Užtat tuo pačiu, lyg ir kompensuojant šį nedateklių ir atstatant bendrąją struktūrinę lygsvartą, pamažu išryškėja, šios trečiosios dumézilinės funkcijos išlaisvintoje erdvėje, nauja, sandari laukinio, nekultūrinio – ar anti-kultūrinio – sakralumo organizacija, kurioje vieną iš svarbių rolių vaidina *Medeina*.

### III. MIŠKO PONIA

#### 1. Ponios dvaras ir jos pavaldinės

Pradėję šiek tiek geriau pažinti *Medeinq*, galime dabar jos bylą papildyti dar vienu nelauktu mitiniu pasakojimu, kurį M.Slančiausko pasakų rinkinio komentatoriai pristato kaip "neturintį atitikmenę nei lietuvių, nei kitų tautų tautosakoje", bet kuriame "juntama sena mitologija"<sup>25</sup>. Tai pasakojimas apie medžiotoją, kuris, bevaikšiodamas po mišką, užėjęs tenai labai gražius namus.

Žeinąs, žiūriąs – kieme tokis gražus jautis prie tvoros pririštas. Daugiau žeinąs į vidų – randas pasirėdžiusią *vienuose šilkuose poną*. Ta ponai liepus jį eiti į tokį gražų kambarėli. Jis ten įėjės ir žiūriąs pro langą. Ir pamateš – atein, atein daugybę panų, teip gražiai pasirėdžiusių. Ir tos panos tur katra viena savo rankose *rykštę* ir vis praeidamos tam jaučiu kert su savo rykštę. Bet tas jautis tiktai vis įsirež, kai jam sukert. O ta ponai vis kožnai pasako [ką daryti] ant rytojaus:

– Tu tą ir tą *gyvuolių nukirsk*, tau tas ir tas *žmogus nukirst*.  
Jau visas atlaidė... dar viena visų paskiaus atein, bet ta už

visas gražesnė. Ji, eidama pro tą jautį, su savo žaba kai sukirtus – tas jautis tuo kritęs ant žemės ir gatavas. Tuo kai ta įėjus pas tą ponią, jai sakanti ponį:

– Tau tas strielčius to mūsų miško ryto nukirsti<sup>26</sup>.

Pertraukime laikinai ši pasakojimą ir bandykime ji nors paviršutiniškai išsiaiškinti.

Visų pirma krinta į akis, žinoma, originali šios miško ponios figūra: neabejojant, kad turima reikalą su dieviška būtybe, nemažiau aišku, kad jinai negali būti sutapdinama nei su *Laima*, nei su *Ragana*. Tuo tarpu kai *Ragana* nurodo savo sukviečioms raganaujančioms moteriškėms kaip ir kur “*gadinti*” žmones ir gyvulius<sup>28</sup>, mūsoji *Miško Ponija* duoda savo “panoms” aiškius nurodymus, kokį gyvulį ar žmogų “*nukirsti*”, t.y. nugalabuti. Žinodami *Medeinos* nedraugišką nusiteikimą žmonių – o ypač medžiotojų – atžvilgiu, galime tad su šiokiu tokiu pagrindu prileisti – vildamiesi, kad šio teksto analizė progresyviai tai patvirtins – kad mūsų medėjas pateko į *Medeinos* dvarą ir kaip žiūrovas stebi lietuviškoms driadiems-*medeinėms* rytdienai numatyta užduočių paskirstymą.

Idomus atrodo ir į šią užduočių paskirstymo sceną įrašytas *jaučio* epizodas. Iš pirmo žvilgsnio, tai ritualinio jaučio aukojimo pirminės fazės atitinkmo, primenantis gana detaliai Lasicijaus, pagal Guagnini, atpasakotą ceremoniją *Žemininko* garbei, kurios metu žynys pirmasis “šeria lazda per galvą ir kitus sānarius aukojamam gyvuliu, o po jo “ir visi kiti taip daro”, tardami aukojimo formulę<sup>29</sup>. Šitoks mūsų teksto aprašytas “aukojimas”, turint galvoje, kad aukojamas jautis pats stambiausias ir garbingiausias iš naminių gyvulių, glaudžiai surištas su vandeniu<sup>30</sup>, naudojamas Kęstučio priesaikos (t.y. kontraktualinio įsipareigojimo) apeigose<sup>31</sup>, gali būti išaiškinatinas, kaip *medeinių* auka *Andoju* ar, greičiau, *Aušveičiui*.

Tačiau šis ritualas primena taip pat ir pirmojo bandos išginimo apeigas ir, būtent, išginamų galvijų plakimą *rykštę*,

kurį, kaip ir Lasicijaus aprašyto aukojimo atveju, lydi maldos formulė (vadinama “*užkalbėjimu*”), prašanti išlaikyti sveikata<sup>32</sup>. Panašumai tarp šių trijų ritualų atvejų neabejotini, tačiau jų išsamesnė studija išeitų iš šio rašinio rėmų. Pastebékime vis tik, kad pačios apeigos kaip somatinės veiklos panašumas abiejuose, mūsų teksto ir išginimo pavyzdžiuose: *moteriškė plaka galviją*, padeda atpažinti skirtingumus, pasireiškiančius šio ritualo pasékose. Išginimo atveju, *plaktasis gyvulys* išeina iš naminės erdvės kvalifikotas, t.y. apsaugomas nuo įvairių negerovių: gyvačių kirtimo, Perkūno trenksmo, įvairių priešiškų būtybių kankinimo<sup>33</sup>. Mūsų gi tekste, atvirkšciai, *plakusioji* mergina pasižalins iš *Miško Ponios* dvaro, idant tenai “*kirstų*” gyvulį ar žmogų. Pirmuoju atveju apeiginė rykštė, įgijusi magiškų savybių, per dieną saugo bandą, o vakare įsmeigiamą tvarto kampe; mūsų tekste rykštė nė kiek nemažiau pajęgi: jinai, kaip matysime, yra vienas iš kirtimo-nugalabijimo simbolų<sup>34</sup>. Atrodo, tarytum tos pačios magiškos priemonės – o gal ir ta pati dievybė? – vienu atveju globoja į mišką išginamą gyvulį, o kitu – apginkluoja ranką, kuri ji “*nukirs*”. Iš kitos pusės, nėra jokio nesutaikomumo tarp šių kvalifikacijos ritualų ir aukojimo dievybei, kurios žinioje yra gyvenimo ir mirties, sveikatos ir negerovių reikalai.

## 2. Medžioklė ir seksas

Grįžkime tačiau prie mūsų pasakojimo. Savo paskutinei pavaldinei pavedus “*nukirsti*” svečią-medžiotoją, *Miško Ponija* išleidžia ji iš kambario, kuriame jis buvo uždarytas, ir klausia:

– Ar tu girdėjai, kaip aš ant tavės sakiau, ką tau ta *gražoji panā* ryto padarys?

ir čia pat, išlydėdama, duoda patarimus ir nurodymus, kaip nuo jam skirtos mirties išsigelbėti.

Šitoks dviprasmis, prieštaraujantis *Ponios* poelgis – jinai kartu pasmerkia žmogų mirtin ir padeda jam išsigelbėti – nėra vienintelis lietuvių mitologijoje: jis primena folkloristams gerai žinomo šv.Jurgio, vilkų valdovo ir bandos globėjo, figūrą. Skirtumas tarp jų gal tik tokis, kad šv.Jurgio veikla, su retomis išimtimis, yra apribota gyvulių pasauliu, o tuo tarpu *Medeina, gyvenimo* ir *mirties* kategorijos rémuose, žaidžia su savo globotiniu: ji medžioja medžiotoją, gelbsti jį ir iš naujo siunčia jam mirtį.

“Gražioji pana”-*medeinė* pasirodys jam sekančią dieną *gyvatės* pavidale, ir apsaugoti nuo jos jis galės tiktais “savo motinos šliūbiniu šnypštuku” suspausdamas jos buožį. Iš *gyvatės* būvio į deivės pavidalą ją atversti padės jam “dvylika kūlelių rykščių”, kuriomis jis turės be paliovos lupti *gyvatę*. Atvertęs tuo būdu ją į moteriškos išvaizdos deivę, jis dar turės nuplėšti jos gražiuosius rūbus ir aprengti ją savo motinos “šliūbiniais marškiniais”: tik tada jinai bus galutinai įgavus žmogišką pavidalą , ir jis galės ją paimti už žmoną.

Ta pačia proga paaiškėja vienas naujas, nelauktas *medeinų* bruožas – jų vedamas dvigubas gyvenimas. Jos, kaip matėme, deivės – jaunos, dailios, “vienuose šilkuose” merginos. Tačiau kitais atvejais jos jau pasirodo gyvačių pavidalu – tada jos “kerta” žmones ir gyvulius. *Medeinos* išaiškinta ir medžiotojo išpildyta procedūra, kurios dėka *gyvatė* ir vėl atverčiamai į deivę – jos lupimas “dvylika kūlelių rykščių” – dabar galutinai paaiškina ir mūsų jau nagrinėto “gražaus jaučio” plakimo rykstele prasmę: taip kaip *gyvatė*, plakama rykštėmis, atvirsta į deivę, taip ir deivę, rykšte suplakdama *Andojui* – kurio ryšiu su *gyvatėmis* ir su funkine gyvenimo ir mirties sfera nebéra ko aiškinti – aukojamą jautį, tampa kvalifikuota pasiversti į *gyvatę* ir “kirsti” mirtin ir žmones, ir gyvulius. Kitaip sakant, *gyvatės* išvaizda nėra esminis *medeinės* pavidalas, ji *gyvate* pavirsta tik *Andojui* sutinkant.

Mus stebina tačiau ne tik *medeinų* pasiimamas *gyvatės* pavidalas, bet ir jų “normali” moteriška išvaizda: vietoj nuogų ar pusnuogių dailių merginų – tai atitiktų jų “gamtiniam” būviui – jos mūsų pasakojime pristatomos kaip “gražiai pasirėžiusios panos”. Tačiau tokis jų apsirengimas, kaip vėliau paaiškėja, yra jų deiviško pavidalo išlaikymo garantija: sudeginus jos “gražiuosius drabužius”, kaip kad tai buvo medžiotojui patarus *Miško Ponia*, jinai jau niekad negalėtų sugrąžti iš žmogiškojo į *medeinės* būvių. Šilkiniai rūbai šiuo atveju vaidina panašią rolę, kaip gausiose pasakose žinoma *gyvatės*-pačios oda.

*Medeinės-deivės* atvertimas į vedybiniam gyvenimui tinkančią merginą vykdomas kitomis priemonėmis negu plakimu rykštė: tam tikslui reikia panaudoti medžiotojo *motinos vestuvinius drabužius*. *Šnypštuko*, prisisunkusio per nosį išeinančios “dvasės”, magiškoji galia mums gerai žinoma ir suprantama<sup>35</sup>; tačiau mus itin domina “šliūbinio” šnypštuko, taip kaip ir “šliūbinių” marškinų panaudojimas. *Medeinės* mergautinę, prieš-vedybinę prigimtį mes, tiesą pasakius, jau esame suformulavę, pasiremdami vis dėlto tik netiesioginiai argumentai: palyginamaja indoeuropiečių mitologija ar jos zuikių netikėtu elgesiu – vestuvių ardymu. Mūsų nagrinėjamas tekstas dabar gi tiesioginiai papildo ir sutvirtina šią prielaidą: prieš medeinės galią ir jos kėslus vartojamos priemonės – jaunamartės “kvapas” ir jos su-gultuviu marškiniai – kaip tik rodo *a contrario* [jos silpnąja vietą, jos “Achilo kulną”]. Iš naudojamo priešnuodžio galima atpažinti ir nuodus: jinai ne tik nusistačiusi prieš vedybas ir prieš seksualinius santykius, ji pati yra geismų persekiojama ir išsiilgusi vedybinio gyvenimo. Jos medžioklinę veiklą – aukų gaudymą, bet ir medžiotojų medžiojimą – galima tad išsiaiškinti dviem – tiesiogine ir perkeltine – prasmėmis.

Tačiau medžioklė ir meilė – pavojingi žaidimai: lygiai taip kaip *ragana*, kuri kviečia bernus nakčiai pas save, o paryčiu juos nužudo<sup>36</sup>, taip ir mūsų *medeinė*, pasakojimo pabaigoje atvirtusi į deivę, atsisveikina su medžiotoju paskutiniu mirtinu pabučiavimu.] \*

## IV. ŽVĒRŪNA

### 1. Žvérių valdovė

Deivės *Medeinos* kaip medžiotojos vaidmuo – ir jos veiklos dviprasmiškumas – atrodo tad pateisinami ir suprantamai. Lieka tačiau nepaliestas ir nejteisintas dar vienas jos vardas – *Žvérūna*, kuriuo ji vadinama *Šovio* mite.

Laikydamiesi pažodinės šio vardo etimologijos, pagal kurią *Žvérūna* – tai žvérių valdovė (taip kaip *laivūnas* – laivo valdytojas), ir jai ten pat prikertą epitetą “kalė” galime aiškinti kaip vieną iš šios dievaitės-medžiotojos ypatybių, kaip jos galėjimą prisiimti zoomorfinę išvaizdą, kaip jos išsivaizdavimą *kalēs* arba, tiksliau išsireiškiant, medžioklinės kalēs – *kurtės* pavidalu.

Tačiau toks išvaizdis ne visai atitinka tai, ką mes žinome apie *Medeiną* kaip suvereninę dievybę ir apie kurtų rolę lietuviškame mitiniame pasaulyje: iš tiesų, kurtė-kalė galėtų būti tiktais medžiotojo palydove, pagalbininke<sup>37</sup>, tuo tarpu kai *Medeina* pati yra medžiotoja. Užtat labiau patikimas atrodytu analoginis galvojimas, pagal kurį šuo, kaip naminis gyvulys, turi laukinį savo atitikmenį – vilką. Viena iš etiologinių sakmisių<sup>38</sup>, tarp kitko, ir patvirtina tokį sugretinimą, pasakodama,

\* Skliaustuose esantis tekstas yra iš ankstesniojo varianto, nes rankraštis nutekėjo ir prasideda nauju skyriumi (red. past.).

kaip Dievas šunį pavertęs į vilką. Priimant šią hipotezę, Malalos kronikoje minima *kalė* turėtų būti aiškinama kaip *vilkė*.

Šitaip galvojant, savaime peršasi mūsų *Žvérūnos* suartiniams su Stryjkowski minimu miško ir piemenų dievu *Gonikliu*, saugančiu bandą nuo *vilkų* ir kitų plėšrių žvérių<sup>39</sup>, bet ir jos sugretinimas su krikščioniškuoju gyvulių ir vilkų valdovu – *šventu Jurgiu*, kurio palyda susideda iš vilkų, vadinamų šv.Jurgio kurtais<sup>40</sup>: tai patvirtina ne tiktais vilkų kaip “girios kurtų” statusą, bet verčia ir patį šv.Jurgį interpretuoti kaip medžiotoją. *Šventas Jurgis* būtų, tuo atveju, krikščionybės įtaikoje susidariusi sinkretinė figūra, perėmusi, kaip jau anksčiau matėme (žr. supra), visą eilę *Pergrubio* bruožų, bet paveldėjusi ir *Goniklio* vyriškąją lytį, ir kai kuriuos esminius *Žvérūnos* atributus.

Panašumų tarp *Medeinos* ir šv.Jurgio galima rasti ir daugiau: kalbėdami apie *Miško Poną*, pastebėjome vieną iš svarbių jos funkcijų – *medeinoms* skiriamą užduočių, o tuo pačiu ir joms numatomą auką padalinimą; tokia pat rolę vaidina ir šv.Jurgis, paskirdamas vilkams atitinkamas gyvulines aukas<sup>41</sup>, o žmonėms bandant gudrumu nuo to išsisukti, atiduodamas kartais ir patį žmogų – kaip ir *Miško Poną* užklydusį medžiotoją – vilkams grobiu. Be to, jei mums keistas – ar bent paaiškinimo reikalingas – atrodė *Miško Ponios* elgesys, to elgesio dviprasmiškumas, drauge atiduodant medėjo gyvybę pačiai gražiausiai *medeinai*, bet ir nurodant, kaip nuo jos apsisaugoti ir ją nugalėti, toks pat dviprasmiškumas apibūdina ir šv.Jurgio asmenybę: jis juk drauge ir gyvulių globėjas nuo vilkų, ir vilkams aukas skirtantis jų valdovas. Pagaliau, kaip ir *Miško Poną*, šv.Jurgis priklauso laukinei miško erdvei:jisai arklius globoja tiktais vasarą miške ar pamiskėje, o uždarytus į tvartus jau juos savo žinion perima šv.*Mykolas*<sup>42</sup> arba *Lasicijaus* minima *Valgyna*<sup>43</sup>. Visi šie panašumai tampriai tarp savęs surišti, jie sudaro homogenišką dieviškos veiklos sferą.

Prileidus, kad šv. Jurgis šioje veiklos sferoje pakeičia Žvérūną, kad jų abiejų kurtai-(?)vilkai, galima įvesti į šią bylą ir pagal M. Slančiausko rinkinio komentatorius į jokią Aarne-Thompsono klasifikaciją netelpantį, vien tik lietuviams ir latviams žinomą pasakojimą apie *vilkų vilkstinę*. Besiartinančią vilkų gaują pamačiusi ir nuo jų duobėje pasislėpusi moteriškė stebi, kaip

tuoj pribėgus ta pati *vilkstė* (t.y. vilkienė) ir apmyžus. Daugiau kad pagausią ant jos visi vilkai myžt. Matai, ką tiktai ta pati vilkstė daro, tai teip ir visa ruja vilkų daro. Jei ta vilkstė puol, grieb, plėš, tai ir visi vilkai plės<sup>44</sup>.

Ši tik baltams būdinga mitinė konfigūracija, pagal kurią *Vilkė* pristatoma, kaip vilkų rujos valdovė, su savo palyda lakstanti po miškus ir laukus, puolanti, griebianti, plėšianti, kas jai patinka, atitinka vieną iš galimų Žvérūnos-kalės epifanių ir pateisina tuo pačiu ir jos teonimą, ir prie jo prikertą "kalės" epitetą.

Tokia mūsų siūloma interpretacija veda dar toliau, įtigodama naujus sugretinimus. Graikų mitologiniame pasaulyje toks lakstymas po miškus negali nepriminti *Artemidės* globojamos laukinės ir virginalinės medžiotojos *Atalantos*, jos miškuose rengiamų lenktynių su jaunuoliais-pretendentais, kuriuos, vos pralenkusi, jinai nugalabija. Lietuviškų tikėjimų kontekste labai masinantis pasidaro, šioje naujojoje perspektyvoje, visos vilkotakų bylos persvarstymas.

*Vilkotakai ar vilkotrasos* – tai ypatingi žmonės, kuriems kartas nuo karto užeina "ūpas" arba aitra<sup>45</sup> "bėgti vilku", t.y. iš kultūrinio gyvenimo perėjus į laukinį, pasiversti į Žvérūnos kurtą. Ši sugretinimą ypač paremia vienas nelauktas vilkotakystės bruožas: į vilkotakus dažnai paverčiama visa, iš jauniosios pusės – ar iš bažnyčios – per vartus važiuojanti "veselija", kuriai ir lemta gaujoje vilkais bėgioti<sup>46</sup>. Nelyginant Medeinos pavaldinys zuikis, kuris, kaip anksčiau matėme, sugeba nuvi-

lioti paskui save iš bažnyčios grįžtantį jaunavedį, taip ir šiuo atveju visa veselija "išgelbstima" nuo Žvérūnos nekenčiamu vedybų ir seksualinio gyvenimo, paverčiant ją į vilkotrasų rują.

Tačiau vilkotakų bylos nuoseklus nagrinėjimas jau išeitų iš šio rašinio ribų.

## 2. Žvérūna – žvaigždė?

Aiškindami Žvérūną kaip žvérių valdovę ar net kaip žvėries-vilkės pavidalą kartais priimanti laukinę dievaitę, mes émeme jos vardą tiesiogine, plokščia šio žodžio prasme. Tačiau išdėstydamis su juo surištus etimologinius sunkumus (žr. supra, skyrius II), jau matėme, kad yra galimas ir kitas, perkelta prasme šio žodžio vartojimas ar net kitos, naujos etimologijos pasiūlymas: pastebėjus, kad lietuvių net keletą dangaus kūnų vadina Žvérinės vardu ir Žvérinę sutapdinus, paprastos sufixų substitucijos pagalba, su Žvérūna, galima ne be pagrindo bandyti daryti savotišką semantinę *tabula rasa* ir visą bylą iš naujo pradėti teigimu, kad dievaitė Žvérūna yra, visų pirma, senovės lietuvių garbinta žvaigždė.

Tokį kelią ir pasirenka Mierzyński (in: Mannhardt, 64-5), pasiryždamas surasti Žvérūnai atitinkantį šviesulį. Primindamas, kad Malalos kronikos intarpo autorius Žvérūną charakterizavo kaip "kalę", jis šią kalę sugretina su romeniško dangaus žvaigždyno *Canis Major* pavadinimu ir būtent su to žvaigždyno didžiausia žvaigžde *Sirius*. Radęs romeniškuose šaltiniuose, kad tam žvaigždynui, norėdami apsaugoti nuo *caniculae*, nuo vasaros kaitrų, roménai aukodavę "*raudonus šunis*", Mierzyński mano turis pagrindo prileisti, kad ir Lietuvoje galėjės būti žvaigždžių garbinimas ir būtent net "Žwérinekultus".

Visa tai atrodytų patraukliai ir įtikinančiai, jeigu šiai

argumentacijos grandinei netrūktų poros sąnarėlių. Visas analoginis Mierzyński galvojimas pagrįstas atitikmens tarp slavų kronikininko pavartoto Žvérūnos apibūdinimo suka "kälė" ir roménų *Canis Major* ("didysis šuo") nustatymu: tuo tarpu nėra aišku, ar slavuose suka vardu buvo vadintamas *Canis Major* žvaigždynas, ar, tuo labiau, lietuviškai Žvérūna (ar bent Žvérine) buvo vadintamas *Sirijus*. Trūkstant šių etno-kultūrių faktų, visas mitologo įrodinėjimas atrodo tik kaip labai įdomi sugestija.

Jinai lieka įdomi tiktais, savaime suprantama, atmetus visų pirma pozityvistinę XIX a. ideologiją, pagal kurią žmonės garbinę akmenis, medžius, na, ir dangaus kūnus. Prisimenant, kad dievaitė Aušrinė tiktais dangaus skliaute pasirodo žvaigždės pavidalu, kai tuo tarpu vandenye jinai – jūros kumelė, o žemėje – gražuolė mergina, kai *Andojas* savo ruožtu danguje rodosi kaip *Ménulis*, nėra jokių kliūčių išsivaizduoti, kad ir Žvérūna-Medeina galėjo turėti savo atitikmenį dangaus šviesulio forma, lygiai taip pat, kaip roménų *Diana* buvo kartu ir *luna* "ménulis". Net ir *Sirijaus* parinkimas Žvérūnos dangiškam pasireiškimui atrodo visai nebargas. Atsklausę lietuvių astronomų, profesorių A.Juškos ir V.Žitkevičiaus – kuriems šia proga dėkojame už paaiškinimus, – mes net bandėme išsiaiskinti mitinę Žvérūnos=Sirijaus interpretaciją: tai, kad *Sirijus* liepos pradžioje rytuose pasirodydamas prieš saulėtekį galėjo būti roménų suprastas kaip saulės kaitros pranašas ir dėl to vertas pagerbimo ir aukų, netrukdo jam, šviesiausiai viso dangaus žvaigždei, spindėti *vakarais* ir *naktimis*, nuo gruodžio iki kovo mėnesio, Lietuvos padangėje. Turint galvoje, iš vienos pusės, lunarinį, naktinį lietuvių religijos pobūdį, o iš kitos – faktą, kad žiemos mėnesiai, baloms ir pelkėms užšalus, kaip tik buvo pats gražiausias medžioklės metas, *Sirijaus* parinkimas Žvérūnos žvaigžde atrodo visai patenkinamas. Tačiau visai šiai logiškai konstrukcijai trūksta tik vieno dalyko –

etno-kosmografijos patvirtinimo, kad *Sirijus* Lietuvos danguje buvo vadintamas Žvérūna, ar bent Žvérine.

Šitaip dalykams susidėsčius, atrodo aišku, kad Žvérūnos etimologijos – vieno ar kito etimono parinkimas: problema nėra aktuali: jos kaip žérinčios (žvaigždės) interpretacija galėtų, žinoma, būti papildomu argumentu jos dangiškai epifanijai paremti, tačiau net ir tuo atveju dviejų etimonų susikryžiavimo – gana dažno reiškinio – galimybė neturėtų būti išleista iš akių.

1991

### *pirmasis straipsnio variantas*

## ŽVÉRŪNA MEDEINA

### I. Miško Laumė

1. Laumė ir laumės
2. Laumė ir Laima
3. Laumė ir Ragana

### II. Medeina

1. Miškai ir alkos
2. Medeina ir zuikiai
3. Kultūra ir natūra

### III. Miško Ponja

- 1.
2. Medžioklė ir seksas

#### IV. Žvérūna

1. Žvérių valdovė
2. Žvérūna – žvaigždė?

#### V. Išvados

## I. MIŠKO LAUMĖ

Mūsų jau kelis kartus naudotame mitiniame pasakojime (v. supra p.), gana gerai atvaizduojančiame degraduotos XIX a. religijos suvereninių dievų konsteliaciją, šalia vyriškosios triados:

*Dailidė* – *Perkūnas* – *Veilnias*, radome ir moterišką mitinę būtybę – *Laumę*. Hierarchišku atžvilgiu to paties rango kaip ir vyriškieji dievai, jinai užima tą pačią, moteriškai dievybei skirtą vietą visuose mums prieinamuose šios rūšies dievų sąrašuose, tuo tik papildydama dar vienu asmenvardžiu ir šiaip jau gausią šio teonimo variacių paradigmą:

<i>Žvérūna</i>	(Malala)
<i>Medeina</i>	(Hipatius)
<i>Diana</i>	(Długosz)
<i>Laumé</i>	(Schleicher)

Mūsų išeities hipotezė tad ir yra: *Laumė* šiuo atveju yra tik vėlyvo religinio periodo vardas tai pačiai *Žvérūnai-Medeinai* pavadinti.

### 1. Laumė ir laumės

Reikia pripažinti tačiau, kad pirmutinį sunkumą šioje byloje sukelia pats *Laumės* asmenvardis: visiškai nežinomas XVI ir XVII a. palyginti išsamiuose etnografiniuose ir mitologiniuose aprašmuose, *laumės*, atvirkščiai, virsta kuone pagrindinėmis mitinėmis būtybėmis visuose etnokultūrinuose XIX ir XX a. tekstuose, kur jų vardas, atrodo, pridengia visą eilę ankstyvesnių, skirtingu deiviu. Užtat, jeigu niekas

nekliudo identifikuoti mūsų XIX a. viduryje sutiktą *Laumę* su XVI a. žinoma *Medeina*, tai toks sprendimas tiktais praturtina *laumių* daugiaiprasmiškuma.

Pagal folklorinėje literatūroje įsigalėjusį stereotipą, *laumės* įsi-vaizduojamos kaip būriais – kartais po tris ar po dvi – gyvenančios ir apsireiškančios būtybės, mégstančios suptis medžiuose, velėti paupiuose, balyti ir austi drobes: pagal savo gyvenimo vietą ir būdą, jos atrodo mums greičiau kaip *vandeninės* būtybės. Tai, žinoma, netrukdo manyti, kad šalia vandens deivę – undinių, galėjo būti ir miško driadižių – medeinių, kad vėliau jų funkcijos, susimaišydamos kolektyvinėje sąmonėje, galėjo būti surinktos į krūvą ir pridengtos bendru *laumių* vardu. Tačiau kita kraštutinė nuomonė, identifikuojanti visas laumes kaip "miško merginas"<sup>1</sup>, atrodo, neatlaiko kritikos: į tokią *laumių* išvaizdą, elgseną ir funkcijas nebegalima žiūrėti, kaip į vientisos asmenybės išraišką.

Nežiūrint visų šių netikrumų, mūsų *Laumės* įrašymą į *Medeinos* paradigmą, neskaitant jau jos buvimo aukštųjų dievų sąraše, palengvina dar ir tas faktas, kad jinai neabejotinai yra *miško* gyventojai: nuo grupėmis mégstančių rodytis laumių jinai skiriasi kaip vieniša, aukštesnė dievybė – *Laumė*, panašiai kaip tarp gausių *medeinų* galima atpažinti ir dievaitę *Medeinq*.

### 2. Laumė ir Laima

Tačiau tokią vienišų miško gyventojų – deiviių kaip kad *Laumė* mitiniuose pasakojimuose galima sutiki net keletą. Užtat ir mūsų *Laumės* identifikaciją su *Medeina* galima bus skaityti pozityviai išspręsta tada, kai mums pavyks ją galutinai atskirti nuo kitų panašių miško erdvėje sutinkamų dievybių.

Visų pirma, ir nežiūrint dažnų *laumių* ir *laimių* sumaišymų XIX ir XX a. pirmos pusės tekstuose<sup>2</sup>, reikia griežtai atskirti mūsų *Laumę* nuo likimo dievaitės *Laimos*. Vienas M.Slančiausko užrašytas teksts<sup>3</sup> šiuo atžvilgiu itin svarbus: jis pasakoja apie vieno medinčiaus kartą miške užtiktas besipešančias *Laimą* ir *Laumę*. Jei *Laimą* šis pasakojimas šiek tiek apibūdina pagal jos siūlomą dovaną – jinai

medžiotojui už jų perskyrimą žada visažinojimą – tai apie *Laumę* nieko pozityvaus iš jo nesužinome, nebent tiek, kad ji, savarankiška būtybė, pasireiškia kaip *Laimės* antagonistė, kad jas reikia būtinai išskirti. Ir iš tiesų atrodo, kad *Laumės-Medeinos*, t.y. medžiotojos – neužmirškime, kad ir pasakojimo herojus yra “medėjas” – funkcijos aiškiai skiriasi nuo jos priešininkės *Laimos* funkcijų: tuo tarpu kai *Laimos* lémimai, užangažuojantys ateitį, pasireiškia kaip tam tikros tvarkos įvedimas įvykių bėgsme, medžioklės “laisvė” atrodo greičiau kaip atsikitinumo, kaip dievų prielankumo išdava. Nestebina užtat kad ir toks Lasicijaus<sup>4</sup> užrašytas įsitikinimas, pagal kurį “medžioklė nesiseks, ...jeigu kas nors sakys, jog nudobsi tiek ir tiek zuikiu, lapiu, vilku”. Lémimas, kaip iš anksto nusakymas, ypač jei jis sukiekybinės (plg.: naujagiminis mīrs už tiek ir tiek laiko; mergina ištekės už tiek ir tiek metų), priklauso *Laimos* sferai, jų sugriauti stengsis betvarkę gamtą atstovaujanti *Medeina*.

### 3. Laumė ir Ragana

Kita vieniša miško deivė – *Ragana*: tai ne tik nepriklausoma, savo trobą ar net dvarą gilioje turinti mitinė būtybė, bet ir viena iš dviejų pagrindinių, Lasicijaus su *Medeina* suporytų, miško dievybių. Šių dviejų miško gyventojų sugretinimas, nors jis ir remiasi daliniu jų tapatumu, vis tik reiškia ir jų priešpastatymą, jų funkcinį išskyrimą, kurį tačiau anaipoltol nėra lengva atpažinti. Užtat ir mus dominančios *Laumės* aprašyme nesunku surasti *Raganai* charakteringu bruožu. Jini, pavyzdžiui, atvažiuoja “geležiniu vežimaičiu su vielų botagaičiu” – o tai ne tik šv. Kalėdai būdinga susisiekimo priemonė, bet drauge, savo gausiu geležies vartojimu, ir i *Raganos* sferą mūsų *Laumę* įtraukiantis vaizdinus. Tą pat galima pasakyti ir apie *Laumės* žavėjimasi muzika – pasiekusį net tokio laipsnio, kad dėl jos jinai leidžiasi *Dailidės* apgaunama ir nugalima – irgi nemažiau tipingas *Raganai*, be perstogės grojančių muzikos instrumentų savininkei<sup>5</sup>.

Tačiau nuo *Raganos* mūsų *Laumę* skiria visų pirma jos santykiai su *Velnio*: tuo tarpu kai *Ragana* ir *Velnias* bendru įsitikinimu skaitomi, kaip surišti giminystės – arba bent didelės draugystės – ryšiais,

*Laumės* mūsų pasakojime pasirodymo pretekstas – *Velnui* priklaušančią ropių vogimas, iš pirmo žvilgsnio atrodantis kaip keistas, net nesuprantamas reiškinys.

Ji suprasti tačiau padeda bendarasis medžioklės ir gyvulininkystės mitų kontekstas, kuriame dažna sutikti šias veiklos sritis, atstovaujančias ar globojančias mitines būtybes, pasižyminčias susilaikymu nuo mésinio maisto. Štai, pavyzdžiui, kad ir Gilgamešo epopéjoje sutinkamas pirmapradis medžiotojas – gilioje gimusi, visiškai laukinė būtybė – jis maitinasi, dantimis raudamas ir grauždamas ant žemės augančią žolę. Daug arčiau mūsų, lietuviškosios mitologijos rēmuose, sutinkame šv. Jurgį, gyvulių globėją ir vilkų valdovą, kurio šventės metu draudžiama valgyti mésą<sup>6</sup>. G. Dumézil, kalbėdamas apie du *Pales*, roméniskus gyvulių globėjus, tokią abstinenciją išaiškina, palygindamas tai su panašiu Indijos dievu – vegetaru<sup>7</sup>. Ropių vogimas reiškia tad *Laumės* vegetarianius palinkimus, o tuo pačiu ir jos medžioklinę prigimtį, kurie ją priverčia ištoti i opoziciją prieš *Velną*.

Užuot bendaravus su *Velniu*, jinai, atvirkšciai, jų išgasdina – tiesa, nemažiau negu Perkūnų – ir tuo pačiu jų nugali. Jų nuveikti gali, savo išmoningumu, tiktais *Dievas Dailidė*, kurio autoritetą ji galu gale pripažista. Bendrai paėmus, galima sakyt, kad šių dviejų miško deivių simpatijos eina pirmosios dieviškojo suverenumo funkcijos link: *Ragana* tuo būdu priartėja prie *Velnio*, *Laumė-Medeina* – prie Dievo-Andojo.

## II. MEDEINA

### 1. Miškai ir alkos

Nors istoriniai šaltiniai, kaip matėme, ir pakankamai gerai paliudija *Medeinos* asmenvardį, tik prabėgomis užsimindami apie jos dieviškias funkcijas, etnografiniai pastarųjų dviejų amžių daviniai vis tik labai nedaug ką atneša jos bylai papildyti. Užtat ir logiškai pagrįsta ekstrapoliacija mūsų svarstymuose užims nei kiek ne menkesnę vietą negu “gryni faktai”.

Długoszo atlirkas *Medeinos* sutapdinimas su romėniškaja *Diana* gali duoti nemažą sugestijų, su sąlyga, žinoma, kad mitologas iš anksto būtų numatęs galimus dviprasmiškumus. Aiškindamas lietuvių religiją, Długosz paduoda, iš vienos pusės, pagrindinių dievų romėniškųjų atitikmenų sąrašą, o iš kitos – tiems dievams atitinkančią lietuvių garbinamą objektą sąrašą. Tuo būdu mūsų *Medeina-Diana* sugretinama su garbinamais *miškais* (-*silvas*) ir ne be pagrindo virsta „miško dievaite“. Tačiau tokis jos apibūdinimas yra drauge ir aiškus, ir aiškinimo reikalingas stereotipas.

Mūsų dievaitės gretinimas su mišku randamas jau Hipatijaus kronikoje. Išvardinės keturis pagrindinius lietuvių dievus, kuriems slapta aukojo karalius Mindaugas, ir paskutinėje vietoje paminėjęs „zuikių dievą“ *Medeinq*, metraščio autorius tėsia: „Kuomet jis (Mindaugas) išjodavo ir bėgdavo per lauką zuikis, nekeldavo kojos į giraites ir nedrišdavo net vytelės išsilaužti“<sup>8</sup>. Be ypatingo įsigilinimo galima suprasti, kad šis tekstas užregistruoja du skirtingus, jokio tarpusavio būtino ryšio neturinčius reiškinius: zuikio pasirodymą medžiotojui ir vytelės nusilaužimą. Šis draudimas nusilaužti vytelę, atskirtas nuo zuikio, tekstuose dažnai sutinkamas, jis ten funkcionaluojas, kaip medžiui – gyvai būtybei reiškiamos pagarbos stereotipinis simptomas: „Yra tokį žmonių, kurie kaip kokią dievybę garbina neįžengiamus miškus bei gojus ir laiko nusikalitim ten bent mažą šakelę nulaužti“<sup>9</sup>, jau vėliau, XVII a. pradžioje, pastebi jėzuitas misionierius. Šitoks medžių gerbimas, kai kurių iš jų net garbinimas, o taip pat ištisų gojų-alkų šventais laikymas yra plačiai žinomas, svetimšalius stebinęs, lietuvių religijos bruožas. Tačiau tai anaipolt neleidžia į *Medeinq* „miško dievę“ žiūrėti kaip į paties miško sudievinimą: mišką sudsarančios medžiai, kaip tai išaiškina *Eglės*, žalčių karalienės mitas, yra juk Žemės dukters ir *Vandenų* karaliaus vaikai, ir, kaip tokie, nepriklauso *Medeinos* apgaubiamai dieviškumo sferai.

## 2. Medeina ir zuikiai

Ką tik cituotame Hipatijaus tekste stebina mus ne Mindaugo pagarbą miškui, o ta baimė, kurią jam sukelia *Medeinos* pasiuntinys zuikis,

vien savo pasirodymu sustabdydamas karališkas užmačias, baimė, panaši į tą, kurią *Perkūnui* ir *Velniui* sukelia mūsų ką tik nagrinėtoje sakmėje pasirodžiusi „labai nelaba“ *Laumė*.

*Medeina*, reikia neužmiršti, vien pagal savo priesagą yra *nomen agentis* ir reiškia, kaip *medėjas*, *medininkas* ar *medinčius*, „medžiotoją“. Užtat ir kiek nelauktas atrodo šis zuikių kaip jos „pa valdinių“ pasirinkimas. Vėlgi: klaudinga būtų manyti, kad pasakymas „zuikių valdovė“ ją apibūdina kaip zuikių medžiotoją: zuikius senovės Graikijoje medžioja tokis *Afrodítės* numylėtinis, lepūnėlis *Adonis*, o ne mūsų *Medeinai* atitinkanti *Artemidė*. Zuikis, reikia manyti, pasirinktas dėl kitų, jam ir medžiotojui bendrų, savybių. Jis retas iš žvėrelių, gimstančių atviromis akimis: tuo jis puikiai simbolizuoja medėjui taip svarbū *budrumą*<sup>10</sup>. Kitas jo bruožas – *greitumas*, nemažiau reikalingas ir medžiotojui, pėsciam persekojančiam laukinius žvėris. Kitaip sakant, zuikiai yra pačios *Medeinos* bruožus turinčios žaukliai ir palydovai, o ne jos medžiojami gyvuliukai.

Tai leidžia nesistebeti konstatuojant, kad šie *Medeinos* pavaldiniai, kurie gyvulinėse pasakose pasižymi, kaip ir galima iš jų laukti, savo bugštumu<sup>11</sup>, mitiniuose pasakojimuose, atvirkšciai, pasirodo kaip agresyvios, bauginančios būtybės. Šie, rodos, nekalti didelėmis atviromis akimis gyvuliukai pravardžiuojami „piktakiais“<sup>12</sup>; jeigu Mindaugo laikais zuikio pasirodymas sutrukdydavo karališką medžioklę, tai iki XIX a. galo susitikti kelyje zuikų reiškė nelaimę<sup>13</sup>. Iš viso, jų santykiai su medžiotojais itin keisti: štai, vienu atveju, susirinkdami į būri, jie išgąsdina medžiotoją<sup>14</sup>; kitą kartą – jie jau nebe zuikiai, o zuikiai pasivertę „vaidalai“, ir jų užsiemimas – klaidinti medžiotojus<sup>15</sup>; ant kapinių šautas kiškis ne tik nenukenčia, jis, priešingai, šoka vytis medžiotoją<sup>16</sup>.

Šie keli pavyzdžiai įtikinamai rodo, kad *Medeinos* zuikiai ne tik nieko bendro neturi su „realiais“ zuikiais, bet kad jie ne zuikiai, o savitos mitinės būtybės, pasirodančios zuikių pavidalu. Atsižvelgiant į jų darbus – pagrindinė jų funkcija, atrodo, neraminti, gąsdinti medžiotojus – ir jų valdovę *Medeina*, nors ir pati būdama medžiotoji, nepasireiškia kaip „medžioklės globėja“, neparodo net palankumotos pačios profesijos žmonėms.

### 3. Kultūra ir natūra

Moteriška būtybė, užsiimanti medžiokle – tipingai vyrišku užsiemimu, medžiotoja, kuri negloboja medžiotojų, o greičiau trukdo jiems – tai prieštaravimai, kurie galėtų mus neraminti, jeigu jų nepatvirtintų kitų indoeuropiečių religiją – o ypač graikų mitologijos – daviniai<sup>17</sup>.

Tokie paviršutiniai prieštaravimai padeda tačiau surasti esminius jos būdo bruožus, pagrindžiančius jos asmenybės vientisumą. Papildykime zuikio bylą dar vienu jo veiklos ypatumu: jaunikis, grįždamas iš bažnyčios su visa veselija, sustoja pakelėje ir išlipa iš vežimo savo reikalus atlikti. Iš lomos staiga išbėga zuikis. Jaunavedys šokasi jį vytis (sic!), nusiveja į girią ir ten dingsta<sup>18</sup>. Šiuo atveju, kaip matome, zuikis jau nebegąsdina žmonių, atvirkščiai, jis turi viliojančią, patraukiančią galia, priverčiančią jį sekti; būdingas ir jo vilionės tikslas – vedybų suardymas, kurį galima paaiškinti vien sekant *Dianos* stereotipą: *Medeina* yra vieniša, mergaujanti, nuo vedybų atsisakiusi<sup>19</sup> deivė. Turint galvoje, kad vedybų institucija bendrai skaitoma kaip viena iš pirmutinių ir pagrindinių žmonių bendruomenės kultūrinį dimensiją, toks *Medeinos* ir jos pavaldinio zuikio elgesys juos palieka anapus kultūros ribų.

Reikia neužmiršti, kad *Medeina* kaip žodis yra vedinys, priklausas bendrai žodžiui *medis/medé* „miškas, giri“ šeimai ir kad *medis* „miškas“ – taip kaip ir *medeinos-medėjos* veikla – priklauso *natūros*, nesužmogintos gamtos, erdvėi: „Eik tu, gaidy medės (ką tu išmanai)!\“, sakoma apie neišprususį, neišmanėli žmogų<sup>20</sup>. Būdvardžiai *medinis*, *medinas* ne taip seniai dar reiškė tai, ką mes šiandien nusakome žodžiu *laukinis*, tiek fizinės erdvės: „medini žvėrys juos sudraskys“<sup>21</sup>, tiek dvasine, kultūrine prasme: mūsų mito apie Dailidę dievai nutaria statyti namą tam, kad gyventų „kaip žmonės“, o ne „kaip mediniai“ (žr. supra). Dievo Dailidės, namo architekto ir žmonių kultūrintojo figūra, išryškėjusi tame pasakojime, tik dar labiau pabrėžia opoziciją tarp jo atstovaujamos kultūros ir *Medeinai* paliktos *natūros*.

Šis *Medeinos* laukinumas ir sutrukdo, kaip to norėtusi, labai paprastai išspręsti lietuvių religijos suvereninių dievų bendrosios struktūros problemą: buvimas, šalia vyriškų dievų triados, gerai paliudytos, to paties aukšto rango moteriškos dievybės leido, kitų

indo-europiečių – ypač skandinavų– pavyzdžiu, iš anksto jai priskirti G.Dumézilio trečiosios funkcijos, atitinkančios žemdirbių ir piemenų klasės veiklai, globą. *Medeinos* nors ir paviršutiniško portreto neatitikimas šiemis teoretiniams reikalavimams papildomai paaiškina, jį pagrįsdamas, mūsų konstatavimą, kad lietuviškoje, bet, atrodo, ir prūsiškoje religijose trečiosios funkcijos dievybės ir jų veikla yra iš tiesų pirmosios funkcijos suvereno *Andojo* žinioje ir aukštoje globoje.

Užtat tuo pačiu, lyg ir kompensuojant šį nedateklį ir atstatant bendrają struktūrinę lygsvaram, pamažu išryškėja, šios trečiosios dumézilinės funkcijos išlaisvintoje erdvėje, nauja, sandari laukinio, nekultūrinio – ar anti-kultūrinio – sakralumo organizacija. Dvi pagrindinės šios erdvės dievaitės – *Medeina* ir *Ragana* – pasižymi visu pirma vienu bendru bruožu: jos abi yra sutartimi pagrįstų ir patvirtintų *vedybinių santykių priešininkės*. Seksualinių gi santykių atžvilgiu juodvi užima du kraštutinius polius: tuo tarpu kai *Ragana*, gausių dukterų – bet ne sūnų! – motina, yra besaikių, be-vedybinių seksualinių santykių globėja<sup>22</sup>, *Medeina*, atvirkščiai, yra viengungė, skaisti, seksualinės abstinencijos šalininkė. Tai, kaip matome, dvi vedybinio gyvenimo – o tuo pačiu ir sutartimi pagrįstos santvarkos – neigimo formos.

Gana nelauktai šis jų rolių pasiskirstymas atispindi ir gretimoje muzikalineje izotopijoje, juodvieju santykiuose su muzika: tuo tarpu kai *Raganai* muzika yra *viliojimo* priemonė<sup>23</sup>, *Medeina*, kaip matėme, pati leidžiasi muzikos *suvilijojama*<sup>24</sup>. Ryšys tarp sekso ir (tam tikros?) muzikos, abiejų priklausančių šiai laukinio sakralumo sferai, atrodo neabejotinas: tai dar visai neištirtas dionyziškasis lietuviškos kultūros aspektas.

### III. MIŠKO PONIA

#### 1.

Pradėję šiek tiek geriau pažinti *Medeina*, galime dabar bandyti prie jos bylos prisegti dar vieną nelauktą mitinį pasakojimą, kurį M.Slančiausko pasakų rinkinio komentatoriai pristato kaip „neturinti atitikmenų nei lietuvių, nei kitų tautų tautosakoje“, bet kuriame

"juntama sena mitologija"<sup>25</sup>. Tai pasakojimas apie medžiotoją, kuris bevaikščiodamas po mišką, užėjęs tenai labai gražius namus.

Įeinąs, žiūriąs – kieme toks gražus *jautis* prie tvoros pririštas. Daugiau įeinąs iš vidų – randas pasirėdžiusią *vienuose šilkuse ponią*. Ta poni liepusi jį eiti į tokį gražų kambarėlį. Jis ten iėjęs ir žiūriąs pro langą. Ir pamatęs – atein, atein daugybė panų, teip gražiai pasirėdžiusių. Ir tos panos tur katra viena savo rankose *rykštę* ir vis praeidamos tam jaučiu kert su savo rykštę. Bet tas jautis tiktais visiems, kai jam sukert. O ta poni vis kožnai pasako [ką daryti] ant rytojaus:

– Tu tą ir tą *gyvulų nukirst*, tau tas ir tas *žmogus nukirst*.  
Jau visas atlaidė... dar viena visų paskiaus atein, bet ta už  
visas gražesnė. Ji, eidama pro tą jautį, su savo žaba kai sukirtus – tas jautis tuo kritęs ant žemės ir gatavas. Tuoj kai ta jėjas pas tą ponią, jai sakanti ponį:

– Tau tas strielčius to *mūsų miško* ryto nukirsti"<sup>26</sup>.

Pertraukime laikinai ši pasakojimą ir bandykime ji nors pavirsutiniškai išsiaiškinti.

Visų pirma krinta į akis, žinoma, originali šios miško ponios figūra: neabejojant, kad turima reikalo su dieviška būtybe, kyla klausimas, su kuria iš mums žinomų deiviu – miško gyventoju galima ją identifikuoti. Pagal savo elgseną ir santiukius su savo "paval-dinėmis", jinai, atrodo, negali būti sutapdinama nei su *Laima*, nei su *Ragana*: tuo tarpu kai į jos trobelę užklydės pakelėivis mato *Laimą* lemiančią naujaginių likimą ir siunčiančią *laimes* ji žmonėms ap-skelbtį<sup>27</sup>, kai *Ragana* – ar *Raganą Poną* – nurodo sukvietoms raganaujančioms moteriškėms kaip ir kur "gadinti" žmones ir gyvulius<sup>28</sup>, mūsoji *Miško Ponios* duoda savo "panoms" aiškius nurodymus, kokį gyvulį ar žmogų "nukirsti", t.y. nugalabyti. Žinodami *Medeinos* nedraugišką nusiteikimą žmonių – o ypač medžiotojų – atžvilgiu, galime tad su šiokiu tokiu pagrindu prileisti – vildamiesi, kad šio teksto analizė progresyviai tai patvirtins – kad mūsų medėjas pateko į *Medeinos* dvarą ir kaip žiūrovas stebi lietuviškoms driadėms-*medeinas* rytdienai numatytu užduočių paskirstymą.

Idomus atrodo ir į šią užduočių paskirstymo sceną įrašytas *jaučio* epizodas. Iš pirmo žvilgsnio, tai ritualinio jaučio aukojimo pirminės fazės atitinkuo, pramenantis gana detaliai Lasicijaus, pagal Guagnini, atpasakotą ceremoniją *Žemininko* garbei, kurios metu žynys pirmasis

"seria lazda per galvą ir kitus sānarius aukojamam gyvuliui, o po jo "ir visi kiti taip daro", tardami aukojimo formulę"<sup>29</sup>. Šitoks mūsų teksto aprašytas "aukojimas" – jei iš viso tai galima skaityti aukojimu – turint galvoje, kad aukojamas pats stambiausias iš naminių gyvulių, glaudžiai surištas su vandeniu<sup>30</sup>, naudojamas priesaikos (t.y. kontraktualinio įsipareigojimo) apeigose<sup>31</sup>, išaiškintinas, atrodo, kaip *meideinių* auka *Andojui*.

Tačiau šis ritualas primena taip pat ir pirmojo bandos išginimo apeigas ir, būtent, išginamų galvijų plakimą *rykštę*, kuri, kaip ir Lasicijaus aprašyto aukojimo atveju, lydi maldos formulę (vadinama "užkalbėjimu"), prašanti išlaikyti sveikatą<sup>32</sup>. Panašumai tarp šių trijų ritualų atvejų neabejotini: jų išsamiai studija išeitų visai iš šio rašinio rėmų. Pastebékime tačiau, kad pačios apeigos kaip somatinės veiklos panašumas abiejose, mūsų teksto ir išginimo pavyzdžiuose: *moteriškė plaka galviją*, padeda atpažinti skirtingumus, pasireiškiančius šio rituelo pasékose. Išginimo atveju, *plaktasis gyvulys* išeina iš naminės erdvės kvalifikotas, t.y. apsaugomas nuo įvairių negerovių: gyvačių kirtimo, Perkūno trenkimo, įvairių priesiškų mitinių būtybių kankinimo<sup>33</sup>. Mūsų gi tekste, atvirkšciai, *plakusioji* mergina pasišalins iš *Miško Ponios* dvaro, idant tenai "kirstą" gyvulį ar žmogų. Pirmuoju atveju apeiginė rykštę, išgijusi magiškų savybių, per dieną saugo bandą, o vakare įsmeigiamą tvarto kampe; mūsų tekste ši rykštę nė kiek nemažiau pajęgi: jinai, kaip matysime, yra vienas iš kirtimo-nugalabijimo simbolių<sup>34</sup>. Atrodo, tarytum tos pačios magiškos priemonės – o gal ir ta pati dievybė? – vienu atveju globoja į mišką išginamą gyvulį, o kitu – apginkluoja ranką, kuri ji "nukirs". Iš kitos pusės, nėra jokio nesutaikomumo tarp šių kvalifikacijos ritualų ir aukojimo dievybei, kurios žinioje yra gyvenimo ir mirties, sveikatos ir negerovių reikalai.

## 2. Medžioklė ir seksas

Grįžkime tačiau prie mūsų pasakojimo. Savo paskutinei pavaldinei pavedus "nukirsti" svečią-medžiotoją, *Miško Ponia* išleidžia ji į kambario, kuriame jis buvo uždarytas, ir klausia:

– Ar tu girdėjai, kaip aš ant tavės sakiau, ką tau ta *gražioji pana* ryto padarys?

ir čia pat duoda patarimus ir nurodymus, kaip nuo jam skirtos mirties išsigelbėti.

Šitoks dviprasmis, prieštaraujantis *Ponios* poelgis – jinai kartu pasmerkia žmogų mirtin ir padeda jam išsigelbėti – nėra vienintelis lietuvių mitologijoje: jis primena folkloristams gerai žinomo šv.Jurgio, vilkų valdovo ir bandos globėjo, figūrą. Skirtumas tarp jų gal tik tokis, kad šv.Jurgio veikla, su retomis išimtimis, yra apribota gyvuliu pasauliu, o tuo tarpu *Medeina*, *gyvenimo* ir *mirties* kategorijos rémuose, zaidžia su savo globotiniu: ji medžioja medžiotoją, gelbsti jį ir iš naujo siunčia jam mirtį.

“*Gražioji pana*” – *medeinė* pasirodys jam sekančią dieną *gyvatės* pavidale, ir apsaugoti nuo jos jis galės tiktais “savo motinos šliūbiniu *šnypštuku*” suspaudamas jos buožį. Iš *gyvatės* būvio į *deivės* pavidalą ją atversti padės jam “*dvylika kūlelių rykščių*”, kuriomis jis turės be paliovos lupti *gyvatę*. Atvertęs tuo būdu ją į moteriškos išvaizdos deivę, jis dar turės nuplėšti jos *gražiuosius rūbus* ir aprėngti ją savo motinos “*šliūbiniaiš marškiniaiš*”: tik tada jinai bus galutinai įgavus žmogišką pavidalą, ir jis galės ją paimiti už žmoną.

Ta pačia proga paaiškėja vienas naujas, nelauktas *me deinė* brožas – jų vedamas dvigubas *gyvenimas*. Jos, kaip matėme, *deivės* – jaunos, dailios, “*vienuose šilkuose*” merginos. Tačiau kitais atvejais jos jau pasirodo *gyvačių* pavidalu – tada jos “*kerta*” žmones ir *gyvulius*. *Medeinos* išaiškinta ir medžiotojo išpildyta procedūra, kurios dėka *gyvatė* ir vėl atverčiamai į deivę – jos lupimas “*dvylika kūlelių rykščių*” – dabar galutinai paaiškina ir mūsų jau nagrinėto “*gražaus jaučio*” plakimo rykšteli prasmę: taip kaip *gyvatė*, plakama rykštėmis, atvista į deivę, taip ir deivę, rykštė suplakdama *Andojui* – kurio ryšių su *gyvatėmis* ir su funkcinė *gyvenimo* ir *mirties* sfera nebéra ko aiškinti – aukojamą jautį, tampa kvalifiikuota pasiversti į *gyvatę* ir “*kirsti*” mirtin ir žmones, ir *gyvulius*. Kitaip sakant, *gyvatės* išvaizda nėra esminis *medeinės* pavidalas, jি *gyvate* pavirsta tik *Andojui* sutinkant.

Mus stebina tačiau ne tik *me deinė* pasiimamas *gyvatės* pavidalas, bet ir jų “normali” moteriška išvaizda: vietoje nuogų ar pusnuogų dailių merginų – tai atitiktų jų “*gamtiniam būviui*” – jos mūsų pasakojime pristatomos kaip “*gražiai pasirėdžiusios panos*”. Tačiau tokis

jų apsirengimas, kaip vėliau paaiškėja, yra jų dieviško pavidalo išlaimo garantija: sudeginus jos “*gražiuosius drabužius*”, kaip kad tai buvo medžiotojui patarus *Miško Ponia*, jinai jau niekad negalėtų sugrižti iš žmogiškojo į *medeinės* būvę. Šilkiniai rūbai šiuo atveju vaidina panašią rolę, kaip gausiose pasakose žinoma *gyvatės*-pačios oda.

*Medeinės-deivės* atvertimas į vedybiniam *gyvenimui* tinkančią merginą vykdomas kitomis priemonėmis negu plakimu rykštë: tam tikslui reikia panaudoti medžiotojo *motinos vestuvinius drabužius*. Šnypštuko, prisisunkusio per nosį išeinančios “*dvasės*”, magiškoji galia mums gerai žinoma ir suprantama<sup>35</sup>: tačiau mus itin domina “*šliūbinio*” šnypštuko, taip kaip ir “*šliūbinių*” marškinų pañaudojimas. *Medeinos* mergautinė, prieš-vedybine prigimtį mes, tiesą pasaikius, jau esame suformulavę, pasiremdami vis dėlto tik netiesioginiai argumentais: palyginamaja indoeuropiečių mitologija ar jos zuikių netikėtu elgesiu – vestuvių ardymu. Mūsų nagrinėjamas tekstas dabargi tiesioginiai papildo ir sutvirtina šią prialaidą: prieš *medeinės* galią ir jos kėslus vartojamos priemonės – jaunamartės “*kvapas*” ir jos sugultuvių marškiniai – kaip tik ir rodo *a contrario* jos silpnąją vietą, jos “*Achilo kulpą*”. Iš naudojamo priešnuodžio galima atpažinti ir nuodus: jinai ne tik nusistačiusi prieš *vedybas* ir prieš seksualinius santykius, jि pati yra geismų persekiojama ir išsiilgusi vedybinio *gyvenimo*. Jos medžioklinę veiklą – aukų gaudymą, bet ir medžiotojų medžiojimą – galima tad išsiaiškinti dviem – tiesiogine ir perkeltine – prasmėmis.

Tačiau medžioklė ir meilė – pavojingi žaidimai: lygiai taip kaip *ragana*, kuri kviečia bernus nakčiai pas save, o paryčiu juos nužudo<sup>36</sup>, taip ir mūsų *medeinė*, pasakojimo pabaigoje atvirtusi į deivę, atsiveikina su medžiotoju paskutiniu mirtinu pabučiavimu.

## IV. ŽVÉRŪNA

### 1. Žvérių valdovė

*Deivės Medeinos* kaip medžiotojos vaidmuo – ir jos veiklos dviprasmiškumas – atrodo tad pateisinami ir suprantami. Lieka tačiau

nepaliestas ir nejteisintas dar vienas jos vardas – *Žvérūna*, kuriuo ji vadina *Šovio* mite.

Laikydamiesi pažodinės šio vardo etimologijos, pagal kurią *Žvérūna* – tai žvérių valdovė (taip kaip laivūnas – laivo valdytojas), ir jai ten pat prikertą epitetą "kalė" galime aiškinti kaip vieną iš šios dievaitės-medžiotojos ypatybių, kaip jos galėjimą prisiimti zoomorfinę išvaizdą, kaip jos įsivaizdavimą *kalės* arba, tiksliau išsireiškiant, medžioklinės *kalės* – *kurtės* pavidalu.

Tačiau toks įvaizdis ne visai atitinka tai, ką mes žinome apie *Medeiną* kaip suvereninę dievybę ir apie kurtų rolę lietuviškame mitiniame pasaulyje: iš tiesų, kurté-kalé galėtų būti tiktais medžiotojo palydove, pagalbininke<sup>37</sup>, tuo tarpu kai *Medeina* pati yra medžiotoja. Užtat labiau patikimas atrodytu analoginis galvojimas, pagal kurį šuo, kaip naminis gyvulys, turi laukinį savo atitikmenį – vilką. Viena iš etiologinių sakmisių<sup>38</sup>, tarp kitko, ir patvirtina tokį sugretinimą, pasakodama, kaip Dievas šunį pavertęs į vilką. Priimant šią hipotezę, Malalos kronikoje minima *kalė* turėtų būti aiškinama kaip *vilkė*.

Šitaip galvojant, savaime peršasi mūsų *Žvérūnos* suartinimas su Stryjkowski minimu miško ir piemenų dievu *Gonikliu*, saugančiu bandą nuo vilkų ir kitų plėšrių žvérių<sup>39</sup>, bet ir jos sugretinimas su krikščioniškuoju gyvulių ir *vilkų* valdovu – šventu *Jurgiu*, kurio palyda susideda iš vilkų, vadinamų šv.*Jurgio* kurtais<sup>40</sup>: tai patvirtina ne tiktais vilkų kaip "girios kurtų" statusą, bet verčia ir patį šv.*Jurgi* interpretuoti kaip medžiotoją. *Šventas Jurgis* būtų tuo atveju krikščionybės įtakoje susidariusi sinkretinė figūra, perėmusi, kaip jau anksčiau matėme (žr. supra), visą eilę *Pergrubio* bruožų, bet paveldėjusi ir *Goniklio* vyriškąją lyti, ir kai kuriuos esminius *Žvérūnos* atributus.

Panašumą tarp *Medeinos* ir šv.*Jurgio* galima rasti ir daugiau: kalbėdami apie *Miško Ponią*, pastebėjome vieną iš svarbių jos funkcijų – *medeinoms* skiriamu užduočių, o tuo pačiu ir joms numatomu aukų padalinimą; tokią pat rolę vaidina ir šv.*Jurgis*, paskirdamas vilkams atitinkamas gyvulines aukas<sup>41</sup>, o žmonėms bandant gudrumu nuo to išsisukti, atiduodamas kartais ir patį žmogų – kaip ir *Miško Ponija* užklydusi medžiotoją – vilkams grobiu. Be to, jei mums keistas – ar bent paaškinimo reikalingas – atrodė *Miško Ponios* elgesys, to elgesio dviprasmiškumas, drauge atiduodant medėjo gyvybę pačiai gražiausiai *medeinai*, bet ir nurodant, kaip nuo jos apsaugoti ir ją nugalėti, toks

pat dviprasmiškumas apibūdina ir šv.*Jurgio* asmenybę: jis juk drauge ir gyvulių globėjas nuo vilkų, ir vilkams aukas skirstantis jų valdovas. Pagaliau, kaip ir *Miško Ponija*, šv.*Jurgis* priklauso laukinei miško erdvėi: jisai arklius globoja tiktais vasarą miške ar pamiskėje, o uždarytus į tvartus jau juos savo žinion perima šv.*Mykolas*<sup>42</sup> arba Lasicijaus minima *Valgyna*<sup>43</sup>. Visi šie panašumai tampriai tarp savęs surišti, jie sudaro homogenišką dieviškos veiklos sferą.

Prileidus, kad šv.*Jurgis* šioje veiklos sferoje pakeičia *Žvérūną*, kad jų abiejų kurtai – vilkai, galima įvesti į šią bylą ir pagal M.Slančiausko rinkinio komentatorius į jokią Aarne-Thompsono klasifikaciją netelpantį, vien tik lietuviams ir latviams žinomą pasakojimą apie *vilkų* *vilkstinę*. Besiartinančią vilkų gaują pamačiusi ir nuo jų duobėje pasislėpusi moteriškė stebi, kaip "tuoj pribėgus ta pati *vilkstė* (t.y. vilkiene) ir apmyžus. Daugiau kad pagausią ant jos visi vilkai myžt. Matai, ką tiktais ta pati *vilkstė* daro, tai teip ir visa ruja vilkų daro. Jei ta *vilkstė* puol, grieb, plėš, tai ir visi vilkai plėš"<sup>44</sup>.

Ši tik baltams būdinga mitinė konfigūracija, pagal kurią *Vilkė* pristatoma, kaip vilkų rujos valdovė, su savo palyda lakstanti po miškus ir laukus, puolanti, griebianti, plėšianti kas jai patinka, atitinka vieną iš galimų *Žvérūnos*-*kalės* epifanijų ir pateisina tuo pačiu ir jos teonimą, ir prie jo prikertą "kalės" epitetą.

Tokia mūsų siūloma interpretacija veda dar toliau, įtaigodama naujus sugretinimus. Graikų mitologiniame pasaulyje toks lakstymas po miškus negali nepriminti *Artemidės* globojamos laukinės ir virginalinės medžiotojos *Atalantos*, jos miškuose rengiamų lenktynių su jaunuoliais-pretendentais, kuriuos, vos pralenkusi, jinai nugalabija. Lietuviškų tikėjimų kontekste labai masinantis pasidaro, šioje naujoje perspektyroje, visos *vilkotakų* bylos persvarstymas.

*Vilkotakai* ar *vilkotrasos* – tai ypatingi žmonės, kuriems kartas nuo karto užeina "ūpas" arba "aitra"<sup>45</sup> "bėgti vilku", t.y. iš kultūrinio gyvenimo perėjus į laukinį, pasiversti į *Žvérūnos* kurtą. Ši sugretinimą ypač paremia vienos nelauktas *vilkotakystės* bruožas: į vilkotakus dažnai paverčiama visa, iš jaunosios pusės – ar iš bažnyčios – per vartus važiuojanti "veselija", kuriai ir lemta gaujoje vilkais bėgioti<sup>46</sup>. Nelyginant *Medeinos* pavaldinys zuikis, kuris, kaip anksčiau matėme, sugeba nuvilioti paskui save iš bažnyčios grįžtantį jaunavedį, taip ir šiuo atveju visa veselija "išgelbstima" nuo *Žvérūnos*

nekenčiamu vedybų ir seksualinio gyvenimo, paverčiant ją į vilko-trasų rūjų.

Tačiau vilkotakų bylos nuoseklus nagrinėjimas jau išeitų iš šio rašinio ribų.

## 2. Žvérūna – žvaigždė?

Aiškindami *Žvérūnā* kaip žvérių valdovę ar net kaip žvères-vilkės pavidaļa kartais priimančią laukinę dievaitę, mes ēmėme jos vardą tiesiogine, plokšcia šio žodžio prasme. Tačiau išdėstydami su juo surištus etimologinius sunkumus (žr. supra, skyrius II), jau matėme, kad yra galimas ir kitas, perkelta prasme šio žodžio vartojimas ar net kitos, naujos etimologijos pasiūlymas: pastebėjus, kad lietuvių net keletą dangaus kūnų vadina *žvérinės* vardu ir *žvérinę* sutapdinus, paprastos sufiksų substitucijos pagalba, su *Žvérūna*, galima ne be pagrindo bandyti daryti savotišką semantinę *tabula rasa* ir visą bylą iš naujo pradėti teigimu, kad dievaitė *Žvérūna* yra, visų pirma, senovės lietuvių garbinta žvaigždė.

Tokį kelią ir pasirenka Mierzyński (in Manhardt, 64-65), pasiryždamas surasti *Žvérūnai* atitinkantį šviesulį. Primindamas, kad Malalos kronikos intarpo autorius *Žvérūnū* charakterizavo kaip "kalę", jis šią kalę sugretina su romeniško dangaus žvaigždyno *Canis Major* pavadinimu ir būtent su to žvaigždyno didžiausia žvaigžde *Sirius*. Radęs romeniškuose šaltiniuose, kad tam žvaigždynui, norėdami apsisaugoti nuo *canculae*, nuo vasaros kaitrų, roménai aukodavę "*rau-donus šunis*", Mierzyński mano turis pagrindo prileisti, kad ir Lietuvoje galėjęs būti žvaigždžių garbinimas ir būtent net "*Žwérinekultus*".

Visa tai atrodytų patraukliai ir įtikinančiai, jeigu šiai argumentacijos grandinei netrukštų poros sąnarėlių. Visas analoginis Mierzyńskiego galvojimas pagrįstas atitikmens tarp slavų kronikininko pavartoto *Žvérūnos* apibūdinimo *suka* "kalė" ir roménų *Canis Major* ("didysis šuo") nustatymu: tuo tarpu nėra aišku, ar slavuose *suka* vardu buvo vadintamas *Canis Major* žvaigždynas, ar, tuo labiau, lietuviškai *Žvérūna* (ar bent *Žvérine*) buvo vadintamas *Sirius*. Trūkstant šių etno-kultūrinių faktų, visas mitologo įrodinėjimas atrodo tik kaip labai įdomi sugestija.

Jinai lieka įdomi tiktais, savaimė suprantama, atmetus visų pirmą pozityvistinę XIX a. ideologiją, pagal kurią žmonės garbinę akmenis, medžius, na, ir dangaus kūnus. Prisimenant, kad dievaitė *Aušrinė* tiktais dangaus skliaute pasirodo žvaigždės pavidalu, kai tuo tarpu vandenye jinai – jūros kumelė, o žemėje – gražuolė mergina, kad *Andojas* savo ruožtu danguje rodosi kaip *Ménulis*, nėra jokių kliūčių išsivaizduoti, kad ir *Žvérūna-Medeina* galėjo turėti savo atitikmenę dangaus šviesulio forma, lygiai taip pat, kaip roménų *Diana* buvo kartu ir *luna* "ménulis". Net ir *Sirijaus* parinkimas *Žvérūnos* dangiškam pasireiškimui atrodo visai nebilogas. Atsklausę lietuvių astronomų profesorių A.Juškos ir V.Žitkevičiaus – kuriems šia progą dėkojame už paaiškinimus, – mes net bandėme išsiaiškinti galimą mitinę *Žvérūnos* - *Sirijaus* interpretaciją: tai, kad *Sirijus* liepos pradžioje rytuose pasirodydamas *prieš saulėtekį* galėjo būti roménų suprastas kaip saulės kaitros pranašas ir dėl to vertas pagerbimo ir aukų, netrukdo jam, šviesiausiai viso dangaus žvaigždei, spindėti *vakarais* ir *naktimis*, nuo gruodžio iki kovo mėn. Lietuvos padangėje. Turint galvoje, iš vienos pusės, lunarinį, naktinį lietuvių religijos pobūdį, o iš kitos – faktą, kad žiemos mėnesiai, baloms ir pelkėms užšalus, kaip tik buvo pats gražiausias medžioklės metas, *Sirijaus* parinkimas *Žvérūnos* žvaigžde atrodo visai patenkinamas. Tačiau visai šiai logiškai konstrukcijai trūksta tik vieno dalyko – etno-kosmografijos patvirtinimo, kad *Sirijus* Lietuvos danguje buvo vadintamas *Žvérūna*, ar bent *Žvérine*.

Šitaip dalykams susidėsčius, atrodo aišku, kad *Žvérūnos* etimologijos – vieno ar kito etimono parinkimas – problema nėra aktuali: jos kaip *žérinčios* (žvaigždės) interpretacija galėtų, žinoma, būti papildomu argumentu jos dangiškai epifanijai paremti, tačiau net ir tuo atveju dviejų etimonų susikryžiavimo – gana dažno reiškinio – galimybė neturėtų būti išleista iš akių.

## PASTABOS IR NUORODOS\*

\* Nuorodos yra bendros pirmojo ir antrojo varianto tekstams, jos sudarytos pagal tą pačią sistemą, kuri naudojama knygoje *Tautos atminties beieškant* (red. past.).  
<sup>1</sup> Jai atstovauja rusų etnografas N.Krečinskij *Lietuvių pagoniškieji dievai*, 1885, p. 66-80. In: N. Vėlius, *Lietuvių mitinės būtybės*, p. 86-87.

<sup>2</sup> Žr. mūsų *Apie dievus ir žmones*, p. 178 passim.

<sup>3</sup> M.Slančiauskas, *Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai*, p. 303 ir mūsų komentaras  
ibid. p. 187 passim.

<sup>4</sup> *De diis Samagitarum*, p. 21.

<sup>5</sup> (Ragana ir muzikos instrumentai, s.v. *Ragana*.)

<sup>6</sup> J.Balys, *Kalendarinės šventės*, p. 125.

<sup>7</sup> (Dumézil, *Fêtes Romaines de l'été et de l'automne*.)

<sup>8</sup> Cituojama in: B.Kerbelytė, *Kai milžinai gyveno*, p.10.

<sup>9</sup> J.Lebedys, *Lietuvių kalba...* p.208 (1611 m., Kražiai).

<sup>10</sup> "Budrus kaip kiškis pakrūmėje" (LKŽ) reiškia budrumo intensyvumą.

<sup>11</sup> *kiškelinis*, "kuris labai baugštus" (LKŽ)

<sup>12</sup> LKŽ (Q238)

<sup>13</sup> (Žr. M.Davainis-Silvestraitis: *kelio dievas*, žr. s.v. *vilkotakas*.)

<sup>14</sup> M.Slančiauskas ibid., p.275

<sup>15</sup> *Eržvilkas*, p.130.

<sup>16</sup> M.Davainis-Silvestraitis, *Pasakos*, p.429 (lenkiško teksto résumé).

<sup>17</sup> (Žr. M.Détienne [loc. cit.?].)

<sup>18</sup> M.Davainis-Silvestraitis, ibid., p.232. Vėliau paaiškėja, kad jis atsidūrė pragare: atrodo, kad jam čia pritaikoma jau krikščioniška bausmė.

<sup>19</sup> Cf. *Kiškio vaikas* + "pavainikis" (LKŽ).

<sup>20</sup> LKŽ (Šts)

<sup>21</sup> LKŽ (BBOz 13, 8); cf. taip pat *medinė kiaulė* – "šernas" ir *ožka medinoji* – "stirna".

<sup>22</sup> (Žr. s.v. *Ragana* – nevedybinių santykų globėja.)

<sup>23</sup> (Žr. s.v. *Ragana* – muzika – viliojimo priemonė.)

<sup>24</sup> (Patikrinti, ar kalbant apie *Dailidę*, minimas *Laumės* suvilijojimas.)

<sup>25</sup> M.Slančiauskas, *Šiaurės Lietuvos sakmės*, p.427.

<sup>26</sup> M.Slančiauskas, ibid., p.282-4.

<sup>27</sup> Žr. *Apie dievus ir žmones* (*Laima* savo trobelėje).

<sup>28</sup> (Žr. s.v. *Ragana*: Ponia sukviečia raganas "padirbtį".)

<sup>29</sup> *De diis*, p.22-23 (liet.), p.42 (lot.).

<sup>30</sup> Apie Auššveitį buliaus pavidalu, žr. *Apie dievus ir žmones*, p.178, *Jaučių Baubis* (Brodowski, Ruhig) yra vandeninė būtybė.

<sup>31</sup> Cf. Kęstučio 1351 m. priesaikos aprašymas in: J.Jurginius, *Pagonybės ir krikščionybės santykiai*, p. 48 (pagal A.Kučinskas, *Kęstutis lietuvių tautos gynėjas*, Kaunas, 1938, p. 128).

<sup>32</sup> R.Merkienė, "Išginimo ritualų analogijos bei arealai..." In: *Iš lietuvių etnogenezės*,

1981, p. 106 ir p.111, pastaba 42, kurioje duota keletas užkalbėjimų papročių, tarp juų, pvz.: "Sveikas išeini ir sveikas pareik" (Trakų a.).

<sup>33</sup> Ibid., p.107.

<sup>34</sup> Magiškų rykščių bylai papildyti cf. *Laimos rykštė "burtų lazda"* (Q632).

<sup>35</sup> Žr. pora pavyzdžių in: M.Slančiauskas, *Šiaurės Lietuvos sakmės*, p. 147 ir p. 245.

<sup>36</sup> (Žr. s.v. *Ragana* kviečia ir nužudo bernus.)

<sup>37</sup> (Žr. *kurtai* – pagalbininkai incesto pasakose) – M.Slančiauskas, *Šiaurės Lietuvos sakmės*, p.76.

<sup>38</sup> (Žr. s.v. *vilkas*.)

<sup>39</sup> Stryjkowski: in Mannhardt, p.331

<sup>40</sup> (Žr. s.v. *Šv.Jurgio kurtai*.)

<sup>41</sup> (Žr. *Šv.Jurgis* dalina gyvulius suėsti vilkams.)

<sup>42</sup> (Šv.Jurgis ir šv.Mykolas.)

<sup>43</sup> *De diis*, p.20.

<sup>44</sup> M.Slančiauskas, *Šiaurės Lietuvos sakmės*, p.76.

<sup>45</sup> "Ūpas" – J.Basanavičius, *Liet. Pasakos*, I, 192; "aitra" – id. ibid., p.191.

<sup>46</sup> Žr. M.Davainis- Silvestraitis, *Pasakos*, p.340; *Gaidės ir Rimšės apylinkės*, p.389.