

# TAUTOSAKOS IR MITOLOGIJOS STUDIJOS

---

ISSN 1392–2831 Tautosakos darbai XI (XVIII) 1999

## MITINIS VANDENS ĮPRASMINIMAS LIETUVIŲ SAKMĖSE, PADAIVIMUOSE IR TIKĖJIMUOSE

LINA BŪGIENĖ

*Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas*

### ĮVADAS

Darbo pavadinime suformuluota tema labai sudėtinga, įdomi ir plati. Vanduo, būdamas viena iš pagrindinių pasaulio stichijų, aptinkamas kone visur tiek gamtoje, tiek ir mituose. Jis persmelkia bei jungia pagrindinius pasaulio sandaros klodus (dangų, žemę ir požemį), nužymi pasaulio pradžia bei pabaigą (pasaulio atsiradimas iš pirmykščio vandenyno dugno ir jo nugramzdinimas tvano gelmėse), lydi esminius žmogaus gyvenimo momentus (vanduo krikšto, vedybų, laidotuvių ir kt. papročiuose), simboliškai figūruoja daugelio kalendorinių švenčių metu. Vandens simbolika įvairių pasaulio tautų mituose itin plati ir įvairi (Мифы 1980: 240; Becker 1995: 293–296; Bruce-Mitford 1998: 34). Antra vertus, pasigilinus į ją, matyti, kad įvairios vandens apraiškos ir pavidalai mituose įprasminami labai nevienodai. Netgi toje pačioje mitinėje sistemoje visiškai skirtingai įsivaizduojamas ir vertinamas dangaus ir požemio, tekantis upių, šaltinių ir stovintis balų, ežerų vanduo, gėlas lietaus ir sūrus jūros, gyvasis ir negyvasis vanduo pasakose, švėstas ir nešvėstas vanduo papročiuose ir tikėjimuose ir t. t. Todėl apie kokį nors bendrą vandens kultą ar vandens, „kaip tokio“, garbinimą iš esmės neįmanoma kalbėti („...skirtingai nei ugnis, vanduo vargu ar kada nors buvo tikro kulto objektas“, – rašė S. Tokarevas, – Токарев 1957: 71). Mituose, papročiuose, tautosakoje mums tenka susidurti su nesuskaičiuojama daugybe įvairiausių vandens dvasių, dievybių, mitinių būtybių, taip pat užčiuopti gausybę vandens sąsajų su kitais mitiniais įvaizdžiais ir pan. Nepaprastai sunku visai šiai įvairovei rasti kokį nors „bendrą vardiklį“. Labai tikslią pastabą šiuo atžvilgiu yra padaręs dar evoliucionistinės mokyklos pradininkas E. B. Tyloras. Kalbėdamas apie savuosius primityvių tautų ir kultūrų tyrinėjimus, jis pabrėžė, kad jam niekur

nepavykę aptikti kokio nors vieno dievo, kurio atributai neginčijamai rodytų, jog tai – absoliutus ir pirmapradis vandens stichijos dievas. E. B. Tylo ro manymu, tai anaip tol nesą keista, nes norint visas nesuskaitomas vandens apraiškas ir formas sujungti į vieno dievo paveikslą, pirmykščiam žmogui būtų prirėikę labai išlavinto gebėjimo apibendrinti ir abstrahuoti (Тайлор 1989: 405). Šiuolaikinių Europos tautų protėviai, kaip žinoma, irgi nėra turėję kokios nors bendros vandėnų dievybės (Филимонова 1983: 132).

Baltų mitologijoje vieno suverenaus vandens dievo taip pat nerandame. Netgi senųjų rašytinių šaltinių fragmentiškai minimos jūros, tekančių vandėnų, lietaus ir atskirų vandens telkinių dievybės naujesnių laikų tautosakoje beveik nėra paliudytos. Nedaug duomenų ir apie su vandėniu susijusias senąsias baltų religines apeigas. Todėl norint bent kiek nuosekliau atkurti mitinį vandens įprasminimą senovės baltų religinėje sistemoje, pirmiausia reikia išanalizuoti, kaip vanduo skirtingais savo pavidalais figūruoja tautosakoje, papročiuose, tikėjimuose bei jų atspindimoje tradicinėje liaudies pasaulėžiūroje.

Tačiau iškyla natūralus klausimas, kaip šiuo tikslu yra patikima remtis tautosakos ir etnografijos duomenimis bei kokiu metodu juos analizuoti? Ieškant pačių archajiškiausių baltų pasaulėžiūros fragmentų, reikia neišleisti iš akių, kad didžiuma mums prieinamų tautosakos ir kitos dvasinės liaudies kultūros duomenų užrašyta tik XIX a. pabaigoje – XX a. pirmojoje pusėje, t. y. tuo metu, kai ir tradicinė kaimo kultūra jau buvo labai apirusi. Susiduriame čia ir su pačių tekstų autentiškumo (Sauka L. 1983), ir su kitomis problemomis. Be to, XIX – XX a. užrašyta tautosaka, aišku, neišvengiamai yra patyrusi ir didesnę ar mažesnę krikščioniškojo pasaulėvaizdžio poveikį. Kartais tą krikščioniškąjį antsluoksnį dar galima nesunkiai atskirti, bet daugeliu atvejų archajiškesnės baltiškos pasaulėžiūros reliktai ir vėlesni, krikščionybės nulemti bruožai tautosakoje ir tikėjimuose yra itin glaudžiai susipynę (Būgienė 1999).

Manytume, kad šiuo atžvilgiu naudinga būtų vadovautis kai kuriomis V. Ivanovo ir V. Toporovo tekstų analizės išvalgomis. Pavyzdžiui, šie mokslininkai mano, kad daugeliu atvejų autentiškumo klausimą pravartu kelti ne visam tekstui, o tik atskirų jo dalių mikrofragmentams ir stengtis nuosekliai išryškinti tuos paties seniausio prototipo bruožus, kurie išlieka tekste, nepaisant visų vėlesnių jo perkodavimų (Иванов, Топоров 1973: 61 – 69, 81).

Kita, bendresnė problema – kaip žiūrėti į patį folkloro kūrinį ir ko jame ieškoti? Neginčytina, kad folkloras – tradicinės kultūros produktas, todėl jis privalo turėti savyje tam tikros informacijos apie tą kultūrą. Folkloras išsaugo ir perduoda iš kartos į kartą archajinio mąstymo elementus, empirines žinias, mitinį pasaulio suvokimą, religines pažiūras ir kt. Šių dalykų tyrinėtojus folkloras domina visų pirma kaip tradicinės *kultūros dalis*, o tai visai kitas tyrinėjimo objektas nei folkloras – kaip *žodžio menas* (Виноградова 1989: 102; išskirta autorės). Todėl ir šiame darbe, numatant būsimos analizės apimtį, buvo nuspręsta labiausiai susitelkti prie sakmių, padavimų ir tikėjimų. Šių sričių medžiaga galbūt turi mažiau estetiš

informacijos nei pasakos arba dainos, tačiau jos teikiami duomenys apie mitinį vandens įprasminimą yra gana nuoseklūs, išsamūs ir sudaro tam tikrą darnų kompleksą.

Taigi, atsirenkant analizuojamą medžiagą, apsiribota tik pasakojamosios tautosakos dalimi: mitologinėmis ir etiologinėmis sakmėmis, padavimais. Kartu su tikėjimais šie tautosakos tekstai sudaro gana darnią informacinę visumą. Be to, sakmės ir padavimai tautosakininkų laikomi kūriniais, bent jau pretenduojančiais į vaizduojamų įvykių tikroviškumą – šiuo atžvilgiu jie skiriasi nuo pasakų (Sauka D. 1982: 141).

Medžiaga šiam darbui daugiausia rinkta Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštyne, naudojantis Bronislavos Kerbelytės sudaryta Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogo kartoteka (LPTKK). Būtent šios kartotekos skyriai ir poskyriai sudarė tam tikrą formalųjį atrankos atspirties tašką. Išanalizuotos rankraštyne sukauptos etiologinės sakmės apie pasaulio sukūrimą ir įvairių gamtos objektų atsiradimą, padavimai apie keliaujančius ežerus, nugrimzdusius miestus, dvarus ir bažnyčias<sup>1</sup>, taip pat mitologinės sakmės apie vandens dvasias, laumes, mirusiųjų (ypač skenduolių) vėles ir vaiduoklius. Cituojant rankraštyno medžiagą, tekste nurodoma santrumpa LTR (arba LMD) ir rinkinio bei jame esančio tautosakos vieneto numeris. Tada, kai svarbu pabrėžti, iš kokio krašto yra cituojamoji medžiaga, nurodoma ir jos užrašymo vieta, o išskirtiniais atvejais – ir užrašytojas. Tačiau ypatingo dėmesio geografiniam tautosakos kūrinų paplitimui nebuvo skiriama: lietuvių tautosaką buvo stengiamasi analizuoti kaip sistemą, susitelkiant prie joje užfiksuotos mitinės informacijos.

Be rankraštinės medžiagos, susipažinta ir su pagrindiniais spausdintais šaltiniais, iš kurių reikėtų ypač išskirti gausias Jono Balio tautosakos ir etnografinės medžiagos publikacijas (BIP, BLLS, BLMS, BTV, Balys 1937, 1948, 1951, 1951a, 1986, 1993 ir kt.). Peržiūrėti Lietuvos istorijos instituto Etnologijos skyriuje saugomi tikėjimai apie vandenį; be to, nemažai tikėjimų imta ir iš Lietuvių tautosakos rankraštyne saugomų rinkinių.

Reikėtų iš karto pasakyti, kad tikėjimus mes suprantame dvejopai: arba kaip glaustą numanomos sakmės siužeto santrauką (kai vietoj išsamiai papasakotos sakmės tik keletu sakinių užfiksuojamas dar išlikęs tikėjimas, esą buvę / būna taip ir taip), arba kaip tam tikrą papročių „teorinę dalį“ (tai teiginiai, tvirtinantys, kad vienaip ar kitaip elgiantis galima sulaukti vienokio ar kitokio rezultato). Kitaip tariant, tai vadinamieji *teksto* ir *veiksmo* plano tikėjimai (Vaitkevičienė 1998: 90). Abiem atvejais tikėjimuose sukaupta vertinga, nors ir glausta, mitinė informacija.

Greta tikėjimų mūsų analizėje kai kur pasitelkiama ir etnografinė medžiaga apie kalendorinių švenčių (daugiausia – pavasario ir vasaros ciklo)

---

<sup>1</sup> Renkantis analizei padavimus, naudotasi ir B. Kerbelytės „Lietuvių liaudies padavimų katalogu“ (KLPK).

papročius. Jos pasirinkimą lėmė tai, kad šių švenčių apeigose ir su jomis susijusiuose tikėjimuose geriausiai atsispindi kai kurie svarbūs mitinio vandens įvaizdžio aspektai, kiek menčiau išryškėjantys sakmėse.

Aišku, visos tautosakinės ir etnografinės medžiagos viename darbe nebuvo įmanoma aprėpti – gausybė jos liko analizės nuošalėje. Todėl ir darbo išvados galėjo būti tik dalinės. Vis dėlto manytume, kad ir panaudotos medžiagos analizė leido susidaryti tam tikrą bendrą vaizdą apie mitinį vandens įprasminimą tradicinėje lietuvių pasaulėžiūroje.

Taigi darbo objektas yra mitinis vandens įvaizdis pasakojamojoje lietuvių tautosakoje (sakmėse, padavimuose) bei tikėjimuose. Norint susidaryti išsamesnį ir aiškesnį vaizdą apie mitinį vandens įprasminimą, lietuviška medžiaga yra lyginama ir gretinama su artimiausių kaimynų – latvių bei rytų slavų – ir kitų giminingų indoeuropiečių tautų mitų, tautosakos ir etnografijos duomenimis. Kai kada pasitelkiamos ir įdomesnės lietuviams negiminingų, tolimesnių tautų tipologinės paralelės.

Darbo metodas yra kompleksinis: iš dalies – lyginamasis tipologinis, o surinktą gana gausią medžiagą mėginama analizuoti, klasifikuoti ir sistematinti, remiantis daugiausia struktūriniu tipologiniu metodu. Struktūrinio metodo pagrindą sudaro teiginys, jog gilioji kiekvieno pasakojimo, taigi ir mito, struktūra remiasi tam tikromis universaliomis priešpriešomis, kurias pasakojimo metu palengva stengiamasi sušvelninti – medijuoti (Lévi-Strauss 1984: 307–313; Леви-Строс 1983: 201–207). Kitaip tariant, „mito tikslas – pateikti loginį modelį, kad būtų išspręstas tam tikras prieštaravimas“ (Lévi-Strauss 1996: 74). Tos priešpriešos sudaro tam tikrą bendrą semantinę sistemą, kuri yra visų reikšminių kultūros komponentų pagrindas (Виноградова 1989: 101). Šiomis universaliosiomis priešpriešomis kolektyvas išsako pasaulio suvokimą, iš jų konstruoja tam tikrą pasaulio struktūrą arba pasaulio modelį (Цивьян 1989: 192). Pagrindines ikirikščioniškoje slavų religinėje sistemoje išskiriamas priešpriešas knygoje „Slavų kalbinės modeliuojančios semiotinės sistemos“ (1965) įvardijo ir išanalizavo V. Ivanovas ir V. Toporovas, pabrėždami, kad nurodytosios priešpriešos (*laimė – nelaimė, gyvybė – mirtis, dešinė – kairė, viršus – apačia, diena – naktis* ir kt.) yra tam tikros universalijos ir galioja visoms to paties tipo sistemoms; būtent tuo grindžiama galimybė, aprašinėjant kurią nors vieną sistemą, pasitelkti gausią ir įvairią tipologinę medžiagą (Иванов, Топоров 1965: 63). Kad tai įmanoma, pailiustravo Norbertas Vėlius, knygoje „Senovės baltų pasaulėžiūra“ (1983) analizuodamas senąją baltų kultūrą.

Kita vertus, dar struktūrinės mitologijos pradininkas C. Lévi-Straussas pastebėjo, kad dvinarė dualistinė struktūra primityvių tautų socialinėje organizacijoje yra linkusi peraugti į trinarę (Леви-Строс 1983: 137–144). Trinaris modelis būdingas ir indoeuropiečių mitologijai. Joje skiriami trys bendriausi pasaulio sandaros klodai: dangus, žemė ir požemis, kurie apibūdinami visas šias tris sferas peraugusio pasaulio medžio įvaizdžiu (Топоров 1971: 9; Мифы 1980: 153–159; Vėlius 1983: 177–216; Mitologijos encik-

lopedija 1997: 319–323 ir kt.). Prie pasaulio medžio vyksta pagrindinio indoeuropiečių mito veiksmas – Griaustinio dievo ir jo priešininko kova. Šį mitą rekonstravę V. Ivanovas ir V. Toporovas teigia, kad jame sutalpin-tos visos svarbiausios semiotinės priešpriešos ir todėl pagrindinį indoeuro-piečių mitą galima laikyti supaprastintu pasaulio modeliu (Иванов, Топоров 1974: 164). Jų veikalai, taip pat daug šia tema rašiusių T. Sudnik ir T. Civ-jan darbai bei žymiausio lietuvių mitologo N. Vėliaus tyrinėjimai ir sudaro šio darbo teorinį pamatą.

Trinaris pasaulio modelis pasirinktas ir formaliosios darbo struktūros pagrindu: atskiruose skyriuose apžvelgiamos vandens sąsajos su požemiu, žeme ir dangumi. Taip mėginama atskleisti, kaip mitinis vandens įvaizdis (tiksliau, įvairios jo formos) įsilieja į bendrą baltų pasaulėžiūros sistemą, kaip joje funkcionuoja, kokius jos momentus paryškina. Be trinarės erdvi-nės sistemos, darbe dar pasitelkta „laiko ašis“, padedanti apibūdinti van-denį kaip pasaulio pradžios ir pabaigos stichiją. Aišku, vanduo mūsų tyri-nėjime neišvengiamai suvokiamas kaip simbolis – tai nėra vien objektyvios tikrovės atspindys. Vanduo mitologijoje turi visai kitokių ypatybių nei kas-dieniam gyvenime. Veikiau galima sakyti, kad gyva žmogaus sąmonė per simbolių suvokia tikrovę: „religiniai simboliai gali perteikti tokį tikrovės modalumą ir tokią pasaulio struktūrą, kurie nepasiekiami tiesioginiu paty-rimu“ (Eliade 1962: 98). Simboliai yra ne kas kita, kaip žmogaus pastangos susikurti orientyrus, nes jis nepajėgus gyventi pasaulyje, kurio neįstengia suprasti (Geertz 1968: 314). Tad ir gilinantis į mitinę vandens simboliką tradicinėje žemdirbiškoje lietuvių kultūroje buvo stengiamasi bent šiek tiek geriau suprasti, kaip mūsų protėviai suvokė pasaulį, kokius struktūrinius semantinius ryšius ir sąsajas jame išvelgė.

## RAŠYTINIŲ ŠALTINIŲ IR TYRINĖJIMŲ APŽVALGA

**Senujų rašytinių šaltinių žinios apie vandens vaidmenį baltų religijoje.** Kad drauge su kitais gamtos objektais baltai garbinę ir vandenį (ar van-dens telkinius), užsimenama daugelyje rašytinių šaltinių. Tačiau dažniau-siai šios užuominos yra labai bendro pobūdžio, ir iš jų tegalima spręsti, jog vandens gerbimas buvo platesnio gamtos kulto dalis. Antai dar Ado-mas Brėmenietis 1075 m. rašė apie sembus: „ir po šiai dienai jų žemė-je <...> neleidžiama lankyti miškelių ir šaltinių, kuriuos, jų manymu, krikš-čionių lankymas suteršia“ (BRMŠ 1996: 191). Popiežiaus Inocento III 1199 metų spalio 5 dienos bulėje apie Livonijos „laukines tautas“ pažy-mima, kad jos „Dievui prideramą garbę teikė kvailiems gyvuliams, lapuo-tiems medžiams, skaidriems vandenims, žaliuojančioms žolėms ir nešva-rioms dvasioms“ (BRMŠ 1996: 203). Beveik tą patį apie 1220 m. pakartojo Oliveris Padebornietis: „Jie pasitikėjo miškeliais, kurių nė vienas kirvis nedrįso paliesti ir kuriuose šaltiniai ir medžiai, kalnai ir kalvos, uolos ir slėniai buvo garbinami“ (BRMŠ 1996: 225). Ypatingą prūsų pagarbą gam-

tai „Prūsijos žemės kronikoje“ (1326 m.) akcentavo ir Petras Dusburgietis: „Jie turėjo šventųjų miškų, laukų ir vandenų, kur niekas nedrįso nei medžio kirsti, nei žemės dirbti, nei žuvauti“ (BRMŠ 1996: 344). Panašiai rašė ir Jonas Dlugošas „Lenkijos istorijoje“ (XV a.): „[prūsai – L. B.] kai kuriuos miškus, ežerus ir vandenį manė esant šventais ir neleido juose nei žvejoti, nei medžioti, nei medžių kirsti“ (BRMŠ 1996: 565). Pilypas Kalimachas lietuvius apibūdino taip: „jie <...> garbino miškelius, akmenis, nuošalias vietas, ežerus ir įvairiausius padarus, betgi daugiausia žaltį“ (BRMŠ 1996: 604).

Kiti istoriniai šaltiniai nurodė ir konkrečių šio gamtos kulto objektų pavadinimų – vietovardžių, tarp jų ir hidronimų, padarytų iš šaknies, reiškiančios šventumą ar nurodančios kultinę paskirtį. Štai Hermano Vartbergiečio „Livonijos kronikoje“ (apie 1358–1378 m.) paminėta Šventosios upė ir Šventežeris (*Swente Azere*, – BRMŠ 1996: 420). Kryžiuočių karo kelių į Lietuvą aprašymuose išvardyta šventoji giria ir upė Jaunodavos krašte (BRMŠ 1996: 440), upė Šventoji (*Swinton, Swintowe, Swintoppe, Swyntove*, – BRMŠ 1996: 432–434), esanti Žemaitijoje, ir Šventoji (*Swyntoppe, Swintappe, Swintoppe*, – BRMŠ 1996: 435–437) – Aukštaitijoje.

Kad lietuviai garbinę upes, rašoma 1547 m. Martyno Mažvydo Katekizmo lotyniškoje pratarmėje („...*alij flumina... colunt*“, – Mannhardt 1936: 280). Upių garbinimą paminėjo ir 1573 m. lietuviškoji Wolfenbüttelio postilė, kurioje rašoma: „*Tikėdami ing szemepaczius, Eitwarus, kaukus, appidemes, kalnus, akmenis, medzius, gaius (kaip ghe wadinna alkus) Vpes, perkunu <...> tadangi te daiktai ių meldzamei a garbinamei welina ira*“ (cit. iš: Basanavičius 1913: 40–41; plg. Vyšniauskaitė 1994: 35).

Labai svarbi su baltų vandens garbinimu susijusi užuomina randama Sembos vyskupo Michaelio Junge's įsake (1426? m.). Šiame dokumente vyskupas, be kita ko, uždraudė prūsams klebonų pakrikštytus vaikus perkrikštyti upėse ir duoti jiems kitus vardus (BRMŠ 1996: 483; Vyšniauskaitė 1994: 16). Yra žinoma, kad panašiai krikščioniškąjį krikštą upėse nusiplaudavę ir lyviai (apie tai rašoma Henriko Latvio „Senajoje Livonijos kronikoje“, – BRMŠ 1996: 285). Tikėtina, jog vandenų, o ypač tekančių, gerbimas senovės baltų mitologijoje tikrai užėmė svarbią vietą.

Abstraktokų paliudijimų apie vandens telkinių garbinimą baltų tautų gyvenamose žemėse nestinga ir vėliau – XVI–XVII a. rašytiniuose šaltiniuose. Antai Salomonas Henningas 1589 m., rašydamas apie latvius, nurodė, kad jie „saulę, žvaigždes, mėnulį, ugnį, vandenį, upes ir bemaž visus padarus garbina“ (Mannhardt 1936: 414). Taip pat ir Reinholdas Lubenau, aprašydamas savo 1585 m. kelionę iš Karaliaučiaus į Rygą, pažymėjo, kad Kuršo gyventojai „rupūžes ir gyvates, taip pat žvaigždynus, upes, vandenį ir ugnį prietaringai garbina“ (Mannhardt 1936: 420).

XVI–XVIII a. rašytiniai šaltiniai mini ir kitus, tiesa, jau nykstančio ir naikinamo vandens „kulto“ aspektus. Ypač akcentuojamas tikėjimas magine ir gydomąja vandens galia. Pavyzdžiui, Kasparas Hennenbergeris veikalė „Didžiųjų Prūsijos žemėlapių paaiškinimai...“ („Erclerung der Preus-

sischen grössern Landtaffel oder Mappen...“) 1576 m. aprašė netoli Įsruties esantį upelį *Golbe*, kurį vietos gyventojai laikę šventu ir garbinę; dėl to upelio jie netgi atsisakydavę vienos akies („*welches Flieslein sie für heilig gehalten und geehret haben, sind eineugig geworden zum zeichen, das sie dem Fliss angenehmen weren, haben solche verlierung eines augs für grosse ehre gehalten*“, – Mannhardt 1936: 313). Pastaroji užuomina, deja, neaiški. Turint omenyje daugelį vėliau užrašytų tikėjimų apie gydomuosius šaltinius, veikiau būtų galima manyti, kad tas upelis buvo garbintas kaip gydas akis (plg. Vyšniauskaitė 1994: 31)<sup>2</sup>.

Jonas Bretkūnas „Prūsų žemės istorijoje“ („*Historia Rerum Prussicarum*“) rašė, jog Augstės (*Augste*) upėje buvusi šventa laikyta vieta, prie kurios niekas, išskyrus vaidilučius (*Weidelutten*), nedrįsdavęs artintis. Šventa buvusi ir vieta ant jūros kranto, kur buvo randama gintaro ir tryško gydomasis šaltinis. Pasak J. Bretkūno, žvejai, norėdami sėkmingos žūklės, vandeniui aukodavę žuvį, dažniausiai lydeką (Mannhardt 1936: 424). Tiesa, šių J. Bretkūno žinių tikrumu tyrinėtojai abejoja (Jonynas 1984: 82), nors aukojimą vandeniui mini daugelis istorinių šaltinių, jis paliudytas ir tautosakinėje medžiagoje. Štai netgi 1740 m. Livonijos bažnytinės vizitacijos protokoluose rašoma, jog vienos parapijos žmonės aukoję vašką bei smulkius pinigus ir, tikėdamiesi sveikatos, maudęsi tenykščiame upelyje (Mannhardt 1936: 505). Būrimą iš vandens aprašė Matas Pretorijus, išvardydamas net keletą rūšių prūsų žynių (*Wandlūlutti*), būrusių iš vandens: tai – *Udones*, *Nerutte* ir *Udburtulli* (Mannhardt 1936: 552).

Vertingų žinių apie senosios mitologijos relikтус XVII – XVIII a. pateikia jėzuitų parapijų vizitacijos aktai. Juose dar minimas aukojimas su vandeniui susijusioms dievybėms, taip pat tikėjimas gydomąja vandens galia. Pavyzdžiui, 1605 m. jėzuitų ordino kronikoje sakoma: „kiti dievui, vardu „*Nosolum*“, aukoja ožį ir jo kraują išpila į upę, kad tie dievai duotų gerą javų derlių“ (Lebedys 1976: 206). Jėzuito Kazimiero Ginkevičiaus 1725 m. ataskaitoje rašoma: „Vienas prastas žmogelis iš Vabalninko (*Vobolnicensi*) pavieto nesigėdijo viešai garsinti demoną, vardu „*Ponas Drukelis*“ (*Pan Drukiel*), sakydamas, kad kiekvienas, kuris tik šauksis jo drauge su Dievu, pavojingiausiose vietose per upes labai lengvai ir be jokio pavojaus persikels. Tas pats žmogus drauge su savo broliu, šnibždėdamas į gėrimą ir šaukdamasis velnio „*Rundonelis Akmianelis*“, buvo pratęs gydyti vidaus žaizdas“ (Lebedys 1976: 213). Nors šie užrašymai gana vėlyvi, bet jie pakankamai autentiški ir duoda žinių apie senosios religijos padėtį įsigalint krikščionybei.

**Baltų vandens dievai.** Analizuojant gana gausius senųjų rašytinių šaltinių liudijimus apie baltų gamtos „garbinimą“, pravartu prisiminti pagrįstą

---

<sup>2</sup> Tiesa, G. Beresnevičius čia išvelgia „mitologiškai nepaprastai įdomų faktą – akies paaukojimą“, turintį sąsają su skandinavų mitologija ir chtoniškųjų dievybių garbinimu (Beresnevičius 1998: 35).

N. Vėliaus tvirtinimą, jog „dažniausiai patys gamtos objektai ir reiškiniai nebuvo garbinami, o tik gerbiami, laikomi šventais, tikint, kad juose gyvena arba mėgsta pasirodyti dievai“ (Vėlius 1996: 43).

Žinių apie baltų garbintus dievus turime jau iš XIII–XIV a., tačiau specifinių vandens dievų šie šaltiniai dar nenurodo. Tik iš kai kurių užuominų galima spręsti, kad vandens dievybių būta. Pavyzdžiui, dar Oliveris Padebornietis 1220 m., rašydamas apie „stabmeldžių dievybes“, kurias jis vadino lotyniškais vardais, minėjo ir umides – šaltinių dvasias (BRMŠ 1996: 225). Duomenų apie tikriniais vardais vadintus baltų vandens dievus atsiranda tik XVI a. šaltiniuose.

Bene geriausiai ir gausiausiai yra paliudyta prūsų vandens dievų pora – Antrimpas / Autrimpas ir Patrimpas<sup>3</sup>. Jie minimi 1530 m. Prūsijos, Pomezanijos ir Sembos vyskupų sinodo rašte (*Autrampus, Potrampus* – Mannhardt 1936: 233). XVI a. „Sūduvių knygelėje“ apie *Antrympus* paaiškinama, jog tai esąs Neptūnas (Mannhardt 1936: 243); kitoje vietoje rašoma, jog *Autrampus* esąs jūrų ir marių, o *Potrampus* – tekančių vandenų dievas (Mannhardt 1936: 245). Tą patį pakartojo Jonas Maleckis laiške „Epistola ad Georgium Sabinum de Sacrificiis Et Idolatria...“ 1563 m. (Mannhardt 1936: 295) bei Jonas Lasickis veikale „Apie žemaičių, kitų sarmatų bei netikrų krikščionių dievus“ 1615 m. (Lasickis 1969: 28–29). Be to, pastarasis dar nurodė, jog Patrimpą (*Potrimum*) kviesdavęsi būrėjai, kurie, liedami vašką į vandenį, spėdavę ir pranašaudavę (Lasickis 1969: 30–31).

M. Pretorijus Antrimpą irgi priskyre prie vandens dievų drauge su laumėmis. Tuo tarpu Patrimpą, jo aiškinimu, XVIII a. esą jau pakeitę kiti žemės ir vaisingumo dievai (Mannhardt 1936: 532). Patrimpą, kaip vaisingumo dievą, taip pat lemiantį sėkmę ginčiuose ir kituose reikaluose, pirmasis XVI a. pradžioje aprašė Simonas Grunau, pasakodamas apie garsiąją prūsų dievų triadą (Mannhardt 1936: 195–197)<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> 1418 m. Varmės vyskupo pranešime popiežiui dar minimas prūsų „demonas“ *Natrimpas* (*Natrimpe*, – BRMŠ 1996: 477).

<sup>4</sup> XX a. tyrinėtojai nevienodai interpretuoja Antrimpo / Patrimeo vardą ir funkcijas. K. Būga, kalbiniu požiūriu analizuodamas šių dievų vardus, sujungė juos į vieną – *Trimpa*, kuri laikė esant giminingą lietuviškam veiksmožodžiui *trempti*, taip pat siejo jį su prūsišku vietovardžiu *Trimpow* (*Trympauwe*), lietuvišku – *Trempai* ir lietuvių keiksmu *eik sau po Trimpu!* K. Būgos nuomone, šių dievų vardai „kalbininkui nėra įtartini“ (Būga 1959: 77–78).

Vieną mitinį personažą iš šių dievų vardų linkę rekonstruoti ir V. Ivanovas su V. Toporovu. Straipsnyje apie baltų mitologiją jie pažymi, kad tokio prūsų dievo egzistavimą paremia ir lietuvių bei latvių duomenys, ir tik vėliau jis skilęs į du – Antrimpą ir Patrimpą (Мифы 1980: 155). V. Toporovas kitame straipsnyje rašo, kad „tokiu pat būdu, kaip iš turtų bei pertekliaus dievo *Pilvits* atsirado to paties vardo vandenų dievas (*Pelwihks*), ir iš ankstesnio vaisingumo dievo *Potrimps* galėjo atsirasti vandenų dievas *Potrimps*“ (Топоров 1972: 305). Tiesa, iš tokios interpretacijos ne visai aišku, kaip atsirado antrasis vandenų dievas – Antrimpas. Peršasi kitokia prielaida: galbūt ankstesnysis dievas „Trimps“ skilo į du vandenų dievus – Antrimpą ir Patrimpą, o pastarasis vėliau įgijo platesnių, vaisingumo skatinimo funkcijų? Vanduo daugelio tautų mitologijose yra gyvybę teikiantis ir vaisingumą skatinantis skystis (Мифы 1980: 240), todėl vandens dievas nesunkiai galėtų evoliucionuoti į vaisingumo dievą.



Be Antrimpo ir Patrimpo, senieji raštai mini dar vieną su vandeniu susijusią prūsų vandens dievybę – Gardaitį / Bardaitį. Tiesa, jo vardas rašomas labai nevienodai. „Prūsijos Pamedės ir Sembos vyskupų sinodo nutarimuose“ randame *Bardoayts*, drauge su *Potrympus* aiškinamą kaip Kastoras ir Poliuksas (Mannhardt 1936: 233), „Sūduvių knygelėje“ – *Perdoytus Aeolus* (Mannhardt 1936: 243). Kitame jos leidime nurodoma, kad *Bardoayts* esąs laivų dievas („*der Schiffe Gott*“, – Mannhardt 1936: 245). Kitokie vardo variantai: *Gardoaythus*, *Gardoatayts*, *Gardoatus*, *Perdoatys*, *Bardoatus* ir pan. (Mannhardt 1936: 253). „Sūduvių knygelėje“ rašoma, kad jis esąs garbinamas tų, kurie plaukioja mariose arba jūroje, įsivaizduojamas kaip jūroje stovintis didelis angelas, pūsdamas jis apverčia laivus, jam aukojamos žuvys. Paaukojus žyniai iš vėjo sprendžia, kur ir kada žvejoti. Esama daug šio dievo atvaizdų (Mannhardt 1936: 252 – 253; sutr. liet. vertimą žr.: Lietuvių mitologija 1995: 496). Šį dievą dar minėjo J. Maleckis, J. Lasickis, L. Davidas ir kt. (Mannhardt 1936: 295, 322, 362)<sup>5</sup>.

Be minėtųjų prūsų vandens dievų, senuosiuose šaltiniuose paliudyta ir daugiau baltų vandens dievybių. Motiejus Strijkovskis 1582 m. rašė, jog buvęs *Upinis Dewos*, kuris „turėjo savo galioj upes; jam aukodavo baltučius paršiukus, kad vanduo skaidrus tekėtų“ (Mannhardt 1936: 331; liet. vertimą žr.: Lietuvių mitologija 1995: 271). Be to, M. Strijkovskis dar minėjo dievą *Lituwanis*, „kuris lietų duoda; jam aukodavo įvairių spalvų vištas: baltas, juodas, raibas ir kt.“ (Mannhardt 1936: 330; liet. vertimą žr.: Lietuvių mitologija 1995: 271).

1615 m. J. Lasickis paminėjo Ežerinį ir Audros dievą. Jis rašė: „Orthus – žuvingas ežeras; jie gerbia jį kaip ir Ežerinį (*Ezernim*) – ežerų dievą“ (Lasickis 1969: 20). O „Audros dievas (*Audros deo*) rūpinasi jūra ir kitais vandenimis“ (Lasickis 1969: 19).

M. Pretorijus dar paminėjo Šulninį (*Szullinnys*), kuris valdąs šulinius (Mannhardt 1936: 545), taip pat Bangpūtį (*Bangputtys*) – audros dievą, „kurio garbei jie vogdavo šaukštą ir vėliau jį sudegindavo“ („*dem sie zu Ehren einen Löffel stehlen und hernach verbrennen*“, – Mannhardt 1936: 545). Bangpūtį (*Bangputtis*, *Bang-puttys*), vadinamą jūros dievu Neptūnu, XVIII a. minėjo ir Pilypas Ruigys bei Jokūbas Brodovskis (Mannhardt 1936: 612).

Latviai, be kitų „motinų“, yra turėję ir *Juhras mahte*, *Uhdens mahte*, kurios minimos XVIII a. Jakobo Lange's ir Gotthardo Friedricho Stenderio „Latvių mitologijoje“ (Mannhardt 1936: 622).

**Svarbesnieji XIX–XX a. tyrinėjimai.** XIX a. baltų mitologijos tyrinėtojai dažniausiai tik kartojo ir komentavo senųjų šaltinių pateikiamas ži-

---

<sup>5</sup> XX a. tyrinėtojai šį vardą aiškino dvejopai. K. Būga teisinga laikė lytį *Gardaitas*: nuo *garda* 'laivas' ir *aita* 'eiti' (Būga 1959: 98 – 99; 1961: 810). Tuo tarpu V. Toporovas manė, jog teisinga esanti forma *Bardoayts* – nuo pr. *bordus* 'barzda', ir šis vardas pirmiausia buvęs Patulo epitetą (Топоров 1975: 194 – 197).

nias, kartais net pernelyg laisvai jas interpretuodami. Gana dažnai būdavo mėginama aiškinti senuosiuose raštuose aptinkamus dievų vardus. Pavyzdžiui, Simonas Stanevičius „Lietuvių mitologijos aiškinime“ (apie 1838 m.), komentuodamas M. Strijkovskio ir J. Lasickio minėtų dievų vardus, tvirtino, jog *Lituwanį* veikiau reikėtų sieti su vandens paukščio krago latvišku pavadinimu, o ne laikyti lietaus dievu. Kalbėdamas apie *Upinis Dewos* jis nurodė, jog tai esąs ne dievo vardas, o tik jo pavadinimas: „*upės dievas*, kaip lotynų *Deus maris* (jūros dievas), nėra jūros dievo vardas. Jo vardas yra žodis *Neptunus*“ (Lietuvių mitologija 1995: 94–95). *Audros dievą* S. Stanevičius manė buvus moteriška dievybe, „nes žodis *audra* yra moteriškosios giminės“ (Lietuvių mitologija 1995: 99; išskirta autoriaus).

Daug dėmesio dievų vardų aiškinimui skyrė ir kalbininkas Augustas Šleicheris. *Potrimpos* vardą jis priskyrė prie tų, kurie jam „etimologiškai visai neaiškūs“ (Lietuvių mitologija 1995: 223).

Labai laisvai į lietuvių mitologiją ir senuosius rašytinius šaltinius žiūrėjo romantikas Teodoras Narbutas. Baltų religiją jis siejo su indų bei persų tikėjimais ir tvirtino, kad „buvo garbinami dangaus kūnai ir keturi elementai, tai yra ugnis, oras, vanduo, žemė“ (Lietuvių mitologija 1995: 60). T. Narbutas palyginti plačiai aprašė šventas lietuvių upes bei ežerus ir mėgino, naiviai etimologizuodamas, aiškinti jų pavadinimus (Narbutt 1835: 175–184). Skurdokus duomenis apie lietuvių eschatologiją T. Narbutas papildė, pasak jo, iš žmonių girdėtu pasakojimu apie tvaną, kur vanduo figūruoja kaip piktas milžinas (Lietuvių mitologija 1995: 62). Taip pat jis „praturtino“ lietuvių mitologiją paties sukurta deive Upine (Narbutt 1835: 73–75), Neries upės nimfa (Narbutt 1835: 80–83), kaip dievas garbinamu jūreivių Nemon (Nemunu) (Narbutt 1835: 166–168), upės nimfa Dugna (Narbutt 1835: 83–84) ir panašiomis „dievybėmis“. Iš jo šias išgalvotas mitines būtybes nekritiškai perėmė kiti mitologai romantikai: Juozapas Jaroševičius (Lietuvių mitologija 1995: 130), Vasilijus Rotkirchas (Lietuvių mitologija 1995: 365) ir kt. Pažymėtina, jog pats T. Narbuto pasakojimas apie šventu ir gydomuoju laikytą upelį bei prie jo atliekamas apeigas (Narbutt 1835: 73–75) atrodo artimas senųjų rašytinių šaltinių duomenims ir liaudies tikėjimams.

Kitas romantikas ir T. Narbuto sekėjas Liudvikas Adomas Jucevičius tarp daugelio neva autentiškų, iš liaudies tradicijos paimtų mitinių būtybių nurodė jūrų dievą *Dzivsvits*, Baltijos dievaites *čeltyčias*, pateikė padavimą apie Jūratę ir Kastytį (Lietuvių mitologija 1995: 172–174), pasakojo apie vandens deives *undines* (Lietuvių mitologija 1995: 177–179). Tyrinėtojų nuomone, L. A. Jucevičiaus pateikiama medžiaga neautentiška (Lietuvių mitologija 1995: 513–515). Tautosakoje šiek tiek paliudytos tėra undinės ir viena L. A. Jucevičiaus čeltyčioms priskiriama moteriškųjų mitinių vandens būtybių ypatybė – giedojimas.

Taip pat T. Narbutu rėmėsis romantikas rašytojas Juzefas Ignacas Kraševskis iš viso neįtikėtinais laisvai traktavo senųjų šaltinių žinias. Pavyzdžiui, jis sutapatino Autrimpą su Patrimpu ir su Audra, padarė iš jų

*Audrimpo* vardą, šį savo ruožtu susiejo su Ežeriniu ir iš L. A. Jucevičiaus raštų paimtu Dziwswitise (Lietuvių mitologija 1995: 198 – 199, 517). Prie šio mito J. I. Kraševskis dar priskyrė T. Narbuto iš M. Strijkovskio mini-mo *Upinis Dewos* padarytą deivę Upinę (Lietuvių mitologija 1995: 199). Šventųjų vandenų garbinimą apskritai J. I. Kraševskis siejo su Gangu ir tikino, jog padavimai apie šventąsias upes „tikrai yra indiškos kilmės“ (Lietuvių mitologija 1995: 210 – 211). Žinoma, tokie „pseudotyrimėjimai“ šiandien didesnės reikšmės neturi, tačiau jie neblogai atspindi tiek kai kurių praeito amžiaus kultūros veikėjų domėjimąsi mitologija, tiek ir per-nelyg laisvą požiūrį į ją.

Kiek kritiškesnės yra Jono Krečinskio pastabos apie pagoniškas lietu- vių dievybes (1885 m.). Jis pateikė ir autentiškos tautosakinės medžiagos, tačiau savo samprotavimuose taip pat neišvengė daugelio klaidų ir netiks- lumų. Pavyzdžiui, kalbėdamas apie laumes ir teisingai pažymėjęs, jog šių „lietuvių miško mergaičių įvaizdis turi daug panašumo su rusų ir mažaru- sių undinėmis“, jis kažkodėl jas siejo su *Audra* (Lietuvių mitologija 1995: 317 – 319). Be to, J. Krečinskis teigė egzistavus kažkokią žemaičių van- dens dievybę – *Graudušį*, kuri romantiškai apgyvendino gintaro rūmuose, tačiau jo tikrumui įrodyti tepateikė vieną žinomą pasaką apie kvailą velnią (AT 1000), kurios herojus Graudušis vargu ar galėjo turėti ką bendra su jūros dievu (Lietuvių mitologija 1995: 322 – 324).

XX a. pirmojoje pusėje daugelio senosios baltų mitologijos tyrinėtojų raštuose pasitaiko viena kita užuomina ir apie vandens vietą baltų religinė- je sistemoje<sup>6</sup>, tačiau išsamesnių tyrinėjimų šiuo klausimu yra vos keletas.

J. Balys, vienas didžiausių šio laikotarpio lietuvių folkloristikos autori- tetų, nors labiau rūpinęsis paskelbti ir suklasifikuoti pačią tautosakinę me- džiagą, kai kuriuose darbuose nemažai dėmesio skyrė ir mitologijai. Bene išsamiausiai vandens vaidmenį baltų mitologijoje jis aprašė „Lietuvių tau- tosakos skaitymų“ antrojoje dalyje paskelbtoje studijoje „Tikėjimai“. Van- deniui skirtas vienas šios studijos skyrius (Balys 1948: 32 – 42). Remdama- sis rašytiniais šaltiniais bei vietovardžiais, J. Balys ypač glaudžiai siejo vandens ir medžių gerbimą: „Galimas dalykas, kad prie gerbiamų upių ir upelių arba Alkupių buvo kartu gerbiami ir prie jų augą miškai: upėse nežvejojo, pakrantėse augančių medžių nekirsdavo“ (Balys 1948: 33). Į van- denų dievus, kaip ir į visas kitas dievybes, J. Balys šioje studijoje žiūrėjo perdėm kritiškai: suplakdamas į vieną kaip skirtingas dievybes senųjų ra- šytinių šaltinių minimus Antrimpą ir Patrimpą, jis rašė, kad „visos žinios apie Patrimpą Autrimpą ar Antrimpą, kaip jūros, upių ar šaltinių dievą, remiasi Grunau kronika“ (Balys 1948: 34). Tuo tarpu S. Grunau pirmasis aprašė tik Patrimpą kaip vaisingumo dievą. J. Balio nuomone, „iš visų van-

---

<sup>6</sup> Didesnio dėmesio verta Jono Bertulaičio disertacija „Senovės prūsų religija su lietu- vių ir latvių paralelėmis“ (1924), kurioje autorius išsamiai, remdamasis daugeliu istorinių šaltinių ir pakankamai kritiškai juos vertindamas, aptarė senovės prūsų gamtos kultą (Lietu- vių mitologija 1997: 211).

dens dievysčių vienintelis liaudiškas yra tik Bangpūtys, audringos jūros dievas, žinomas Lietuvos vakaruose". Jo autentiškumą liudijanti Liudviko Rėzos 1825 m. rinkinio daina Nr. 32 (*Tegul terita Bangputtys valtę ant aukso inkorėlio*) ir dar viena daina, užrašyta 1939 m. Kybartuose (Balys 1948: 34; 1979: 71).

Toliau šiame skyriuje J. Balys, remdamasis sakmėmis, tikėjimais ir papročiais, trumpai apibūdino vandenų „valdovus“, vandens deives, aukas vandeniui, skenduolius, gydomuosius vandenis ir kt., o pabaigoje padarė pagrįstą išvadą: „Liaudies tikėjimuose, susijusiuose su vandeniu, mes pastebime atspindžius įvairių laikų ir daugelio veiksmų, kaip senų stabmeldiškų, taip ir naujų krikščioniškų“ (Balys 1948: 42). Kai kuriuos svarbiausius šio skyriaus teiginius J. Balys pakartojo 1979 m. prie savo paskelbtų tikėjimų apie vandenį pridėtame trumpame straipsnelyje „Vandens dievybės“ (Balys 1979: 70–72) ir kituose darbuose.

Nemažai vietos vandens, ypač upių, gerbimui yra skirta plačiame ir konceptualiaame Zenono Slaviūno straipsnyje „Liaudies papročiai ir mitiniai įvaizdžiai Mažvydo raštuose“ (Slaviūnas 1947: 165–214). Z. Slaviūnas bene pirmasis pamėgino suklasifikuoti įvairias vandens „kulto“ apraiškas. Jo nuomone, „pagal folklorinę ir senų raštų medžiagą, upių bei vandens gerbimas reiškėsi: 1) jo grynumo išlaikymu; draudimu jį teršti, 2) aukų aukojimu, 3) tikėjimu, jog vandenyje gyvena dvasios ir dievai ir 4) tikėjimu magine vandens reikšme“ (Slaviūnas 1947: 176).

Z. Slaviūnas bandė klasifikuoti ir mitines vandens būtybes. Pažymėjęs, jog „pagal pavadinimus tautosakoje daugiau yra žinomos vyriškos, mažiau moteriškos giminės būtybės“, jas suskirstė į: 1) diedukus, arba valdytojus (valdonus), 2) traukučius, arba skenduolius, 3) vandens dvasias („čia taip pat priskirtinos ir mirusių dvasios“), 4) velnius, 5) vandenės (undines), 6) laumes (Slaviūnas 1947: 177–178).

Reikia pažymėti, kad ši klasifikacija turi tam tikro pagrindo, bet apskritai yra pernelyg sąlygiška. Visų pirma kone visos išskirtos mitinės būtybės liaudyje gali būti vadinamos velniais, tad „velnias“ šiuo atveju nėra tik viena jų rūšis, bet dar ir dėl krikščionybės įtakos prilipęs bendras pavadinimas. Antra, abejonių kelia skenduolių ir „mirusiųjų dvasių“ skyrimas į atskiras grupes – akivaizdu, kad tai yra beveik tas pat: visi vandenyje atgailaujantys mirusieji laikomi tame vandenyje nuskendusiais, tik kai kuriais atvejais tikėjimuose jiems priskiriama daugiau „demoniškų“ bruožų. Vis dėlto Z. Slaviūno studija – reikšmingas mėginimas sugrupuoti senųjų raštų bei tautosakos duomenis ir išskirti konkrečius lig tol gana abstrakčiai minimo „vandens garbinimo“ aspektus.

XX a. antrojoje pusėje mitines baltų ir slavų vandens būtybes yra tyrinėjęs Andrejs Johansons. Septintajame dešimtmetyje šia tema jis paskelbė net dvi apydides studijas: „Der Wassergeist bei Balten und Slaven“ (1965) ir „Der Wassergeist und der Sumpfgeist“ (1968). A. Johansons rėmėsi gausia Pabaltijo tautų (baltų, ypač latvių, ir finougrų) bei rytų slavų tautosakine medžiaga, mėgino ją gretinti bei lyginti. Tačiau jo darbai iš esmės yra

aprašomojo pobūdžio, didelę jų dalį sudaro tautosakos tekstų (kartais ne visai patikimų užrašymų) perpasakojimai.

Apskritai „vandens mitologijoje“ A. Johansons išvelgė tris esminius momentus:

1) krikščionybės įtaką, kuri pagoniškus tikėjimus pakreipė taip, kad visos namų, miško ir vandens dvasios tapo „puolusiais angelais“;

2) ryšį su mirusiųjų kultu bei animistine pažiūra į gamtą;

3) perėjimo nuo medžioklės ir žūklės prie žemdirbystės ir gyvulininkystės poveikį – tuo metu miško ir vandens erdvės pasidarė svetimos ir pavojingos žmogui, todėl ir jų mitinės būtybės buvo „diabolizuotos“ (Johansons 1965: 34 – 35).

Šiems trims aspektams A. Johansons ir skyrė daugiausia dėmesio abiejuose savo darbuose. „Vandens dvasias“ jis apibūdino kaip menkai individualizuotas būtybes, turinčias ribotą veiklos sritį („schwach individualisierte Wesen mit begrenztem Tätigkeitsfeld“), tačiau pabrėžė, kad jos buvo labiau garbinamos nei daugelis „aukštųjų dievų“ (Johansons 1968: 17). Šių būtybių kilmę jis siejo su archajiškais „gyvūnų globėju“ („der Schirmherr der Tiere“) bei triksterio vaizdiniais, kurie dėl krikščionybės įtakos buvę „kontaminuoti“ su kitų mitinių būtybių paveikslais, „diabolizuoti“, t. y. priskirti velnio veiklos sričiai, ir įgijo daug „neigiamų“ bruožų – tapo itin priešiški žmogui (Johansons 1968: 29 – 33).

Ne „horizontaliai“, o „vertikaliai“ tautosakos tekstus mėgino skaityti Algirdas Julius Greimas. Pasitelkdamas kalbos, istorijos, etnografijos bei kitų sričių duomenis, jis ėmėsi „kultūros archeologijos“: stengėsi „atskirų mitinių nuotrupų, išsimėčiusių šukių ir palaidų gabalų pagalba atstatyti koherentišką, organizuotą visumą“ (Greimas 1990: 17). 1979 m. išleistoje studijoje „Apie dievus ir žmones“ A. J. Greimas tokiu būdu rekonstravo kauko ir aitvaro vaizdinius, Aušrinės ir Laimos mitą bei daugelį kitų mitinių įvaizdžių kompleksų. Kai kuriuose iš jų reikšmingai figūruoja ir vanduo. Pavyzdžiui, kalbėdamas apie kauko ir kiaulės ryšį, A. J. Greimas išryškino kiaulės kaip „tarpininkės ir globėjos rolę santykyje su dangaus vandenimis“ (Greimas 1990: 54) bei kauko, kaip žemės ir vandens būtybės, specifiką (Greimas 1990: 56 – 57). Rekonstruodamas „Aušrinės – marių panos“ mitą, A. J. Greimas išvalgiai atskleidė tiek vandens ir mirties sąsają (marių gelmėje esanti mirties karalystė), tiek vandens – simbolinio sveikatos ir gyvasties ekvivalento (*gydantis / gijantis* ir *gyvasis* vanduo) – funkcijas (Greimas 1990: 129 – 159, 197 – 198).

A. J. Greimas iškėlė daug įdomių, diskutuotinų lietuviškosios „vandens mitologijos“ momentų: lunarinį kultą (Mėnulis kaip „lietuviškasis Patrimpas“, – Greimas 1990: 170 – 173, 245 – 246), lietuviškojo tvano mito egzistavimo galimybę (Greimas 1990: 218 – 237) ir kt. Tačiau bene įdomiausias yra jo pateikiamas Ipatijaus metraštyje 1258 m. ir Malalos kronikoje 1261 m. minimo dievo *Andaj*-vardo reikšmės aiškinimas: „Teonimo *And-ojas* šaknis nėra kas kita, kaip paprasčiausias (*v*)*and-uo*, be parazitinės priebalsės *v*-, vartojamas visoje Aukštaitijoje <...> *andenio* ar *undenio* formomis. <...> Užtat

ir *Andojas* – tai iš vandenu begalybės į viršų iškylanti, besistiebianči dieviška būtybė“ (Greimas 1990: 388; išskirta autoriaus). Tokia *Andojo* etimologija A. J. Greimui atrodo „savaiame suprantama“, ir „ją paremia, jei to dar reiktų, to paties teonimo paliudijimas 1611 m. Jėzuitų kronikoje, kur jis atestuojamas, po sufiksų substitucijos, kaip *Andeinis*, pranešimo autoriaus identifiкуotas su romėnų *Neptunu*“ (Greimas 1990: 388; apie *Andeinį* žr.: Lebedys 1976: 208). Toks aiškinimas tikrai išpūdingas, tačiau jis kelia ir nemažai abejonių. Pirmiausia vargu ar tikslinga, rekonstruojant XIII a. aukščiausiųjų dievų panteoną, be jokių išlygų remtis rašytiniais XVII a. pradžios duomenimis: jėzuitų kronikoje užfiksuotas *Andeinis* jau gali reikšti ne „dievą viešpatį“, pasak A. J. Greimo, o vandėnį – paprasčiausią „žemo rango“ mitinę vandens būtybę, labai populiarią slavų, bet kartkartėmis pasitaikančią ir lietuvių tautosakoje<sup>7</sup>. Antra, *Andajas* abiejuose XIII a. rašytiniuose šaltiniuose minimas pirmas, vadinasi, tai turėjo būti aukščiausiasis, suverenus dievas – kontraktualinės ir maginės funkcijos reiškėjas. Tačiau kur kas gausesnė mitologijos duomenys leidžia teigti, kad „į pirmą vietą baltų linkstama iškelti dangaus dievą. <...> Lietuvos centralizacijos ir intensyvaus priešinosi krikščionybei laikais į pirmą vietą buvo iškeltas karių globėjas Perkūnas“ (Vėlius 1996: 41). Tuo tarpu vandens sakralumo sritis, sulig rašytinių šaltinių duomenimis, baltų mitologijoje tikrai nebuvo pagrindinė, be to, „baltų ir kitų indoeuropiečių su vandeniu yra susiję ne kontraktualinės, o maginės funkcijos reiškėjai“ (Vėlius 1993: 62). Ko gero, pagrįsti yra N. Vėliaus priekaištai A. J. Greimui, kad jo pateikta *Andojo* etimologija prieštarauja toje pačioje knygoje esantiems Sovijaus mito komentarams: „šerno užmušimą mite [A. J. Greimas – L. B.] komentuoja kaip atsiskyrimą nuo tų jėgų, kurias šis gyvūnas simbolizuoja <...>, vadinasi, ir atsiskyrimą nuo vandens stichijos. Tai kaip tada suprasti, kad pirmasis jo [t. y. Sovijaus – L. B.] įvestas dievas yra vandens dievas? Taigi arba klaidingai interpretuojamas šerno užmušimas, arba klaidingai išaiškinta teonimo *Andajevi* (dat.) prasmė“ (Vėlius 1993: 62). Galėtume dar pridurti, jog jeigu A. J. Greimas iš tiesų, kaip tvirtina, pritarė G. Duméziliui, kad į „dieviškąjį pasaulį“ reikia žiūrėti „kaip į žmogiškojo pasaulio, jo santvarkos, jo pagrindinių rūpesčių ir troškimų atspindį“ (Greimas 1990: 9), tai *Andojo* – galingos vandenu dievybės postulavimas reikštų įsitikinimą, kad lietuviai XIII a. buvo jūrininkų tauta. Vargu ar įmanoma tuo patikėti.

Nediskutuodama A. J. Greimo pasiūlytąją *Andojo* etimologiją priėmė Marija Gimbutienė (Gimbutienė 1985: 153). Jos nuomone, baltų „ypatinga augalijos meilė, medžių, miškų ir javų sakrališkumas yra senosios Europos palikimas“ (Gimbutienė 1985: 151). Vandens gerbimas – šio senojo gamtos kulto dalis. Išvardijusi keletą rašytinių šaltinių minimų baltų vandens dievybių, M. Gimbutienė rašo: „Kadangi lyginamoji indoeuropiečių kalbotyra ir mitologija kitose indoeuropietiška kalbančiose tautų grupėse nepa-

---

<sup>7</sup> Plg. „*Važiavo kalvis į kalną ir pro šalį pamatė ant pavažos bevažiuojant į kalną vandenį*“ (LTR 260/516/).

tvirtino buvus šiuos dievus, galime spėti, jog dauguma vandens dievybių paveldėtos iš vietinės Pabaltijo (Kundos-Narvos) kultūros arba kai kurios susikurtos amžiams slenkant" (Gimbutienė 1985: 153). Deja, toks neapibrėžtas spėjimas atrodo pernelyg miglotas. Kur kas įdomesnės yra konkrečiau M. Gimbutienės aptartos sąsajos tarp jaučių, ežerų ir bičių, tarp šventųjų akmenų ir gydomojo vandens (Gimbutienė 1985: 153), taip pat vandens ir aiškiaregystės ryšys (Gimbutienė 1985: 169 – 170).

Ypač daug vertingų pastebėjimų apie vandens vaidmenį lietuvių mitologijoje randame N. Vėliaus darbuose. Knygoje „Mitinės lietuvių sakmių būtybės“ jis argumentuotai ir išsamiai aprašė laumių sąsajas su vandeniu (Vėlius 1977: 84 – 128), o knygoje „Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis“ – velnio, kaip mitinės požemio ir vandens būtybės, bruožus (Vėlius 1987: 52 – 63). Daugeliu N. Vėliaus teiginių remsimės atitinkamuose šio darbo skyriuose, todėl čia jų plačiau nekomentuosime.

Knygoje „Senovės baltų pasaulėžiūra“ (1983) užsimota aprašyti šią pasaulėžiūrą kaip sistemą. Vanduo čia analizuojamas kaip priešpriešos *vanduo – ugnis* kairysis narys ir mėginama įrodyti, kad „vakarų arealo baltų kultūroje kiek labiau dominuoja kairysis šios priešpriešos polius, o rytų – dešinysis“ (Vėlius 1983: 27 – 31). N. Vėlius taip pat pabrėžė didelį dėmesį vandens (jūros, upių) ir jūreivystės dievams vakarų baltų mitologijoje, pažymėdamas, kad „tai, ko gero, reikia laikyti vakarų arealo mitologijos požymiu“ (Vėlius 1983: 62).

Apskritai N. Vėliaus darbuose gana išsamiai išanalizuoti chtoniškieji mitinio vandens vaizdinio aspektai, o „žemiškajam“ ir ypač „dangiškajam“ vandeniui dėmesio skiriama mažiau. Vis dėlto užmojų platumu, panaudotos medžiagos gausa ir išvalgumu N. Vėliaus tyrinėjimai neturi analogų lietuvių mitologijoje. Jie iš dalies sudaro ir šio darbo atspirties tašką.

Taigi matome, kad senųjų rašytinių šaltinių pateikiamos žinios apie baltų „vandens garbinimą“ yra pernelyg abstrakčios, daugelio autorių liudijimai kartoja, o konkrečių duomenų apie vandens vaidmenį baltų mitinėje sistemoje – itin mažai. Vėlesnieji tyrinėtojai yra aptarę kai kuriuos mitinio vandens vaizdinio aspektus, tačiau pasigendama nuoseklesnės simbolinių vandens funkcijų tradicinėje pasaulėžiūroje analizės. Kaip tik šią spragą čia ir bus mėginama užpildyti.

## **SEMANTINĖ MITINIO VANDENS ĮVAIZDŽIO STRUKTŪRA**

### **1. VANDUO – PASAULIO PRADŽIOS IR PABAIGOS STICHIJA („LAIKO AŠIS“)**

#### **1.1. Vanduo – pirmapradžio chaoso ekvivalentas etiologinėse sakmėse**

Vanduo, kaip viena iš pagrindinių gamtos stichijų, užima nepaprastai svarbią vietą daugelio pasaulio tautų kosmogonijose. Paprastai jis tapatinamas su pirmykščiu chaosu, egzistavusiu prieš atsirandant pasauliui. Seno-

vės kultūrose chaosas būdavo įsivaizduojamas ne kaip tuštuma, o kaip *prima materia* (dažniausiai ir *prima potentia*), kurioje glūdi visa ko pradmenys. Kadangi mituose chaosą reikėdavo padaryti „matomą“, jis būdavo sutapatinamas su kokia nors žinoma materija – paprastai su vandeniu. Tačiau šio pirmykščio vandens negalima identifikuoti su tikrovėje egzistavusiomis jūromis (Schier 1963: 310).

Chaosu ryšys su vandens stichija, reguliariai pasikartojantis labai skirtingose tradicijose, pasak mitologų, yra universalus (Мелетинский 1963: 120). Pavyzdžiui, Senovės Egipto kosmogoniniuose mituose chaosas įsivaizduojamas kaip pirmykštis okeanas Nunas (Mitologijos enciklopedija 1997: 92), šumerų mituose – kaip erdvė, pripildyta pasaulinio okeano vandenų, kurių gelmėje slypi pirmykštė pramotė Nammu (Мифы 1982: 581); pasaulio atsiradimo iš pirmykščių vandenų motyvas kartojasi Babilono, Indijos, Graikijos, Okeanijos, Afrikos ir kitų kraštų mituose (Мифы 1982: 8).

Kurtas Schieras skiria tokius kosmogoninių mitų tipus:

1. Savaiminis pasaulio atsiradimas – Žemė tiesiog išneria iš vandenų kaip pirmykštė sala (tai gali rodyti ryšį su tvano mitais ir pasaulio ciklinio atsinaujinimo idėją).

2. Pasaulio sukūrimas dalyvaujant dievybei:

a) Dievas iškelia Žemę iš jūros dugno,

b) žemių iš jūros dugno atneša vandens paukštis (Dievo lieptas arba be jo valios),

c) žemių Dievo paliepiamu iš dugno atneša velnias,

d) Dievas sukuria pasaulį savo žodžio jėga (*ex nihilo*, – Schier 1963: 316–317).

Mircea's Eliade's nuomone, tokį universalų šio mitinio motyvo (t. y. pasaulio atsiradimo iš vandenų) išplitimą reikėtų aiškinti tuo, jog kai kurie mitai buvo žinomi jau paleolito žmonėms, ir pirmiausia – mitai apie pasaulio ir jo dalių kilmę. Kosmogoninio mito, kuriame figūruoja pirmykščiai vandenys ir kūrėjas, visuotinis paplitimas ir archajiška struktūra rodo, kad ši tradicija yra paveldėta iš seniausių priešistorinių laikų (Eliade 1979: 26).

V. Toporovo teigimu, kosmogoniniuose mituose vaizduojamas „perėjimas nuo neorganizuoto chaoso prie tvarkingo kosmoso sudaro svarbiausią vidinę mitologijos prasmę“ (Мифы 1982: 6). Iš tiesų šie mitai pasakoja apie „pradžią pradžią“ – visa ko atsiradimą, todėl ir vandens vaidmenį juose reikėtų laikyti labai svarbiu.

Išplėtotos struktūros kosmogoniniai mitai būdingi išsivysčiusioms mitinėms sistemoms. Net ir pasibaigus „mitopoetinei epochai“, jie iš esmės nulėmė kitų folkloro kūrinių, analizuojančių kilmės, priežastingumo klausimus (sakmės, padavimo, legendos ir kt.), pobūdį (Мифы 1982: 6). Lietuvių tautosakoje kosmogoninių mitų atitikmenimis iš dalies galima laikyti etiologines sakmes, „aiškinančias dangaus kūnų, žemės ir jos paviršiaus ypatumų, žmogaus ir atskirų jo kūno dalių, įvairiausių gyvūnų ir augalų kilmę“ (Jonynas 1967: 40). Deja, etiologinių sakmių Lietuvoje surinkta ne-



daug (N. Vėliaus duomenimis, tik apie 3500 variantų, – Vėlius 1986a: 5). Taip atsitiko iš dalies todėl, kad jomis palyginti vėlai buvo susidomėta (tik XIX a. pabaigoje, kai šio žanro „aukso amžius“ jau buvo pasibaigęs), iš dalies ir todėl, kad rinkėjai etiologinėms sakmėms neskyrė reikiamo dėmesio: dažniausiai vos keliais sakiniais perpasakodavo siužetą (Велюс 1980: 271). Galbūt tuo aiškintinas ir šių kūrinių struktūros paprastumas: dažniausiai lietuvių etiologinės sakmės neilgos, o jų struktūrinį pagrindą sudaro kokia nors *stoka* ir *stokos likvidavimas* (Велюс 1980: 280; Vėlius 1986a: 9). Paprastai etiologinių sakmių pradžioje vaizduojama tam tikra pradinė situacija, kai „pasaulis dar neįgavęs savo dabartinio pavidalo“, „gyvenimas dar nesutvarkytas pagal įprastus dėsnius“ (Vėlius 1986a: 5), o pabaigoje, kaip herojų veiklos rezultatas, atsiranda mums pažįstamas dabartinis pasaulis. Matome, kad lietuviškų etiologinių sakmių ir klasikinių kosmogoninių mitų kompozicijos schema yra tokia pati: *pirmapradis pasaulis – herojų veikla – dabartinis pasaulis* (Vėlius 1986a: 8). Žinoma, lietuvių etiologinės sakmės – ganėtinai laiko tėkmėje pakitę, įvairiausių įtakų (pirmiausia – krikščionybės) paveikti tautosakos kūriniai. Mitinės realijos bei religiniai motyvai šiuose XIX a. pabaigoje – XX a. užrašytuose kūriniuose liaudies fantazijos dažniausiai savaip perprasminti, subuitinti, kartais komiški. Vis dėlto drįstume tvirtinti, jog etiologinės sakmės apie pasaulio kilmę (greta oficialiosios religijos propaguojamos, bet kaimo žmogui dažnai gana sunkiai suvokiamos biblinės koncepcijos) XIX a. pabaigos – XX a. pradžios liaudies sąmonėje vaidino panašų vaidmenį, kokį kosmogoniniai mitai turėjo atlikti senovės tautų, pavyzdžiui, babiloniečių ar senovės egiptiečių, pasaulėžiūroje. Šios sakmės buvo organiškai pasakojamosios tautosakos, atspindinčios liaudiškąjį pasaulio suvokimą, dalis. Tokia prielaida remdamiesi, šiame skyriuje pamėginsime detaliau aptarti vandens funkcionavimą etiologinėse sakmėse; plačiau šio žanro problematikos neliesime.

Dažniausiai vanduo minimas etiologinėse sakmėse, pasakojančiose apie pasaulio sukūrimą, žemės ir jos paviršiaus bei dangaus kūnų kilmę. Sakmių, tiesiogiai vaizduojančių, kaip buvo sukurtas pasaulis, Lietuvių tautosakos rankraštyne užfiksuota 24 variantai, ir net 22-uose vanduo minimas kaip pradinė būseną, egzistavusi dar prieš kūrimą, t. y. kaip kosmogoninių mitų chaoso ekvivalentas. Dažniausiai tai vaizdingai nusakoma jau sakmių pradžioje:

*„Pradžioje pasaulio nebuvo nei žemės, nei saulės, nebuvo nieko, tik tai vien vanduo“* (VKAŽ 12); *„Iš pradžių nieko nebuvo, visur tamsu ir kaip kisielius susimaišęs su tirštumu skystums“* (DSPSO, Nr. 104); *„Sako: pradžiai, prieš sutvėrimo pasaulio, kol dar nieko nebuvo, tik tai vieni vandenys visur“* (LTR 1973/4/).

Jei ši pradinė situacija detaliai ir nepavaizduota, ji suvokiama iš veiksmo eigos: *„Kai tvėrė Dievas žemį, tai Dievas velnių jūrėsne siuntė atnešti žemės“* (LTR 3715/59/), – taigi „jūrės“ egzistavo anksčiau. Šis universalus motyvas, kaip minėta, žinomas daugelio tautų kosmogonijoms, tarp jų – ir biblinei (Pr 1, 2). Sunku ir vargu ar išvis įmanoma nustatyti, ar toks pasaulio

pradžios įsivaizdavimas paveldėtas iš senosios baltų religijos, ar atsiradęs dėl krikščionybės poveikio. Kai kurių tyrinėtojų nuomone, „dievo ir vandens ryšys liudija greičiau bendrą biblinio pasaulio sukūrimo pasakojimo ir lietuvių sakmių motyvų kilmę, nei skolinimąsi iš biblinės tradicijos“ (Beršnevičius 1991: 9)<sup>8</sup>. Pasak E. Meletinskio, žemės sukūrimo iš smilčių, atneštų iš marių dugno, motyvas apskritai yra labai archajiškas (Мелетинский 1976: 202), todėl visai įtikima, kad ir lietuvių sakmėse jis gali būti paveldėtas iš pačių seniausių laikų. N. Vėliaus įsitikinimu, „lietuvių ir kitų indoeuropiečių etiologinės sakmės yra senos, pradėtos kurti, kai šios tautos gyveno dar palyginti primityvokoje ekonominio-politinio gyvenimo raidos stadijoje“ (Vėlius 1986a: 12–13). Žinoma, bet kuriuo atveju vėliau šios sakmės patyrė intensyvų krikščionybės poveikį.

Vanduo kartu yra ir aplinka, kurioje vyksta pasaulio kūrimas. Etiologinėse sakmėse toliau pasakojama, kad per tuos bekraščius vandenis plaukia laivelis, kuriame sėdi Dievas ir velnias. Labiausiai įprastas siužetas – Dievas liepia velniui nerti į vandenų dugną ir atnešti žemių, iš kurių vėliau sukuriama žemė – sausuma (LPK 3005)<sup>9</sup>. Pasak V. Toporovo, dvi gubas *nėrimo* ir žemių *atnešimo* veiksmas ir yra kūrybinio akto esmė, centrinis tekstų apie pasaulio sukūrimą blokas (Топоров 1995: 111). Matome, kad pasaulio kūrimas lietuvių etiologinėse sakmėse gerokai skiriasi nuo biblinio pasakojimo: Biblijoje sausuma atsiranda *ex nihilo*, vandeniems susirinkus į vieną vietą (Pr 1, 9), o mūsų sakmėse ji sukuriama iš žemės, atneštos iš marių dugno (LPTKK iš viso užfiksuota 16 variantų) arba Dievo iškrapštytos iš panagių (LTR 2368/121/), kartais – iš sėklų (DSPSO, Nr. 104), smilčių (LMD I 1063/952/), dumblo (LTR 1560/20/)<sup>10</sup>. Taigi „pasaulis, mūsų liaudies įsitikinimu, buvo sukurtas ne iš nieko (ne „žodis tapo kūnu“), o iš jau egzistavusios materijos“ (Vėlius 1986a: 10). Analogiškai iš tam tikro „materialaus pradmens“ pasaulis kuriamas ir kitų tautų tradicijose: senovės indų mitologijoje, slavų kalendorinėje poezijoje (Laurinkienė 1990: 45).

Pats vanduo sakmėse yra medžiaga ne žemei, o kai kuriems dangaus kūnams atsirasti arba yra kaip nors su jų atsiradimu susijęs. Pavyzdžiui, Grižulo Ratai – tai iš vandens, pasemto mergaitės samtelyje, atsiradę deimantai, kurie pakilo į dangų (LTR 3144/107/; 869/1378/<sup>11</sup>); dėmės Mėnulyje –ėjusi su naščiais vandens atsinešti mergina (LTR 4113/112/; 4239/112/), nedavusi Dievui atsigerti moteris (LTR 2413/146/), mergina, per Kūčias pasisėmusi kibirą saldaus vandens (LTR 1293/180a/; 2083/6/, /7/;

---

<sup>8</sup> Taip pat mano ir B. Kerbelytė (Kerbelytė 1977: 127; dar žr.: Vėlius 1987: 118–119; 1986: 38).

<sup>9</sup> Yra užfiksuotas dar vienas lokalinis siužetas, kur Žemė atsiranda Dievui įmetus į vandenį obuolį (LTR 1552/212/, 1692/76/ – abu variantai užrašyti Raseinių apskrityje).

<sup>10</sup> Įdomu, kad pastarajame variante vietoj velnio į dugną neria vandens paukštis – „spalnininkas“; kaip žinoma, vandens paukštis plačiai paplitęs archajiškuose zoomorfiniuose mituose (žr.: Valk 1994a; Kerbelytė 1977: 128–129; Мелетинский 1963: 120).

<sup>11</sup> Deja, šių dviejų tekstų autentiškumas kelia abejonių.

2233/118/). Pastarasis – merginos (moters) su naščiais, matomos Mėnulyje, motyvas yra labai populiarus: Lietuvių tautosakos rankraštyne įvairiais variantais jis užfiksuotas daugiau kaip 40 kartų (LPTKK). Kartais merginą, semiančią vandenį, į Mėnulį įtraukia vaivorykštė (LTR 1158/217/). Labai įdomu, kad visai panašų pasakojimą apie nedorėlę moterį, su vandens kibirais atsidūrusią Mėnulyje, turi vakarų Sibiro totoriai ir kai kurios kitos Sibiro tautos (Мифы 1982: 80).

Lietuvių tautosakos rankraštyne užrašyti trys variantai sakinės, kurioje vanduo yra aktyvus, kuriantis elementas, dažniausiai – formuojantis reljefą: kalnus, salas, žemumas (LTR 4059/97/; 2477/168/). Šiuos iš esmės tikroviškus pasakojimus sakmėmis paverčia pasakotojų nuostata, pavyzdžiui: „*Salas suneša vanduo, iš vienur rausia, kitur pila, ba taip Dievo nusakyta, tai žemės nė vieno daiktelio veltui nesugadintų*“ (LMD I 457/119/). Taigi vanduo čia įsivaizduojamas ne kaip stichinė jėga, o kaip Dievui pavaldus kuriamasis pradai.

Įdomus vandens vaidmuo priešpriešoje tarp Dievo ir velnio. Kurdami pasaulį, jie veikia kaip sąjungininkai, kartais minima, kad jie – tikri broliai (SIŠLSA, Nr. 437), tačiau priešinga šių būtybių prigimtis netrunka išryškėti.

Itin glaudus yra velnio ryšys su vandeniu (Vėlius 1987: 59–63); jis pabrėžiamas ir etiologinėse sakmėse, pavyzdžiui: „*Dievas gyveno danguj, o Lucijonas vandeny*“ (LTR 2069/393/), „*Dievas pamatė grioviu atplaukiantį velnią*“ (LTR 3783/444/). Kad iki pasaulio sukūrimo velnias gyvenęs vandenyje, minima ir latvių etiologinėse sakmėse (Ancelāne 1991: 62). Velnio artimumą vandeniui rodo ir tai, jog daugumoje sakmių kaip tik jį Dievas siunčia nerti į dugną žemių.

Vis dėlto etiologinėse sakmėse vanduo susijęs ne tik su velniu, bet ir su Dievu. Jis paklūsta Dievo valiai: pavilgęs pirštą į marias, Dievas sukūręs angelą (BsV 279), iš vandens lašo, Dievui besiprausiant nukritusio nuo veido, atsiradęs žmogus (LTR 10b/121/). Kitoje sakmėje minima, kad žemių iš marių dugno pavyksta parnešti, tik einant Dievo vardu („...*Siųsdamas sakė: „Eik tu Dievo vardan, neik velnio*“, – LTR 3715/59/). Kai kuriuose siužetuose Dievo ir vandens ryšį galima interpretuoti dvejopai. Pavyzdžiui, LPK 3005 tipo sakmėse, pasakojančiose, kaip velnias nori prigirdyti miegantį Dievą, vaizduojama, jog velnias tempia jį už kojų į vandenį, bet vanduo traukiasi (LTR 914/1/; 2430/322/; 2991/38/). Galima manyti, jog vanduo čia yra lyg ir Dievo sąjungininkas; antra vertus, galima jį traktuoti ir atvirkščiai – kaip Dievui svetimą pradą. Taikliais G. Beresnevičiaus žodžiais, etiologinėse sakmėse „*Dievas arba „vaikšto pavandeniui*“, arba plaukioja laiveliu – bet vandenysna nepasineria. Tai tiesiog ne jo sfera“ (Beresnevičius 1998: 34).

Taigi lietuvių etiologinėse sakmėse vanduo ryškiausiai figūruoja kaip pirminė būseną bei pasaulio kūrimo aplinka. Epizodiškai jis dar gali būti medžiaga tam tikroms būtybėms (angelui, žmogui) atsirasti, aktyvus kūrimo agentas (suformavęs žemės paviršiaus nelygumus), galbūt – Dievo są-

jungininkas. Analogiškai vanduo funkcionuoja ir kitų tautų mituose: kaip pradinė būseną, kūrimo aplinka ir medžiaga (dažnai drauge su kitomis stichijomis) bei kūrimo agentas (Мифы 1980: 240). Lietuvių sakmės iš esmės yra išlaikiusios šią universalią struktūrą.

## 1.2. Eschatologinio mito atšvaitai padavimuose ir sakmėse

Eschatologiniai mitai yra tartum atvirkščia kosmogoninių mitų projekcija laiko ašyje: juose pasakojama ne apie pasaulio pradžia, o apie jo pabaigą (arba toji pabaiga pranašaujama). Neretai pasaulio sunaikinimas aiškinamas iš etinių, dorovinių pozicijų: jo priežastis gali būti visuotinis žmonijos išsigimimas, dorovės smukimas, arba konkrečiau – tam tikrų religinių priesakų nepaisymas, tabu sulaužymas (Мифы 1982: 670–671). Dažniausiai pasaulio pabaiga reiškia kosminės tvarkos suardymą, pasaulio nugramzdinimą atgal į chaosą, kurio ekvivalentas čia, kaip ir kosmogoniniuose mituose, paprastai yra vanduo. Neatsitiktinai labiausiai paplitę eschatologiniai mitai yra tvano mitai. M. Eliade's duomenimis, tvano mitų užfiksuota visuose kontinentuose (mažiausiai – Afrikoje), įvairiausio kultūrinio lygio tautų mitologijose. Tiesa, tvano priežastys gali būti įvairios. Kai kur jos apskritai neaiškios, pavyzdžiui, Mesopotamijos tradicijoje; o kartais suvokiamos kaip universalios: jau vien tai, kad pasaulis egzistuoja, lemia jo „susidėvėjimą“ ir poreikį atsinaujinti, kas paprastai ir įvyksta po tvano (Eliade 1979: 62–63, 169). J. G. Frazeris, kruopščiai suregistravęs ir aptaręs įvairiausių tautų, kultūrų ir epochų tvano mitus (Фрэзер 1989: 67–161), kelia klausimą, kokias šio universalaus vaizdinio atsiradimo priežastis (Фрэзер 1989: 162). Jo manymu, labiausiai įtikima, kad po mitiniu apvalkalu šie pasakojimai slepia prisiminimus apie tikrai įvairiose vietose buvusius potvynius. Perduodami iš kartos į kartą, šie prisiminimai įgijo pasaulinės katastrofos pavidalą (Фрэзер 1989: 165).

Lietuvių tautosakoje konkrečių eschatologinių mitų beveik neužfiksuota, tačiau yra žinomi keturi vienos „eschatologinės“ sakmės variantai (trys užrašyti M. Davainio-Silvestraičio, – DSPSO 61; DvPŽ II 359; LVIA f. 1135, a. 10, Nr. 179, l. 45 ir vienas T. Narbuto, – Narbutt 1835: 2–4; liet. vertimą žr.: Lietuvių mitologija 1995: 62–63). Visi jie gerokai skiriasi nuo įvairių biblinio Nojaus mito perpasakojimų ir variacijų, kurių lietuvių tautosakoje gana daug. Dažniausiai tai labai vėlyvos etiologinės sakmės, aiškinančios kokias nors gyvūnų ypatybes arba jų atsiradimą: karvelio (VKAŽ 121), uodo ir kregždės (VKAŽ 156), žalčio (BLS 194), katės (BLS 195).

Glaustas šios „eschatologinės“ sakmės siužetas būtų toks: dievas (M. Davainio-Silvestraičio variantuose – *Prakorimas*, T. Narbuto – *Pramžimas*), pasipiktinęs dėl daugybės Žemės gyventojų nedorybių, nusprendžia sunaikinti Žemę ir pasiunčia *Vandenį* ir *Vėją*. Šie daugelį dienų mėto ir siūbuoja žemę „kaip torielką“, kol beveik viskas žūva. Dievas, žiūrėdamas pro langą ir krimsdamas dangaus riešutus, galop pasigaili Žemės ir meta į ją riešuto

kevalą. Į jį sulipę išsigelbsti senukas su senute (T. Narbuto variante neužmirštama išgelbėti ir gyvūnų; be to, išsigelbsti devynios žmonių poros). Vėliau, vandenims nyslūgus ir vėjui nurimus, vaivorykštė pataria žmonėms, kaip susilaukti palikuonių, šokinėjant per žemės kauburius ir slėnius. Šie palikuonys jau yra žmonių giminės atstovai (ankstesnieji Žemės gyventojai buvo milžinai). M. Davainio-Silvestraičio užrašyme toliau pasakojama, kaip vaivorykštė vėliau pasirodo marų ir kitokių nelaimių metu, lemdama žmonių likimą. Taigi matome, jog tvano traktavimas šioje sakmėje gerokai skiriasi nuo biblinės tradicijos.

Šiuos keturis sakmės variantus gana išsamiai yra aptaręs A. J. Greimas, nagrinėdamas „Laimos bylą“ (Greimas 1990: 218 – 237). Atmesdamas kai kuriuos užrašinėtojų, ypač T. Narbuto, perdirbimus bei racionalizacijas, šiuos užrašymus A. J. Greimas vis dėlto laiko pakankamai patikimais ir autentiškais. Įdomiausi jam atrodo keletas „tekstualinių faktų“: „kad paskutiniai milžinai išgelbstimi riešuto kevale“, „kad pirmųjų žmonių atsiradimas aiškinamas kaip milžinų rasės atstovų seksualinio santykiavimo su žeme pasėka“ ir kad būtent vaivorykštė (Laimos juosta) juos pamoko, kaip susilaukti palikuonių (Greimas 1990: 220). Pasak A. J. Greimo, „vaivorykštės pasirodymas nėra <...> neišvengiamai surištas su tvano – arba šiaip lietaus – pabaiga, nors paprastai ir manoma, kad jos funkcija – atstatyti gamtos elementų lygsvarą, atgal aukštyn sutraukiant į žemę nusileidusius dangaus vandenį“ (Greimas 1990: 232). Čia turimas omenyje daugelio tautų tikėjimuose žinomas vaivorykštės įsivaizdavimas esant gyvą būtybę. Pavyzdžiui, Birmos gyventojai tiki, kad vaivorykštė – tai dvasia arba demonas, kuris gali ryti žmones. Prisirijusi ji jaučianti troškulį ir tuomet nusileidžianti gerti vandens (Тайлор 1989: 135). Su gyvate, geriančia vandenį, vaivorykštę tapatina ir zulusai (Иванов, Топоров 1974: 146). Visiškai panašiai vaivorykštę vaizduojasi ir lietuviai: „Laumės juosta iš upių, ežerų, marių siurbia vandenį. Kai tik į tą laumės juostos siurbiamą srovę pakliūva žmogus ar kas kitas, tai jį ir įtraukia debesin“ (Dulaitienė 1958: 366). Vis dėlto dažniausiai lietuvių tautosakoje, tikriausiai dėl biblinės tradicijos įtakos, aiškinama, jog vaivorykštė – tai ženklas, kad daugiau nebebus tvano arba kad baigėsi lietus (LPTKK užfiksuoti 29 tokių sakmių variantai). Skirtingai nuo tokių vaizdinių, mūsų nagrinėjamos sakmės siužete pagrindinė vaivorykštės funkcija (kaip ir Laimos) būtų likimo lėmimas. A. J. Greimas daugiausia dėmesio ir skiria vaivorykštės, kaip Laimos personifikacijos, vaidmeniui aptarti. Taip pat jis pažymi, jog tvanas, nors tradiciškai vaizduojamas kaip eschatologinė katastrofa, galinti sunaikinti pasaulį; drauge reiškia ir žmonių giminės pradžią (tuo tarpu žmonijos pabaiga siejama su kita pasauline nelaime – maru). Įtraukdamas šias sakmes į „Laimos bylą“, A. J. Greimas remiasi jomis kaip autentiškais tautosakos faktais.

Vis dėlto šių sakmių autentiškumas kelia tam tikrų abejonių. Pirmiausia tai pasakytina apie tikrinių dievų vardų vartojimą jose, o drauge – ir apie kai kurias tų dievų funkcijas. Tautosakoje beveik nepasitaiko, kad mitinės būtybės arba dievai būtų vadinami tikriniais vardais (pavyzdžiui,

Prakorimas ir pan.). Tuo tarpu M. Davainiui-Silvestraičiui, šio kūrinio užrašymo metu (apie 1888 m.) dar ieškojusiam E. Veckenstedto „Žemaičių mitų“ atitikmenų, toks tekstų „turtinimas“ itin būdingas: „Ypač tai pastebima tuomet, kai tautosakos rinkėjas susiduria su kūriniais, kuriuose veikia neįvardinti veikėjai (pvz., senelis, nakties baidyklė ir pan.). Tokiais atvejais M. Davainis išprotauja šių veikėjų prigimtį, identifikuodamas juos su tikrais ar menamais pagonybės laikų dievais“ (Kerbelytė 1973: 19). Tad ir mums rūpimame tekste randamas „koks ten dievaitis Prakorimas“, kurio vartosenos autentiškumą A. J. Greimas mėgina pagrįsti įvairiais kalbiniais duomenimis (Greimas 1990: 223–225), veikiausiai atrodytų esąs kaip tik toks įterpinys. T. Narbuto tekste veikia *Pramžimas*; dar duodama nuoroda į M. Strijkovskį, kuris šį likimo dievą vadinęs *Prokorimos* (Narbutt 1835: 1). Ko gero, abu šiuos vardus reikėtų laikyti perimtais iš XIX a. mitologų romantikų, o ne liaudies atmintyje išlikusiais.

Gana abejotinas atrodo ir A. J. Greimo ypač pabrėžiamas Laimės juostos vaidmuo šiose sakmėse. Liaudies tradicijoje vaivorykštė dažnai laikoma laumės juosta (LTR 374c/1219/, 1083/89/), ir tai gana logiška atsimeriant, kad viena pagrindinių laumių funkcijų yra audimas (Vėlius 1977: 99); todėl manoma, jog laumės tas juostas ir išaudusios (LTR 1438/34/)<sup>12</sup>. Mūsų nagrinėjamame M. Davainio-Silvestraičio užrašytame tekste vaivorykštė vadinama ir *laimės juosta*, ir *laumės juosta* (DSPSO 61), abu pavadinimus aiškiai painiojant. Laima ir laumė gana anksti pradėtos maišyti ir liaudies tradicijoje, tačiau mitologinėje literatūroje pirmasis į viena jas suplakė T. Narbutas (Narbutt 1835: 44). Taigi ar nereikėtų apskritai suabejoti Laimos figūravimu šiuose tekstuose?

Folklorinei tradicijai ir liaudies mąstysenai kur kas artimesni atrodytų kai kurie kiti A. J. Greimo išskirti „tekstualiniai faktai“: paskutiniųjų milžinų išsigelbėjimas sulipus į riešuto kevalą, žmonių giminės atsiradimo būdas bei tvano, kaip ne vien pabaigos, bet ir naujo amžiaus pradžios, traktavimas. Greičiausiai keturis šios sakmės užrašymus tektų laikyti gana painiu autentiškos liaudies kūrybos bei mitologų romantikų fantazijos deriniu ir jais remtis reikėtų labai atsargiai.

Archajiškesnių tvano vaizdinių egzistavimą galima nujauti iš kai kurių kitų sakmių bei padavimų. Estetine prasme gana ryškiai tvano įvaizdį suponuoja padavimai apie keliaujančius ežerus (KLPK 60–84). Ežero pasirodymas ir jo nusileidimo pasekmės čia iš tikrųjų kartais panėši į didelę katastrofą:

„...užslinko ant tų kaimų tamsi, juoda debes. <...> Pradėjo lyti smarkus lietus ir lijo vienodai <...> toj vietoj vanduo pradėjo mušti stulpais“ (LTR 3116/529/); „Tuokart užėjo vanduo ir negalėjo nei sesers pabėgti, nei jaučių neišvarė“ (LTR 374e/2690/); „Pilkis krito visu smarkumu ant Šiliškių miesto ir paskendo greitai visas miestas, numurmėjo į dugną“ (LTR 935/4/).

---

<sup>12</sup> Arba tai esą laumių austi ir į dangų pakilę audeklai (LTR 1300/315/, /323/), laumės pamesta juosta (LTR 1870/35/) ir pan.

Žinoma, akivaizdu, jog padavimuose nekalbama apie viso pasaulio sunaikinimą. Nelaimė užgriūva tik konkrečią vietovę – miestelį, kaimą arba net dirbamą lauką, pievą, kur triūsia būrys žmonių. Todėl apie „eschatologiją“ čia galima kalbėti tik sąlygiškai. Antra vertus, nereikėtų pamiršti, koks pasaulis atrodė tradicinės kaimo kultūros žmogui: jo centras sutapo su gimtąja sodyba ar kaimu, o tolimiausios ribos siekė parapijos bažnyčią ar miestelio turgų. Toliau paprastas kaimo žmogus per visą savo gyvenimą dažniausiai nė nenukeliaudavo. Todėl pasakojimas apie didžiulę nelaimę – ežerą, nusileidusį ir paskandinusį jo gimtąsias vietas, – šio žmogaus sąmonėje galėjo prilygti ir kosminei katastrofai.

Šių tipų padavimuose paprastai nenurodomas žmonių nusižengimas, užtraukęs nelaimę (kas būdinga daugelio tautų eschatologijoms). Atvirksčiai, prieš atslenkant ežerui, žmonės dažniausiai ramiai dirba savo darbus. „Kontrastiški tos pačios vietovės vaizdai prieš ežero atėjimą ir jam išsiliejus turi parodyti nesutramdomą stichijos jėgą“ (Kerbelytė 1970: 94). Doroviniais motyvais kartais aiškinamas ne ežero nusileidimo, o jo keliavimo faktas; pavyzdžiui, ežeras „išsižeidžia“ dėl žmonių nepagarbos (t. y. paprotinių normų sulaužymo): „*Bobos ėmė mazgoti jame visokius bjaurius škurlius, jam tas baisiai nepatiko. Iš piktumo jis pakilo į debesį ir oru nuėjo ant Burbiškių pušynėlio*“ (LMD I 315/2/). Ne veltui draudimas teršti vandenį lietuvių tikėjimuose yra labai svarbus.

Tačiau ežerų keliavimo (kaip ir jų užakimo) priežastys gali būti ir kitos, dažniausiai susijusios su žodžio magija: prakeikimas, vardo neturėjimas (Kerbelytė 1970: 85–93; Balčiūtė 1995: 105). Kad žmonės šių tipų padavimuose nėra kažkieno sąmoningai baudžiami, rodo ir tai, jog apie nelaimę juos dažnai kas nors įspėja (KLPK 69). Be to, ežero nusileidimas nebūtinai suvokiamas kaip nelaimė – kartais tai visai naudingas ūkinis faktas, todėl padavimų veikėjai sąmoningai stengiasi ežerą sustabdyti (Kerbelytė 1970: 90).

Doroviniai baudmės bei nelaimės motyvai labiau akcentuojami padavimuose apie nugrimzdusius miestus, dvarus, bažnyčias, kurių siužetai tipologiškai atrodo ypač artimi eschatologiniams mitams. Tiesa, šių tipų padavimuose dažnai figūruoja ne vanduo, o žemė: nugrimztama ne tik į ežerus, bet ir į kalnus, piliakalnius. Kalnas lietuvių tautosakoje ypač dažnai minimas greta vandens – šis ryšys galėjo turėti ir kultinę reikšmę (Beresnevičius 1998: 10, 13). LPTKK duomenimis, padavimai, kur pasakojama apie vandenyje paskendusius miestus, dvarus ir bažnyčias, tesudaro apie 14 procentų šio tipo padavimų, be to, vanduo kaip nors figūruoja dar apie 10 procentų šių padavimų. Kur kas dažniau pasakojama apie prasmegimą į žemę, paprastai – į kalnus, piliakalnius. Kai kur tiesiai sakoma, kad nedorėlius praryjanti atsivėrusi žemė. Sunku kaip nors interpretuoti šį nevienodumą, ir vargu ar jis yra esminis: juk tiek vanduo, tiek ir požemis priklauso chtoninei sferai (Vėlius 1987: 59; Beresnevičius 1990: 97–107). Tikriausiai įtakos čia turi konkrečios vietovės, apie kurią pasakojama, reljefo ypatybės, o gal ir kalbinė semantika: *grimzti* pirmoji reikšmė

yra 'skęsti, nerti, garmėti' (LKŽ III: 605), o *smegti* – 'lįsti gilyn, klimpti, grimzti'; be to, gana populiarūs yra frazeologiniai junginiai *kiaurai žemės nusmegti* ir pan. (LKŽ XIII: 142 – 144).

Toliau panagrinėsime kai kuriuos kitus šių padavimų aspektus ir pamėginsime juose išvelgti liaudiškos eschatologijos bruožų.

Pirmiausia, kokios yra nugrimzdimo priežastys? Galima išskirti dvi pagrindines: kieno nors prakeikimą ir bausmę už pačių nugrimzdusiųjų nuodėmes – nusikaltimus, šventvagystes (plg. Kerbelytė 1970: 140 – 166). Prakeikimas (kaip ir ežero vardo išpėjimas) yra sietinas su žodžio magija (Vėlius 1995: 13) ir rodo, kad šie kūriniai gana archajiški. Prakeikti galima atsitiktinai, netyčia (LTt IV 648; VEMD 185; taip pat KLPK 150 tipas<sup>13</sup>) arba už ką nors supykus (VEMD 154, 156, 163). Kartais nugrimzdimo priežastys iš viso neaiškinamos: „*Kartą ta bažnyčia tik šlamokšt ežeran ir paskendo*“ (LTR 2993/5/). Tačiau kur kas dažniau nugrimzdimas laikomas bausme už nuodėmes. Tai ypač akivaizdu siužete, kurį galima priskirti ir prie sakmių ar novelinių pasakų (AT 960B) ir vadinamame „Vėlyvu kerštu“ (KLPK 106). Jį gana išsamiai yra aptarusi B. Kerbelytė (Kerbelytė 1970: 144). Šis siužetas etine prasme atrodo itin artimas eschatologiniams mitams: jame ypač pabrėžiamas bausmės neišvengiamumas ir fatališkumas, akivaizdžiai nulemtas aukštesnės, dieviškos valios: baudžiami tik nusikaltusieji, o niekuo dėtas žmogus (kunigas) išgelbstimas. Kitur bausmės priežastis – šventvagystė, tyčiojimas iš tikėjimo (KLPK 108). Kad sakralinių draudimų sulaužymas gali būti didelės nelaimės priežastis, pabrėžiama daugelyje sakmių. Pavyzdžiui, jų veikėjai griežtai baudžiami, jei ką nors dirba šventu laiku: „*Velykų naktį žmogus išėjo žuvaut per pačias Mišias (tada geriausiai žuvys pasigauna). Per patį pakėlimą Ostijos kad pradėjo keltis vanduo ir nuskandino tų žmogų. Sako, ir dabar dar jis naktimis žuvis gauda*“ (LMD I 474/103/). Mitinė logika čia tokia pati, kaip ir senovės žydų chaoso koncepcijoje: visi, kurie priešinasi Dievo valiai ir mėgina pažeisti (papročių nustatytą) pasaulio tvarką, nugramzdinami į vandenį – „chaoso liekanas žemėje“ (Мифы 1982: 582).

Tokių pavyzdžių, kai vanduo baudžia papročių laužytojus, nusidėjėlius, lietuvių tautosakoje yra labai daug, ir iš pažiūros juos galima interpretuoti dvejopai: pirma, vanduo vykdo Dievo valią, bet, antra, jis yra stichinė, chaotiška jėga. Dažnai jo ataka prieš žmogų yra racionaliai nepaaiškinama, nepavaldi logikos dėsniams: „*Kur krantas – rodosi Nemunas, kur Nemunas – ty gražios žalios pievos. <...> Kad būt pasisukęs in tų gražių pievų, būt nusitapinęs*“ (LTR 4441/40/). Šiuo atveju vanduo veikia kaip iš organizuojančios Dievo valios ištrūkusi chaotiška jėga.

Taigi su tam tikromis išlygomis galima teigti, jog lietuvių sakmės ir padavimai yra išsaugoję šiek tiek eschatologinio mito atšvaitų. Vanduo šiuose tautosakos kūriniuose vaizduojamas kaip grėsminga, nelaimę ne-

---

<sup>13</sup> Šio tipo padavimuose pasakojama apie nuskendusius varpus, kurie keliami vėl nugrimzta, juos netyčia sukeikus. Pažymėtina, kad pats varpo skendimas lietuvių padavimuose dažniausiai vaizduojamas kaip paprasta buitinė nelaimė – įlūžus ledui ar sulūžus tiltui, tačiau vėlesnis varpo „gyvenimas“ po vandeniū jau įgyja mitinių bruožų.



šanti jėga: kartais paklūstanti Dievo valiai ir baudžianti už dorovinius nusižengimus, o kartais – iracionali, chaotiška. Tačiau potvynio mastai padavimuose nėra tokie visuotiniai kaip tvano mituose: čia nekalbama apie viso pasaulio pabaigą – paskandinamas tik konkretus miestas, dvaras arba tik nusikaltęs žmogus. O minėtuose keturiuose „eschatologinės“ sakmės variantuose, užrašytuose M. Davainio-Silvestraičio ir T. Narbuto, labiau akcentuojama ne tiek šios didžiulės nelaimės nešama pasaulio pabaiga, kiek naujos – žmonių giminės pradžia, jos atsiradimo ir egzistavimo sąlygos. Pasak M. Eliade's, mitinės laiko „pradžios“ ir „pabaigos“ vizijos yra homologiškos, nes eschatologija, bent jau kai kuriais savo aspektais, yra susijusi su kosmologija (Eliade 1996: 71). Taip „laiko ašis“ tarsi virsta į „laiko ratą“: mitiniam mąstymui kiekviena pabaiga yra ir nauja pradžia.

## 2. VANDUO PASAULIO ERDVĖS STRUKTŪROJE („ERDVĖS AŠIS“)

Trinario pasaulio modelio susiformavimą indoeuropiečių mituose struktūriniu atžvilgiu iš esmės nulėmė dvejopa *žemės* padėtis universaliųjų priešpriešų sistemoje: priešpriešoje *žemė* – *požemis* ji yra teigiamas narys, o priešpriešoje *dangus* – *žemė* – neigiamas. Sujungus šias priešpriešas, gaunama trinarė sistema (Иванов, Топоров 1965: 100 – 103). Tokiōs sistemos pavyzdžių aptinkame daugelio indoeuropiečių tautų mituose, folklore, vaizduojamajame mene. Dažniausiai tai perteikiama pasaulio medžio įvaizdžiu (Мифы 1980: 398 – 406; Иванов, Топоров 1974: 22 – 24; Vėlius 1983: 177 – 216; Laurinkienė 1990: 22 – 23 ir kt.). Kai kuriuose ritualuose ir tautosakoje simbolinės erdvės ir laiko atskaitos sistemos subtiliai jungiamos: pavyzdžiui, ritualinės grandinės pradžioje minimas pasaulio medis, o jos gale – ilgaamžiškumas arba jo priešybė – mirtis (Иванов, Топоров, 1974: 35).

Tiek Griaustinio dievui, tiek ir jo priešininkui mite būdingas ryšys ir su vandeniu, ir su ugnimi. Vis dėlto, kaip teigia V. Ivanovas ir V. Toporovas, vandens stichiją „kaip tokią“ mite įkūnija Perkūno priešininkas (Иванов, Топоров 1974: 103 – 104). Deja, toks abstraktus vandens stichijos pavidas įmanomas tik teorinėse rekonstrukcijose ir schemose. Iš tiesų nei mituose, nei juo labiau tautosakoje vandens „kaip tokio“ nėra. Ir su Griaustinio dievo priešininku paprastai siejamos balos ir raistai – stovintis, pūvantis, t. y. *nešvarus*, vanduo, kuris sudaro priešpriešą *švariam*, tekančiam vandeniui (Иванов, Топоров 1965: 156).

Jeigu kalbėtume apie vandenį kaip apie vieną iš natūrfilosofijos skiriamų pirminių elementų, galėtume sakyti, kad jis susijęs su visais erdvinio pasaulio modelio „aukštais“ (dangumi, žeme, požemiu) ir netgi tam tikra prasme jungia juos į vieningą visumą (Laurinkienė 1990: 48 – 54). Todėl gana sunku griežtai atskirti, kurie mitinio vandens vaizdinio aspektai priklausytų požemio, kurie – žemės, o kurie – dangaus sferai. Paaiškinimą, kodėl vandenį įvairiausiomis jo manifestacijomis taip sunku išprausti į kokius nors griežtesnius struktūrinius rėmus, mėgina siūlyti M. Eliade: „Kad

ir kokioje religinėje sistemoje susidurtume su vandenimis, jie visur išlaiko tą pačią funkciją: jie suardo, sunaikina formas, „nuplauna nuodėmes“, yra kartu ir apvalantys, ir atnaujinantys. Jų paskirtis – būti prieš sankūrą ir ją absorbuoti, nes jie nepajėgūs pranokti savo egzistencijos būdą, t. y. pasireikšti *formomis*. <...> Visa, kas pasižymi *forma*, pasireiškia virš vandens ir atitrūksta nuo vandens“ (Eliade 1997: 92; išskirta autoriaus). Mėginimai kaip nors įforminti ar struktūrizuoti šią iš principo „beformę“ materiją – tikrai nelengvas uždavinys tyrinėtojiui. Vis dėlto tolesnėje darbo dalyje mėginsime taikyti erdvinę schemą. Tikimės, kad, taikant trinarį pasaulio modelį, atspindintį senąją baltų bei indoeuropiečių pasaulėžiūrą apskritai, mums pavyks bent jau bendrais bruožais parodyti, kaip vanduo funkcionuoja skirtinguose jo „aukštuose“.

Argumentų, kad ši schema nėra visai laužta iš piršto, kad senovės baltų kultūroje trinaris pasaulio modelis buvo žinomas ir netgi siejamas su vandeniu, pateikia mitinius simbolius m. e. I tūkstantmečio vidurio Lietuvos metalo plastikoje tyrinėjusi L. Vaitkunsienė. Plinkaigalyje (Kėdainių r.) rasto V–VI a. geriamojo rago puošyboje aiškiai išsiskiria trys horizontai:

„Viršutiniajame horizonte vandens lašų (taškeliai) ir srovių (vertikalūs brūkšniai) simboliai suderinti su zoomorfiniu įvaizdžiu tarytum perteikti tokiai idėjai: šuoliuoja dangiškieji briedžiai, nešdami ant savo ragų taip reikalingą žemdirbiams lietų.

Viduriniojo horizonto centrinėje juostoje išdėstyta vandens paukščio – mitinio žemės sutvėrėjo – įvaizdžių eilė, iš viršaus ir apačios apsupta žemiškųjų būtybių – žmonių figūromis adoracijos pozoje (lyg melstų danguje susikaupusio vandens bręstančiam žemėje derliui).

Apatiniojo horizonto centrinėje juostoje figūruoja chtoniškojo gyvūno – gyvatės įvaizdis, abipus apjuostas vandens idėją išreiškiančių ženklų eile“.

„Mūsų nuomone, – rašo toliau L. Vaitkunsienė, – aptarta ornamento motyvų kompozicija – tai vertikalus visatos vaizdas, padalytas į viršutiniąją, viduriniąją ir žemutiniąją sferas, t. y. į 3 mitologinius pasaulius: dangų, žemę, požemį. <...> Tas pasaulio vaizdas labai dinamiškas. Viršum žemės – dangus su vandens sankaupomis, per dangaus skliautą lekia dangiškieji briedžiai, skubindami lietų, kurio šaukiasi žmonės, atlikdami ritualą. Gyvatės taip pat aktyvioje – vertikaloje pozoje. Iš apačios ir viršaus pasaulį supa vanduo. Matyt, taip išreikštas žmonijos mitologijoje įsitvirtinęs vaizdinys, galintis paaiškinti, kodėl lietus krinta iš dangaus, kodėl šaltinis trykšta iš žemės gelmių“ (Vaitkunsienė 1987: 50).

Kaip matysime, labai panašią „vandens paskirstymo sistemą“ yra išsaugojusios ir lietuvių saktės, papročiai bei tikėjimai. Antra vertus, jokių būdu negalima pamiršti, kad ši trinarė schema anaipol nėra absoliuti. Apskritai „visos trinarės sistemos, šiuolaikinėje mitotyroje įvesdinamos aiškiantis senąsias religines mitologines realijas, tikrai neišsemia visos daugiaašės mitologinio daugiabriaunio gausos. <...> Tradicija tokia savaiminga ir natūrali, kad mes galėtume joje atrasti ir šešianarių, ir aštuonarių, ir dvylikanarių struktūrų; galimas dalykas, ir dar sudėtingesnių“ (Beresnevičius 1998: 48).

## 2.1. Vanduo ir požemis

Chtoniškiesiems<sup>14</sup> vandens mitologemos aspektai yra labai ryškūs daugelio tautų mituose. Chtoniškoji vandens gelmių pabaisa (pavyzdžiui, Tiamat babiloniečių mitologijoje) yra dievo demiurgo partnerė pasaulio kūrimo procese, bet kartu vandens gelmė yra grėsmės ir mirties metafora. Panirimas į gelmę reiškia mirtį (Мифы 1980: 240). Tikima, jog ji – daugybės pavojingų būtybių, dvasių, mirusiųjų buveinė. Šių mitinių vandens būtybių funkcijos ir atributai gali būti labai įvairūs, bet visas jas jungia priešiškus dangaus dievui, su kuriuo jos kovoja. Pavyzdžiui, kanaaniečių religijoje jūros princas Jama ir mirtis Motas nuolatos kovoja dėl valdžios su jaunuoju dievu Baalu; Jama įsivaizduojamas kaip baisus vandeninis monstras, septyngalvis drakonas, požemio vandenų epifanija. Baalo pergalė prieš jį reiškia kosminės tvarkos pergalę prieš chaosą, o siauresne prasme – gyvojo lietaus vandens – prieš negyvą jūros vandenį (Eliade 1979: 152–154). Vedų mitologijoje su vandenimis yra susijęs chtoniškasis dievas Varūna bei drakonas Vritra, taip pat „gelmių slibinas“ Ahibudhnja (Eliade 1979: 202–205; Mitologijos enciklopedija 1997: 324–396). Pagrindinis Rigvedos mitas – dievo Indros kova su Vritra, kad išlaisvintų pastarojo sulaikytus vandenį (PB I 32). Danguos dievo kova su chtonine pabaisa yra ir pagrindinis indoeuropiečių mitas (Иванов, Топоров 1974: 4–179). Tai viena iš plačiausiai žinomų mitinių temų (prisiminkime dar hetitų Audros dievą ir gyvatę Ilujanką, graikų Dzeusą ir Tifoną, egiptiečių Ra ir Apopą, – Eliade 1979: 205).

Taigi chtoninės vandens stichijos – beformės, neorganizuotos, nenuspėjamos, besipriešinančios organizuojančiai „aukštesniosios mitologijos“ atstovų valiai, – įvaizdis yra vienas iš giliausiai žmonijos mąstyme įsišaknijusių archetipų. Žmogaus susidūrimas su šia stichija paprastai būna susijęs su grėsme, pavojumi, baime ir mirtimi.

Nenuostabu, kad ir daugelio šiuolaikinių tautų folklore aptinkamos chtoniškosios mitinės vandens būtybės dažniausiai yra atvirai priešiškos ar bent pavojingos žmogui. Toks yra slavų *водяной* (ir *морской царь*), labai mėgstantis skandinti žmones (Померанцева 1975: 49–67; Токарев 1957: 85–87), taip pat vokiečių *Wassergeist* (Panzer 1938: 127–191), skandinavų *näcken* (Stattin 1992) ir kt. Tai būdinga vyriškos lyties mitinėms vandens būtybėms (tada, kai šios būtybės įsivaizduojamos antropomorfinio pavidalo). Moteriškų vandens būtybių santykiai su žmonėmis sudėtingesni (Vėlius 1977: 116).

Kodėl mitinės vandens būtybės tautosakoje linkstama demonizuoti? Atsakymo tikriausiai reikėtų ieškoti minėtame nuo seniausių laikų aptinkamame mitinio mąstymo archetipe. Žinoma, mėginama siūlyti ir kitokių aiškinimų, gamtos dvasių demonizavimą laikant tam tikru istoriniu laiko-

---

<sup>14</sup> T. y. susiję su požemiu; gr. *chton* – žemės vidus, *chthonios* – požeminis (Religijotyros žodynas 1991: 82).

tarpiu įvykusiū procesu. Pavyzdžiui, A. Johansons mano, kad perėjimas nuo medžioklės ir žūklės prie žemdirbystės ir gyvulininkystės miško ir vandens erdves padarė svetimas ir pavojingas žmogui, todėl ir šių erdvių dvasios buvo „diabolizuotos“ (Johansons 1965: 35). Panašios nuomonės laikosi ir V. Proppas (Пропп 1986: 256). Tradicinės žemdirbiškos kultūros žmogaus supratimu, „už kaimo erdvės „civilizacija“ ir egzistenciškai patikimas pasaulis baigiasi, prasideda neigiamos kitokybės sritis. Labai dažnas jos žymuo – vanduo“ (Beresnevičius 1998: 41).

O apskritai demonizacija ir tam tikra dievybių „degeneracija“ (t. y. jų turėtų pozicijų ir atributų praradimas) yra nuolat religijų raidoje vykstantis procesas; „nuvainikuotus“ dievus ir įvairius „puolusius angelus“ galima interpretuoti kaip bendros idėjos apie visuotinį žlugimą išraišką (Valk 1994: 312–313). Todėl galima spėti, kad ir šiandieninės įvairių tautų folklore aptinkamos demoniškų bruožų vandens dvasios praeityje galėjo būti aukštesnio rango suverenios vandens dievybės. Tokių pavyzdžių galima rasti tose mitinėse sistemose, kurių medžiaga dokumentuota pakankamai ilgu istoriniu laikotarpiu. Prisiminkime kad ir indų Varūną: vienas iš didžiosios vedų dievų triados vėlyvajame brahmanizme virto tiesiog senu jūros dievu (Puhvel 1989: 49). Klasikiniuose graikų mituose upių dievai ir vandens nimfos irgi užėmė aukštą padėtį, tačiau įsigalint krikščionybei juos imta statyti į vieną gretą su šiaurės tautų vandens dvasiomis ir įnoringosiomis undinėmis, viliojančiomis žmones į bangas (Тайлор 1989: 371). Lietuvių mitologijos rekonstrukcijos leidžia spėti joje vykus panašius procesus (pavyzdžiui, velnio vaizdinio raida, – Vėlius 1987). Aišku, įmanomas ir priešingas dalykas: bent jau dalis mitinių vandens būtybių galėjo atsirasti demonizuojant mitinį skenduolio įvaizdį.

### 2.1.1. Vanduo ir velnio pasaulis

Lietuvių mitinėje sistemoje neturime suverenaus chtoniškojo vandens dievo ar bent ryškesnės žemesnio rango mitinės vandens būtybės, prilygtančios kad ir rusų *вогяной* ar švedų *näcken*. Vietoj jų mūsų sakmėse veikia daugybė įvairiausių pavidalų mitinių vandens būtybių, dvasių ir paslaptinių jėgų, kurios, prireikus apibūdinti, tautosakos pateikėjų dažniausiai nusakomos velnio vardu.

Velnius lietuvių tautosakoje bei tikėjimuose – chtoniškosios sferos valdovas ir svarbiausia figūra. Jis susijęs su visais chtoniškumo aspektais: mirtimi, anuo pasauliu, požemiu, mirusiaisiais, magija, aiškiaregyste, turtais, vaisingumu ir t. t. (Vėlius 1987). Vanduo, kaip chtoniškosios sferos dalis, irgi patenka į velnio veiklos sritį, ir jo vaidmuo velnio valdomame pasaulyje yra labai svarbus: velnias pasirodo prie vandens, gyvena vandenyje ar už vandens, slepiasi vandenyje nuo Perkūno, velnio vardu ypač dažnai vadinami vandens telkiniai ir t. t. (Vėlius 1987: 59–63). N. Vėlius nurodo, kad lietuvių velnias atlieka panašias funkcijas kaip kitų tautų van-

dens dvasios, tačiau priduria, kad „velnio vaizdinio kilmės neįmanoma paaiškinti vien sumitologintos vandens stichijos atspindžiu. Velnio vaizdinyje <...> yra suasmeninta, susimbolinta ir daug kitų žmogui sunkiai suprantamų gamtos ir visuomenės jėgų“ (Vėlius 1987: 62). Taigi velnio negalime laikyti tiktai vandens dievu. Vis dėlto ši mitinė figūra bus buvusi tokia galinga, o jos funkcijos tokios daugialypės, kad ilgainiui ji tikriausiai apėmė ir kitų mitinių vandens būtybių funkcijas bei paveikslus. Visa, kas žmogui grėsė iš vandens ar prie vandens, imta sieti su velniu. O turint omenyje sudėtingą velnio vaizdinio raidą krikščionybės laikotarpiu (Vėlius 1987: 234 – 252), galima manyti, kad su velniu sutapatintos mitinės vandens būtybės patyrė tarsi antrą demonizacijos etapą: jos visos imtos vadinti „piktosiomis dvasiomis“, „nečysteliais“ ir pan. Iš esmės galima teigti, jog lietuviškos chtoniškosios vandens dvasios tautosakoje netgi nėra savarankiški personažai: funkciniu atžvilgiu jos greičiau būtų tam tikri velnio veiklos aspektai. Tačiau LPTKK sakmės apie vandens dvasias yra išskirtos į atskirą skyrių, kuris, mūsų manymu, gana neblogai atspindi chtoninius mitinio vandens įvaizdžio ypatumus, todėl šio skyriaus medžiagą čia ir paanalizuosime.

Gana savotiškai mitologinėse lietuvių sakmėse traktuojamas pagrindinis chtoniškųjų vandens būtybių bruožas – priešiškus dangaus dievui. LPTKK duomenimis, beveik 40 procentų sakmių apie vandens dvasias pasakojama, kaip žmogus susiduria su vienokiu ar kitokiu pavojumi, jei ką nors veikia prie vandens (žvejoja, maudosi) sakraliu laiku<sup>15</sup>. Šis motyvas ypač populiarus: užfiksuota apie pusę šimto variantų, iš kurių 8 nurodoma, kad veiksmas vyksta Velykų laiku, 20 – per Mišias (per sumą), 2 – vidurdienį, 8 – sekmadienį, 10 – šiaip šventą dieną, 2 – naktį<sup>16</sup>. Žmogų ištin-kančios nelaimės mastai labai nevienodi: nuo paprasto išgąščio iki mirties. Kartais pažymima, kad tik sakraliu laiku žvejojant pradeda kibti žuvys (LTR 1608/141/, 5031/247/), jos kimba labai gausiai (LTR 2771/365/, 5031/311/), ir jau vien ta žuvų daugybė išgąsdina žmones (LTR 1985/48/). Neretai žmogų išgąsdina užkibusi labai didelė žuvis (LTR 2114/165/, 2268/229/, 4575 /312/), dažniausiai – lydeka (LTR 325/88/, 450/6/, 2626/53/, 3241 /78/, 4448/33/) arba didelė rupūžė (LTR 1744/48/), didžiulė gyvatė (LTR 1817/92/), ungurys (LMD I 183/75/) ir kitos zoomorfinio pavidalo baidyklės. Vertėtų prisiminti, kad ypatingas didumas ir keista, fantastinė išvaizda

---

<sup>15</sup> Sakralinio laiko sąvoką galima suprasti dvejopai: kaip tam tikrą „ribinį“ laiką, kai įvyksta kasdieniškosios ir mitinės erdvių suartėjimas ar net apsikeitimas, todėl kasdienėje aplinkoje tampa įmanomas žmogaus susidūrimas su daugeliu mitinių būtybių; antra vertus, ir kaip tokį „šventą“ laiką, per kurį yra (ar turi būti) atliekamas tam tikras svarbus ritualas – t. y. švenčių laiką, liturginį laiką. Knygoje „Šventybė ir pasaulietiškusmas“ M. Eliade nurodo, jog „pasaulietiškoji laiko tėkmė periodiškai gali būti „sustabdyta“, įterpiant į ją apeigų dėka šventojo, neistorinio <...> laiko tarpsnį“ (Eliade 1997: 49). Lietuvių sakmėse dėl krikščionybės įtakos abu šie „sakraliojo laiko“ variantai dažnai sutampa: pavyzdžiui, vidurdienį, kuris ir senojoje baltų pasaulėžiūroje buvo suvokiamas kaip „ribinis“ laiko momentas, vyksta ir bažnytinės Mišios.

<sup>16</sup> Dar viename variante laikas nenurodomas, užtat paminima, kad žmogus žvejojęs šventoje vietoje – prie kapų (LTR 2498/3/).

yra tipiški primityvių tautų tikėtos „vandens gyvatės“ atributai. Ši gyvatė kai kurių Afrikos ir Amerikos genčių būdavo įsivaizduojama kaip vandens valdovė, lemianti ir žvejybos sėkmę (Пронн 1986: 254 – 255). Todėl tikėtina, kad ir pačių giliausių lietuviškųjų mitinių vandens būtybių „šaknų“ reikėtų ieškoti šiame provaizdyje. Mums prieinamuose tautosakos užrašymuose lietuvių vandens dvasios jau turi bruožų, leidžiančių jas tiesiogiai sieti su velniu: pavyzdžiui, per Mišias sugautos žuvys virsta kelmais (LTR 1608/141/), lydekai išauga ragai, sparnai ir uodega (BsLP I 29 Nr. 10), lydeka pavirsta į šunį (LTR 1289/134/) ir pan. Tokios metamorfozės – būdinga tautosakinio velnio savybė (Vėlius 1987: 42 – 43). Dažnai mitinės vandens būtybės pavidalas sakmėse neaiškus, pasakoma tik, kad „žmogus pamatė žalius ragus per vandenį atplaukiančius“ (LTR 260/533/), „iš valties iššokęs kažis kas, toks joudas“ (LTR 4061/50/), „kad pradėję ežeri kvatotis“ (LTR 737/23/), žmogus sugavęs „juodų tokių kimsų su ragais“ (LTR 3987/40/), „tokių su ragais“ (LTR 1191/130/) ir pan. Neretai žmogų traukia į gelmę ir nori paskandinti kažkokia nematoma jėga (BLLS 726, LTR 952/22/, 1796/48/, 2507/23/). Pasitaiko ir antropomorfinio pavidalo būtybių „ponaitis su bryliu ir visas juodas“ (LTR 2498/3/, 4165/191/), dvi nuogos mergos (LTR 1438/202/), didžiulis žmogus, milžinas (LTR 5031/247/), balta moteris (LTR 4724/405/), „jūds žmogiuks su meškere“ (LTR 1782/174/) ir kt. Labai dažnai sakmės pabaigoje paaiškinama, kad ten buvęs velnias (LTR 1782/174/, 2268/229/, 2507/23/, 2626/53/, 4724/405/, 5031/247/...). Sakmių moralas, kad negalima šventu laiku žvejoti, kartais išsakomas pasakotojo, o kartais – pačios mitinės būtybės, pavyzdžiui: „Pasakojo vienas senas žmogus, kad sykį vienas žmogus šventą dieną nuėjęs į ežerą maudytis. Nusirengęs pradėjo plaukioti, pamatė atplaukiant baisią žuvį. Jis kai tik tokia nepaprastą žuvį pamatė, dar netoli nuo krašto buvo, tai jis pasiskubino laukan bėgti ant kranto. Toji žuvis jį vyti, bet pavyt nepasisėkė. Tik paskui išgirdo balsą iš vandens: „Tavo laimė, mano nelaimė, – tau būtų daugiau nereikėję šventą dieną eit mėginti vandens“ (BLLS 728A; dar žr.: BsLPY II Nr. 125, LMD I 133/113/, LTR 450/6/, 5257/139/). Pastaroji frazė – „Tavo laimė, mano nelaimė“ – yra mėgstamas daugelio mitinių sakmių būtybių posakis: velnio, laumių, numirėlių ir kt. (VLD 15, LTt IV Nr. 544). Be to, ne vien tik vandens dvasios gąsdina ar baudžia šventadarbius – tą patį daro miškų dvasios ir mitiniai gyvūnai, kurie irgi dažnai tapatinami su velniu (BLLS 719, 720, LTR 1552/235/, 2022/67/), pats velnias (BLLS 724, VLD 289), laumės (LTR 2795/40/) arba tiesiog – sekmadienis (BsLP I 108), „nedėlia“ (LTR 1808/55/)<sup>17</sup>. Vandens dvasios šiuo atžvilgiu niekuo ypatingu neišsiskiria. Sakmėse apie jas nuo pavojaus išsigelbstima tradiciniais būdais: arba paprasčiausiai pabėgant, pasitraukiant nuo vandens, arba demonstruojant atsidavimą krikščioniškajai religijai – žegnojantis (LMD I 183/114/, LTR 1782/174/, 2268/229/, 2626/27/, 4575/312/), kalbant poterius (LTR

<sup>17</sup> J. Balio sudarytame „Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų kataloge“ (LPK) šio tipo sakmės išskirtos į Mt. 3375: „Velnias (Dievas) baudžia šventėje dirbančius“ ir pažymi, kad „daugiausia medžiotojai ir žvejai tuo laiku turi įvairių nuotykių“.

2507/23/), metant rožinį (LTR 2626/53/), šaukiantis Dievo ir šventųjų (LTR 1714/777/), atsitiktinai paminint Dievo vardą (LTR 4061/50/) ir pan.

Apskritai šio tipo sakmės gana tiesmukai (nors dažniausiai meniškai įtaigiai) agituoja už krikščioniškojo tikėjimo normų laikymąsi. Žmogus, nedarantis to, kas privalu daryti pagal tikėjimą, ir dargi atvirkščiai – darantis tai, kas tam tikru laiku papročių draudžiama, savaime atsiduria krikščioniškajai religijai priešiškoje, velnio valdomoje chtoniškojoje sferoje. Tai, kad mitinės vandens būtybės yra itin populiarios šio tipo sakmių siužetuose, drauge rodo, jog jos yra tipiškos chtoniškosios sferos atstovės. Tačiau kitaip nei klasikiniuose mituose, kur chtoniškieji demonai ir dievai yra lygiaverčiai dangiškųjų dievų priešininkai, lietuvių sakmėse chtoniškosios vandens būtybės veikia tam tikrose jau krikščioniškojo tikėjimo nustatytose ribose: joms valia pasiimti (bausti, gąsdinti) tiktai tuos, kurie atsimeta nuo šio tikėjimo. Vadinasi, chtoniškosios sferos atstovams, kurie iš principo turėtų būti dangiškojo dievo priešininkai, tarsi pavedama kontroliuoti šio dievo (mūsų analizuojamuose tautosakos kūriniuose jau ištiesai sutapatinto su krikščioniškuoju) valios vykdymą<sup>18</sup>. Tai įdomi mitinio mąstymo metamorfozė. Tiesa, reikėtų prisiminti, kad primityvaus mąstymo opozicijos retai sudaro absoliutų kontrastą – kur kas dažniau jos yra viena kitą papildančios. Todėl ir šis Dievo bei chtoniškųjų būtybių funkcijų pasiskirstymas, kontroliuojant žmonių elgesį, šiai primityviai logikai neprieštarauja.

### 2.1.2. Vanduo ir mirusiųjų pasaulis

Apie tai, kad lietuviai, kaip ir daugelis kitų indoeuropiečių tautų, mirusiųjų pasaulį vaizdavosi esantį „už vandens“, jau ne kartą rašyta. Tyrinėtojai nurodo, kad ir pragaras senuosiuose lietuviškuose raštuose buvo vadinamas *paskanda*, *paskandomis* (Zinkevičius 1988: 171, 245, 264, 273; Vėlius 1986: 39; Beresnevičius 1990: 108). Jis galėjo būti įsivaizduojamas vandens telkinio dugne arba kitoje pusėje; šiaip ar taip, norint patekti į mirusiųjų pasaulį, mūsų tautosakoje, kaip ir kitų indoeuropiečių tautų mitologijose, reikėdavo įveikti vandens kliūtį: persikelti į kitą pusę, nuskęsti. N. Vėlius pažymi, kad tokie „tikėjimai susiję su archajiškais laidojimo papročiais – su laidojimu už vandens telkinio arba su laidojimu paleidžiant mirusiųjų ant vandens“ (Vėlius 1987: 189). Tiesa, archeologinėje literatūroje duomenų apie baltų laidojimą vandenyje palyginti nedaug (žr.: Urbanavičius 1994: 4). Tvirčiau žinoma tik tai, kad vanduo baltų gentyse buvo svarbus tiek gyvenviečių, tiek kapinynų geografinės aplinkos elementas: ir rytų, ir vakarų Lietuvoje beveik visi kapinynai yra arti vandens, dažniausiai – vandenų apsuptose kalvelėse (Žulkus 1993: 24 – 25). Vis dėlto

---

<sup>18</sup> Panašūs yra LPK 3330 – 3331 siužetai, kur pasakojama, kaip velnias palaiko prietarus (suvokiamus kaip priešingybę tikėjimo normoms) arba pasivertęs kunigu (Dievu) gundo žmones nusidėti.

atrodo, kad ir laidojimas laivuose, skandinimas arba simbolinis skandinimas – deginimas laivuose, gerai žinomas skandinavams ir slavams, galėjo būti vienas iš baltų laidojimo būdų (Vėlius 1988: 59; Apanavičius 1990: 14–16). Šio papročio atgarsių galima aptikti ir tautosakoje: pavyzdžiui, kai kuriuose padavimuose pasakojama apie ežero dugne nugrimzdusį laivą (BsV 159 Nr. 4), apie laivą, esantį kalne (BIP 78). G. Beresnevičiaus įsitikinimu, šis motyvas – laivelis piliakalnyje – mitologiniu požiūriu esąs labai svarbus ir greičiausiai yra skandinaviškos kilmės (Beresnevičius 1998: 14).

Pasakose vanduo figūruoja ir kaip mirusiųjų gėrimas (Vėlius 1987: 169; plg. Пропп 1986: 197–199), aptinkamas jose ir keltininko, kilnojančio vėles į aną pasaulį, įvaizdis (Beresnevičius 1990: 98), ir pomirtinės karalystės marių dugne paveikslas (Greimas 1990: 150–151). Toks mirusiųjų pasaulio įsivaizdavimas lyginamas su graikų, šiaurės germanų, keltų, slavų mitologija (Vėlius 1987: 169). Apskritai visos primityvios tautos mirusiųjų pasaulio įvaizdį yra linkusios konstruoti pagal savo gyvenamąją aplinką ir gyvenimo būdą, perkelti į jį savo interesus ir idealus (Пропп 1986: 290–291). Ir šiuo atveju N. Vėlius apibendrindamas pažymi, kad „tų tautų, kurių teritorijos ribojasi su didžiulėmis upėmis, jūromis ar kitokiais vandens telkiniais, mitologijose kaip skiriamoji riba akcentuojamas vanduo, o tų, kurios gyvena ne prie vandens, – miškas“ (Vėlius 1982: 125). Šiaip jau vandens, kaip skiriamosios ribos tarp dviejų pasaulių, įvaizdį mituose ir tautosakoje galima laikyti universaliu. Pavyzdžiui, jeigu pasakoje paminėtas šulinys, vadinasi, reikia tikėtis įvyksiant kokį nors perėjimą ar transformaciją (Cardigos 1993: 104).

G. Beresnevičiaus nuomone, pomirtinis pasaulis „už vandens“ yra tik viena, nors tikriausiai archajiškesnė, „užpasaulinė“ lietuvių mitologijos sritis. Antroji – dangaus Dievo kontroliuojamas „danguje“, „ant kalno“ esantis pomirtinis pasaulis. Susidūrus šioms dviem sampratomis, „pomirtinis gyvenimas už horizontalių (ar infernalinių) ribų įgauna neigiamą atspalvį ir tampa pomirtinio atpildo blogiesiems ir nedorėliams vieta“ (Beresnevičius 1990: 111). Atsižvelgiant į tai, kad šio „už horizontalių ribų esančio“ pomirtinio pasaulio valdovas lietuvių mitologijoje yra velnias, nekyla abejonių, kad tokia šios pomirtinio pasaulio sampratos raida sietina su velnio figūros „devalvacija“.

Pamėginsime plačiau patyrinėti, kaip mirtis ir mirusiųjų pasaulis su vandeniu siejami sakmėse ir tikėjimuose.

Sakmėse mirusiųjų pasaulis taip pat dažnai įkurdinamas vandenyje. Tiksliai tas įvaizdis nėra visai vieningas: jame galima išskirti abstraktesnių ir konkretesnių, archajiškesnių ir naujesnių – gerokai krikščionybės paveiktų – aspektų.

Daugelyje tikėjimų minima, kad vanduo – pomirtinio vėlių buvimo ir atgailos vieta. Dalis šių paminėjimų gali būti siejami su tikėjimu metemp-sichoze ir laikytini gana archajiškais. Paprastai nurodoma, kad vėlės vandenyje atgailauja („pakutavoja“) ir būna ten tam tikrą joms skirtą laiką. Be abejo, toks įvaizdis artimas krikščioniškajam skaistyklos vaizdiniui, ir dauguma šių tikėjimų aiškiai paveikti krikščionybės, nors pasitaiko ir savotiš-



kų pagoniškosios bei krikščioniškosios pasaulėžiūros sinkretizmo atvejų<sup>19</sup>. Tikėjimus metempsichoze senojoje lietuvių pasaulėžiūroje analizavęs G. Beresnevičius mano, kad vandenyje (kaip ir apskritai Žemėje) atgailaujančių vėlių įvaizdis ne visuomet yra neabejotinai krikščioniškas: „nekrikščionišką substratą nurodo jau pati atgailavimo vieta – Žemėje; tai žemiškoji, o ne transcendentinė erdvė“ (Beresnevičius 1990: 63). Mirusieji dar gali būti įsivaizduojami kaip medžiai ir augalai, gyvuliai ir žvėrys bei paukščiai (Basanavičius 1928: LIV; Beresnevičius 1990: 38 – 68). Tikėjimas laikinu dvasios persikūnijimu į materialius objektus, pradedant žmogaus kūnu ir baigiant medžio ar akmens gabalu, sudaro svarbią primityviosios filosofijos dalį (Тайлор 1989: 255). Pasak J. Balio, ir lietuvių „liaudis tiki, kad vėlei dar ilgai tenka pasilikti šioje žemėje“ (Balys 1966: 86). Vanduo neretai suprantamas kaip tokio laikino buvimo terpė:

*„Saulei užsileidus, negalima kultuve velėti, nes katrom dūšėlėm skirta vandenin, tai jas nukrėsi: mat, jos esti užsikabinusios ant nendrių ir laukia, kada teks eiti vandenin“* (BTV 17); *„Kartą viename rave pakutavojusi dūšia...“* (LTR 1167/186/); *„Sakydavo, kad jos Dievo nuteistos vandeny būti“* (BTV 21); *„Kai kur prilanka [prigeria] vandeny, čia pakūtavoja ant vandenų: naktį dūšėlės būna užsikabinę ant nendrių, tupi. Kas pasako „jau diena“, vėl lekia vandenin. <...> Kai [rytą] užzvanija, eina ar čysčiuon, ar peklon“* (LMD I 254/274/).

Nemažai žinoma tikėjimų, kaip šį pomirtinį vėlių buvimą palengvinti: negalima spjauti ar šlapintis į vandenį (LMD I 400/279/, LTR 1426/7/), saulei nusileidus negalima skalbti (BTV 16); įvairiais variantais plačiai minimas tikėjimas, kad negalima sakyti „jau diena“, „aušta“, „jau rytas“, „švinta“ ir pan., nes tada ant nendrių užsikabinusioms vėlėms vėl tenka eiti vandenin (LMD I 254/317a/, BTV 18 – 23) arba *„grįžti į kapus ne laiku“* (BTV 24). Zarasų krašte užrašytas toks išsamus paaiškinimas:

*„Gyvenantieji prie ežero <...> turi tokį prietarą, kad anksti rytą atsikėlus, negalima sakyti, kad rytas, o sakyti reikia, kad „jau zara“, nes tada skenduolių vėlėm yra gerai. Aiškina, kad skenduolių vėlės per parą po kelius centimetrus pakyla iš ežero dugno ir po metų jau gali išeiti (išsiliuosuoti) iš vandens. Kai kas pasako: „jau rytas!“ – tada tos vėlės vėl grimzta į dugną ir vėl turi iš naujo kilti po biškutį aukštyrą“* (LTR 1722/24/).

Labai įdomus Marijampolėje užrašytas tikėjimas: *„Visada iki trečiai valandai ryto nereikia semti vanduo, o jei semi, tai reikia nušiūmuoti, o jei nenušiūmuoji, tai ant vandens viršaus būna prigėrusių žmonių dūšios, o kai užkaiči [vandenį], tai labai cypia“* (BTV 25). E. B. Tyloras tokią pažiūrą siejo su pirmųjų žmonių mąstysenos liekanomis, pažymėdamas, jog baimė drauge su vandeniu praryti ir pasemtą kenksmingą dvasią būdinga kai

---

<sup>19</sup> Gana kuriozišką pavyzdį iš savo patirties aprašo E. Šimkūnaitė: „Visi žymieji atminčių laikų žadėtojai, žolininkai, gyvatinkai <...> laikė save krikščionimis katalikais ir dargi gerais. <...> Paklausti, kaip derinti dangų, skaistykla, pragarą su mirusiųjų buitimi, nė kiek nesutrikdami atsakydavo, kad mirusiųjų gyvenimas esąs toks, koks nuo senų senovės buvęs, o pragaras, skaistykla – tai dūšioms“ (Šimkūnaitė 1987: 35).

kurioms slavų tautoms, taip pat eskimams. Pavyzdžiui, bulgarai tiki, kad pasėmus iš kibiro būtina nulieti žemėn keletą lašų, nes vandens paviršiuje gali plaukioti kokia nors dvasia, kurios reikia atsikratyti (Тайлор 1989: 371 – 372). Tikėjimas, kad drauge su vandeniu į žmogų gali įeiti ir kenksminga jėga, slavų tautose laikėsi itin tvirtai (Токпеев 1957: 71). Lietuvių tikėjimuose šios primityvaus animizmo liekanos, matyt, bus susipynusios su vaizdiniais apie pomirtinę vėlių egzistenciją<sup>20</sup>.

Dažniausiai vandens kaip mirusiųjų laikino buvimo ir atgailos vietos vaizdinys yra sumišęs su kitu – vandens kaip mirusiųjų karalystės vaizdiniu. Lietuvoje, kaip ir kituose kraštuose, aptinkamas tikėjimas, kad „*jūros gilumoje yra taipat mūrai, vieškeliai, miškai ir žmonės, tik viskas daug gražesni*“ (LMD I 474/625/). Šis tikėjimas ryškus ir padavimuose: „*Ežere miestas nuskendęs. Metuose tam tikrose valandose girdėti, kaip ežero dugne žmonės meldžiasi, gieda ir vargonai dūduoja*“ (LMD I 474/705/). Vandenių dugne, kaip minėta, gali būti įsivaizduojamas ir velnio valdomas pomirtinis pasaulis, į kurį velnias visai stengiasi prisivilioti ar nusitempti žmones (LTR 2430/287/, 4061/112/, 4084/847/, 4306/213/), velka jam atitekusias sielas (TŽ V 645 Nr. 44; LTR 1766/58/), pavyzdžiui: „*Stošnojoj dienoje velniai žydų dūšias nešioja ir grūda versmėn*“ (LMD I 474/688/).

Natūralu, kad paprastai manoma, jog vandenyje gyvenantys mirusieji – tai skenduoliai. Dažniausiai šie vaizdiniai labai konkretūs: tikima, kad tam tikrame vandens telkinyje gyveną jame paskendusieji, kurie prie to vandens ir vaidenasi, kenkia gyviesiems:

„*Žmogaus, kuris nuskendo, dūšia laikosi tam vandeny ir vaidenasi*“ (LTR 1434/132/); „*Ežeruos būdave paskenduoliai, tai anys ir įtraukdave žmones*“ (LTR 1534/239/).

Šis tikėjimas sietinas su bendresniu vaizdiniu, kad mirusieji linkę vaidentis savo mirties vietoje:

„*Kad kas sav kaip galą pasidaro: pasikar', pasipjaun', nusinuodij' ir t. t., arba kad kas kokį nors vagį ar teip kokį žmogų užmuš', nušaun' ir t. t., tai tas „nelaikis“ vis apie tą savo myriaus vietą vaidinas, rodos', tiek da metų, kiek da jis būtų gyvs buvęs čia šioj' pasaulėj' ”* (BsV 136 Nr. 4).

Paprastai vaidenasi ne sava mirtim mirusieji („nelaikiai“), nedorai gyvenę arba deramai nepalaidoti žmonės (BsV 136 – 142 Nr. 1 – 23). Skenduoliai, ypač savižudžiai, dažniausiai atitinka šias visas tris kategorijas, todėl tikėjimuose jie traktuojami kaip itin pavojingi numirėliai: „*Nuskendusio žmogaus, sako, ir žuvys lenkiasi, o žemėj kirmėlės [ne]ėda*“ (LMD I 474/790/). Skenduolio vėlė dažnai sapnuojasi ir reikalauja būtinai išimti jo kūną iš vandens (BsV 136 Nr. 3). Šiuo atžvilgiu įdomus V. Jeriominos slavų apeigine tautosaka pagrįstas pastebėjimas, jog vanduo, kuris yra pomirti-

---

<sup>20</sup> Tiesa, kai kurios tautos analogiškiems papročiams suteikia priešingą prasmę: pavyzdžiui, britai tiki, kad tas, kuris pirmasis Naujųjų metų naktį nusems šulinio vandenį – „grietinėle“ (*Cream of the well*), visus metus bus laimingas (Календарные обычаи 1973: 96). Aišku, kad svarbiausią reikšmę čia įgyja sakralinis laiko momentas.

nio pasaulio riba, priima tikrai tuos, kas iš tikrųjų miręs, t. y. deramai palaidotas (Еремина 1984: 204). Matyt, skenduoliai liaudies sąmonės turėjo būti suvokiami kaip „netikri mirusieji“ – iš čia jų grėsmingumas.

Skenduoliai – tai ir tam tikros žmonės skandinančios būtybės (Slaviūnas 1947: 178). Tuo jie artimi slavų vandeniui (*вогяной*), kuris irgi kartais įsivaizduojamas kaip piktaja dvasia virtęs skenduolis (Токарев 1957: 87). Jie stengiasi įtraukti besimaudančius, todėl skenduolį reikia būtinai surasti ir iškelti. Tikėjimuose tam žinoma nemažai priemonių: dažniausiai ant vandens paleidžiama į duonkubilį, ratų tekinį ar į duonos kepalą įstatyta žvakė ir žiūrima, kur ji sustos (BTV 42 – 43). Nesurasti paskenduoliai įvairiais pavidalais vaidenasi savo mirties vietoje (LTR 1565/198/, 1816/83/, 2328/485/, 2744/54/, 3719/67/, 3924/88/, 4422/130/, 4727/43/, 4873/245/). Kartais tik taip ir sužinoma, kad tame vandenyje esąs kas nors paskendęs, pavyzdžiui: iš liūno lenda arklio galva – pasirodo, tame liūne priburbuliavę trys „maskoliai“ su arkliais (LTR 1269/17/). Dažnai vietos neranda karų ir sukilimų aukos, pavyzdžiui: Tyrulių pelkėse netoli Širvintų rusai prigirdė daug lenkų – ančių medžiotojas ten mato žmogų, kuris iškišęs galvą iš vandens žiūri į krantą (LTR 1782/344/); o „*netoli Širvintų ežere, sako, visas dugnas švedais užgrūstas. Joninėj girdis, kaip dunda, dilina ir laksto po dugną, tikrai burbuliai plaukia ant viršaus ežero*“ (LMD I 474/302/). Net ir palaidotas skenduolis kartais vaikšto po kapus (LTR 4423/152/).

Visi šie vaizdiniai palyginti konkretūs. Tačiau ir pats vanduo – kaip stichija arba kaip tam tikra gyva būtybė įsivaizduojamas vandens telkinys – gali būti siejamas su mirtimi. Jau minėjome, kad M. Davainio-Silvestraičio užrašytose sakmėse apie tvaną galima išvelgti vandens stichijos sąsajų su likimo, lemties, lėmimo idėja. Kaip žmogaus likimą įkūnijanti jėga vanduo figūruoja ir sakmėse, kur jis atlieka tam tikrą lėmimo išsipildymo kontrolės funkciją. LPK 3495 tipo sakmėse žmogus iš vandens girdi balsą: „*Laikas yra, žmogaus nėra*“. Tą balsą išgirdęs, kas nors atbėga prie vandens, veržiasi maudytis ir, vos įbridęs į vandenį, nuskęsta. Pažymėtina, kad ši situacija beveik visuose užrašytuose variantuose siejama su vandeniu, nors jos atomazga gali šiek tiek varijuoti. Sakmėse labai įtaigiai pasakojama apie staigų, stiprų ir nemotyvuotą menamos aukos troškimą maudytis, bet, jei pavyksta tą akimirką žmogų sulaikyti, po kiek laiko jis nė neprisimena to savo noro (BsV 371 Nr. 169; LTR 578/21/). Tačiau kartais vietoj jo prigeria kitas (BsV 372 Nr. 173) arba nelaimė įvyksta kitais metais (BsV 371 – 372 Nr. 170). Pasitaiko, kad sulaikyta nuo maudymosi auka vis tiek miršta, užtiškus ant jos keletui lašų vandens (BsV 372 Nr. 172). Didelę vandens trauką jaučia ir atsitiktinai toje vietoje atsidūręs kitas žmogus (BsV 373 Nr. 175). Dažniausiai vandens reikalaujamos aukos išgelbėti nepavyksta – žmogus nuskęsta (BsV 372 – 373 Nr. 171, 174, 176, 179; LMD I 324/19/, LTR 42/65/) arba net nusikerta galvą (VLD 167). Mirties neišvengiamumo idėja šiuose siužetuose akcentuojama taip pat ryškiai, kaip ir sakmėse apie laimių lėmimus: pavyzdžiui, sakmėje „Prigėręs vaikas“ laimė išpranašauja, kad vaikas prigersiąs šuliny; lemties neišvengiama net šulinį apkalus stora oda – skirtąją

dieną vaikas prigeria ant jos susikaupusiame lietaus vandenyje (VLD 26). Kartais sakoma, kad mirtį vandenyje pranašauja velnias (VLD 167). Vienoje sakmėje netgi teigiama, esą „*kiekvienam žmogui yra skirta mirimo vieta ir valanda*“ (LTt IV Nr. 436).

Ši idėja sakmėse ir tikėjimuose siejama su vandens reikalaujamos aukos motyvu. Kalbėdami apie padavimus minėjome, jog neretai vandens telkinys (dažniausiai ežeras) lietuvių tautosakoje įsivaizduojamas kaip gyva būtybė. Visoje Lietuvoje plačiai žinomas tikėjimas, kad ežerai reikalauja aukų – paprastai kasmet po vieną. Minima, kad ežerai tol neužšąla, kol juose neprigeria gyvas padaras (LTR 1405/351/).

„*Kituose ežeruose turįs nors paukščiukas prigerti, tai tada jie užšąla*“ (LTR 1277/205/); „*Upių ar ežerų vanduo kasmet reikalauja aukų, t. y. kokios nors galvos: žmogaus, gyvulio arba paukščio*“ (LTR 1426/7/); „*Yra tokių ežerų, kurie neužšąla, pakol nesuspaudžia galvos*“ (LTR 1580/834/); „*Dusios ežeras kasmet reikalauja po dvi aukas*“ (LTR 1434/146/).

Universalesnis motyvas, žinomas daugelio tautų mitologijoje, yra žmogaus aukojimas vandeniui norint išvengti sausros. V. Proppas jį sieja su auka vandeniui dievui (ankstyvesnėse epochose – vandens gyvatei), sulaukiančiam vandenį. Pavyzdžiui, majai tiki, kad sausra baigiasi tik tada, kai kas nors nuskęsta (Пропп 1986: 258 – 261). Lietuvių tautosakoje toks gyvo žmogaus ar bent „galvos“ reikalavimo motyvas dažniausiai siejamas su bendresne aukos vandeniui idėja, kai aukojama norint apsisaugoti nuo pavojaus („*Nieko kito neturėdamas, įmesk vandenin nors trupinėlių kokį ar šapelį iš kišeniaus*“, – BTV 32). Aukojama ir ko nors prašant – dažniausiai sveikatos. Drauge su nuolat deklaruojama pagarba vandeniui šis aukos motyvas bene ryškiausiai liudytų baltuose egzistavus tam tikrą vandens kultą ar bent jo elementus.

Kaip minėta, vandenyje tykanti mirtis gali būti interpretuojama ir kaip bausmė už nuodėmę, netinkamą elgesį, pavyzdžiui:

„*Ežeruose buvo velnių tokiomis ilgomis uodegomis, kad velniai vaikščiojo dugnu, o jų uodegos paviršiuje ežero net rangėsi. Kaip tik šventadienį kas ateidavo žuvų gaudyt, tai velniai uodegomis apsupdavo, pasmaugdavo ir ežeran atitempdavo*“ (LMD I 474/892/).

Pomėgis skandinti priskiriamas ir kitoms mitinėms vandens būtybėms: diedukams, arba valdytojams, traukučiams, vandens dvasioms (žr.: Slaviūnas 1947: 177 – 178). Šie vaizdiniai tokie dažni ir įvairūs, jog belieka konstatuoti, kad liaudies sąmonėje mitiniai vandens ir mirties įvaizdžiai buvo itin glaudžiai susipynę ir vanduo chtoniniu savo aspektu traktuotinas kaip mirties ir grėsmės stichija.

## 2.2. Vanduo ir žemė

Tai – antrasis mūsų taikomo mitinio pasaulio erdvės modelio lygmuo. Reikia iš karto pasakyti, jog *žemė* čia reiškia antžeminį pasaulį – t. y. tai,

kas egzistuoja tame pačiame horizontaliame lygyje kaip ir žmogus ir yra vienaip ar kitaip greta jo. Čia derėtų kalbėti apie vandens telkinius ne kaip apie angą į mirties ir požemio pasaulį, o kaip apie gamtinę realiją, tegu ir simboliškai įprasmintą, ir aptarti tas mitines būtybes, kurios susijusios su kasdieniu žmogaus gyvenimu ir ūkine veikla. Aišku, toks skirstymas yra gana sąlygiškas, nes, pavyzdžiui, velnias, kaip itin įvairiapusė mitinė figūra, sakmėse taip pat egzistuoja ir veikia šalia žmogaus, o jo „ekonominės“ funkcijos irgi labai svarbios (Vėlius 1987: 200 – 224). Vis dėlto šio, antrojo, erdvės struktūros lygmens išskyrimas turėtų padėti geriau išryškinti kai kuriuos savitus mitinio vandens įprasminimo aspektus.

### 2.2.1. Vandens valdovai

Baltų ir slavų vandens dvasias tyrinėjęs A. Johansons mano, jog tam tikras „idealusis“ šių dvasių tipas – tai vandenių globėjai (arba valdovai, ponai). Jie susiję su animistine pažiūra į gamtą, todėl šiuos vaizdinius galima laikyti gana archajiškais. Savaimė šie valdovai paprastai nėra „blogi“, t. y. priešiški žmogui (Johansons 1965: 35).

J. Balys valdovus sieja su menkai dokumentuotais vandenių dievais (Balys 1948: 34 – 35). Vandenių valdovai taip pat siejami su aukos vandeniui (net ir žmogaus aukos) idėja, taigi jų funkcijos smarkiai sumišusios su kitų vandens dvasių. Neabejotina, kad daugelyje vėlesnių tikėjimų vandens valdovo funkcijos taip pat atiteko velniui.

Z. Slaviūnas, klasifikuodamas mūsų mitines vandens būtybes, *diedukus*, arba *valdytojus (valdonus)*, nurodo pačius pirmuosius (Slaviūnas 1947: 177).

Tikėjimų apie šias mitines būtybes užrašyta nedaug, daugiausia – rytų Lietuvoje bei Dzūkijoje. J. Balys cituoja apie Liškiavą užrašytus tikėjimus:

*„Sako, yra vandenių karaliai. Vandenių valdytojai panašūs į dieduką. Jei katram paskirta skęsti, tai tas diedukas ir skandina. Tie diedukai yra ant vandens nuo Dievo pastatyti. Sako, kad kiekviename daikte vis yra valdžia – valdytojas. Kiekvienam ežere ir upėj yra vis atskiras valdytojas ir kiekvieno jų vanduo skiriasi, nesimaišo su kito valdytojo vandeniu. Koks yra ežero ar upės vardas, tuo vardu būna ir vanduo, ir vandenys nesimaišo. To vandens dievuko nieks nematąs“* (cit. iš: Balys 1948: 35; dar žr.: LTR 374c/1226/, /1316/, 374d/2129/).

Kartais minimi ir tikriniai vandens valdovų vardai: Plokštarankis (apie Salaką), šventas Viešbonas (Balys 1948: 35); 1725 m. jėzuitų ataskaitose minimi vandens „demonai“ Ponas Drukelis (apie Vabalninką), *Rundone-lis Akmianelis* – pirmasis padėdavęs persikelti per upes, antrasis – gydyti vidaus žaizdas (Lebedys 1976: 213). Apie Raseinius tikima, kad „*vandens valdonai gyveną pačiame ežero viduryje, puikiuose rūmuose. Valdonas, būdamas vandenį, pasireiškia kaip dievaitis, išėjęs ant kranto virsta žalčiu*“ (DvPŽ I 389; cit. iš: Slaviūnas 1947: 178). Šių vandens valdovų funkcijos siejasi su padavimuose minimais draudimais išleisti ežerų vandenį

(KLPK 75). Pavyzdžiui, M. Davainio-Silvestraičio lenkiškai užrašytame padavime pasakojama, kaip toks Dambravičia norėjęs nuleisti ežerą į Nemuną, bet vanduo nėjo. Žyniai išvedė ežerą, bet jo vanduo nesusimaišė su Nemuno vandeniu (DvPŽ II 418; vert. santrauką žr.: DSPSO 430). Toks tikriniu vardu vadinamo ir vieno valdovo žinioje esančio ežero įvaizdis laipsniškai galėjo išaugti iš ankstesniojo – paties ežero, kaip gyvos būtybės, – įvaizdžio. Evoliucionizmo teorijos kūrėjo E. B. Tyloro nuomone, požiūris į daiktą ar reiškini kaip į gyvą būtybę ir tą daiktą ar reiškini įkūnijančios dievybės (dvasios) išskyrimas yra dvi vienos idėjos raidos stadijos (Тайлор 1989: 406).

Šie tikėjimai apie tarpusavyje nesimaišančių vandenu vardus neabejotinai yra susiję su padavimais apie ežero vardo spėjimą (KLPK 60–63). Įdomumo dėlei galima pacituoti J. Basanavičiaus samprotavimus, esą pasakos „apie kelionę upių ir ežerų <...> stygavoja aiškiai apie atėjimą ir kelionę ne pačių vandeniu, bet vardų tų upių ir ežerų ing Lietuvą“, t. y. mūsų protėviai, iš tolimų kraštų atkeliaudami, vandenvardžius su savimi atsinešę (Basanavičius 1970: 247). Taigi vandens telkinio vardo, jo savotiško „atskirumo“ ir keliavimo motyvai pakankamai gajūs ne vien liaudies kūryboje, bet ir jos tyrinėtojų sąmonėje.

Tikėjimai, pasakojantys apie tam tikrus „idealiuosius“ vandens valdovus, lietuvių folklore gana reti ir negausūs (be to, daugelyje jų aiškiai juntama užrašinėtojų ranka). Bet pasitaiko ir kitokių, „specifiškesnių“ valdovų tipų, labiau susijusių ir su ūkine žmonių veikla, – tai žuvų karalius, žuvų piemuo, žuvų sargas.

Žuvų karalius (apie jį LPTKK užfiksuoti tik trys sakmių variantai) įvaizduojamas kaip *didelė* ir *karūnuota* žuvis. Abu šie bruožai sieja jį su kur kas plačiau žinomu gyvačių karaliumi (LPK 672A; VLD 266–271), irgi įvaizduojamu kaip be galo didelė gyvatė su karūna, kartais dar ir sparnuota (VLD 267), nešiojanti aukso vainiką ir bėganti stačia (Elisonas 1931: 128). Aplink žuvų karalių telkiasi mažesnės žuvys, jo pasirodymą paprastai lydi žvejybos sėkmė:

*„Ištraukė labai daug žuvų, kurių tarpe buvo viena žuvis labai graži ir ant galvos turėjo karūną“* (VLD 30); *„Viduj būna didysis ščiupokas, apie jį kai maišai mažieji. Jei didįjį paimtum, tai jie visi sueitų“* (LMD I 183/77/). Plg.: gyvatės irgi susirenka, jas pašaukus „baltosios gyvatės“ balsu (VLD 270). Pagautą žuvų karalių verčiau paleisti, *„nes karalius turi valdyti savo karalystę“* (VLD 30). Jo nepaleidus, visas kelias, kuriuo žuvis vežtos, būna kruvinas, be to, ežere išnykstančios žuvys (LTR 2412/159/).

Abu šie vaizdiniai – gyvatės ir žuvies – labai glaudžiai susiję (žinoma dar ir „vandens gyvatė“ (LTR 3235/198/), taip pat „rupūžių karalienė“, – VLD 271). Jie laikytini labai archajiškais. Pasak V. Proppo, gyvatės – vandenu saugotojos įvaizdį galima aptikti jau pačiose primityviausiose tautose, pavyzdžiui, jis žinomas Australijos aborigenams. Iš pradžių ši vandenu gyvatė buvo laikoma gera, naudinga būtybe: tikėta, kad ji duodanti vandenį ir užtikrinanti visokeriopą vaisingumą, taip pat ir žvejybos sėkmę (Пропп 1986:

254 – 255). Vėlesnėse epochose ji įgijo drakono bruožų (Мифы 1980: 470). Daugelio Europos tautų folklore aptinkamos vandens dvasios ir jūrų gyvatės, pasak E. B. Tyloro, yra „dvasinio pavidalo vandens demono“ ir „kūniško pavidalo vandens baidyklės“ sumišimo rezultatas (Тайлор 1989: 369).

Antra valdovo atmaina lietuvių sakmėse – žuvų piemuo. Tai antropomorfinės išvaizdos mitinė būtybė, minima tik poroje sakmių variantų:

„...*pamatė nendryne sėdintį plaukais apsileidusį žmogų, kuriam sušvilpus, žuvys tik uodegomis pliaukši ir pliaukši. Tai buvo žuvų piemuo*“ (LTR 1569/8/); „*Mėnesienoj išeina senis, kad švilptelna, tuojaus ir atbėga iš ežero jaunikaičiai*“ (LMD I 474/145/).

Šis žuvų piemens įvaizdis greičiausiai atsiradęs dėl to, kad žuvys buvo įsivaizduojamos esančios ežero gyvuliai – kiaulės. LPTKK pateikiami septyni variantai sakmių, kuriose pasakojama, kaip sugavus labai didelę žuvį iš ežero kažkas reikalauja atiduoti jo kiaulę (BsLP I 29 Nr. 9; BLLS 807; LTt IV Nr. 596; LMD I 1063/1306/), nešti žuvį atgal (LTR 1659/125/), atiduoti kiaulę be uodegos (LTR 3926/45/). Beje, kaip beuodegė žuvis kartais pasirodo ir vokiečių *Wassergeist* (Panzer 1938: 134). Poroje lietuviškų sakmių variantų netgi leidžiama suprasti, kad ežere esanti ištisa kiaulių banda:

„*Kitam krašte ežero šaukia: „Cve-cve-cve!“ – „Kokio nėra?“ – „Tekio!“ – „Kokio tekio?“ – „Beuodegio!“* (LTR 1240/203/).

Kiaulės mitinės sąsajos su vandeniu yra ne kartą tyrinėtojų pabrėžtos. Kiaulė mūsų tautosakoje yra tikra dangaus vandens „ekspertė“ (Greimas 1990: 52 – 56). Baltą paršelių – aukų upių dievui – mini dar M. Strijkovskis (Mannhardt 1936: 331), o L. Davidas, pasakodamas apie 1526 m. įvykius, nurodo, kad juoda kiaulė aukota norint gražinti iš marių išnykusias žuvis (žr.: Basanavičius 1913: 36). Paršas – vienas dažniausių ežero pasiuntinio, pranešančio apie ateisiantį ežerą, pavidalų (Vėlius 1987: 61, 189). B. Kerbelytės duomenimis, visi 14 padavimų variantų, kuriuose pasakojama, kad ežeras ateina į naują vietą „po to, kai tenai pasirodo ir knisa juoda kiaulė, paršas ar šernas“, yra užrašyti vakarinėje Lietuvos dalyje (Kerbelytė 1970: 95).

N. Vėliaus tvirtinimu, kiaulė – chtoninis gyvūnas, susijęs su velniu, mirusiaisiais (Vėlius 1987: 188 – 190). Žuvų sargu, trukdančiu konkrečiame ežere žvejoti, mūsų sakmėse taip pat būna įsivaizduojamas velnias (LPTKK – 16 variantų): „*Nekrikštytos dūšios ir velniai pristatyti saugoti, kad nepagautų žuvų, neiškastų pinigų, nenušautų paukščių*“ (LTR 1947/66/).

Šiose sakmėse randame ir paaiškinimą, kodėl per šventes itin sekasi žvejoti: „*Šventoj dienoj per Mišias sekas gaudyt žuvis. Matai, ežerų pilniuja toks šlubas velnias. Šventose dienose žmones suvejį bažnyčiosna tai juokias, tai kaip kitaip griešija. Tuos griekus velniai surašo <...> Nubėga padabot ir šitas šlubis velnias. Ežerai tadu lieka be prievaizdos, tai žuvys užtai ir sekas gaudyt*“ (LTR 1486/431/).

Dar minima, kad velniai mėgsta eiti į vestuves (BLMS 174; LTR 2234/31/), vakarones (LTt IV Nr. 498), karčemą (ZK 98), žiūrėti muštynes (ZK 97) ir pan. Užtat susiruošus žuvauti, negalima apie tai garsiai kalbėti, girtis, kad neišgirstų kur nors netoliese besisukiojantis velnias (LTR 3460/40/).

Žuvys ir šiose sakmėse įsivaizduojamos kaip velnio gyvuliai, pavyzdžiui, velnias šaukia: „*Mano gyvulius čalnoj uždarė!*“ (LTR 2795/61/).

Taigi mitinis vandens valdovo vaizdinys, susijęs dar su animistine pirmykščio žmogaus pasaulėžiūra, tikėjimuose išsilaikė gana abstrakčiu pavidalu – kaip paslaptinga, neretai patį vandenį įkūnijanti mitinė jėga ar dievybė. Tuo tarpu sakmėse aptinkame konkretesnių funkcinių šio vaizdinio variantų: tai – zoomorfinis žuvų karalius, antropomorfinis žuvų piemuo bei žuvų sargas, dažniausiai jau neatskiriamai susijęs su velniu (galima sakyti, kad tai irgi net ne „savarankiška“ mitinė būtybė, o tik viena iš velnio veiklos sričių). Žuvys kai kuriose šio tipo sakmėse taip pat yra velnio gyvuliai, paprastai – kiaulės. Prisimenant, kad kiaulė irgi gali simbolizuoti vandenį („antrasis ežero pavidalas“ padavimuose, – Kerbelytė 1970: 96), gaunamas gana rišlus mitinių įvaizdžių kompleksas.

### 2.2.2. Moteriškosios mitinės vandens būtybės

Ligi šiol kalbėjome apie vyriško pavidalo arba neantropomorfines mitines vandens būtybes. Z. Slaviūnas, klasifikuodamas vandens dvasias ir nurodęs, kad „vyriškos giminės dvasios daugiausia esti nedraugiškai nusiteikusios“, toliau rašo: „Prie gera linkinčių vandens būtybių skirtinos moteriškosios giminės būtybės. Čia pažymėtinos *vandenės* (undinės), taip pat gydančiosios *vandenės*, ypač šaltinių dvasios ir draugiškosios *laumės*“ (Slaviūnas 1947: 178; išskirta autoriaus). Sunku būtų sutikti, kad moteriškosios mitinės vandens būtybės visais atvejais yra tik gera linkinčios, tačiau jų santykiai su žmonėmis iš tiesų gerokai skiriasi nuo vyriškųjų mitinių būtybių. N. Vėlius pažymi, kad „moteriškų vandens dvasių santykiai su žmonėmis daug sudėtingesni, nes sudėtingesnė ir šių vaizdinių kilmė“ (Vėlius 1977: 116).

Kokios yra lietuvių moteriškos mitinės vandens būtybės? Sakmėse minimi tokie Z. Slaviūno išskirtų vandėnių vardai: undinės (VLD 29; LTR 4433/159/), sirenos (LMD I 457/27/, LTR 2498/5/, 4209/8/, 4417/29/), raganos (LTR 3278/207/, 3717/144/), narės (VLD 30). Dažniausiai tiesiog apibūdinama jų išvaizda: „*pusė mergos, pusė žuvies*“ (LMD I 474/114/, /527/, /739/, 616/5/; LTR 3670/86/, 4795/212/, 4889/222/), mergina su žuvies uodega (LTR 4541/16/), pusė žmogaus, pusė žvėries ir labai gražiai gieda (LMD I 457/21/), merginos gieda (LTR 4417/150/), rauda (LTR 4419/18/). Sakmių apie taip apibūdinamas moteriškas vandens būtybes nėra gausu – LPTKK užfiksuoti 23 variantai. Paprastai pabrėžiami du pagrindiniai šių būtybių bruožai: dvilypumas (pusė merginos, pusė žuvies) – apie 60 procentų variantų, ir pomėgis giedoti – 26 procentai. Vienoje sakmėje netgi sakoma, kad „*žuvys išmislino giesmes. Buvo žuvys: pusiau žuvis, pusiau moteris, ir dainavo giesmes, ir žmonės ėmė giedot*“ (LTR 3500/121/). Labai retai užsiimenama apie kokį nors šių mitinių būtybių grėsmingumą: tik poroje sakmių teigiama, kad narės skandindavusios žmones (VLD 30) arba kad vandenės nusitraukdavusios vakarais besimaudančius („*traukia iš meilės, nes jiems*



labai patinka mūsų žmonės", – LMD I 457/21/). Sakmę apie vandens deives, gyvenančias Nemuno atšakoje, vardu Mergava, ir kasmet prašančias aukų, cituoja J. Balys (Balys 1948: 36; dar žr.: LTR 2268/141/).

Nors lietuviškų sakmių apie undines nėra daug, vis dėlto apytikriai galima išskirti du ryškesnius jų užrašymo arealus: vakarinį, apimantį pajūrį, vakarų ir šiaurės Lietuvą (Palangą, Šakius, Šiaulius, Pakruojį), ir rytinį, apimantį rytų Lietuvą (Švenčionis, Ignaliną, Anykščius) ir ypač – lietuviškas Baltarusijos salas<sup>21</sup>. Rytiniame areale užrašytose sakmėse kur kas labiau pabrėžiamas šių dvilypių vandens gyventojų pomėgis giedoti (LMD I 457/21/, 616/5/, LTR 4417/150/, 4433/159/) ir verkti, raudoti (LTR 4417/29/, 4419/18/, /25/); be to, Baltarusijoje užrašytose lietuviškose sakmėse dar paaiškinama, kad jos verkiančios todėl, jog nesulaukia, „kada bus galas svieta“ (LTR 4417/150/), nes joms sunku vandenyje gyventi (LTR 4419/18/, /25/), nes yra už kažką Dievo nubaustos (LTR 4433/159/). Pastaroji ypatybė labai suartina lietuviškų sakmių undines su slavų *русалки*, kurios įsivaizduojamos kaip neturinčios ramybės, atgailaujančios mirusiųjų dvasios (Померанцева 1975: 76). Tuo tarpu vakariniame areale užrašytose sakmėse daugiau dėmesio skiriama undinių dvilypumui, fantastinei jų išvaizdai, keistumui, keliančiam žmonių smalsumą ir nuostabą. Į akis krinta ir ypatingas šių būtybių bejėgiškumas, nebūdingas kitoms vandens dvasioms: jas vieninteles pasiseka sugauti, o sugavus galima paleisti į kubilą ir vežioti po kaimus, rodyti žmonėms; jos labai verkia, todėl žmonės jų pasigaili (VLD 29; LMD I 474/739/). Nesunku čia išvelgti ir tam tikros „jomarko kultūros“ atgarsių ar bent jau svetimų kraštų įtakos.

Panašios – pusiau žmogaus, pusiau žuvies pavidalo – undinės žinomos ir estų bei lyvių folklore; manoma, kad jų vaizdiniai yra germaniškos kilmės (Niemi 1996: 537). Savo ruožtu tvirtinama, jog vokiečių *Nixe* (Panzer 1938: 130) savąją žuvies arba gyvatės uodegą gali būti „paveldėjusi“ iš antikinių sirenų: „juk nuo dešimtojo amžiaus pradžios vokiečiai turėjo galimybę paminklų kapiteliuose, frizuose ir portaluose matyti su žuvų uodegomis sirenas ir kitus jūrų stebuklus“ (Niemi 1996: 541). Šiaip ar taip, tam tikra „kultūrinė“ šio personažo kilmė ir raida neabejotina.

Kur kas autentiškesnis ir liaudiškai lietuvių pasaulėjautai artimesnis atrodytų kai kuriose sakmėse pasitaikantis žmogaus bruožų turinčios žuvies paveikslas: sugauta žuvis kalba žmogaus balsu (LTR 1191/116/, LMD I 183/75/), juokiasi, išsprūdusi iš rankų pabėga (LTR 325/82/). Apie moters virtimą žuvimi kalbama ir lietuvių dainose bei raudose (Laurinkienė 1990: 49); dažniausiai šis motyvas siejamas su vedybomis. Tą patį matome ir estų bei karelių runose: jose moteris – žuvis sakosi esanti nuotaka (Niemi 1996: 549 – 551). Čia jau galima išvelgti paralelę su lietuvių laumėmis, kurios irgi neretai tampa paprastų mirtingųjų žmonomis (Vėlius 1977: 108) ir

---

<sup>21</sup> Beje, pastarajame, rytiniame areale užrašyti ir visi trys žinomi sakmių apie karūnuotą žuvų karalių variantai, minėti ankstesniame skyriuje.

apskritai tiek lietuvių, tiek latvių tautosakoje yra įsivaizduojamos kaip nuotakos (Šmits 1938: 196 Nr. 55175, 55176; Vėlius 1977: 124).

Laumė iš viso yra viena įdomiausių lietuvių tikėjimų ir tautosakos personažų. Jos veikla ir funkcijos labai įvairios: laumė, kaip ir moteris, dirba moteriškus darbus, skriaudžia arba globoja vaikus, bendrauja su vyrais, kenkia gyvuliams (Vėlius 1977: 96). Dauguma laumės funkcijų yra ekonominės, susijusios su kasdienine žmogaus veikla, o pačios laumės, kaip taikliai pažymėjo J. Balys, yra daugiau socialinio pobūdžio būtybės (Balys 1966: 78). Liaudis tikėjo, kad laumę galima sutikti kone kiekviename žingsnyje: „*Seniau, sako, kur tik eidavai nakčia, tai deivę ir sutikdavai*“ (LMD I 144/59/)<sup>22</sup>; „*Pirmiau ir laumių būdavo daug. Išėik vasaros šiltą vakarą ir tuojaus išgirsi, kaip laumės audeklus velėja*“ (BLMS 39).

Žmogaus santykiai su laumėmis klostosi ypatingai: „čia nieko nėra iš anksto nuspręsta, viskas pareina nuo jo valios ar apdairumo, kaip tie santykiai vystysis – bus jam naudingi ar kenksmingi“ (Balys 1948: 88).

Laumių prigimtis aiškinama irgi gana įvairiai. Didesnių abejonių nekelia tai, kad jos – gamtos dvasios („fėjos tam tikru mastu yra pati sudvasinta gamta“, – Balys 1948a: 63), tačiau kam jos artimesnės – miškams, vandenims, akmenims, kalnams, dangui ar žemei – tebediskutuojama (Balys 1948a; Vėlius 1977: 83–128; Gimbutienė 1985: 159–160; Greimas 1990: 188; Laurinkienė 1996: 174–183). Čia pamėginsime kiek išsamiau apžvelgti tik laumių ryšį su vandeniu ir kai kuriuos bendresnius jų bruožus.

Laumių sąsajos su vandeniu jau ne kartą yra pakliuvusios tyrinėtojų akiratin. Dar M. Pretorijus rašė, kad laumės – tai undinių (*Nixe*) rūšis ir skyrė jas prie vandens būtybių (Mannhardt 1936: 532). Lietuvių laumių artimumą kitų tautų vandens dvasioms pažymėjo ir J. Balys, nors, jo manymu, laumės greičiau laikytinos miško dvasiomis (Balys 1948a: 61). M. Gimbutienė teigė, kad laumės „susijusios su vandens sfera, gyvena prie vandens telkinių ir akmenų; iš ten jų magiškoji galia“ (Gimbutienė 1985: 160). Kad „lietuvių laumės traktuotinos [ir] kaip vandens dvasios“, yra įtikinamai ir išsamiai įrodęs N. Vėlius. Jis pažymi, kad laumės dažnai pasirodo prie vandens, kad jų vardu vadinami su vandeniu susiję objektai (laumžirgis, laumės juosta) ir nemažai hidronimų, kad mėgstamiausias laumių darbas – skalbimas, kad jų išorės ypatybės bei būdingiausios funkcijos artimos kitų tautų vandens dvasioms ir t. t. (Vėlius 1977: 114–117). O ir laumių būdas, pasak G. Beresnevičiaus, „ambivalentiškas kaip ir pačių vandenu“ (Beresnevičius 1998: 41).

Iš tikrųjų nemažai sakmių mini, kad laumės pasirodančios prie vandens (N. Vėliaus duomenimis, sakmės, kuriose laumės veikia prie vandens, sudaro apie 17 procentų visų sakmių apie laumes, – Vėlius 1977: 111). Kartais netgi nurodoma, kad jos ir gyvenančios vandenyje (arba salose, patiltėse):

---

<sup>22</sup> *Deivė* – vienas iš liaudyje žinomų laumės vardų (Vėlius 1977: 89).

„Ūpyse yra deives baltų moterų pavidalu, kurios naktimis išeina ant krantų“ (LMD I 827/5/); „Arčiau in Kijevų, tai pilnos upės laumių“ (LMD I 474/538/); „Salos sutvertos laumėms gyvent, mat joms tik ten vieta, kur geras žmogus negali prieit“ (LMD I 457/20/); „Po Sėdo tiltais gyveno Deivės vadinamos patilčio tetos“ (LTR 768/625/).

Tam tikru laiku laumės išeinančios iš vandens, pavyzdžiui, skalbti (LTR 4649/80/), maudytis (LTR 1438/223/, 2989/351/, 3804/10/), dainuoti (LTR 1602/29/, 2989/333/). Žmogaus pabaidytos, jos neretai ir dingstančios vandenyje, pavyzdžiui: „Nusižvengusios kaip kumelės plump į vandenį ir nunėrė kaip lydekos“ (LMD III 161/578/). Kai kuriose sakmėse pasakojama, kad laumės galinčios skandinti žmones: pavyzdžiui, moteriai, kuri duoda joms darbo, bet neduoda valgyti, laumės grasina nuskandinti (LTR 1691/11/); įtraukia į vandenį po saulės laidos žlugtą žlungančią skalbėją (LMD I 613/20/). Su skendimu siejama ir kita laumės savybė: gebėjimas užtvenkti (sulaikyti) vandenį – pavyzdžiui, upę, kurioje nuskendo jos duktė (KLPK 7). Tokia veikla suartina laumę su pagrindinio indoeuropiečių mito Griaustinio dievo priešininku (Судник, Цивьян 1980: 262).

Ypač dažnai laumės lankosi pirtyse: „Laumės labai mėgsta praustis. Jas taip ir tyka, ar kas nekūrena pirties“ (LTR 2989/332/). Jos vanojasi pirmą jaunaties penktadienį (LTR 1044/50/) arba šeštadienio vakare (LTR 2989/347/). Jei randa pirtyje palikto šilto vandens, muilo ir vantų, atsilygindamos šeimininkus apdovanoja (LTR 2989/336/, SIŠLSA 213, BsLP II 195 Nr. 10). Beje, pirtis – tai ir latvių *laimos* mėgstama vieta (Судник, Цивьян 1980: 256). Labai svarbu tai, kad laumės susijusios tik su žmogaus nepaliesitu, t. y. gamtos, vandeniui, o į vandenį, kuriame prausėsi žmogus, jos negali nė kojos įkišti (LTR 1406/363/). Todėl norint, kad jos neateitų pirtin, reikia sulieti vandeniui visas grindis (LTR 1580/506/)<sup>23</sup>. Sunkiai sekasi laumei ir žmogaus vaiką nuprausti: norėdama pamėgdžioti kūdikį maudančią motiną, ji įdeda vaiką į verdantį vandenį, ir šis nuplikytas turi „biedningai numirti“ (BsLPY I 71 Nr. 25). Pažymėtina, kad nuplikymas verdančiu vandeniui – tai vienas iš Griaustinio dievo vaikų baudimo (išbandymo) būdų, plačiai žinomas Balkanų tautų tradicijose (Судник, Цивьян 1980: 252, 264).

Kaip ir daugumos mitinių būtybių, laumių laikas – po saulėlydžio: „Laumės nemėgsta denas švesas, nemėgsta saules“ (LTR 2989/330/). Pasak N. Vėliaus, sakmės, kuriose laumės pasirodo naktį, sudaro maždaug 17 procentų visų sakmių apie laumes, o kuriose – dieną, tik 8 procentus (Vėlius 1977: 114). Užtat tikėta, kad tam tikrais vakarais po saulėlydžio negalima esą dirbti daugelio moteriškų darbų. Pavyzdžiui, ketvirtadienio vakarą drausdavo verpti, o ypač – skalbti (BLPY I 68; BLP I 106; LTR 811/455/). Kartais laumių veiklos laikas susijęs ir su rasa, pavyzdžiui: „Jei kas drabu-

---

<sup>23</sup> Abu pastarieji variantai užrašyti Aukštadvaryje. Palyginimui galima pateikti Marijampolės apylinkėse žinomą tikėjimą, kaip apsisaugoti nuo Perkūno: „Reikia pirmam griausmui sugriaudus asloje palieti vandens kibirą. Į tuos namus visus metus neis velnias slėptis“ (LTR 828/370/).

*žius išvelėja ketvirtadienį ir padžiauna ant tvoros, laumės juos pavagia. Kol rasa laikosi, tol laumės gali vogti lininius rūbus*" (LTR 2567/1123/). Dar dažniau, nei ketvirtadienį, laumės pasirodančios šeštadienio vakare – tokių sakmių ir tikėjimų užrašyta beveik visose Lietuvos etnografinėse srityse (Vėlius 1977: 113).

Laumių santykiai su žmonėmis ypač aktyvūs ir dinamiški. Susidūrimo baigtis dažniausiai priklauso ne tik nuo to, ar žmogus laikosi tradicinių elgesio normų, papročių, bet ir nuo jo asmeninių savybių: gudrumo, vikrumo, drąsos:

*„Laumės nieko blogo nedarydavo tam, kas prisilaikydavo papročių (prietarų). O jeigu kuri moteris nesilaikė papročio, tai šast laumės ir iškerta jai šposą*" (LTR 1074/97/); *„Jeigu kas moka su jomis apsieiti, tam jos gera padaro, o kas nemoka, tam bloga padaro; kartais net nunovija*" (BLMS 20).

Skaitant sakmes, galima apytikriai atsekti vykus ir tam tikrą laumių „demonėjimą“. Pavyzdžiui, dalis sakmių, pasakojančių, kaip žmogus užklumpa prie upelio skalbiančias laumes, piešia tikrą gero sugyvenimo idilę: žmogus gražiai jas pasveikina – pasako „padėk, Dieve“ arba „labas vakaras“, o laumės už tai jį apdovanoja – palieka nesibaigiančio audeklo rietimą, pirštines ar ką kita (LMD I 144/60/, 332/2/, SIŠLSA 474, LTR 4639/214/, BsPLY IV 139 Nr. 132); arba bernas pagiria laumes, kad jų baltas žlugtelis, o šios pasako, kad jis daug grybų rasiąs (LTR 3378/1351/)<sup>24</sup> ir pan. Tačiau kituose variantuose jau pastebimas šioks toks „santykių atšalimas“: arba žmogus bijo laumių (LTR 1945/377/, 4883/1151/, BsLPY IV 141 Nr. 135), arba laumės pasveikintos pabėga, ir žmogui jų žlugtas lieka ne iš geros valios (LTR 1528/30/). Kartais laumėms nepatinka pasveikinimas ir supykusios jos netgi išpranašauja erzintojui mirtį (BsLP II 197 Nr. 20).

Taigi atrodytų, jog kadaise laumės iš tiesų galėjo būti įsivaizduojamos, pasak Z. Slaviūno (Slaviūnas 1947: 178), kaip „gera linkinčios“ ir „draugiškos“. Tačiau ilgainiui, ypač veikiant krikščionybei, jų paveikslas ėmė įgyti vis daugiau neigiamų bruožų.

Vis dėlto laumės iki pat vėlyviausių laikų išliko itin artimos žmogui. Sakmėse tolydžio pabrėžiama, kad *„laumės kaip žmonės. Jos ir apsinakvoja pas žmones. Jos turi ir vyrus...*" (BLMS 31). Dažniausiai jos atrodo kaip paprastos moterys, valstietės (*„vis moteriškame pavidale pasirodydavo*“, – BsLPY I 67 Nr. 25), todėl jų išvaizda netgi išsamiai nenupasakojama, tiesiog pasakoma, pavyzdžiui: *„rado dvi moteri skalbiant, o tai buvo laumės*" (BsLPY IV 141 Nr. 135). Jos ir elgiasi kaip žmonės:

*„Jaunos laumės vakarais ateidavusios į kaimo jaunimus pasiškoti*" (BLMS 26); *„Seniau laumės apgelais ėjo ir ryšulius visokių dovanų ir skanumynų nešė*" (LTR 1584/47/); *„Laumė ėjusi į veselę ir nešusis baltą maišelį su pyragais*" (LTR 1208B/505/).

---

<sup>24</sup> Įdomu, kad indoeuropiečių mitologijoje rekonstruojama ir Griaustinio dievo vaikų, už bausmę paverstų grybais, mitologema (Иванов, Топоров 1974: 91; Судник, Цивьян 1980: 273).

Todėl žmogus, sutikęs laumes, jų kartais net neatpažįsta (LTR 1208B/1519/).

Atrodo, kad vėlesniais laikais žmonėms jau darėsi sunkoka perprasti šių būtybių prigimtį, todėl atsirado įvairiausių aiškinimų, ar jos geros, ar blogos:

„Laumės daugumoje yra blogi sutvėrimai“ (LTR 1167/650/); „Laumės būna geros ir blogos“ (LTR 4551/173/); „Vienos laumės, kai moterys laukuos dirbdavo, atėjusios į namus, joms vaikus nuprausdavo, verpdavo, drobės ausdavo <...> Be tų buvo daug piktų laumių. Jos vogdavo žmonių vaikus“ (BLMS 42).

Vienoje sakmėje teigiama, kad laumė esanti gera, o jos sesuo – ragana „su didele krūtine“ – bloga (LTR 3414/254/). Laumės aiškiai „žemiškos“ mitinės būtybės, egzistuojančios greta žmogaus. Tačiau jos siejamos ir su požemiu – velnio sfera, ir su dangumi:

„Laumės yra tokios piktos dvasios, dar vadinamos velnių žmonomis“ (LTR 1722/195/); *Deivės – tai Perkūno atsiųstos dvasios. Vieniems žmonėms jos darė gera, kitiems – bloga* (DvPŽ I 143).

Danguje matyti laumių išaustos juostos (LTR 1438/40/, 1445/6/, LMD I 216/1/), žlugtą išvelėjusios, kultuves jos pasideda ant dangaus (LTR 865/141/). Beje, Aušra lietuvių mitinėje poetinėje tradicijoje kartais irgi įsivaizduojama kaip audeklas (Vėlius 1994: 122). Tačiau laumių veikloje netrūksta ir chtoniškumo elementų (Vėlius 1977: 122).

Dvilypę laumės prigimtį gerai jautė liaudis, ne kartą ją pabrėžė ir tyrinėtojai. Antai J. Balio manymu, „laumės sudaro tarpinį laipsnį tarp dievų ir žmonių pasaulio: viršuje viešpatauja dievai, apačioje gyvena mirtingieji žmonės, tarpe jų randame deives arba laumes, priderančias abiem pasauliam. <...> Jos yra pusdievės“ (Balys 1948: 85). Jam pritarė ir M. Gimbutienė: „Laumės yra dvilypės būtybės: nuostabios darbininkės <...>, bet ir kenkėjos, mirties nešėjos <...>, jose glūdi iracionalūs moteriškumo elementai. <...> Ji ir moteris, ir deivė“ (Gimbutienė 1985: 159). A. J. Greimas dviprasmišką laumės padėtį liaudies kultūroje aiškino jos kaip amžinos marčios statusu, čia pat pridurdamas, kad „bandymas interpretuoti laumes kaip marčias nei kiek nesumažina jų mitinio, dieviško charakterio: laumės neabejotinai yra su vandenimi surištos būtybės, greičiausiai priklausančios lunarinio sakralumo sferai“ (Greimas 1990: 286 – 287).

V. Ivanovas ir V. Toporovas, rekonstruodami pagrindinį indoeuropiečių mitą, nustatė jame egzistavus ir Griaustinio dievo žmoną (Иванов, Топоров 1974: 107, 115, 151). Baltų mitologijos tyrinėtojai, remdamiesi lietuvių tautosaka ir tikėjimais, šią iš dangaus išstremtą ir nuolatinės vietos žemėje neturinčią būtybę linksta tapatinti kaip tik su laume (Мифы 1982: 40; Laurinkienė 1996: 173 – 183; Vėlius 1983a: 65 – 71). Labai išsamų ir informatyvų straipsnį šia tema yra parašiusios T. Sudnik ir T. Cīvjan (Судник, Цивьян 1980). Gretindamos baltų bei rytų slavų ir Balkanų tautų tradicijas, autorės nustatė, kad „baltų“ ir „Balkanų“ arealuose akcentuojami skirtingi pagrindinio indoeuropiečių mito momentai: „baltų-slavų variante“ pirmiausia išskiriamas Griaustinio dievo ir jo priešininko dvikovos motyvas, o atitinkamame „Balkanų variante“ ypač pabrėžiamas „žmonos išvarymo ir vaikų

baudimo motyvas". Ypač gerai šie skirtumai perteikiami priešpriešomis *vyriškas – moteriškas* ir *ugnis – vanduo*. Minėtų autorių tvirtinimu, baltų kontekste teigiama reikšmę įgyja kairieji šių priešpriešų poliai (Perkūnas, ugnis), o Balkanų – dešinieji (moteriška „Požemio valdovė“ (*Хозяйка низа*), vanduo). Vandenys, balos, plačiaja prasme – požemis, yra ir lietuvių laumės gyvenamosios vietos (Судник, Цивьян 1980: 243). Т. Судник ir Т. Сивжан nurodo gausybę panašumų tarp laumės ir daugelio Balkanų tautų tradicijose randamų moteriškų mitinių būtybių – Požemio valdovės invariantų: rumunų *Жоїмеруца, šv. Paraskeva, Miško motina*, bulgarų *Черна баба*, albanų *Lamija, Lubija, Velnio motina* ir kt. (Судник, Цивьян 1980: 247–250). Visų šių būtybių paveikluose vienaip ar kitaip figūruoja baudžiamų, bandomų ar keičiamų vaikų motyvas, per kurį vėlgi išryškėja pagrindinė *ugnies* ir *vandens* priešprieša: vanduo baltų areale, o ugnis (arba abiejų priešpriešos polių jungtis – verdantis vanduo) Balkanų areale yra baumės priemonė, nukreipta tiek į kokį nors draudimą pažeidusią moterį, tiek ir į pačią mitinę būtybę (pavyzdžiui, laumę) bei jos vaikus (Судник, Цивьян 1980: 250–263). Straipsnyje iškeliami daugybė problemų ir atveriami nemažai laumės, kaip nubaustosios Griaustinio dievo žmonos, paveikslo tolesnio tyrinėjimo galimybių.

Akivaizdu, kad laumė yra be galo sudėtingo mitinių vaizdinių komplekso centras. Ir nors vanduo čia užima tikrai ne paskutinę vietą, vis dėlto galima daryti išvadą, kad laumės, traktuojamos kaip vandens būtybė, situacija iš esmės yra analogiška velnio: abi šios mitinės būtybės, viena vertus, yra sutelkusios savyje daugiausia tokių bruožų, kurie kitų tautų mitologijose priskiriami vandens dvasioms, o antra vertus, jų abiejų funkcijos bei paveikslai yra kur kas platesni, universalesni ir susiję ne vien su vandeniu, tad „vandens deivėmis pilna to žodžio prasme jų negalima laikyti“ (Balys 1948: 84). Velnias ir laumė, ko gero, iš viso yra įvairiapusiškiausios ir spalvingiausios lietuvių mitinės figūros, itin aktyviai santykiaujančios su žmonėmis. Nenuostabu, kad jų veikla apima ir daugelį tokių funkcijų, kurios kitų tautų tradicijose yra būdingos atskiroms, savarankiškomis mitinėms būtybėms (pavyzdžiui, vandėniui, undinei, vandens dvasiai).

### 2.3. Vanduo ir dangus

Vanduo lietuvių tikėjimuose bei sakmėse yra susijęs ir su dangumi. „Dangišku“, t. y. teikiančiu sveikatos, gyvybės, vaisingumo ir šiaip teigiamai veikiančiu žmogų, paprastai laikomas tyras ir tekantis vanduo: šaltinių, upių, lietaus. Daugelio indoeuropiečių tautų tradicijose pabrėžiama, kad upės yra atsiradusios Griaustinio dievui įveikus savo priešininką – demoną, slibiną, gyvatę (nors taip pat akcentuojamas ir upės bei gyvatės panašumas, pavyzdžiui, mįslėse: „kas bėga be kojų“ ir pan., – Иванов, Топоров 1974: 202). Senovės Rusijoje tekantis šaltinių, upokšnių vanduo buvo vadinamas *gyvuoju*, o stovintis, nejudantis – *negyvuoju* (Котков 1982:

119). Lietuviai irgi tiki, kad tam tikru laiku maudantis ar prausiantis tokia-  
me tekančiame vandenyje galima esą atsikratyti ligų ir šiaip visokios ne-  
švaros. Be to, iš dangaus krintantis lietaus vanduo teikia gamtai gyvybės.  
Toks vanduo siejamas su dangaus dievybėmis: Saule, Perkūnu, Mėnuliu.  
Vėlesniais laikais daugelį šių teigiamų savybių imta priskirti bažnyčioje  
pašventintam vandeniui: natūralu, kad, senųjų dangaus dievų vietą už-  
ėmus krikščioniškajam Dievui, jam atiteko ir su vandeniu susijusios šių  
dievų funkcijos.

Toliau pamėginsime išsamiau aptarti su Perkūnu, Saule ir Mėnuliu  
susijusius mitinio vandens įvaizdžio bruožus. Aišku, juos išskirti vėlgi gana  
nelengva, nes „ryšys tarp dangiškųjų ir žemiškųjų vandenų yra, lietuviškos  
mitinės pasaulėžiūros rėmuose, labiau komplementarinis negu opozicinis“  
(Greimas 1990: 55) ir vanduo veikia jungia dangų, žemę ir požemį, o ne  
juos vieną nuo kito atskiria. Vis dėlto kai kurios vandens funkcijos (pir-  
miausia gydomoji ir apvalomoji) lietuvių tautosakoje, kalendorinių švenčių  
papročiuose ir tikėjimuose yra aiškiai siejamos su dangaus sfera.

### 2.3.1. Vanduo dievo Perkūno veiklos sferoje

Labai plačiai visoje Lietuvoje žinomas tikėjimas, kad maudytis upėse ir  
ežeruose galima pradėti tik tada, kai nugriaudi pirmasis pavasarinis Perkū-  
nas (LTR 14/251/). Anksčiau pradėjus maudytis, gresia pavojus užsikrėsti  
drugių (LTR 1515/12/), gali „pristoti šišas“, galima prigerti (LTR 739/773/).  
Sakoma, kad ligi pirmojo griautinio vandenyje sėdįs velnias (LTR 757/79/  
832/415/). Tokia pat galia apvalyti vandenį priskiriama ir vėlesniam Per-  
kūno substitutui – šv. Jurgiui (Laurinkienė 1996: 193 – 202): „Prieš Jurgi-  
nes negalima esą maudytis, nes ligos užpuola, o šv. Jurgis įkišęs geležį į  
vandenį ir padaręs jį nebepavojingu“ (Balys 1948: 129)<sup>25</sup>. Po pirmosios per-  
kūnijos, priešingai, – vanduo įgyja gydomųjų galių: „*Jeį kas nusimaudys  
upėje po pirmos perkūnijos, neturės ligų, bus sveikas iki kito pavasario*“  
(LTR 832/210/). Pirmoji pavasario perkūnija apvalo ne tik vandenį, bet ir  
žemę: „*Griautinis nušviečia visus laukus, lyg numazgot numazgoja, viskas  
tuojau atgyja*“ (LTR 762/12/). Tokiuose tikėjimuose išryškėja apvalomoji  
Perkūno galia.

Drauge Perkūnas laikomas ir žemės vaisintoju (Иванов, Топоров 1974:  
99; Gimbutienė 1985: 167). Sakoma, kad griausmingi metai esą derlingi  
metai (Balys 1948: 12; 1966: 43). Ypač esą gerai, jei griaudžia anksti pava-  
sarių (LTR 739/73/): tada gerai auga javai (LTR 1001/556/), žolė (LTR  
828/205/). Daug tikėjimų, įrodančių vaisinamąją Perkūno galią, knygoje  
„Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose“ (1937) pateikia J. Balys. A. J. Grei-  
mas šias pavasarinio Perkūno funkcijas priskiria dievaičiui Pergrubiui, vė-

---

<sup>25</sup> Analogiški tikėjimai dėl krikščionybės įtakos siejami ir su Sekminių švente (Balys 1948: 135; 1993: 207).

liau pakeistam šv. Jurgiu (Greimas 1990: 453–458). N. Laurinkienė, remdamasi R. Otto ir M. Eliade, pirmojo Perkūno apsireiškimą vertina kaip teofaniją ir hierofaniją (Laurinkienė 1996: 122). Pasaulio apvalymas ir apvaisinimas iš tiesų tam tikra prasme yra jo pašventinimas – sakralizacija. Šitaip pašventintas vanduo irgi įgyja sakralizuojančios, apsaugančios galios: „*Po pirmo griausmo, kad paskum netrenktų, reikia nueit po tiltu ir tris kartus per vandenį peršokt*“ (LTR 763/17a/).

Vėlesniais laikais tokį pirmosios perkūnijos pašventintą vandenį pakeitė bažnyčioje švęstas vanduo: „*Kad nemuštų griausmas trobų, didžiojo šeštadienio švęstu vandeniū švenčia trobų šelmenis*“ (LTR 1032/18/); „*Reikia aprėžti tris ratus su koku geležgaliu ir kiekvieną namo kampą pakrapyti švęstu vandeniū*“ (LTR 828/306/). Pasitaiko ir senųjų bei krikščioniškųjų papročių sintezės: „*Geria šv. Trejybės šventėj parsinešę iš Krakulės vandenį (Krakulė – versmė Užpalių miestely prie Šventosios upės) ir kalba po trejus poterius į šv. Trejbę, kad griausmo nebijotų*“ (Balys 1937: 193). Įdomu, kad tokius pavadinimus kaip *krakuła, krakulica, karkulica*, taip pat lietuvišką vietovardį *Krakūnai* V. Ivanovas ir V. Toporovas, rekonstruodami pagrindinį indoeuropiečių mitą, sieja kaip tik su Perkūnu (Иванов, Топоров 1974: 176–177).

Ypatingų galių vanduo įgyja per su Perkūnu siejamą pavasario šventę – Jurgines. Dėl to manoma, kad jei „*šv. Jurgio rytą maudo arklius, tai arkliai būna gražūs*“ (LTR 1457/1–75/), neturi niežų (LTR 440/136/), „*jo kiais parkais neserga*“ (LTR 2069/70/). „*Kad arkliai žibėtų, reikia šv. Jurgio rytą išprausti ant bėgančio vandens*“ (LTR 208/186/). „Dabar dažnai užtinkamas paprotys išgenamus gyvulius apšlakstyti švęstu vandeniū,“ – 1948 m. rašė J. Balys (Balys 1948: 147). Be kitų apsaugos priemonių, švęstu vandeniū šlaksto ir pirmąkart nešdami laukan išperintus naminius paukščius (Balys 1993: 180).

Matyt, iš dalies su Perkūnu sietina ir plačiai tikėjimuose pasitaikanti vandens analogija su pienu, pavyzdžiui: „*Jeigu šv. Jurgio rytą lyja arba rytas rasotas, tai tais metais karvės duos daug pieno*“ (Balys 1993: 176). Panašus tikėjimas žinomas ir latviams (Šmits 1940: 752 Nr. 12190). Užkarpatėje pieno ir pieno upės motyvai siejami būtent su šv. Georgijaus pergale (Иванов, Топоров 1974: 202). Simboliniu lietaus ir pieno sutapatiniu remiasi ir būrimai: „*Kitos moterys, pavasarį išvarydamos laukan karves, per sietą pildavo vandenį, – manydavo, kad padaugės pieno*“ (LTR 1278/298/). Šiuo atveju vertėtų atkreipti dėmesį į sietą, kaip į iš „kryžiukų“ sudarytą daiktą: kryžius gali būti laikomas ir simboliniu Perkūno ženklu (plg. Gimbutienė 1994: 18, 24). Dar reikėtų prisiminti ir tai, kad ištinusį karvės tešmenį gydydavo patrindami „perkūnkulke“ (LTR 11/87/, /88c/, 759/19/, 832/254/, 992/162/, 1039/15/). Su belemnitais pienas siejamas ir buriatų tradicijose (Иванов, Топоров 1974: 150).

Visoje Lietuvoje žinomas paprotys, kai, norėdami pagausinti pieno, vandeniū per Jurgines apliedavo pirmąkart parginusį piemenį (Balys 1993: 186). Apie vandens ir pieno tapatinimą dar bus kalbama kitame skyriuje.



Taigi aptarėme su pirmuoju Perkūnu siejamo vandens sakralizuojančius aspektus. Tačiau Perkūno ir vandens sąsajos tuo neapsiriboja. Liaudies seniai pastebėta, kad iš dangaus gali kristi ne vien gyvybę nešantis ir augimą, vešėjimą skatinantis vanduo, bet ir kitoks – niokojantis, naikinantis. Tokie pavojingi atmosferos reiškiniai yra liūtis, kruša, amalas. Perkūnas, kaip ir jo analogas senovės indų mitologijoje Indra – viesulų, lietaus ir visokiausių formų drėgmės valdytojas (Eliade 1979: 205), nuo seno lietuvių buvo laikomas gero ir blogo lietaus davėju, kurio valią reikėdavo paveikti apeiginiu elgesiu, aukomis. A. J. Greimas, remdamasis M. Strijkovskio pavasario šventės aprašymu ir maldų į Pergrubį bei Perkūną tekstais, daro išvadą, kad „*Perkūnas*, priešingai negu *Pergrubis*, kurio veikla – žemės atgaivinimas ir apvaisinimas – yra ciklinė, bet vienkartinė, čia įsivaizduojamas kaip *pastovus atmosferos reiškinių reguliuotojas*, galįs laiku duoti reikiamo lietaus, bet galįs ir sulaikyti *nelaiku* grasinančius šių reiškinių ekscesus“ (Greimas 1990: 459; išskirta autoriaus). Verta prisiminti, kad griausmavaldis dangaus dievas lietaus dievo funkcijas įgyja daugelio tautų mituose: pavyzdžiui, graikų Dzeusas, suomių Ukko, actekų Tlalokas ir kt. (Тайлор 1989: 399 – 400).

M. Strijkovskio pateiktoje maldoje, be kita ko, sakoma: „O tu, maloningas dieve Perkūne, teikis mums reikalingu laiku pagelbėti ir malonų lytų duoti, kad žolės lapotų ir kad mums nelaiku vėtra, kruša, žaibai ir griausmas blėdies nedarytų“ (cit. iš: Basanavičius 1970: 589).

Tuo tikslu į Perkūną būdavo ne tik meldžiamasi, bet jam ir aukojama. Plačiai žinoma J. Lasickio užrašyta malda, kurioje žemdirbys Perkūnui kaip auką žada lašinių paltį: „*Percune deuaite niemuski und mana, dievuu melsu tavvi palti miessu*“ (Lasickis 1969: 19). A. J. Greimas šią maldą interpretuoja kaip apsaugos savo laukui prašymą ir vėlesnį apeiginį valgymą (Greimas 1990: 460). Panašaus aukojimo relikto užfiksuota ir vėliau aprašytuose papročiuose, pavyzdžiui: „*Velykų šventintos mėsos kauliukus ir kiaušinių lukštus nuneša ant savo kreisos ir pakasa, tai apsaugoja laukus nuo bangų, t. y. nuo liūčių ir ledų*“ (LTR 374/1731/, žr. dar: LTR 374/2254a/, 600/1663/, 1437/31/, 1481/35/, LMD I 475/3234/, /3250/); arba: „*Likusį nuo Velykų kumpio kaulą reikia pakišti po krekva, tai vėjas stogų nedrasko ir į tuos namus Perkūnas nemuša*“ (LTR 1421/58/). Yra duomenų, leidžiančių spėti, jog seniau Perkūnui aukodavę jautį (taurą); be to, lietuvių mįslėse griaustinis neretai nusakomas jaučio (buliaus) įvaizdžiu, pavyzdžiui:

„*Senas jautis baubia. – Debesys ir griaustinis*“ (LTt V Nr. 5444); „*Už trijų kalnų bulius baubia. – Griausmas*“ (LTt V Nr. 5524); „*Eina jautis baubdamas, dangų ragais reždamas. – Griaustinis ir žaibas*“ (LTt V Nr. 5526).

Analogiškai ir slavų mįslėse tauras figūruoja kaip griausmo ir žaibo įsikūnijimas (Иванов, Топоров 1974: 169, 206). Lietuvių padavimuose jautis yra ir vienas ežero atėjimo pavidalų (Kerbelytė 1970: 96). Įdomi tipologinė paralelė aptinkama gana tolimose mums Afrikos tautų (pavyzdžiui, bušmėnų) tradicijose: čia lietus įsivaizduojamas kaip jautis, gyvenantis duobėje su vandenių; kai jis iš ten išlenda, ima lyti (Иванов, Топоров 1974: 174).

Apsaugoti nuo neigiamų atmosferos reiškinių turėdavo ir trečiąją ar ketvirtąją Velykų, Kalėdų, Sekminių dieną švenčiamos „ledų dienės“ papročiai. Visoje Lietuvoje tikima, kad trečiadienį po Velykų negalima dirbti lauko darbų, judinti žemės, t. y. arti ar akėti, kitaip vasarą kruša išmuš javus (Balys 1993: 158 – 159). „Ketvirta Velykų diena – ledinė diena. Eina laukuosna, po kryžiais meldžias, o kas darbą kruta, tai barasi: „Už tave ir mūsų laukus (ledai) išmuš ir vilkai kumeliukus padusins“ (LMD I 475/246/). Kai kurių draudimų paisoma ir prieš Velykas. Pavyzdžiui, „negalima Didįjį ketvirtadienį su kultuve žlugtą skalbti, tą asmenį gali griausmas trenkti“ (LTR 2069/40/). Didįjį penktadienį nevelėjama kultuve, kad ledai neišmuštų javų, nemalama rankinėm gironom, kad griausmas netrenktų (LTR 374/1470/).

Paskutinė Kalėdų diena – taip pat „ledų diena“. „Per tą visą dieną žmonės meldavęsi, kad Dievas apsaugotų javus nuo ledų. <...> Kas per Kalėdas dirba, tam ledai javus išmuš“ (Balys 1993: 41). Apsisaugoti nuo ledų iš dalies skirti ir kryžiaus dienų (LMD I 660/43/) bei trečiosios Sekminių dienos papročiai (LTR 311/2146/, 421/552/, 1300/147/). Kaip „ledų dieną“ švenčia ir trečiąją dieną po Jurginių – šv. Morkaus dieną:

„Morkus reikia švęsti, jei ne – ledai sumuš naudą“ (Balys 1993: 186); „Jei Morkaus dieną aria žemę, ledai užkerta javus“ (LTR 458/79/)<sup>26</sup>.

Yra žinoma ir nemažai būrimų lietui prišaukti arba užtikrinti, kad reikiamu metu jo netrūktų. Labiausiai paplitęs yra apeiginis laistymasis per Užgavėnes – dažniausiai aiškinant, jog taip daroma tam, kad javai ar linai geriau derėtų (Balys 1993: 74 – 76), – ir per pjūties pabaigtuves: kad drėgni metai būtų, pasėti rugiai neišdžiūtų ir ateinančiais metais būtų lietaus. Sakoma: „Jei per pabaigtuves laistosi, tai tą metą lietus rugius sudaigina“ (Balys 1986: 193). Laistymasis per pjūties pabaigtuves, norint užsitikrinti lietu kitų metų derliui, žinomas daug kur Europoje: Britų salose, Vokietijoje, Serbijoje, Rumunijoje, Lenkijoje ir kitur (Календарные обычаи 1978: 87, 133, 179, 204, 250). Daugelyje Lietuvos vietų vandeniui perlieja ir iš lauko grįžusį artoją:

„Grįžusį pavasarį artoją perlieja vandeniui, kad Dievas laistytų jo laukus“; „Pabaigus arti pūdymą artoją aplieja, kad pūdymas neišdžiūtų ir iš pūdymo javai griūtų“ (BTV 64 – 65).

---

<sup>26</sup> Įdomus ir kitas su šia diena siejamas tikėjimas: „Šv. Morkaus dienoje reikia neiti į laukus dirbti, nejudinti žemės, nes kas tą dieną žemę judina, to laukus kurmiai vers“ (LTR 744/37/; dar žr.: LTR 440/147/). Kurmiai su Perkūnu siejami ir kituose tikėjimuose, pavyzdžiui: „Velykų rytą procesijos metu reikia krapyti su švęstu vandeniui kurmarausius ir kaišyti juos Perkūno trenktu medžiu – vasarą nebus kurmių“ (LTR 1471/28/; taip pat LTR 832/394/). Apsisaugoti nuo kurmių ir nuo Perkūno vartojamos tos pačios priemonės: pavyzdžiui, šventintais Devintinių berželiais kaišo trobas – kad perkūnija netrenktų, ir smaigsto daržus – kad kurmiai neraustų (LTR 1165/72/); nuo kurmių irgi apkasa dirvoje Velykų kaulą (LTR 723/113/). Galiausiai apsaugoti nuo perkūnijos gali ir pats kurmis: „Kad Perkūnas netrenktų naman, reikia užmušt kurmį, kuris pabalius rausia, parnešt namo, išdžiovint ir padėt ant pečiaus“ (LTR 208/2154/). Galbūt šią sąsają reikėtų aiškinti tuo, kad kurmis, kaip ir pavasarinis Perkūnas, judina žemę?

Gervėčių krašte, norėdami prišaukti lietu, gali aplieti ir piemenį: „*Kai ilgai nėra lietaus ir atgena piemuo, tai jį vakare apipila vandeniu*“ (LTR 2247/57/). Yra ir kitų būdų – laisto gyvulius, sakydami: „*Dabar savo lietum paprausėm, ryt Dievas duos, savo lietum papraus*“ (LTR 2447/52/). Įdomu, kad vandenį ant gyvulių pilti „*stengiasi kryžmai, nuo galvos pradedant*“. Arba kryžių merkia vandenin, paskui jį pastato ir meldžiasi, kad vandens būtų (BTV 66). Beje, taip pat daro ir serbai (Календарные обычаи 1978: 201). G. Beresnevičiaus teigimu, kryžiaus ženklų mėginta prisišaukti Perkūną (Beresnevičius 1992: 45). Galimas dalykas, jog čia turime senųjų baltiškų ir krikščioniškųjų tikėjimų samplaiką.

Mitologiniu atžvilgiu labai įdomūs su mirusiais susiję lietaus prišaukimo burtai: vandens pylimas ant skenduolio kapo ir aguonų pylimas į šulinį (BTV 66). Juose galima išvelgti tam tikrų sąsajų su Balkanų tautų praktikuojamais *germano (kolojanulo)* laidojimo papročiais (Календарные обычаи 1978: 226, 244). V. Ivanovas ir V. Toporovas mirusiųjų (yrač ne sava mirtimi mirusių, pavyzdžiui, pasikorusių) ir jų pakaitalų (tokių kaip lėlė *germanas*) figūravinimą lietaus prašymo ritualuose sieja su kadaise praktikuotu žmogaus aukojimu (Иванов, Топоров 1974: 107). Tokiu atveju skenduolis lietuvių papročiuose atsiranda neatsitiktinai – juk jis jau pats savaime yra auka vandeniui<sup>27</sup>. Aguonos baltų ir pietų bei rytų slavų tradicijose taip pat siejamos ir su mirusiais, ir su Perkūnu. Pavyzdžiui, Pelesoje užrašytas užkalbėjimas aguona, pažymint, kad ja užkeikti galima kaip ir Perkūnu („*макам можна заклясці так сама, як пярुном*“, – Судник, Цивьян 1981: 304). Aguonos mitinę semantiką nagrinėjusios T. Sudnik ir T. Civjan netgi tvirtina, kad aguonos įvaizdyje yra užkoduotas Griausmavaldžio žmonos vardas (Судник, Цивьян 1981: 317), ir čia savo ruožtu išvelgia aguonos ryšį su Balkanų areale paplitusiais *peperudos* papročiais lietuvių prišaukti: aguona, kaip ir *peperuda*, gali būti vadinama drugeliu (Судник, Цивьян 1981: 315). *Peperudos (peperunos, dodolos)* ryšys su Griausminio dievu (*Перун*) jau ne kartą tyrinėtojų akcentuotas (Иванов, Топоров 1974: 104–106; Филимонова 1983: 135; Laurinkienė 1996: 173). Su daugeliu minėto *peperudos* ritualo detalių sutampa senas latvių lietaus prišaukimo paprotys, aprašytas 1610 m. Dionizo Fabricijaus Livonijos istorijoje. Šis ritualas yra atliekamas ant kalvos, girioje, aukojami juodi gyvuliai ir šaukiamasi Perkūno (Mannhardt 1936: 458). V. Ivanovas ir V. Toporovas teigia, kad šie baltiški duomenys netgi išsamiau ir nuosekliau nei slaviškieji išlaikę pagrindinius Griausmavaldžio atributus (Иванов, Топоров 1974a: 146; dar žr.: Иванов, Топоров 1974: 116).

Visi šie baltų ir slavų ritualai bei papročiai dar kartą įtikinamai patvirtina Perkūno, kaip „atmosferos reiškinių reguliuotojo“ (Greimas 1990: 459), kvalifikaciją. Tačiau tai, ar iš dangaus krintantis vanduo bus naudingas, ar

---

<sup>27</sup> Pažymėtina, kad tame pačiame Balkanų areale užfiksuota ir priešingų tokio papročio variantų: antai serbai ir juodkalniečiai Didįjį ketvirtadienį vandenį pila į upę, „aukodami“ jį šeimos mirusiesiems – kiekvienam po tris indus (Календарные обычаи 1977: 257).

žalingas, kaip rodo tikėjimai, labai daug priklauso nuo apeiginio žmonių elgesio. Paskirstydamas gyvybę teikiančią dangaus vandenį, Perkūnas drauge yra ir vaisingumo dievas.

### 2.3.2. Vanduo ir Saulė

„Su dangaus šviesuliais pirmiausia galėjo būti siejami žibantys sferinio pavidalo objektai: vandens lašeliai, rasa; taip pat ovalūs vandens telkiniai ir kt. <...> Tai galbūt liudija ir šviesulių judėjimui nusakyti vartojamas žodis „tekėti“, – rašo Saulės ir Mėnulio simboliką baltų pasaulėžiūroje tyrinėjęs J. Vaiškūnas (Vaiškūnas 1992: 132). Iš tiesų Saulę su vandeniu sieja bent du vizualiniai aspektai: plastiškasis – apvali vandens lašo ar telkinio forma, blizgesys, spindesys, gebėjimas atspindėti šviesą, ir dinamiškasis – judėjimas, nusakomas bendru abiem objektams žodžiu *tekėti*.

Yra duomenų, kad lietuviai Saulę įsivaizduodavo esant Dievo ar tiesiog dangaus akimi (LTR 374c/1305/, 1593/1/), todėl į ją negalima esą rodyti pirštu, o kas taip daro – „*ant senatvės apžabs*“ (LTR 1593/2/). Savo ruožtu naktis lietuvių mitinėje poetinėje tradicijoje laikoma akla, t. y. be Saulės – be akies (Vėlius 1994: 124). Dar tikima, kad parodžius į Saulę pirštu, tas pirštas galįs nudžiūti ar nupūti, į tą žmogų trenksias griaustinis. Pirštu rodoma Saulė užpykstanti ir galinti įtraukti žmogų į dangų. Pasak J. Balio, „vėlyvesnių laikų pažiūra yra, kad rodant pirštu į dangų badysi Dievui akis, todėl taip elgtis yra nuodėmė. Jeigu netyčiomis pasitaiko pirštu parodyti į Saulę ar Mėnulį, tada reikia pačiam kasti tą pirštą iki kraujo, tai nepakenks. Į Saulę gryną (nepridengtą) akimi gali žiūrėti tik tas, kas nėra padaręs didelės nuodėmės. Taip pat negalima prieš Saulę ar Mėnulį atsigrėžus šlapintis, nes už tuo būdu pareikštą nepagarbą dangaus šviesuoliui susilauksi bausmės, būtent, skaudulių ar šašų pavidalu“ (Balys 1951a: 4). Iš šių tikėjimų ryškėja tam tikra Saulės ir akių bei švarumo sąsaja (žr. dar: Balčiūtė 1995).

Ir kitų indoeuropiečių tautų mituose Saulė dažnai laikoma „dangaus akimi“. Rigvedoje ji – Mitros, Varūnos ir Agnio akis, Avestoje – Ahūra Mazdos, Hesiodas ją vadino „visa reginčia Dzeuso akimi“, senovės germanai – „Votano akimi“ (Тайлор 1989: 169).

Analogiškai vanduo lietuvių liaudies tikėjimuose irgi pavadinamas Dievo akimi: „*negalima spjaudyti vandenin, vanduo, sako, yra Dievo akis*“ (LMD I 474/285/). Todėl, kaip ir į Saulę rodyti pirštu, draudžiama kartimis *badyti* ežero dugną, mėginant išmatuoti jo gylį (Vėlius 1987: 60–61). Šiuo atžvilgiu lietuviai artimi senovės germanams, su šaltiniu tapatinusiems Odino akį (Иванов, Топоров 1974: 129). Tačiau, kaip vaizdingai yra rašęs E. B. Tylloras, „vargu ar reikia tokio stebuklo ieškoti Mimiro išminties šulinyje: bet kuris tvenkinys, pažvelgus vidurdienį į atsispindinčią vandenyje saulę, parodys mums prarastąją Odino akį, o kita dangaus akis, arba tikroji saulė, tuo metu švies aukštai danguje“ (Тайлор 1989: 169).

Tačiau apskritai su Saule, kaip ir su kitomis dangaus jėgomis, lietuvių tikėjimuose daugiau siejamas ne stovintis, o tekantis vanduo, ir ypač – tekantis prieš Saulę: „*Garbindavo versmes, katros rytų pusėn teka, tai dėlto, kad prieš Saulę teka ir vanduo ten labai sveikas. Žmonės eidavo į tas versmes praustis, laikydavo šventu vandeniu. Jeigu žmogus nori išgyti, tai būtinai reikia įmesti kelis skatikus vandenin, tai tada išgysias – versmės aukom reikalavavo pinigų*“, – cituodamas Dusetų apylinkėse užrašytą tikėjimą, rašo J. Balys (Balys 1948: 40). Tauragės apskrityje užrašytame padavime tikinama, jog „*Šventupį pramanė žmonės šventa upimi dėl to, kad jis bėga priešinga linkme kitų upių bėgimui. Prieš karą žmonės ateidavę į jį parsinešti vandens ligoniams, nuo kurio ligoniai pasveikdavę*“ (VEMD 273).

Tikėta, jog tokiu vandeniu galima numaldyti verksnų vaiką: „*Kai mažai vaikai verkia, tai jieško, kur vanduo bėga prieš Saulę ir iš po tiltelio pasemia tokio vandens Saulei netekėjus, juo nuprausia vaiką ir tą vandenį vėl ten išlieja, iš kur pasėmė – vaikas nustoja verkęs*“ (LTR 390/142/). Prieš Saulę tekančiame vandenyje rekomenduodavo plauti sopulius (LTR 374d/2134/, 1418/12/, 2284/285/), akis (Balys 1948: 40), o kad būtų švarus kūnas, Saulei tekant Didžiojo ketvirtadienio rytą reikia nusiprausti upelyje, tekančiame iš rytų į vakarus, ir saugotis, kad niekas nepamatytų (LTR 14/152/). Veisiejuose užrašytame tikėjime teigiama, kad „čystiniam četverge“ reikia nubėgti nesidairant ir išsimaudyti prieš Saulę tekančiame vandenyje – kūnas bus švarus (Balys 1993: 118). Akivaizdu, kad šiuose tikėjimuose aktualizuojamas priešpriešos *rytai – vakarai* pirmasis narys, kuris paprastai tradicinėje kultūroje yra teigiamas. Pavyzdžiui, maldos, užkalbėjimai visada kalbami atsigręžus į rytus (Иванов, Топоров 1965: 110).

Neretai gydomoji galia priskiriama tekančiam (bėgančiam, liejamam) vandeniui apskritai: „*Kai žmogus serga nuo akių, tai tadu reikia vanduo per galvą perlieti ir akys praust, tuoj užgys*“ (LMD I 474/54/); „*Kai akys sopa, tai reikia šaltinių undeniu prauscie*“ (LMD I 474/534/). Net keletas gydomųjų „akių šaltinių“ žinoma ir Latvijoje (Urtanas 1995: 41 – 42).

Galėtume dar pridurti, jog labai dažnai akys gydomos dubenuotųjų (šventųjų) akmenų vandeniu. Pavyzdžiui, tikima, kad Tauragės rajone ant Nikronių akmens esantis vanduo gydas akių ligas (LTR 4561/89/). Vertėtų prisiminti įdomų teiginį, jog „seniausiais dangaus šviesulių simboliniais atvaizdais laikytinos <...> vadinamosios kupulos – nedideli apvalaini įgilinimai, aptinkami ant paleolito laikų dirbinių bei akmenų paviršiaus“ (Vaiškūnas 1992: 133).

Tad tikriausiai galėtume spėti, jog Saulei – šviesos šaltiniui – tikėjimuose priskiriama galia teikti regėjimą ir skaistumą panašumo magijos principu yra perkeliama ir vandeniui, su Saule tapatinamam pagal formą (lašo ar telkinio apvalumą) arba pagal judėjimą (tekėjimą).

Viena pagrindinių Saulės funkcijų tradicinėje liaudies pasaulėžiūroje – paros laiko reguliavimas. Dieną Saulė šviečia danguje, o naktį nusileidžia, kaip tikėta, į marias, ten maudosi ir ilsisi (Balys 1951a: 7). Į jūreles besileidžiančią Saulę apdainuoja ir latvių dainos (Šmits 1938: 173 Nr. 54894,

175 Nr. 54917, 179 Nr. 54971). Kartais joje Saulė irstosi aukso laiveliu (Šmits 1938: 175 Nr. 54924) su aukso irklais (Šmits 1938: 176 Nr. 54932) arba patekėdama prausiasi vandenyje (Šmits 1938: 175 Nr. 54929, 54930). Tipologiškai panašų tikėjimą (kad Saulė nakčiai nusileidžia į savo urvą, išsimaudo gyvybės vandenyje ir rytą vėl pateka iš požemių karalystės) turi ir Naujosios Zelandijos maoriai (Тайлор 1989: 161). Senovės Egipto mituose Saulės dievo Ra nusileidimas į požemių pasaulį simbolizavo jo mirtį ir kartu prisikėlimą. Kai kurie senieji egiptiečių tekstai netgi tapatina Saulės dievą su pirmakščiu vandenynu (Eliade 1979: 110). Ir pats dangus (ypač nakties) lietuvių ir kitų baltų mitinėje poetinėje tradicijoje neretai yra išivaizduojamas lyg jūra, marios (Vėlius 1994: 122). Pavyzdžiui, Sietynas mišlėje nusakomas taip: „*Vidury marių virkščių saujelė*“ (LTt V Nr. 5424).

Nusileisdama ir patekėdama Saulė padalija paros laiką į dieną ir naktį. Diena – žmogaus veiklos metas, naktis – įvairių dvasių ir mitinių būtybių pasirodymo laikas, kai žmogui privalu laikytis daugelio apribojimų, draudimų, antraip jam gresia visokiausi pavojai. Ypatingu sakralumu liaudies pasaulėžiūroje apgaubiamos skiriamosios šių dviejų etapų ribos – saulėtekis ir saulėlydis. Pirmasis siejamas su visų gyvybinių galių atsinaujinimu, o antrasis – su nykimu ir mirtimi. Pavyzdžiui, manoma, kad sapne regėti tekančią Saulę esąs labai geras ženklas, o sapnuoti besileidžiančią reiškia mirtį (Balys 1951a: 8). Latviai Saulei nusileidus švenčia vadinamąją „širmąją valandą“ tikėdami, jog drauge su Saule į aną pasaulį iškeliauja ir mirusieji (Viķe-Freiberga 1998: 48). Lietuvių papročiai taip pat draudžia po saulėlydžio dirbti tam tikrus darbus, siedami tai su mirusiųjų dvasiomis: pavyzdžiui, negalima esą skalbti ir kultuve velėti, kad nenuvaikytum ar nenukrėstum dvasių (BTV 61). Norint dvasių laiką pailginti, mėginama simboliškai nukelti Saulės patekėjimą, vengiant sakyti, kad „jau aušta“ ir pan. (žr. aukščiau).

Saulės tekėjimas arba laikas prieš pat Saulei patekant, priešingai, yra stebuklingas ir labai naudingas žmogui. Vanduo tokiu metu irgi įgyjas stebuklingų galių. M. Eliade's nuomone, „prieš aušrą pasemtas vanduo“ magijoje ir liaudies medicinoje ypatingą reikšmę turi todėl, kad simbolizuoja „pradžią“, ištakas, pirmapradiškumą (Eliade 1996: 79). Užtat daugelyje tikėjimų primygtinai kartojama, kad maudytis ir praustis reikia prieš Saulės tekėjimą, ypač per didžiąsias pavasario ir vasaros kalendorines šventes – Velykas, Jurgines, Jonines.

„*Didijį ketvirtadienį galima išsigydyti nuo niežų: reikia išeiti dar saulei nepatekęs į ežerą, upę ar prūdą ir jame išsimaudyti*“ (LTR 1741/102/); „*Didijį ketvirtadienį saulei netekėjus eina žmonės praustis prie šaltinio, tai nebus jokių dėmių ant veido*“ (LMD III 114/8/); „*Jurginių rytą, dar prieš saulėtekį, veda arklius išmaudyti, tada jie būną gražūs ir neturi gyvio*“ (Balys 1948: 125); „*Kas turi niežų ar kitokių sopulių, Jono rytą turi grynas ant rasos pasivolioti, tai praeina*“ (LTR 374c/1504b/); „*Kas turi niežų ar kitą nudą, reikia anksti rytą prieš saulės tekėjimą gynam ant rasos pasvolioti, tai išnyksta. O jeigu kur yra upė ir ji tek į saulę, tai norint nuo nudų išgyti reikia joj prieš saulės tekėjimą maudytis*“ (LTR 374d/2357/).

Matome, kad tikėjimuose pabrėžiami trys svarbiausi dalykai: maudomasi 1) į rytus tekančiame vandenyje, 2) prieš Saulei tekant, 3) sakraliniu kalendorinio ciklo momentu. Ir tai dėsninga, nes juk Saulė reguliuoja ne vien paros, bet ir metų laiko ciklus. Kaip galima spręsti iš papročių bei tikėjimų, ryškiausias jos vaidmuo būna per didžiąsias pavasario ir vasaros kalendorines šventes – Velykas bei Jonines (Petrines). „Mūsų liaudis mano, kad Saulė Joninėse, Petrinėse ir Velykose rytą patekėdama šoka, t. y. staiga pašokėja triskart aukštyn, arba „rėdosi“, t. y. mainosi įvairiomis spalvomis“, – rašė J. Balys (Balys 1951a: 6). Žmonės taip pat tiki, jog per Velykas vanduo turi tiek galios, kad juo nusiprausus galima užsitikrinti sveikatą visiems metams: „*Velykų rytą dar saulei netekėjus reikia parsinešt vandens, kuris teka, ir tuo vandeniū praustis, tada visus metus nesirgsi. Tą vandenį galima laikyti keletą metų, jis nepasensta*“ (LTR 2321/29/; dar žr.: LMD I 392/2/, LTR 747/27/). Tyrinėtojų teigimu, Velykų šventė daugelyje Europos kraštų pasižymi ryškiais soliariniais bruožais: gali būti, kad į Velykas perkeltas apeiginis pavasario lygiadienio kompleksas (Иванова 1983: 111).

Lygiai tokių pat teigiamų galių sklidas ir Joninių vanduo: „Sakoma, kad niekad os vanduo tokios didelės galios neturi kaip Joninių naktį“ (Balys 1993: 226). Manytume, jog šią stebuklingą Joninių vandens galią lemia jo sąsajos su ypatingą vaidmenį šios kalendorinės šventės metu vaidinančia Saule<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Dėl Saulės vaidmens lietuvių ir kitų Europos tautų Joninių papročiuose vienos nuomonės nėra. Tyrinėtojų nesutariama ir dėl to, ką apskritai laikyti apeigine šios kalendorinės šventės šerdimi. V. Ivanovo ir V. Toporovo nuomone (jie remiasi slavų tautų Kupalos papročiais), pagrindinę Joninių apeigų opoziciją sudaro *ugnis* ir *vanduo*, turintys tokią pačią apvalomąją galią (Иванов, Топоров 1974: 222). Saulė, šių mokslininkų įsitikinimu, yra dangiškasis tos ugnies pavidalas, o žmonių degamos ugnys – žemiškasis. Panašios pozicijos laikosi A. J. Greimas, skiriantis Gabiją – žemiškąją ugnį, ir Saulę – dangiškąją, „su kuria komunikuojama, pavyzdžiui, Joninių laučų pagalba“ (Greimas 1990: 308). Simboline Saulės reikšme per Jonines neabejoja ir M. Gimbutienė (Gimbutienė 1994: 15). Tuo tarpu S. Skrodenio tvirtinimu, „Jonines arba Kupolių šventę reikėtų pirmiausia laikyti augmenijos klestėjimo, vešėjimo švente“ (Skrodenis 1977: 59). Kur kas kategoriškiau nusiteikęs J. Balys: jis linkęs iš viso nepastebėti „kokių nors tampresnių ryšių tarp Saulės ir Joninių šventės“ (Balys 1948: 138). Visiškai taip pat mano ir kai kurie rusų tyrinėtojai, pavyzdžiui, D. Zeleninas ir jį cituojanti L. Vinogradova. Jų įsitikinimu, rytų slavų Kupalos papročiuose nėra nieko, kas leistų šią šventę sieti su saulėgrįža ar Saulės kultu apskritai (Zelenin 1927: 370; Виноградова 1989: 108), o seniausioji šio ritualo semantika – tai raganos (*ведьма*) sunaikinimas: sudeginimas arba nuskandinimas (Толстая 1982: 83). Bet net ir sutinkant su tokia nuomone, vertėtų nepamiršti lingvistinės žodžio *ведьма* etimologijos: jis sietinas su sanskrito žodžiu *vidhyā*, konkrečiai – *madhu-vidhyā*, reiškiančiu 'žinojimo medų', kurio kūrėju ankstyvuosiuose vedų tekstuose laikomas *Sūrya* – Saulė, suvokiama kaip akis (Иванов 1989: 82). Taigi Saulės reikšmė šiame kontekste šiaip ar taip vis vien ryškėja.

Manytume, jog visiškai neigti simbolinę Saulės reikšmę Joninių papročiuose neracionalu jau vien dėl to, kad tada darosi nesuprantama, kodėl ši šventė siejama būtent su birželio 24-osios naktimi, liaudies suvokiama kaip trumpiausia metų naktis (Vyšniauskaitė 1993: 91). Tai kulminacinis Saulės metinio ciklo momentas, po kurio, žmonių manymu, seka jos „kritimo žemyn“ periodas. Sakoma, kad „dienos ilgumas atšoka atgal“, arba dažniau – „Saulė atšoka atgal“ (Vaiškūnas 1997: 20). Įdomu, kad funkcinio atžvilgiu Joninės iš dalies yra analogiškos pirmojo pavasarinio Perkūno apsireiškimui. Pavyzdžiui, kai kuriuose tikėjimuose sakoma, kad šventas Jonas (kaip ir pavasarinis griaustinis) padaręs vandenį nekenksmin-

Joninės ir Saulės graža po jų suvokiamos kaip tam tikro lūžio momentas, beje, kalendoriniame metų cikle turintis iš esmės analogišką reikšmę kaip ir vidurdienis paros cikle: galima teigti, jog tiek vienu, tiek kitu atveju „Saulėi būnant aukščiausioje taške, kinta jos būseną – vyksta *teigiamos / neigiamos* reikšmės inversija: judėjimas į viršų virsta judėjimu žemyn“ (Vaitkevičienė 1998a: 78). Drauge su Saule šį lūžį išgyvena visa gamta: pavyzdžiui, žmonės tiki, kad „po saulės sugrižimo nebegalima sėti jokie javai, nes nebeauga – grįžta atgal“ (Balys 1993: 261). Netgi sakoma, kad „*jei prieš šv. Joną užmuši vieną vabalą – užaugs jų du rėčiai, jei po šv. Jono – pranyks jų rėtis*“ (LTR 264/152/).

Lietuvių Joninių papročiai, manytume, pakankamai aiškiai suponuoja maginį Saulės, kaip dangiškosios ugnies, įvaizdį. Todėl drįstume teigti, kad ir stebuklingu laikomas Joninių vanduo simboliškai turėtų būti siejamas kaip tik su Saulės sfera. Joninių maudynės, pagal J. Balio surinktus tikėjimus, padeda išsaugoti jaunystę, sveikatą, grožį, lemia sėkmingą meilę ir vedybas (Balys 1993: 226–227). Matyti, kad tai tos vertybės, kurios platesniame papročių ir tikėjimų kontekste siejamos su dangaus sfera apskritai.

Tikėjimuose labiausiai pabrėžiama Joninių vandens galia teikti sveikatos, saugoti nuo ligų. Kadangi tik sveikas žmogus liaudžiai yra gražus, tai grožio ir sveikatos sąvokos tikėjimuose dažnai sujungiamos į vieną, nuskomą kaip kūno švara. Pavyzdžiui, tikėta, jog „kas Joninių naktį išsimaudė, pasidaro daug gražesnis, sveikesnis. Mergaitės visuomet prausdavosi, maudydavosi ir kasas mazgodavo“ (Balys 1993: 226). Labai dažnai rekomenduojama praustis rasa:

„*Prieš šv. Joną šašuotam reikia nusprausti rasom nuo rugių*“ (LMD I 187/6/); „*Je burna inkštiruota, reikia prieš Jonines saulei nusileidus rasa praustis*“ (Būdavietis, LMD I 474/105/); „*Nuo niežų ir visokių vočių pagelbsti, kai šv. Jono ryte rasoje išsimaudai: reikia riedėti pievon atsigulus, kaip kamuoliui*“ (Švenčionys, LMD I 474/81/).

Beje, tikėjimuose apie Joninių rasą išryškėja ir vandens (šiuo atveju – rasos) funkcinis ambivalentiškumas: „*Šv. Jono naktį raganos su rankšluosčiais brauko nuo rugių rasą, kad galėtų žmonėms ligas siųsti*“ (LTR 773/450/). Taigi galima daryti išvadą, kad su Saule siejamas Joninių vanduo apskritai yra suvokiamas kaip maginė priemonė, o kokį poveikį jis turės žmogui – teigiamą ar neigiamą – priklauso daugiausia nuo to, kas ir kaip su juo elgsis, t. y. kokie papildomi maginiai veiksmai bus atliekami.

---

gą, todėl galima esą maudytis (LTR 600/107/); tikima, kad vaistažolės gydomąją galią prarandančios ir po pirmosios perkūnijos (Laurinkienė 1996: 123), ir po Saulės grąžos: „*Po šv. Jono nakties negalima rinkti arbatinių žolelių, jos būna be vertės*“ (LTR 773/452/), „visos žolės, imtos prieš šv. Joną, yra labai reikšmingos gydymui, vanta ir ta sveika, skinta prieš šv. Joną“, o „[po] Joninių vidurdienio visos vaistinės gėlės esančios užburtos ir netinkančios. Jomis reikia pasirūpinti prieš Jonines, kada saulutė dar nėra pradėjusi kristi žemyn“ (Balys 1993: 222). Probėgšmais galima pastebėti, kad Joninių ryšys su augalais ir vandeniu atitinka Ašvinių sąsajas su gydomosiomis žolėmis ir gydomuoju vandeniu indų medicininėje tradicijoje (Puhvel 1989: 104).



Logiška, kad sveikatos ir grožio teikiantis Joninių vanduo taip pat laikomas lemiančiu meilės ir vedybų sėkmę. Juo prausiantis, ne tik išnyksta šašai, spuogai ir kitokie nešvarumai, bet ir padidėja galimybės merginai tais metais gauti vyrą, o vaikinui – susirasti merginą: „*Reikia prisirinkti butelį šv. Jono kirmėliukių ir užpilti vandeniu. Vėliau tuo vandeniu nusi-plovęs rankas kurią tik merginą pasveikinsi, ta pamylės*“ (LTR 747/28/). Įdomu, kad apie Antazavę šie šv. Jono vabalėliai vadinami Saulės šuneliais (Balys 1993: 225). Nuolatinis Saulės, lietaus, mirties ir vestuvių ryšys atsekamas ir apeiginiuose latvių dainų ketureiliuose (Невская 1989: 73).

Kaip universali maginė priemonė vanduo naudojamas ir vedybiniams spėjimams bei būrimams, pavyzdžiui:

„*Joninių rytą, dar be saulės, mergaitės išeina ir rasa apsiprausia, bet nenusišluosto ir vėl atsigula. Kas (sapne) atneša rankšluostį, tai tas ją pa-ima*“ (LMD I 660/209/); „*Šv. Jono vigilijoj reikia nupinti rūtų vainikėlių, pasisemti vandens su puodeliu ir viską padėti palovyje. Naktį sapnuosi – kas tau paduos su tuo puodeliu gerti, už to ištekėsi*“ (LTR 337/541/); „*Šv. Jono naktį paimti baltą nosinę ir triskart perbraukti per rasą. Kas pirmas vyrų nusišluostys ta nosine, tas ir bus mylimasis*“ (LTR 1418/594/).

Kai kurie Joninių būrimai, kuriuose figūruoja vandens stiklinė, dubuo arba veidrodis, yra labai panašūs į analogiškus Kalėdų burtus (LTR 369/178/, 716/193/, 1416/645/; plg. Kudirka 1993: 153–159). Tai nenuostabu: Joninių ir Kalėdų papročiuose apskritai esama nemažai panašumo. Kalendorinius Europos tautų papročius tyrinėjusi J. Ivanova teigia, kad su Saule susijusias šventes linkstama „poruoti“: analogiškos mitinės reikšmės priskiriamos žiemos ir vasaros saulėgrįžoms, pavasario ir rudens lygiadieniams. Dėl krikščionybės įtakos buvo „suporuoti“, pavyzdžiui, apeiginiai Kalėdų-Trijų Karalių ir Joninių-Petrinių periodai. Abu šie laikotarpiai pasižymi įvairiausių „juodųjų galių“ siautėjimu (Иванова 1983: 107–108). Lygiai tas pat ir paros cikle: vieną lūžio momentą – vidurdienį – galima tam tikru aspektu tapatinti su vidurnakčiu (Vaitkevičienė 1998a: 79).

Galima būtų klausti, kodėl Joninių papročiuose, tikėjimuose ir būrimuose tokią svarbią vietą užima būtent rasa. Akivaizdu, kad ji irgi yra tyras, švarus „dangiškasis“ vanduo, iškrintantis tiesiog „iš oro“; be to, apvali rasos lašo forma ir spindesys, kaip minėta, vizualiai ją sieja su dangaus šviesuliais, ypač – Saule. Pavyzdžiui, mįslėse: „*Vaikščiojo panelė po pievelę ir išbarstė aukso perlus. Mėnuo matė – nepasakė, saulė kėlėsi ir surinko. – Rasa*“ (LTt V Nr. 5510); „*Nusiprausiau ne vandeniu, nusišluosčiau ne abrūsu. – Rasa, saulė*“ (LTt V Nr. 5516). Iš dalies netgi atrodytų, kad universalią, pasak tyrinėtojų, *ugnies* ir *vandens* opoziciją (Иванов, Топоров 1974: 222) lietuvių Joninių papročiuose ir tikėjimuose linkstama medijuoti rasos („dangiškojo“ vandens) ir Saulės („dangiškiosios ugnies“) sąsaja.

Mitinis įvaizdis, kurį irgi galima suvokti kaip simbolinį priešpriešos *vanduo – ugnis (Saulė)* mediatorių, yra vainikas vandenyje. Kaip pažymi Nijolė Laurinkienė, tai – „vienas universaliausių liaudies poezijos ir apei-

gų motyvų“ (Laurinkienė 1990: 133). Vainikų plukdymas ir su tuo susiję būrimai, paprastai atliekami per Jonines, atspindi liaudišką likimo, lemties idėjos suvokimą:

*„Paleisti vainiką į sraunų vandenį, kur jis nuplauks, iš ten bus piršliai“* (LTR 1609/228/); *„Reikia šv. Jono vakare nupinti vainikus ir paleisti į marką plaukyti; jeigu vienas išsiskirs iš kitų ir plauks skyrium, tai reiškia, kad tu išsiskirsi iš seselių – tais metais ištekėsi“* (LTR 444/732/); *„Šv. Jono naktį paleisti ant tekančio vandens du vainiku, ant kurių užstatyti po žvakutę, – jei tie vainikai susitiks, tai burtas išsipildys“* (LTR 409/376/).

„Įmetus vainiką į vandenį, jis atsiduria tarsi pradinėje – visų galimybių situacijoje, – apie daugelį tokių ir panašių būrimų rašo N. Laurinkienė. – Vandens, kaip neapibrėžtos substancijos, tačiau turinčios paslėptų vidinių galių, suvokimas veikiausiai lėmė tai, kad jis panaudojamas pranašavimo tikslais“ (Laurinkienė 1990: 133).

Antra vertus, dainose ir tikėjimuose vainikas arba tiesiogiai lyginamas su Saule, arba suvokiamas kaip vienas jos atributų. Antai kupiškėnai tikėjo, kad Joninių rytą Saulė pasirodanti apsupta vainikų: „Kaimo jaunimas laukia saulės patekėjimo, kad pamatytų saulės vainikus“ (Dulaitienė 1958: 229). Latvių dainose auksinis ar sidabrinis vainikas (karūna) vaizduojamas kaip vienas svarbiausių Saulės ir jos dukrų atributų (LD 210 Nr. 33810; Šmits 1938: 180 Nr. 54974, 188 Nr. 55076, 55081, 55086). Pasak N. Laurinkienės, „vainikas išreiškia dvasinį tobulumą, vidinę tvarką. Ši vainiko galia ypač aktuali tampa kritinėmis, pereinamojo pobūdžio situacijomis“ (Laurinkienė 1990: 136). Tokioje situacijoje atsiduria tiek ištekanti mergina, tiek ir tam tikrą simbolinį „lūžio momentą“ per Jonines išgyvenanti Saulė. Todėl natūralu, kad vainikas yra laikomas jų abiejų atributu. A. J. Greimas metinį Saulės ciklą apskritai yra linkęs aiškinti kaip „martavimą“, t. y. sieti jį su esminiais moters gyvenimo etapais (Greimas 1990: 466 – 473).

Kad vainikas būdavo suvokiamas kaip apsaugos priemonė, rodo ir toks Dzūkijoje, apie Liškiavą, užrašytas tikėjimas: *„Per šv. Joną piemenys nupina žolių vainiką, tai raganos pieno neatima“* (LTR 374/2602/). Prūsų Lietuvoje per Jonines vainikuodavo karves (Balys 1993: 224). Vainikų pynimą karvėms mini ir latvių Joninių dainos (Šmits 1938: 43 Nr. 53387, 46 Nr. 53417).

Apskritai galima tvirtinti, kad Saulės, vandens (rasos) ir pieno ryšys Joninių papročiuose ir tikėjimuose įgyja ypatingos reikšmės. Liaudies dažnai sakoma: *„pasivoliok po rasą Joninių rytą – ir būsi kai piene mazgotas“* (LMD I 474/287/). Tačiau Joninių rasa ne vien metaforiškai, o ir funkcinė prasme tikėjimuose tapatinama su pienu: ji figūruoja gausybėje burtų, skirtų atimti svetimų karvių pieną ir pagausinti savų. Pavyzdžiui: *„šv. Jono rytą burtininkė išaina į pievą ir apsižergusi koštuvą traukia į save per rasą, tai reiškia: atima nuo kitų karvių pieną“*; *„Prieš šv. Joną vakare pavalkiok koštuvą po pievą ant rasos, tai bus daug pieno“*; *„Reikia rankšluosčiu braukti rasą ir gręžti į milžtuvę, – kiek rasos prisunksi, tiek iš kitų karvių pieno savo karvėms pridėsi“* ir pan. (Balys 1993: 242 – 243). Pieną atimti galima ir

kitais būdais: ant pušinės tris kartus jojant apie tvartą, tiktai joti reikia ne pasauliui, bet prieš saulę (LTR 1252/411/). Vis dėlto dažniausiai tokiuose būrimuose figūruoja rasa arba šiaip vanduo, pavyzdžiui: „*Jeį nori, kad karvės duotų daug pieno, tai reikia [Joninių rytą – L. B.] dar saulei netekėjus parsinešti vandens iš svetimo šulinio, kur yra karvių. Kai karvė apsiteliuos, tai reikia kryžmai melžti tan vandenin ir sugirdyti, tai duos daug pieno*“ (LTR 1457/1/). Apkerėtą karvę galima pagydyti, kryžmai per sietą pilant vandenį ant jos pusiaujo (LTR 1949/16/). Be to, tikima, kad jei per Jonines lyja, tais metais karvės duos daug pieno (LMD III 66/135/). Pastarieji tikėjimai panašūs į analogiškus Jurginių tikėjimus.

Manytume, kad interpretuojant šią Joninių rasos ir pieno paralelę, vėlgi vertėtų pasiremti pagrindiniu indoeuropiečių mitu: Griaustinio dievo kova su chtonine pabaisa (gyvate), pagrobusia galvijus ir vandenį. Šį mitą rekonstravę V. Ivanovas ir V. Toporovas išvelgia jo atgarsių ir baltų bei slavų Joninių tradicijose. Didžiarusiai Jonines (*Иванъ генъ*) vadina karvių švente, o Jurgines (*Ягориуъ генъ*) – arklių (Иванов, Топоров 1974: 204). Slavų Kupalos nakties dainose minima, kad pieną iš karvių atimančios arba raganos (kaip ir lietuvių tikėjimuose), arba gyvatės (*змеи*) (Иванов, Топоров 1974: 233–234). Lietuvių sakmėse pieną iš karvių irgi dažnai žinda rupūžės (LTR 3670/114/, 4889/233/), varlės (LMD I 474/936/), žalčiai (LTR 3992/14/; dar žr.: Elisonas 1931: 143; Vėlius 1977: 228, 230; 1987: 135). Tipologiškai toks chtoninės būtybės ryšys su karvėmis ir pienu yra artimas Rigvedos mitui apie dievo Indros kovą su demonu Vritra, pagrobusiu ir uoloje uždariusiu karves (PB VI 39, 2; II 14, 2–3; Иванов, Топоров 1974: 40–41). Drauge su karvėmis Indra išlaisvina vandenį – septynias upes. Rigvedoje (PB I 32, 11) vandenys ir lyginami su karvėmis; be to, kai kuriose indoeuropiečių kalbose gyvulių vilna ir upė vadinamos tuo pačiu žodžiu (pavyzdžiui, hetitų *hulana*; sen. rusų *волна* '1. vilna, 2. banga', – Иванов, Топоров 1974: 44; dar žr.: Судник, Цивьян 1980: 252). Ypač svarbus šio karvių ir vandens motyvo susipynimas su Saulės bei aušros išvadavimu. Bent keliuose Rigvedos himnuose sakoma, kad Indra išlaisvina saulę ir aušrą; arba saulę, aušrą, Somą ir karves (PB I 62, 5; X 67, 5–6; VI 17, 5; Иванов, Топоров 1974: 42). Beje, Saulė su karve siejama ar netgi tapatinama daugelyje mitologijų, pavyzdžiui, egiptiečių, indų, graikų (Топоров 1981: 281), taip pat ir slavų (Иванов, Топоров 1965: 135). Antai Saulės spinduliai rusų mįslėse kartais tapatinami su pienu, o ukrainiečių mįslės Saulę ir jos spindulius nusako taip pat, kaip upę ir jos intakus: abiem atvejais pasitelkiamas jaučio įvaizdis (Волоцкая 1987: 259–260). Saulė su karvėmis gretinama ir latvių dainose (LD 199 Nr. 32444). Lietuvių mįslėse auštanti diena nusakoma taip: „*Balta karvė langus laižo*“ (LTt V Nr. 5381); „*Balta karvė subliovė – visos tvoros suskėlė*“ (LTt V Nr. 5392). Tuo pat metu Saulė indoeuropiečių tautų mituose glaudžiai siejama ir su Griaustinio dievu: ji gali būti įsivaizduojama esanti jo žmona, o jos vaikai – „našlaičiai“; pavyzdžiui, hetitų mitologijoje figūruoja vaisingumo dievas Telepinus – Audros dievo ir Saulės deivės sūnus (Иванов, Топоров 1974: 115; Mitolo-

gijos enciklopedija 1997: 294). *Dieva deli* ir *Saules meitas* plačiai žinomi ir latvių dainose (Šmits 1926: 21). Taip pat pažymėtina, kad kai kuriose tradicijose gyvatė veikia ne kaip Griaustinio dievo, o kaip Saulės priešininkė. Pavyzdžiui, egiptiečių mitologijoje su ja kaunasi Saulės dievas Ra (Мифы 1982: 461). V. Ivanovas ir V. Toporovas netgi spėja, kad šis mito variantas gali būti net archajiškesnis už Griaustinio dievo mitą (Иванов, Топоров 1974: 154). Įdomu, kad lietuvių tikėjimuose Saulė irgi siejama su gyvate (Elisonas 1931), nors tas ryšys dar reikalauja išsamesnių studijų.

Visa tai leidžia spėti, kad Saulės, vandens ir karvių pieno motyvai buvo glaudžiai susiję jau pačiuose seniausiuose indoeuropiečių mitų klotuose. Lietuvių Joninių papročiai yra išlaikę aiškių tos jungties atgarsių.

Apibendrinant galima pasakyti, kad lietuvių papročiuose ir tikėjimuose Saulės ryšys su gyvybe ir sveikata bei grožį teikiančiu, o platesne prasme – ir likimą lemiančiu „dangiškuoju“ vandenių ypač aktualizuojamas tam tikrais „kritiniais“, ypatingais metų ir paros ciklų momentais, t. y. Saulei tekant (ar prieš pat saulėtekį), taip pat per didžiąsias pavasario ir vasaros kalendorines šventes (Jurgines, Velykas, Jonines).

### 2.3.3. Vandens sąsajos su lunariniu kultu

Mėnulis, ko gero, yra vienas paslaptiniausių ne tik lietuvių mitinių personažų. Nors apskritai, lyginant su Saule, Mėnulio vaidmuo tiek gamtoje, tiek kultūroje yra menkesnis, tačiau yra tautų (pavyzdžiui, kai kurios Brazilijos, Peru, Afrikos gentys), Mėnulį laikančių svarbesne už Saulę dievybe (Тайлор 1989: 169, 418). Manoma, kad lunarinį ciklą žmonija įsidėmėjo, ištyrė ir ėmė praktiniams tikslams naudoti dar maždaug 15 tūkstančių metų prieš atsirandant žemdirbystei (Eliade 1979: 23). Potvynio, sunaikinančio išsisėmusį ir nuodėmingą pasaulį, po kurio vėl sukuriamas naujas, mitai irgi sietini su Mėnulio cikliškumu (Элиаде 1987: 90).

Apie tam tikrą Mėnulio garbinimą baltų gentyse ir vienokio ar kitokio pobūdžio lunarinio kulto egzistavimą užsimena daugelis tyrinėtojų (Balys 1966: 60; Beresnevičius 1990: 121; Gimbutienė 1985: 153; Laurinkienė 1996: 136), tačiau pagrindiniai šio kulto bruožai ir Mėnulio funkcijos senojoje baltų mitinėje sistemoje taip ir lieka iki galo neišryškinta. Bene daugiausia pastangų „Dievaičio Mėnulio“ mitiniam portretui atkurti yra įdėjęs A. J. Greimas (Greimas 1990: 113 – 185 ir toliau). Jis stengėsi identifikuoti šią mitinę būtybę su „lietuviškuoju Patrimpu“ ir savo postuluojamu vandenų dievu *Andoju* (Greimas 1990: 386 – 388).

Mėnulis, kaip ir Saulė, tradicinėje liaudies kultūroje yra įprasminamas kaip dangaus šviesulys – paros ir metų laiko reguliuotojas. Beje, lyginamosios kalbotyros rekonstruojama Mėnulio pavadinimo šaknis \**mē-* yra gimininga žodžiui *matuoti* (plg. rus. *меруть*). Taigi šis žodis ir jo atitikmenys indoeuropiečių kalbose iš pradžių turėjo reikšti laiko matavimo vienetą, lygų vienai dvyliktajai metų (Отрембский 1972: 186).

Tačiau bene labiausiai į akis krintantis Mėnulio skirtumas nuo Saulės yra tas, kad pastaroji šviečia dieną, o Mėnulis – naktį. Šis pasiskirstymas liaudies aiškinamas įvairiai, dažniausiai pabrėžiant koki nors Mėnulio ir Saulės konfliktą (Balys 1951a: 8–9). Be to, skirtingai nuo Saulės, liaudies tikėjimuose labiau kreipiamas dėmesys ne į Mėnulio tekėjimo ir nusileidimo laiką, o į tai, koks Mėnulis pateka, t. y. į jo fazę. Būtent Mėnulio formų kaita ir turėjo būti svarbiausia šio dangaus kūno garbinimo priežastis (Gimbutienė 1994: 16). „Mėnulio ritmas ne tik iškelia aikštėn trumpus periodus (savaitę, mėnesį), bet ir praverčia kaip ilgalaikių periodų archetipas: tiesą sakant, žmonijos „gimimas“, augimas, karšimas („susidėvėjimas“) ir išnykimas prilygsta Mėnulio ciklui,“ – apibendrinamas rašo M. Eliade (Eliade 1996: 84). Tikima, kad mėnulio fazė labai daug lemianti žmogaus gyvenime: pradedant nuo to, „kokiame mėnesyje“ žmogus gimęs<sup>29</sup>, ir baigiant daugeliu kasdieniškų ūkio darbų. „Apskritai, nėra nė vieno svarbesnio ūkinio darbo, kurio imantis nebūtų atsižvelgiama į Mėnulio fazes, – rašo J. Balys ir apibendrina: <...> liaudis mano, kad Mėnulis skatina žemės paviršiuoj esančių augalo dalių, t. y. stiebų bei varpų, augimą“ (Balys 1966: 53–54). Todėl su tam tikromis išimtimis „galioja dėsnis, kad varpinius javus, ypač vasarojų, reikia sėti jauname, <...> o šakniavaisius, kurių derlius randasi po žemėmis, reikia sodinti sename mėnesyje“ (Balys 1951: 13). Jau iš šio pastebėjimo matyti tam tikras Mėnulio mitinių ryšių ambivalentiškumas: jis reguliuoja ir dangaus dievo sferoje esančių javų, ir chtoniškųjų velnio augalų – šakniavaisių augimą (plg. Vėlius 1983: 130–139). Mėnulis yra antrasis narys priešpriešoje su Saule, todėl jis siejamas su naktimi, vakarais, vandenių ir mirtimi (Иванов, Топоров 1965: 137). Šalto, nešildančio Mėnulio gebėjimas pritraukti drėgmę – rasą, rūką – žmonių vaizduotėje teikė jam savotiško paslaptinumo aureolę (Цивьян 1988: 236).

Ryškų Mėnulio funkcijų dvilypumą tikriausiai lėmė pati jo specifika: tai, kad jis yra *nakties šviesulys*, be to, dar ir nuolat keičiantis savo pavidalą. „Šviesos naktyje“ įvaizdis yra būdinga šviesos ir tamsos mediacijos forma (Топоров 1995: 112). Mėnulis yra tiesiog „tobulas“ mediatorius: tikėjimuose jis siejamas ir su jaunyste bei grožiu, vaisingumu bei vestuvėmis, ir su nykimu, mirtimi. Mėnulio įvaizdyje ryškėja senosios Europos ir naujesnės – indoeuropiečių mitologijos sankirta (nekalbant jau apie krikščioniškąjį antsluoksnį). Antai senosios Europos kultūros tyrinėtoja M. Gimbutienė vienur tvirtina, kad „jaučių – ežerų vardai atskleidžia labai įdomius semantinius jaučių, bičių, žirnių ir gyvačių – gyvybės simbolių lunarinėje simbolių sistemoje – ryšius“ (Gimbutienė 1985: 153), o kitur jau teigia, kad Mėnuo esąs „labai aiškus indoeuropietiškas dievas“, jis „globoja karį“ ir pan. (Gimbutienė 1985: 166). Kas mokslininkės turima omenyje,

---

<sup>29</sup> „Jauname mėnesyje gimęs žmogus visą gyvenimą liekų jaunos išvaizdos, esąs gražus, greit senstąs, tačiau esąs bailus ir nedrąsus, silpnas ir nerimtas, labai bijąs **blogų akių** (nužiūrėjimo). Sename mėnesyje gimęs žmogus esąs senos išvaizdos, susiraukęs, piktas, negražus, greit susenstąs, tačiau esąs sveikas ir stiprus, patvarus, nebijąs **akių**, arba nužiūrėjimo“ (Balys 1966: 53; išskirta autoriaus).

aiškėja iš lyginamosios „Senosios Europos ir indoeuropiečių simbolių skirtumų“ lentelės: senosios Europos simbolikoje Mėnulis buvo vienas iš gyvatės – gyvybės energijos simbolio – atributų, o indoeuropiečių mitologijoje jį, kaip ir kitus dangaus dievus, imta sieti su kariais (Gimbutienė 1996: 292). Galbūt ši „matricentrizmo“ ir „patricentrizmo“ sankirta atsispindėjo ir kalboje: daugelyje indoeuropiečių kalbų Mėnulis įvardijamas moteriškosios giminės žodžiu.

Nesiekdami išsamiai išanalizuoti Mėnulio vaidmens lietuvių mitologijoje, toliau šiame skyriuje pamėginsime apžvelgti tiktai Mėnulio sąsajas su vandeniu ir kai kuriuos iš to išplaukiančius bendresnio pobūdžio dalykus.

A. J. Greimas, analizuodamas keletą J. Balio pateiktų maldelių į jauną Mėnulį, išskiria keturias pagrindines Mėnulio funkcijas tradicinėje pasaulėžiūroje: 1) sveikatos teikėjo, 2) grožio ir jaunystės (linksmybės) garanto, 3) mirusiųjų globėjo, 4) laimės ir dalios tiekėjo (Greimas 1990: 172–173).

Su jaunu Mėnuliu susijusiuose būrimuose ir tikėjimuose svarbią reikšmę turi ir vanduo. Pavyzdžiui, rytų Lietuvoje tikima, kad *„kai užmatai jauną Mėnesį, tai toj pačioj vietoj [reikia] sukalbėti tris „Sv[eika] M[arijas]“ ir vandeniu apsiprausti – tada išnyks nuo veido karpos ir skregždės“*; *„Sustok ir nepasikrutindamas sukalbėk tris „Sv. M.“ Paskum, jei lygiai toj vietoj, kur stovėjo dešinė koja, apsiprausi vandeniu, tai apsisaugosi nuo visokių ligų“*; *„Sustok ir pradėk šaukti: „Vandenio!“ Kai atneš, tai greit nusiprausk ir paskum niekam nieko nesakyk, tai bus labai skaistus ir be spuogų veidas“* (Balys 1951: 22); *„Mergaitės, kad gražesnės būtų, mėnesienoj prausias“* (LTR 1483/212/).

Jaunatyje vandeniu gydomos ir karpos (*„Kas turi ant rankų karpų, tai pamatęs jauną Mėnesį pila vandenį ir sako: „Kad aš būčiau toks švarus, kaip tu švarus“* (Balys 1951: 24; žr. dar: LTR 210/206/, 1273/102/, 1436/82/), navikaulis (LTR 1645/1/). Tačiau ne visuomet patariama praustis jaunatyje. Pavyzdžiui, *„Į pirtį geriau eit senagaly. Kad jaunas, lengva gauti išbėrimą“* (ŽS 1911 218 Nr. 2). Tikima, kad negalima kūrenti pirties jaunam Mėnesiui esant – apipuls parazitai (LTR 1374/5/) arba *„nieko nemačys, dar labiau utėlės užpuls“* (LMD I 644/32/). Matyt, toks požiūris aiškintinas tikėjimu vaisingumą ir vislumą skatinančia jauno Mėnulio gyvybine galia.

Jaunas Mėnulis figūruoja ir vedybiniuose būrimuose (Balys 1951: 22–23); jaunai merginai sapnuoti Mėnulį esant geras ženklas – ji greit ištekės (Balys 1951a: 8).

Taigi matome, kad jaunas Mėnulis iš tiesų yra siejamas su sveikata, jaunyste, grožiu, vaisingumu (todėl – ir su vedybomis), tad jo funkcijos iš esmės tapačios su tekančiais „dangaus“ vandenimis siejamoms Saulės funkcijoms. Šiuo atžvilgiu jauną Mėnulį be išlygų galėtume laikyti dangaus dievybe.

Kiek kitaip liaudies tikėjimuose įprasminama Mėnulio pilnatis. Ji siejama ne tik su sveikata, bet ir su turtu, gausa, pilnatve. Pavyzdžiui:

*„Vestuves daugiausia taiko daryti pilnatyje, tada jaunieji turtingai gyvens“* (Balys 1951a: 13); *„Reikia pilnatyje skersti kiaules, tada į puodą*

*įdėta mėsa nesusitrauks, bet išbrinks*" (Balys 1951a: 14); „*Javus vežti į klojimą reikia pilnaty, tai užteks javų visiems metams*" (LTR 339/3/); „*No-rint turėti tokį šulinį, iš kurio niekad neišsisemtų vanduo, reikia pradėti kasti mėnulio pilnatyje*" (LTR 1423/263/) ir t. t.

Tose maldelėse į jauną Mėnulį, kuriose prašoma turto, kartais irgi daroma aliuzija į pilnatį, pavyzdžiui, sakoma: „*tau karūna, man fartūna*" (Balys 1951: 20). Nors dažniausiai jose randame frazę „*tau pilnatis, man sveikata*" (LTR 896/57/ ir kt., iš viso 17 variantų iš 59 J. Balio paskelbtų maldelių, – Balys 1951: 17–21), bet pasitaiko ir pasakymų „*Kad tau Dievas duot pilnystį, o mum Perkūno karalystį*" (LTR 1155/3/), „*Jam pilnyste, mum dungaus karalyste*" ir pan. (Balys 1951: 19) – iš viso 4 variantai. Įdomu, kad ir Perkūnas, ir Mėnulis seniau liaudies buvo vadinami žodžiu *dievaitis* (Grigas 1988: 135). Perkūno arba dangaus karalystė minėtose maldelėse gretinama būtent su pilnatimi, todėl, ko gero, pilną (o ne jauną, kaip rašo A. J. Greimas) Mėnulį reikėtų laikyti ir mirusiųjų globėju. Šią prielaidą patvirtintų ir jau šmėstelėjęs mūsų tekste tikėjimas, fiksuojantis pilnatis ryšį su šuliniu. Tokių sąsajų lietuvių tautosakoje esama ir daugiau. Pavyzdžiui, mūsų jau minėta gana populiari saktė apie merginą (moterį), kuri ėjusi atsinešti vandens ir kurią išitraukęs Mėnulis. Įdomu, kad daugelyje šios saktės variantų ypač stengiamasi pabrėžti, kad mergina ėjusi būtent prie šulinio (LTR 2249/50/, 3412/5/) arba bent jau – vandens pasisemti (TD III 148; LTR 2412/5/). Akivaizdu, kad įtraukimas į Mėnulį šiose saktėse reiškia mirtį, taigi – tą pačią „dangaus karalystę". Šį Mėnulio įtrauktos prie šulinio ėjusios moters motyvą verta sugretinti su „Liki-mo skirtos mirties" motyvu (LPK 932A), kurį irgi nagrinėja A. J. Greimas (Greimas 1990: 197–198, 250). Pastarojo tipo saktėse ką tik gimusiam vaikui išpranašaujama, kad jis prigersias šulinyje, ir skirtąją valandą šuliny-s jį irgi tarytum traukia.

Lietuvių tautosakoje šulinys dažnai įsivaizduojamas kaip anga į „aną pasaulį" (Vėlius 1987: 172; Beresnevičius 1990: 103), kuriame galioja kito-kie, „atvirkštiniai" dėsniai (Beresnevičius 1989: 45). Antra vertus, maldelės į jauną Mėnulį ir tikėjimai „galbūt nurodo kadaise matytą Mėnulio ryšį su pomirtiniu gyvenimu, greičiausiai atitinkančiu „padanges" (Beresnevičius 1990: 122). Jeigu priimtume prielaidą, kad lietuviai tam tikru laikotarpiu pomirtinį pasaulį įsivaizdavo dvejopai: ne tik požemyje, bet ir „danguje" ar „ant kalno" (Beresnevičius 1990: 119–163), tai galėtume spėti, jog Mėnulis (ypač pilnatis) kaip tik ir buvo siejamas su galimybe patekti į tą pasaulį. Yra ir daugiau duomenų, rodančių Mėnulio ryšį su mirtimi. Pavyzdžiui, tikima, kad „*jeigu šv. Jono naktį parodai pirštu į Mėnulį, tai reikia įkasti dantimis pirštą taip, kad net kraujas pasirodytų, o jei taip nepadarysi, tai labai gaisrų gyvuliai*" (LTR 1436/65/). Rodymas pirštu į Mėnulį simboliškai čia tarsi prilyginamas angos į aną pasaulį atvėrimui.

Mėnulis lietuvių tikėjimuose ir būrimuose plačiai siejamas ir su magija, aiškiaregyse, lunatizmu. Beje, čia taip pat dažnai figūruoja ir vanduo. Lietuviai, kaip ir kitos tautos, stengdavosi saugotis, kad miegančio žmo-

gaus neapšviestų Mėnulio šviesa, nes toks žmogus gausiąs Mėnulio ligą – miegodamas naktimis vaikščiosiąs (Balys 1951a: 13). Tikėta, kad Mėnulio ligą gavę žmonės gali vaikščioti ir per tekantį vandenį (LMD I 474/541/).

Vanduo ir Mėnulio šviesa lygia greta aptinkami būrimuose. Pavyzdžiui, savo ateitį tam tikru sakraliu laiku galima pamatyti (sužinoti) tiek žiūrint į vandens stiklinę (LTR 369/178/; Balys 1993: 46) ar dubenį (LTR 716/193/), tiek ir žiūrint į Mėnulį (Balys 1993: 47) ar jo atspindį veidrodyje (Balys 1993: 256). Aiškiaregystę ir magišką žinojimą simbolizuojantis paparčio žiedas liaudies vaizduotėje irgi asocijuojasi su Mėnuliu:

„Paparčio žiedas baltas, kaip tik toks, kaip mėnulis su dantukais“ (LMD I 474/770/); „Jis, sako, kaip tik šviečia, rodos, mėnulis pražydes“ (LMD I 474/843/).

Taigi Mėnulio aprėpiama sakralumo sfera yra gana plati, jungianti savyje gyvybę ir mirtį, atsiradimą ir nykimą, žemišką ir pomirtinį pasaulį bei jų atributus. Būtų galima sutikti su A. J. Greimu, kad „tokia vientisa sakralumo sfera gali suteikti ją atstovaujančiai dievybei suverenumo titulą“ (Greimas 1990: 173). Tačiau A. J. Greimas eina kur kas toliau: iš pradžią konstatavęs Dievaičio Mėnulio dvigubą – vandeninę ir orinę – prigimtį (Greimas 1990: 175) bei nustatęs jo vandeninį charakterį (Greimas 1990: 198), jis pastebi, „kad ta pati sakralinė sfera atitinka ir prūsų dievo *Patrimpo* ryškiausiai manifestuotas funkcijas“ (Greimas 1990: 245), o galiausiai identifikuoja šį dievą su *Andoju*, kuris esąs „vandeninio, tai yra pomirtinio, tikrojo pasaulio, gyvenimo ir mirties valdovas“ (Greimas 1990: 348). Nepaisant iš tikrųjų glaudžių ir archajiškų vandens ir Mėnulio mitinių ryšių (Топоров 1972a: 92–93), vargu ar galima kategoriškai teigti, jog Mėnulis galėjęs būti vien tik vandens dievas. Kaip ir kitų mitinę prasmę įgijusių dangaus šviesulių, jo funkcijos gana įvairios ir vien tik vandeniui neapsiriboja. Be to, labai įdomu pastebėti, kad Mėnulis, skirtingai nei Perkūnas ar Saulė, susijęs ne vien su tekančiais „dangiškaisiais“, bet ir su stovinčiais žemės ar net požemio vandenimis (šulinys). Tai atspindi lunarinės mitologijos senumą (Eliade 1979: 23) ir tam tikru mastu netgi pagrindžia J. Balio teiginį, „kad mūsų liaudis Mėnuliui teikia daugiau reikšmės ir dodo daugiau pagarbos, negu Saulei“ (Balys 1943: 11; 1966: 51).

## IŠVADOS

1. Vandens suvokimo, įprasminimo, simbolinio jo funkcionavimo tema tradicinėje lietuvių kultūroje, kaip ir bet kurioje kitoje praeities ar dabarties kultūroje, yra labai plati ir sudėtinga. Vanduo tradicinėje liaudies pasaulėžiūroje figūruoja kaip itin daugiareikšmė substancija. Įvairūs jo pavaldalai traktuojami ir vertinami visiškai skirtingai. Svarbiausieji mitinio vandens įprasminimo bruožai lietuvių tautosakoje ir tikėjimuose atsiskleidžia per universaliųjų priešpriešų sistemą ir per simbolinius vandens įvaizdžio santykius su kitais mitiniais įvaizdžiais; taip pat per tradicinės kultūros postuluojamą skirtingų vandens apraiškų reikšmę žmogaus gyvenime.



2. Etiologinėse lietuvių sakmėse apie pasaulio sukūrimą vanduo pasireiškia kaip pirmą pradė būseną bei pasaulio kūrimo aplinka, šitaip reprezentuodamas tam tikrą pradinę egzistencinę situaciją. Epizodiškai jis dar gali būti medžiaga kokiems nors objektams atsirasti, aktyvus kūrimo agentas bei kūrėjo sąjungininkas. Savo ruožtu liaudiškosios eschatologijos atgarsių išsaugojusiuose lietuvių padavimuose bei sakmėse vanduo vaizduojamas kaip grėsminga jėga: kartais paklūstanti Dievo valiai, o kartais – iracionali ir chaotiška. Sunaikindamas tam tikrą konkrečią vietovę, išsiliejęs ežeras padavimuose gali simbolizuoti dalinę „pasaulio pabaigą“. O keturiose išlikusiose „eschatologinėse“ sakmėse tvanas suvokiamas ne tik kaip senojo pasaulio pabaiga, bet ir kaip naujės – žmonių – giminės pradžia. Taigi vanduo lietuvių tautosakoje tarsi įrėmina pasaulį laike.

3. Vanduo yra susijęs su visais trimis mitinio pasaulio erdvės modelio „aukštais“ ir simboliškai jungia juos į vieną visumą. Vis dėlto sąsajos su požemiu, žeme ir dangumi atskleidžia skirtingus mitinio vandens įprasminimo aspektus tradicinėje lietuvių pasaulėžiūroje.

4. Vanduo kaip chtoniškosios (požemio) sferos dalis tradicinėje kultūroje yra siejamas su grėsme, pavojumi, baime ir mirtimi. Ši idėja lietuvių tautosakoje įkūnijama mitiniais velnio, mirusiųjų (skenduolių) ir įvairių silpnai individualizuotų vandens dvasių įvaizdžiais. Žmogaus susidūrimo su šiomis būtybėmis baigtis dažniausiai priklauso nuo jo požiūrio į paprotines elgesio normas. Mirtis vandenyje – nusikendimas senovės baltų pasaulėžiūroje galėjo būti siejama su aukos vandeniui idėja. Skenduoliai lietuvių tikėjimuose traktuojami dvejopai: kaip itin pavojingi („netikri“) mirusieji – tam tikros žmonės skandinaviškos būtybės arba kaip vandenyje atgailaujančios mirusiųjų dvasios.

5. Vanduo „žemiškoje“ plotmėje suvokiamas kaip gamtinė realija, reikšminga kasdienei ūkinei žmogaus veiklai. Tai atsispindi mitiniame vandens „valdovo“ paveiksle: kaip galima spręsti iš negausių šį archajišką vaizdinį užfiksavusių sakmių bei tikėjimų, viena pagrindinių „valdovo“ (įkūnijamo specifiniais žuvų karaliaus, žuvų piemens, žuvų sargo įvaizdžiais) funkcijų turėjo būti ekonominių vandens telkinio išteklių naudojimo kontrolė. Dauguma laumių funkcijų irgi yra ekonominės, o pačios laumės – daugiau socialinio pobūdžio būtybės, labai glaudžiai susijusios su žmonėmis. Skirtingai nuo abstrakčių, kitų tautų įtakų paveiktų undinių, laumės paveikslas lietuvių tautosakoje yra labai dinamiškas ir sudėtingas. Laumės vaizdinyje yra sutelkta nemažai tokių bruožų, kurie kitų tautų tradicijose būdingi kaip tik vandens dvasioms. Lietuvių tautosakoje laumės egzistuoja ir veikia kaip tarpininkės tarp sakralinio ir sekuliarinio pasaulio, tarp dangaus ir požemio. Žmonių santykiai su jomis priklauso ne vien nuo paprotinių normų laikymosi, bet ir nuo individualių žmogaus savybių bei gebėjimų.

6. Su dangumi tradicinėje lietuvių pasaulėžiūroje paprastai siejamas tyras ir tekantis vanduo: šaltinių, rasos, lietaus. Vėliau, dėl krikščionybės įtakos, tokį gamtinį vandenį daugeliu atvejų tikėjimų ir papročių sistemoje

pakeitė bažnyčioje šventintas vanduo. „Dangiškajam“ vandeniui tikėjimuose priskiriama galia teikti sveikatos, grožio, turto, vaisingumo bei užtikrinti visokeriopą apsaugą. Tačiau virtualių magiškų vandens savybių realizacija, tikėta, neretai priklauso ir nuo apeiginio žmonių elgesio. Pavyzdžiui, stebuklingas gydomasis Joninių rasos vanduo gali būti naudojamas ir norint pakenkti: ligoms užleisti, karvių pienui atimti. Su Perkūnu lietuvių mitologijoje irgi siejamas ne tik vaisinantis, gyvybę teikiantis, bet ir naikinantis, niokojantis vanduo (kruša, liūtys). Daugelyje lietuvių tikėjimų išryškėja ir svarbi simbolinė su Perkūnu bei Saule siejamo vandens (rasos) ir pieno analogija, kurios šaknys glūdi dar pagrindiniame indoeuropiečių mite.

7. Vanduo tradicinėje lietuvių pasaulėžiūroje gali būti traktuojamas ir kaip skiriamoji riba, ir kaip simbolinė priemonė įvairioms riboms nutrinti, priešpriešoms medijuoti. Pavyzdžiui, neutralizuodamas *pradžios / pabaigos* opoziciją laike, vanduo į vientisą ratą sujungia pasaulio atsiradimą ir jo išnykimą. Netgi tokios „kertinės“ struktūralistų išskiriamos opozicijos kaip *dangus ir požemis, gyvybė ir mirtis* mitiniam mąstymui anaipol nėra absoliučios: pavyzdžiui, tradicinėje lietuvių kultūroje jos medijuojamos lunarine simboliška, mitiniu šulinio įvaizdžiu, mirusiųjų figūravimu lietaus prašymo ritualuose ir pan. Taigi pagrindinė mitinio vandens įvaizdžio savybė, atsiskleidžianti lietuvių sakmėse, padavimuose bei tikėjimuose, – jo ambivalentiškumas.

## Sutrumpinimai

- AT The Types of the Folktale : A Classification and Bibliography / Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FFC N 3) Translated and enlarged by S. Thompson – FF Communications. – Helsinki, 1961. – No 184.
- BIP Istoriniai padavimai / Spaudai parengė J. Balys. – Chicago, 1949.
- BLLS Lietuvių liaudies sakmės / Parengė J. Balys. – K., 1940. – T. 1.
- BLMS Balys J. Lietuvių mitologiškos sakmės. – London, 1956.
- BRMŠ Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai / Sudarė N. Vėlius. – V., 1996. – T. 1. Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos.
- BsLP Lietuviszkos pasakos / Surinko J. Basanaviczius. – Shenandoah, 1898–1902. – T. 1–2.
- BsLPY Lietuviškos pasakos yvairios / Surinko J. Basanavičius. – Chicago, 1903–1905. – T. 1–4.
- BsV Iš gyvenimo vėlių bei velnių / Surinko J. Basanavičius. – K., 1928.
- BTV Balys J. Tikėjimai apie vandenį // Naujoji viltis. – 1979–1980. – Nr. 12. – P. 60–70.
- DSPSO Pasakos, sakmės, oracijos / Surinko M. Davainis-Silvestraitis. Paruošė B. Kerbelytė ir K. Viščinis. – V., 1973.
- DvPŽ Podania źmujdskie / Zebrał i dosłownie spolszczył M. Dowojna Sylwestrowicz. – Warszawa, 1894. – Cz. 1–2.
- KLPK Kerbelytė B. Lietuvių liaudies padavimų katalogas. – V., 1973.
- LD Latvju Dainas: Krišjāņa Barona kopojumā 1894–1915. Izlase / Sastādījis G. Priede. – Rīga, 1982.
- LKŽ Lietuvių kalbos žodynas. – V., 1956–1997. – T. 1–18.
- LMD Lietuvių mokslo draugijos rankraščiai, esantys Lietuvių literatūros ir tautosakos institute.
- LPK Balys J. Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų katalogas // Tautosakos darbai. – K., 1936. – T. 2.

- LPTKK Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogo kartoteka, esanti Lietuvių literatūros ir tautosakos institute. Katalogo rengėja B. Kerbelytė.
- LTR Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas.
- LTt Lietuvių tautosaka : Penki tomai. — V., 1962—1968.
- LVIA Lietuvos valstybinis istorijos archyvas.
- SIŠLSA Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai / Surinko M. Slančiauskas. Parengė N. Vėlius ir A. Seselskytė. — V., 1975.
- TD Tautosakos darbai : Leidžia Lietuvių tautosakos archyvas. — K., 1935—1940. — T. 1—7.
- TŽ Tauta ir žodis : Humanitarinių mokslų fakulteto leidinys. — K., 1923—1931. — T. 1—7.
- VEMD Ežeras ant milžino delno : Lietuvių liaudies padavimai / Sudarytojas N. Vėlius. — V., 1995.
- VKAŽ Kaip atsirado Žemė : Lietuvių etiologinės sakmės / Sudarė ir parengė N. Vėlius. — V., 1986.
- VLD Laumių dovanos : Lietuvių mitologinės sakmės / Paruošė N. Vėlius. — V., 1979.
- ZK Gipiškis P. Zarasų kraštas. — Zarasai, 1936.
- ŽS Живая старина. — С.-Петербург, 1894—1911.
- PВ Ригведа : Избранные гимны / Перевод Т. Я. Елизаренковой. — М., 1972.

## Literatūra

- Ancelāne 1991 — Latviešu tautas teikas : Izcelšanās teikas / Sastādītāja un ievada autore A. Ancelāne. — Rīga, 1991.
- Apanavičius 1990 — Apanavičius R. Senosios kanklės ir kankliavimas. — V., 1990.
- Balčiūtė 1995 — Balčiūtė L. Vandens ir akių sąsajos lietuvių mitologijoje // *Lituanistica*. — 1995. — Nr. 3(23). — P. 102—107.
- Balys 1937 — Balys J. Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose. — K., 1937.
- Balys 1943 — Balys J. Saulinės dainos // *Gimtasis kraštas*. — 1943. — Nr. 31. — P. 1—12.
- Balys 1948 — Balys J. Lietuvių tautosakos skaitymai. Antroji dalis. — Tübingen, 1948.
- Balys 1948a — Balys J. Die Sagen von den litauischen Feen (*Deivės, Laumės*) // *Die Nachbarn*, I. — Göttingen, 1948. — S. 31—71.
- Balys 1951 — Balys J. Liaudies magija ir medicina // *Lietuvių tautosakos lobynas*, II. — Bloomington, 1951.
- Balys 1951a — Balys J. Tautosaka apie dangų. — Michigan, 1951.
- Balys 1966 — Balys J. Lietuvių liaudies pasaulėjauta : Tikėjimų ir papročių šviesoje. — Chicago, 1966.
- Balys 1979 — Balys J. Vandens dievybės // *Naujoji viltis*. — 1979—1980. — Nr. 12. — P. 70—72.
- Balys 1986 — Balys J. Lietuvių žemdirbystės papročiai ir tikėjimai. — Silver Spring, 1986.
- Balys 1993 — Balys J. Lietuvių kalendorinės šventės : Tautosakinė medžiaga ir aiškinimai. — V., 1993.
- Basanavičius 1913 — Basanavičius J. Iš krikščionijos santykių su senovės lietuvių tikyba ir kultūra. — V., 1913.
- Basanavičius 1928 — Basanavičius J. Apie vėles bei nekrokultą senovės lietuvių // *Iš gyvenimo vėlių bei velnių* / Surinko Dr. J. Basanavičius. — K., 1928. — P. VII—LXXXIII.
- Basanavičius 1970 — Basanavičius J. Rinktiniai raštai. — V., 1970.
- Becker 1995 — Becker U. Simbolių žodynas. — V., 1995.
- Beresnevičius 1989 — Beresnevičius G. Atvirkštinio pasaulio modelis senųjų lietuvių pasaulėžiūroje // *Mokslas ir technika*. — 1989. — Nr. 1. — P. 45.
- Beresnevičius 1990 — Beresnevičius G. Dausos. — V., 1990.
- Beresnevičius 1991 — Beresnevičius G. Pasaulio sukūrimas senovės lietuvių religijoje // *Naujasis židinyas*. — 1991. — Nr. 1. — P. 8—17.
- Beresnevičius 1992 — Beresnevičius G. Baltiškų simbolių dinamika // *Senovės baltų simboliai*. — V., 1992. — P. 42—55.
- Beresnevičius 1998 — Beresnevičius G. Kosmosas ir šventvietės lietuvių ir prūsų religijose // *Darbai ir dienos*. — K., 1998. — Nr. 6(15). — P. 9—50.

- Bruce-Mitford 1998 – Bruce-Mitford M. Zenklai ir simboliai. – V., 1998.
- Būga 1959, 1961 – Būga K. Rinktiniai raštai / Sudarė Z. Zinkevičius. – V., 1958–1961. – T. 1–3.
- Būgienė 1999 – Būgienė L. Water in Lithuanian Folklore : Archaic Survivals and Christian Influences // Studies in Folklore and Popular Religion / Ed. by Ü. Valk. – Tartu, 1999. – Vol. 2. – P. 209–217.
- Cardigos 1993 – Cardigos Brennan I. In and Out of Enchantment : Blood Symbolism and Gender in Portuguese Fairytales. – London, 1993.
- Dulaitienė 1958 – Dulaitienė (Glemžaitė) E. Kupiškėnų senovė : Etnografija ir tautosaka. – V., 1958.
- Eliade 1962 – Eliade M. Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism // The History of Religions : Essays in Methodology / Ed. by M. Eliade and J. M. Kitagawa. – Chicago, 1962. – P. 82–107.
- Eliade 1979 – Eliade M. A History of Religious Ideas. – London, 1979. – Vol. 1.
- Eliade 1996 – Eliade M. Amžinojo sugrįžimo mitas : Archetipai ir kartotė. – V., 1996.
- Eliade 1997 – Eliade M. Šventybė ir pasaulietiškas. – V., 1997.
- Elisonas 1931 – Elisonas J. Mūsų krašto ropliai (*reptilia*) lietuvių folkloro šviesoje // Mūsų tautosaka. – K., 1931. – T. 3. – P. 81–180.
- Geertz 1968 – Geertz C. Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols // Every Man Has His Way : Readings in Cultural Anthropology / Ed. by A. Dundes. – Berkeley, 1968. – P. 301–315.
- Gimbutienė 1985 – Gimbutienė M. Baltai priešistoriniais laikais. – V., 1985.
- Gimbutienė 1994 – Gimbutienė M. Senovinė simbolika lietuvių liaudies mene. – V., 1994.
- Gimbutienė 1996 – Gimbutienė M. Senoji Europa. – V., 1996.
- Greimas 1990 – Greimas A. J. Tautos atminties beiėškant. – V.-Chicago, 1990.
- Grigas 1988 – Grigas K. Pagonybė ir krikščionybė liaudies pasaulėjautos raidoje // Lietuvos TSR MA darbai. – Ser. A. – 1988. – T. 1(102). – P. 134–143.
- Johansons 1965 – Johansons A. Der Wassergeist bei Balten und Slaven // Acta Baltico-Slavica, 2. – Białystok, 1965. – S. 27–52.
- Johansons 1968 – Johansons A. Der Wassergeist und der Sumpfgeist // Acta Universitatis Stockholmiensis, 8. – Stockholm, 1968.
- Jonynas 1967 – Jonynas A. Pasakojamoji lietuvių tautosaka // Lietuvių tautosaka. T. 4. Pasakos. Sakmės. Pasakojimai. Oracijos. – V., 1967. – P. 7–60.
- Jonynas 1984 – Jonynas A. Lietuvių folkloristika. – V., 1984.
- Kerbelytė 1970 – Kerbelytė B. Lietuvių liaudies padavimai. – V., 1970.
- Kerbelytė 1973 – Kerbelytė B. Mečislovas Davainis-Silvestraitis tautosakininkas // Pasakos. Sakmės. Oracijos. Surinko M. Davainis-Silvestraitis. – V., 1973. – P. 5–39.
- Kerbelytė 1977 – Kerbelytė B. Sakmės ir padavimai apie pasaulio kilmę // Žmonės ir religija. – V., 1977. – P. 113–172.
- Kudirka 1993 – Kudirka J. Lietuviškos Kūčios ir Kalėdos. – V., 1993.
- Lasickis 1969 – Lasickis J. Apie žemaičių, kitų sarmatų bei netikrų krikščionių dievus. – V., 1969.
- Laurinkienė 1990 – Laurinkienė N. Mito atšvaitai lietuvių kalendorinėse dainose. – V., 1990.
- Laurinkienė 1996 – Laurinkienė N. Senovės lietuvių dievas Perkūnas : kalboje, tautosakoje, istoriniuose šaltiniuose. – V., 1996.
- Lebedys 1976 – Lebedys J. Lietuvių kalba XVII–XVIII a. viešajame gyvenime. – V., 1976.
- Lévi-Strauss 1984 – Lévi-Strauss C. The Story of Asdiwal // Sacred Narrative : Readings in the Theory of Myth / Ed. by A. Dundes. – Berkeley, Los Angeles, London, 1984. – P. 295–314.
- Lévi-Strauss 1996 – Lévi-Strauss C. Mitų struktūra // Mitologija šiandien: Antologija / Sudarė A. J. Greimas ir T. M. Keane. – V., 1996. – P. 50–75.
- Lietuvių mitologija 1995, 1997 – Lietuvių mitologija / Sudarė N. Vėlius. – V., 1995–1997. – T. 1–2.
- Mannhardt 1936 – Mannhardt W. Letto-Preussische Götterlehre. – Rīga, 1936.
- Mitologijos enciklopedija 1997 – Mitologijos enciklopedija : Pasaulio tautų mitologinės būtybės ir vaizdiniai. – V., 1997. – T. 1.

- Narbutt 1835 – Narbutt T. Dzieje starożytnie narodu litewskiego. – Wilno, 1835. – T. 1. Mitologia litewska.
- Niemi 1996 – Niemi A. R. Vellamo mergelės meškeriojimas // Niemi A. R. Lituanistiniai raštai / Sudarė ir iš suomių kalbos vertė S. Skrodenis. – V., 1996. – P. 530–559.
- Panzer 1938 – Panzer. Wassergeister // Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. – Berlin und Leipzig, 1938. – Bd. 9. – S. 127–191.
- Puhvel 1989 – Puhvel J. Comparative Mythology. – Baltimore and London, 1989.
- Religijotyros žodynas 1991 – Religijotyros žodynas / Sudarė R. Petraitis. – V., 1991.
- Sauka D. 1982 – Sauka D. Lietuvių tautosaka. – V., 1982.
- Sauka L. 1983 – Sauka L. Tikra ir netikra liaudies kūryba. – V., 1983.
- Schier 1963 – Schier K. Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Völospa // Märchen, Mythos, Dichtung. – München, 1963. – S. 303–334.
- Skrodenis 1977 – Skrodenis S. Joninių arba Kupolių šventės vardo ir prasmės klausimu // Senieji tikėjimai naujausių tyrinėjimų šviesoje. – V., 1977. – P. 42–59.
- Slaviūnas 1947 – Slaviūnas Z. Liaudies papročiai ir mitiniai įvaizdžiai Mažvydo raštuose // Senoji lietuviška knyga. – K., 1947. – P. 165–214.
- Stattin 1992 – Stattin J. Näcken : spellman eller gränsvakt? – Stockholm, 1992.
- Šimkūnaitė 1987 – Šimkūnaitė E. Pragaras, skaistykla – tai dūšioms // Mokslas ir gyvenimas. – 1987. – Nr. 10. – P. 34–35.
- Šmits 1926 – Šmits P. Latviešu mītoloģija. – Rīga, 1926.
- Šmits 1938 – Tautas Dziesmas : Papildinājums Kr. Barona „Latvju Dainām“ / Prof. P. Šmita redakcijā, III. – Rīga, 1938.
- Šmits 1940 – Latviešu tautas ticējumi / Sakrātais un sakartojis Prof. P. Šmits. – Rīga, 1940.
- Urbanavičius 1994 – Urbanavičius V. Lietuvių pagonybė ir jos reliktai XIII–XVII amžiais // Liaudies kultūra. – 1994. – Nr. 3. – P. 1–7.
- Urtanas 1995 – Urtanas J. Gydymieji ir kulto šaltiniai Latvijoje // Dangaus ir žemės simboliai. – V., 1995. – P. 40–47.
- Vaiškūnas 1992 – Vaiškūnas J. Saulės ir Mėnulio simbolika baltų pasaulėžiūroje // Senovės baltų simboliai. – V., 1992. – P. 131–149.
- Vaiškūnas 1997 – Vaiškūnas J. Kai kurie archeoastronominiai Rasos šventės aspektai // Liaudies kultūra. – 1997. – Nr. 3. – P. 20–21.
- Vaitkevičienė 1998 – Vaitkevičienė D. Tikėjimų struktūros klausimu // Tautosakos darbai. – 1998. – T. VIII(XV). – P. 90–99.
- Vaitkevičienė 1998a – Vaitkevičienė D. Saulės kryptys // Lituanistica. – 1998. – Nr. 3(35). – P. 73–84.
- Vaitkunskienė 1987 – Vaitkunskienė L. Mitologiniai ir ritualiniai simboliai m. e. I tūkstantmečio vidurio Lietuvos metalo plastikoje (2. Kosmogoniniai vaizdiniai) // Lietuvos TSR MA darbai. – Ser. A. – 1987. – T. 4(101). – P. 44–56.
- Valk 1994 – Valk Ü. On the Descent of Demonic Beings : Fallen Angels, Degraded Deities and Demonized Men // Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte. – Münster, 1994. – Bd. 9. – S. 311–332.
- Valk 1994a – Valk Ü. On the Origin of the Balto-Finnic Cosmogonic Myth (rankraštis).
- Vėlius 1977 – Vėlius N. Mitinės lietuvių sakmių būtybės. – V., 1977.
- Vėlius 1982 – Vėlius N. Lietuvių liaudies pasakos „Apakintas milžinas“ (AT 1137) ištakos // Lietuvos TSR MA darbai. – Ser. A. – 1982. – T. 4(81). – P. 122–130.
- Vėlius 1983 – Vėlius N. Senovės baltų pasaulėžiūra. – V., 1983.
- Vėlius 1983a – Vėlius N. Pasakos „Eglė žalčių karalienė“ mitiškumas // Būtis ir laikas. – V., 1983. – P. 53–72.
- Vėlius 1986 – Vėlius N. Senovės lietuvių religija ir mitologija // Krikščionybė ir jos socialinis vaidmuo Lietuvoje. – V., 1986. – P. 9–41.
- Vėlius 1986a – Vėlius N. Etiologinių sakmių sandara, grožis ir patrauklumas // Kaip atsirado Žemė : Lietuvių etiologinės sakmės / Sudarė ir parengė N. Vėlius. – V., 1986. – P. 5–13.
- Vėlius 1987 – Vėlius N. Chtoniskasis lietuvių mitologijos pasaulis. – V., 1987.
- Vėlius 1988 – Vėlius N. Kaip baltai laidojo mirusiuosius // Kultūros barai. – 1988. – Nr. 1. – P. 56–59.
- Vėlius 1993 – Vėlius N. Lietuvių mitologijos rekonstrukcija // Tautosakos darbai. – 1993. – T. 2(9). – P. 54–70.

- Vėlius 1994 — Vėlius N. Velnias ir Aušrinė // Lietuvos mokslas. — 1994. — T. 2. — Nr. 1(2). — P. 116—129.
- Vėlius 1995 — Vėlius N. Kraštovaizdy įrėžta tautos atmintis // Ežeras ant milžino delno : Lietuvių liaudies padavimai / Parengė N. Vėlius. — V., 1995. — P. 10—29.
- Vėlius 1996 — Vėlius N. Baltų religijos ir mitologijos šaltinių pobūdis // Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. — V., 1996. — T. 1. — P. 22—49.
- Viķe-Freiberga 1998 — Viķe-Freiberga V. Kosmologinė Saulė : šis pasaulis, anas pasaulis ir saulės kelias tarp abiejų // Liaudies kultūra. — 1998. — Nr. 1. — P. 42—50.
- Vyšniauskaitė 1993 — Vyšniauskaitė A. Mūsų metai ir šventės. — K., 1993.
- Vyšniauskaitė 1994 — Vyšniauskaitė A. Lietuviai IX a. — XIX a. vidurio istoriniuose šaltiniuose. — V., 1994.
- Zelenin 1927 — Zelenin D. Russische (Ostslavische) Volkskunde. — Berlin, 1927.
- Zinkevičius 1988 — Zinkevičius Z. Lietuvių kalbos istorija. — V., 1988. — T. 3. Senujų raštų kalba.
- Žulkus 1993 — Žulkus V. Mirusiųjų pasaulis baltų pasaulėžiūroje (archeologijos duomenimis) // Žemaičių praeitis. — V., 1993. — T. 2. — P. 23—35.
- Велюс 1980 — Велюс Н. О структуре литовских этиологических сказаний // Балтославянские этноязыковые контакты. — М., 1980. — С. 271—280.
- Виноградова 1989 — Виноградова Л. Н. Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. — М., 1989. — С. 101—121.
- Волоцкая 1987 — Волоцкая З. М. Элементы космоса в фольклорной модели мира (на материале славянских загадок) // Исследования по структуре текста. М., 1987 — С. 250—266.
- Еремина 1984 — Еремина В. И. Историко-этнографические истоки мотива „вода-горе“ // Фольклор и этнография. — Ленинград, 1984. — С. 195—204.
- Иванов 1989 — Иванов В. В. Ритуальное сожжение конского черепа и колеса в Полесье и его индоевропейские параллели // Славянский и балканский фольклор. — М., 1989. — С. 79—87.
- Иванов, Топоров 1965 — Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. — М., 1965.
- Иванов, Топоров 1973 — Иванов В. В., Топоров В. Н. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1973. — Т. 6. — С. 46—82.
- Иванов, Топоров 1974 — Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей : Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. — М., 1974.
- Иванов, Топоров 1974a — Иванов В. В., Топоров В. Н. Балтийская мифология в свете сравнительно-исторических реконструкций индоевропейских древностей // Zeitschrift für Slawistik. — 1974. — Bd. 19. — H. 2. — S. 144—157.
- Иванова 1983 — Иванова Ю. В. Следы солярного культа // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы : Исторические корни и развитие обычаев. — М., 1983. — С. 105—115.
- Календарные обычаи 1973 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы XIX — начало XX в. : зимние праздники / Отв. ред. С. А. Токарев. — М., 1973.
- Календарные обычаи 1977 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы конец XIX — начало XX в. : весенние праздники / Отв. ред. С. А. Токарев. — М., 1977.
- Календарные обычаи 1978 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы конец XIX — начало XX в. : летне-осенние праздники / Отв. ред. С. А. Токарев. — М., 1978.
- Котков 1982 — Котков С. И. Живая и мертвая вода в сказках и в действительности // Русская речь. — 1982. — № 1. — С. 118—123.
- Леви-Строс 1980 — Леви-Строс К. Структурная антропология. — М., 1980.
- Мелетинский 1963 — Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. — М., 1963.
- Мелетинский 1976 — Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М., 1976.
- Мифы 1980; 1982 — Мифы народов мира : Энциклопедия / Ред. С. Токарев. — М., 1980—1982. — Т. 1—2.

Невская 1989 — Невская Л. Г. Мотив „дождь при солнце“ в латышских погребальных песнях // Балто-славянские исследования, 1987. — М., 1989. — С. 73—79.

Отрембский 1972 — Отрембский Я. Из области славянского и балтийского словообразования (ст.-слав. *mesęsь* и лит. *mėnuo*) // Балто-славянский сборник. — М., 1972. — С. 186—192.

Померанцева 1975 — Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. — М., 1975.

Пропп 1986 — Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. — Ленинград, 1986.

Судник, Цивьян 1980 — Судник Т. М., Цивьян Т. В. К реконструкции одного мифологического текста в балто-балканской перспективе // Структура текста. — М., 1980. — С. 240—285.

Судник, Цивьян 1981 — Судник Т. М., Цивьян Т. В. Мак в растительном коде основного мифа (Balto — Balkanica) // Балто-славянские исследования, 1980. — М., 1981 — С. 300—317.

Тайлор 1989 — Тайлор Э. Б. Первобытная культура. — М., 1989.

Токарев 1957 — Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. — М.-Ленинград, 1957.

Толстая 1982 — Толстая С. М. Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) // Труды по знаковым системам. — Т. XV. Типология культуры : Взаимное воздействие культур. — Тарту, 1982.

Топоров 1971 — Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией „мирового дерева“ // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1971. — Т. 5. — С. 9—62.

Топоров 1972 — Топоров В. Н. Заметки по балтийской мифологии // Балто-славянский сборник. — М., 1972. — С. 289—314.

Топоров 1972а — Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов (Палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства / Сост. С. Ю. Неклюдов. — М., 1972. — С. 77—103.

Топоров 1975 — Топоров В. Н. Прусский язык. Словарь А—D. — М., 1975.

Топоров 1981 — Топоров В. Н. Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в перспективе основного мифа // Балто-славянские исследования, 1980. — М., 1981. — С. 274—300.

Топоров 1995 — Топоров В. Н. Балтийские данные о бобре в мифологической перспективе (Опыт реконструкции) // *Dangaus ir žemės simboliai*. — V., 1995. — P. 81—157.

Филимонова 1983 — Филимонова Т. Д. Вода в календарных обрядах // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы : Исторические корни и развитие обычаев. — М., 1983. — С. 130—145.

Фрэзер 1989 — Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом Завете. — М., 1989.

Цивьян 1988 — Цивьян Т. В. Мотив наказания Месяца в сюжете Небесной свадьбы // Балто-славянские исследования, 1986. — М., 1988. — С. 228—238.

Цивьян 1989 — Цивьян Т. В. О лингвистических основах модели мира (на материале балканских языков и традиций) // Славянский и балканский фольклор. — М., 1989. — С. 192—206.

Элиаде 1987 — Элиаде М. Космос и история. — М., 1987.

## MYTHICAL MEANINGS OF WATER IN LITHUANIAN FOLK-LEGENDS AND FOLK-BELIEFS

LINA BŪGIENĖ

### Summary

Water, being one of fundamental elements of nature, is encountered almost everywhere both in natural world and in human everyday life. Water symbolism in human culture is very broad and diverse. Even within the same cultural or mythological tradition various forms and aspects of water are treated and regarded in very dissimilar ways.

Lithuanian folk culture presents no exception. Water seems to have played an important role in ancient Baltic religious system too. As early as the 11<sup>th</sup> century written

historical sources present evidence of some kind of water worship, practiced by Baltic peoples. Starting from the 16<sup>th</sup> century, names of some Baltic (mostly Prussian) water deities are also mentioned: *Autrampus*, *Potrimpus*, *Gardoaythus*, *Upinis Dewos*, and others. Yet for the most part the available historical data is very vague in this respect: very few specific details describing the actual place of water in Baltic religious system, rituals or cults connected with it can be found. Later, in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries, authors writing about Baltic antiquities for the most part only commented upon the existing data or, as T. Narbutas and other romantics did, even engaged themselves in creating new "Baltic deities". In the 20<sup>th</sup> century, researchers working on Lithuanian mythology and folklore, e. g. J. Balys, Z. Slaviūnas, A. Johansons, A. J. Greimas, M. Gimbutienė, N. Vėlius and others, discussed various aspects of mythical image of water as well. Yet consistent analysis of the symbolical role that water played in traditional Lithuanian folk culture is still lacking.

The **aim and task** of the present work is to study meanings that mythical image of water is endowed in Lithuanian narrative folklore and folk-beliefs, and also in traditional Lithuanian folk culture in general. While analyzing the available folk material, the author also strives to discern characteristic Baltic features of mythical water image, and to distinguish between possibly archaic survivals and later Christian influences. Lithuanian data is compared to that of related Indo-European peoples; in some cases parallels with more distant and non-Indo-European peoples are also employed.

The analyzed **material** consists of Lithuanian mythological, etiological and historical legends, folk-beliefs and customs of some festivities of folk calendar (especially those of spring and summer period). Research data was collected in the archive of the Institute of Lithuanian Literature and Folklore, and at the Department of Ethnology of the Institute of Lithuanian History. Numerous Lithuanian folklore publications, especially those edited by J. Balys, were also used. The archived research material was recorded mostly during the second half of the 19<sup>th</sup> century and throughout the 20<sup>th</sup> century.

For research purposes, combined **method** is employed in this work: historical comparative analysis is combined with structural typological approach, successfully used by V. Ivanov, V. Toporov, T. Sudnik, T. Civjan, N. Vėlius and other researchers of Indo-European, Baltic and Lithuanian mythology.

The formal **structure** of the study rests upon "time" and "space" axes. Under the "time axis", functions of water in etiological legends of creation and in narratives reflecting folk concepts of the end of the world are investigated. Under the "space axis", water image is looked upon as functioning in the tripartite mythological structure of the world, characteristic for Indo-European mythologies. Symbolical meanings of water, associated with underworld, earth and sky (the levels of this tripartite structure) are examined in respective chapters of the study. Symbolical relationships of water with other mythical images and supernatural beings are also investigated.

## Conclusions

1. Water in traditional Lithuanian folk culture is not perceived as homogenous substance. The main aspects of mythical meaning of water in Lithuanian folklore reveal themselves through system of universal oppositions and through symbolical relationships of water with other mythical images. Culturally defined roles that various forms of water play in human life are also important in this respect.

2. In Lithuanian etiological legends water manifests itself as primeval substance (*prima materia*), existing before anything else, and also as medium of the act of creation. Incidentally, it may also be described as material, out of which certain objects were created, an active agent of creation and an ally of God. In historical legends and other folk narratives, which can be regarded as being typologically close to eschatological myths, water is depicted as dangerous force: irrational and chaotic, it does not always obey the will of God. Descent of travelling lake in historical legends may symbolically represent partial "end of the world". And in the four available Lithuanian "eschatological" legends flood is regarded not only as the end of the world, but also as the beginning of new human race. Thus water in Lithuanian folklore, representing both the beginning and the end of the world, symbolically transforms the "time axis" into a "time circle".



3. Water is related to all three levels of the mythological space structure and symbolically unites them into a whole. Yet connections of water with underworld, earth and sky reveal different aspects of meaning that water has in traditional Lithuanian folk culture.

4. Water, perceived as part of the chthonic world, is associated with danger, threat, fear and death. In Lithuanian folklore this idea is represented by mythical images of devil, the dead (the drowned) and various water spirits and ghosts. The outcome of human encounter with these beings usually depends upon his / her attitude towards customary norms of behaviour. Drowning in water could be regarded as human sacrifice in ancient Baltic religious system. The drowned in Lithuanian folk-beliefs are interpreted in two ways: as very dangerous ("improper") dead, whose task is to drown other people; or as souls of the dead, repenting in water.

5. On the "earthly" level, water is perceived as natural phenomenon, playing an important role in everyday human activities and economical life. This is reflected in mythical image of the water "lord". Unfortunately, this archaic image is preserved only in very few folk-legends and beliefs. According to them, one of the main functions of the water "lord" may be described as control of the use of water economical resources. Most of the functions ascribed to *laumės* (female mythical beings) are also of economical kind, and *laumės* themselves may be regarded as certain "social" beings, closely associating with people. Unlike Lithuanian mermaid image, which is very schematic and suffering strongly from foreign cultural influences, image of *laumė* in Lithuanian folklore is very dynamic and complex. It also embodies many of such features that are regarded as being especially typical for water spirits in folk traditions of other peoples. In Lithuanian folklore *laumės* are acting as mediators between sacral and secular spheres, between sky and underworld. Human relationships with them depend not only upon observance of customary norms, but also upon individual human abilities and characteristics.

6. It is usually clean and running water that is associated with sky in Lithuanian folk-belief system: namely, streams, rivers, rain, and dew. Later, due to the influence of Christianity, such natural water in customs and beliefs was in many cases replaced by water consecrated in church. In Lithuanian folk-belief system, "heavenly" water was regarded as possessing magical power to bestow health, beauty, wealth, fecundity and protection from various evil forces. Yet actualization of these virtual magical qualities was believed to depend upon ritual human behaviour. E. g. magical dew of St. John's day could also be used for evil purposes: to send diseases, to take away cows' milk. Thunder god Perkūnas is regarded in Lithuanian folklore as managing not only fertilizing and life-giving rain, but also the harmful, damaging forms of celestial water (hail, storms, downpours). Numerous Lithuanian folk-beliefs reveal an important symbolic parallel of water (dew), associated with Perkūnas and Sun, and milk. Roots of this mythical parallel are asserted to reach back to the main Indo-European myth.

7. Water in Lithuanian folk traditions can be treated both as means of separation and of mediation. E.g., by neutralizing temporal opposition, water unites the beginning and the end of the world into continuous circle. Even such "basic" structuralist oppositions, as sky and underworld, life and death, turn out not to be absolute at all for the mythical thinking: e.g. in Lithuanian folk culture, they are mediated by lunar symbolism, mythical image of the well, the role of the dead in rain-making rituals, etc. Thus essential feature of mythical image of water, as revealed by Lithuanian folklore, turns out to be its ambivalence.