

Vytautas Ališauskas · Pranas Vildžiūnas

**DINGĘS ŠVENTYBĖS
PASAULIS**

Baltų mitologijos biblioteka · 3

Vytautas Ališauskas · Pranas Vildžiūnas

DINGĘS ŠVENTYBĖS PASAULIS

Dievai ir šventieji XVI a. Žemaitijoje
Jono Lasickio knygos interpretacija

Aidai · 2009

UDK 293(474.5)

AI-124

Knygos leidimą parėmė:



Lietuvos tūkstantmečio minėjimo direkcija
Lietuvos Respublikos kultūros ministerija

Recenzentai:

habil. dr. Nijolė Laurinkienė

dr. Mikas Vaicekuskas

© Vytautas Ališauskas, įvadas ir vertimas, 2009

© Pranas Vildžiūnas, komentaras, 2009

© Leidykla „Aidai“, 2009

ISBN 978-9955-656-81-4



Leidykla „Aidai“, Bazilijonų g. 3, LT-01304 Vilnius

Tel. +370 5 212 2363 · El. paštas aidai@aidai.lt · www.aidai.lt

TURINYS

Apie Lasickį ir jo darbus

/ 7

De diis Samagitarum
caeterorumque Sarmatarum et
falsorum Christianorum

/ 37

Apie žemaičių, kitų sarmatų
bei netikrų krikščionių dievus

/ 37

Komentaras

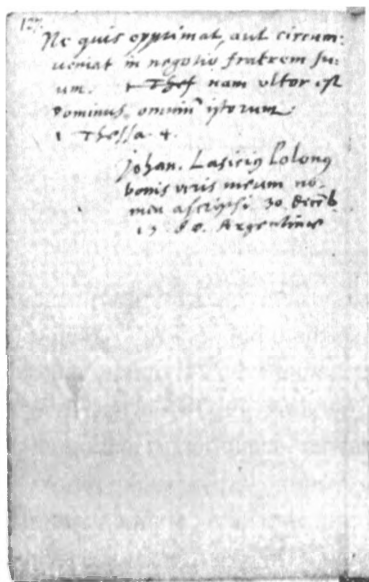
/ 73

I. VEIKALAS

Apie autorių

Jonas Lasickis (Łasicki, Lasicius, Lasitius) Lietuvoje žinomas pirmiausia kaip knygelės „Apie žemaičių, kitų sarmatų bei netikrų krikščionių dievus“ autorius. Kartkarčiais jis prisimenamas kaip kalvinistų veikėjo ir politinio publicisto Andriejaus Volano bendražygis. Tačiau tarp dviejų lietuviškųjų laikotarpių – jaunystės ir senatvės – nusidriekusi jo biografija marga bei turininga. Apie ankstyvąjį jo gyvenimo tarpsnį sunku pasakyti ką nors visai tikra. Tiesa, Jono Lasickio gimimo data daugmaž žinoma iš jo paties pasisakymų – tai 1533/4 metai. Gimė jis Lenkijoje, tačiau biografai nesutaria kurioje šalies dalyje. Tikėtinas spėjimas, kad buvo mozūras, kilęs iš Ravos vaivadijos, kur būta Lasicų kaimo. Šeima, nors ir bajorų, greičiausiai nebuvo pasiturinti, pats Lasickis mini vaikystėje kalbėdavęs maldeleį šv. Martynui – varguolių globėjui. Pirma neabejotina žinia apie Lasickį randama jo paties raštuose. 1554-aisiais, t. y. sukąšęs dvi dešimtis metų, jis Vilniuje už du auksinus nusipirko mažą, bet tvirtą lietuvišką arklėlį ir iškeliauvo į Krokuvą.¹ Niekas nežino, kada jis atsidūrė Lietuvoje. Nėra ką pasakyti nei apie Lasickio iki tol Vilniuje ragautus mokslus (Juozo Jurginio spėjimu, jis galėjęs mokytis Katedros arba net

¹ J. Lasitius, *Historiae de Origine et Rebus Gestis Fratrum Bohemicorum quos ignari rerum Waldenses, mali autem Picardos vocant, Liber Octavus, qui est de Moribus et Institutis eorum*. Adduntur tamen reliquorum VII Librorum argumenta, et particularia quaedam excerpta, Leszno, 1649, p. 44-45 (cit. pagal H. Barycz, *Jan Łasicki. Studium z dziejów kultury naukowej XVI wieku*, Wrocław etc.: Wydawnictwo PAN (Monografie z dziejów nauki i techniki, t. XC), 1973, p. 11); Michalonis Lituani *De moribus Tartarorum, Litanorum et Moschorum, fragmina X. multiplici historia referta. Et Johannis Lasicii Poloni De Diis Samagitarum, caeterorumque Sarmatarum et falsorum Christianorum. Item de religione Armeniorum. Et de initio Regiminis Stephani Batorii*. Nunc primum per I. Iac. Grasserum, C. P. ex Manuscripto Authentico edita. Basileae, apud Conradum Waldkirchium, M. DC. XV, p. 44-45. (Toliau – *De Diis*.) Vis dėlto yra duomenų, leidžiančių Lasickio biografiją pradėti 1550 m. (žr. išn. 5).



Abraomo Kulviečio įsteigtoje mokykloje² – jei tokios tikrai būta), nei apie darbą Lietuvoje (anot Henryko Baryczo, jis greičiausiai buvo notaras Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos kanceliarijoje³). Mokėjo rusų (tad labai tikėtina, kad ir LDK gudų) kalbą, kurios greičiausiai išmoko Vilniuje.⁴ Sunku pasakyti, ar nors kiek mokėjo lietuviškai. Argumentai už ir prieš yra lygiai nepakankami. Nežinome ir kokiomis aplinkybėmis bei kada Lasickis priėmė reformuotąją krikščionybę. Jei Andriejus Węgierskis 1679 m. išleistoje „Reformuotosios Slavijos“ istorijoje tiksliai perteikia Lasickio pasakojimą, pastarasis pirmą kartą apie Reformaciją išgirdo Volibože (Lenkija) 1550 m., būdamas „paauglys, dar neapšviestas tikrąja šviesa“. Būsimasis Gniezno arkivyskupas Stanislovas Karnkowskis grįžęs iš Italijos, klausantis dvasininkams ir daugeliui kilmingųjų, pa-

² Jonas Lasickis, *Apie žemaičių, kitų sarmatų bei netikrų krikščionių dievus*, par. J. Jurginis, Vilnius: Vaga (*Lituanistinė biblioteka*), 1969, p. 53.

³ H. Barycz, *Jan Łasicki*, p. 11.

⁴ Santykiai su Maskvėnija nuo seno buvo Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos pareigūnų specializacija. Plačiau apie Lasickio kaip vertėjo darbą žr. S. Guagnelli, „Ex inculto et horrido moscovitico“. Tradizione indiretta della ‘Risposta’ di Ivan IV Vasil’evič a Jan Rokyta”, *eSamizdat, rivista elettronica quadrimestrale di slavistica*, 1, 2003, p. 41-50; [http://www.esamizdat.it/eSamizdat_2003_\(I\).pdf](http://www.esamizdat.it/eSamizdat_2003_(I).pdf)

sakoją apie Pranciškų Spirą iš Padujos, buvusį protestantą ir grįžusį į katalikybę. Tuomet Lasickis susidomėjo „nauju mokymu apie Kristų ir jį tikinčių žmonių teisumu“.⁵ Nežinia, ar į Krokuvą 1554-aisiais jis vyko jau apsisprendęs kalvinistas, bet netrukus po kelionės į Krokuvą, 1555 m. pabaigoje ar 1556 m. pradžioje tapo dviejų turtingų Mažosios Lenkijos kalvinistų bajorų sūnų preceptoriumi – studijų vadovu. Taip prasidėjo Lasickio kelionės po Europą (Šveicarija, Prancūzija, Anglija, Italija, Belgija, Čekija, Vokietija), studijos įvairiuose universitetuose ir susitikimai su to meto protestantiškojo pasaulio įžymybėmis. Jis matė mirties patale Joną Kalviną ir buvo šv. Baltramiejaus nakties liudytojas.⁶ Globojęs mokslus einantį Lenkijos aukštuomenės jaunimą, ilgainiui Lasickis ėmė dairytis sėslesnio gyvenimo. 1582 m. Špėjeryje buvo išspausdinta jo parengta knyga „Apie rusų, maskvėnų ir totorių religiją, aukojimus, santuokos ir laidotuvių apeigas.“⁷ Veikalą autorius dedikavo LDK didikui kalvinistui, Minsko kaštelionui ir LDK iždininkui Jonui Glebavičiui, tuometinio savo globėjo Inovraclavo vaivados (Lenkijoje) Jono Krotoskio svainiui. Dedikacija pasirašyta vasario mėnesį Krokovoje. Galbūt jau tais pačiais arba kitais metais Lasickis sugrįžo į Vilnių ir tapo Glebavičiaus sūnų Jono, Mikalojaus ir Jurgio auklėtoju. Kaip

⁵ Andreae Wengerscii *Libri quattuor Slavoniae reformatae*, praefatione instruxit I. Tazbir, Varsoviae (*Biblioteka pisarzy reformacyjnych*, Nr. 11), 1973, p. 80. Lasickio citata iš Čekijos brolių istorijos.

⁶ Išsamus Lasickio gyvenimo įvykių ir kelionių datų sąrašas pateiktas Ingės Lukšaitės biogramoje, parašytoje *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniams* (toliau – *BRMŠ II*), t. II, p. 571-574. Be naujausių Baryczo biografinių studijų (žr. išn. 1, taip pat *Polski słownik biograficzny*, t. 18, p. 218-222; H. Barycz, „Le premiers contacts de Jan Lasicki avec la culture occidentale (1556-1561)“, *Acta Poloniae Historica* 15, 1972) dar minėtina Th. Wotschke, „Johann Lasitius. Ein Beitrag zur Kirchen- und gelehrten-geschichte der 16. Jahrhunderts“, *Zeitschrift für slavische Philologie*, 2, 1925, lietuviška glausta biografinis ir knygos peržvalga – Z. Ivinskis, A. Mažiulis, „Lasicki“, *Lietuvių enciklopedija*, t. XIV, Boston: LEL, 1958, p. 181-185. Lasickio raštų bibliografija: *Bibliografia literatury Polskiej: Nowy Korbut*, t. II: *Piśmiennictwo staropolskie. Hasła osobowe A-M*, oprac. zespół pod kier. R. Pollaka, Warszawa: PIW, 1964, p. 479-481.

⁷ *De Russorum Moscovitarum et Tartarorum Religione, Sacrificiis, Nuptiarum & Funerum Ritu. E diversis Scriptoribus, quorum nomine versa pagina indicat. His in fine quaedam sunt adjecta, de Livonia Pacisque Conditionibus, & Pace confecta hoc anno, inter serenissimum Regem Poloniae & Magnum Ducem Moscoviae. Nunc primum in lucem edita, cum indice ...*, Spira Nemetum, ex Officina Typographica Bernardi Albini, 1582. 4to. viii + 296 p.

sakyta, gyvai dalyvavo tikybinėje polemikoje. Vedė „pamaldžią moterį“ ir gyveno daugiausia Glebavičių rūmuose Vilniuje, Trakų gatvėje arba jų pilyje Zaslaulyje, kur, matyt, ir mirė netrukus po 1599 m.

Jonas Lasickis nugyveno ano meto intelektualams būdingą gyvenimą. Nuolatinės kelionės po Europos šalis ir nepaliaujamos studijos, bendravimas ir susirašinėjimas su įvairių šalių mokslininkais ir krikščioniškųjų bendrijų veikėjais ženklino jo gyvenimo kelią. Kaip ir kiti intelektualai jis mokėjo klasikinės – lotynų ir graikų – kalbas. Veiklos bei interesų įvairumu jis irgi įsirašė į toumečio elito būrį: jis laikomas pirmu lenkų bibliografu, kaip istorikas pirmas iš lenkų rašė apie Prancūzijos istoriją (*De rebus gestis Franciae libri* – neišspausdinta, rankraštis dingęs), vienas pirmųjų Europoje parengė plačiai kitų Reformacijos istorikų naudotą Čekijos brolių istoriją (žr. išn. 1, pirma pozicija; paskelbta VIII knyga, kitos dingusios). Kaip teologas nebuvo itin iškilus, bet irgi šį tą nuveikė. Jo poleminis veikalas (ar veikalai) prieš antitrinitorius „Apie sielos nemirtingumą. Kūdikių krikšto pagrindimas“, tiesa, nebuvo išspausdintas ir neišliko, tačiau polemizuodamas su Vilniaus jėzuitais, Andriejaus Volano knygai prieš Petrą Skargą parašė didelį priedą, pavadintą „Volano, gynosios religijos bei jos išpažinėjų gynimas nuo Romos jėzuito Antano Posevino, kur parodoma, jog Roma yra Babilonas“.⁸ Atskirą kūrinių grupę sudaro Lasickio rašiniai, skirti egzotiškų (Vakarų Europos akimis žvelgiant) tautų papročiams ir religijai. Be minėtos knygos „Apie rusų, maskvėnų ir totorių religiją“, jis parašė dar ir apie armėnų tikyba, ir apie baltų pagonybę – vėliau labai išgarsėjusią knygelę apie žemaičių ir kitų sarmatų dievus.

⁸ Andrae Volani *Libri Quinque contra Scargae Jesuitae Vlnensis septem Missae sacrificiisque eius columnas et Librum 12 artium Zvingliano-calvinistarum...* / *Adiecta est tam Volani, quam purae religionis sectatorumque eius adversus Ant. possevinum Iesuitam Romanum defensio, ubi Roma Babylon esse ostenditur*, Auctore Iohanne Lasicio Polono, ad M. Do. Hiero. Filipowski. Vilnae, typis et sumptibus d. Joannis Hlebovicij... per Danielem Lancicum, 1584 (plg. A. Volanas, *Rinktiniai raštai*, sud. M. Ročka ir Ingė Lukšaitė, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1996, p. 14-15; 401 Nr. 10).

⁹ Barycz, *Lasicki*, p. 103; 108.

...jo knygelę...

Lasickis su globotiniais 1578 m. atvykęs ir įsirašęs į Štrasburgo (dabar Prancūzijos Strasbūras) universitetą, ten prabuvo bent iki 1580 m. pabaigos – gruodžio 30-ąją dar pasirašė tenykštėje studentiškoje „bičiulių knygoje“.⁹ Į Lenkiją keliavo neskubriai – aplankė Dilingeno ir Ingolštato miestus, garsėjančius jėzuitų universitetais. Ingolštate susitiko su studentais, lydinčiais Slucko (Gudijoje) kunigaikštį Aleksandrą Olelkaitį. Jonas Dzierżekas, kunigaikščio Aleksandro maršalka ir karaliaus sekretorius, norėjęs, kad Lasickis šiam Lietuvos didikui dedikuotų kokį nors savo veikalą. Lasickis iš pradžių atsikalbinėjęs, tačiau vėliau sutikęs. 1581 m. pabuvo Čekijoje, kurioje rinko medžiagą „Čekijos brolių istorijai“. Užprašytą kūrinių parašęs 1581 m., matyt, Krokuvoje, ir pasiuntęs Dzierżekui.¹⁰ Tokios tad, anot pagrindinės Lasickio biografijos autoriaus, buvę knygelės „Apie žemaičių, kitų sarmatų bei netikrų krikščionių dievus“ radimosi aplinkybės. Ši istorija nėra tokia paprasta, kaip galėtų atrodyti. Pirmiausia, kodėl apskritai pageidauta dedikacijos kunigaikščiui iš Jono Lasickio, aktyvaus kalvinistų veikėjo? Olelkaičių giminė, Algirdo linija kilusi iš Gedimino, buvo stačiatikiška. Aleksandro bei dviejų jo brolių, Jono Simono ir Jurgio, motina Kotryna Tenčinskaitė, Krokuvos vaivados duktė, buvo katalikė. Sūnūs pagal tėvą Jurgį (m. 1578), tą patį, kuriam Motiejus Strykowski apie 1577 m. dedikavo savo „Apie lietuvių... tautos ištakas...“, buvo stačiatikių tikybos. Prieš mirtį anas net grasino tėvišku prakeiksmu, jei šie atsižadėsia stačiatikybės.¹¹ Kotryna labai rūpinosi į katalikybę patraukti ir vyrą, ir vaikus. 1579 m. birželio 10 d. Petras Skarga iš Vilniaus rašė jėzuitų generolui Everardui Merkurianui apie pastangas Olelkaičius suvienyti su Katalikų Bažnyčia. Norėta jaunesnius brolius Simoną ir Aleksandrą išsiųsti į Italiją, idant jie, pamatę „tikybos sostinę Romą su Aukščiausiuoju Pontifiku, būtų pastūmėti į narystę katalikų bendrijoje“¹². Aleksandras iškilmingai perėjo į katalikybę

¹⁰ Barycz, *Lasicki*, p. 109; 147. Reikia pastebėti, kad Baryczas *De Diis* atsiradimo istorijos visai nedokumentuoja, nenurodoma net citatos iš kažkokio Lasickio laiško šaltinis. Tad iki šiol lieka erdvė spelionėms ir prielaidoms.

¹¹ Žr. išn. 13.

¹² *Listy Ks. Piotra Skargi T. J. z lat 1566-1610*, ed. Jan Sygański, Kraków, 1912, Nr. 57, p. 108.

gyvendamas Igolštate (įmatrikuluotas 1580 m. gegužės 28 d.),¹³ po to dar lankėsi Štrasburge, Bazelyje ir Italijoje. Skarga 1582 m. birželio 22 d. minėdamas „dideliame mieste Slucke“ gyvenančius „neseniai katalikais tapusius du kunigaikščius“¹⁴, greičiausiai turi galvoje anuodu jaunuoliu, kurių atvertimu jis ypač rūpinosi. (Aleksandras mirė nevedęs Krokuvoje, 1591 m. birželio 26 d., jo mirtis minima Krokuvos jėzuitų namų dienoraštyje.¹⁵) Tad buvęs stačiatikis, į katalikybę jau perėjęs, jėzuitų universitete studijuojantis kunigaikštis vargu bau turėjo rimtą pagrindą trokšti protestanto konfesiškai angažuotos knygos dedikacijos.¹⁶ Kiek šviesos į dedikavimo aplinkybes galėtų mesti nebent faktas, kad Aleksandro Olekaičio motina 1581 m. ištekęjo už kalvinistų globėjo Radvilos Perkūno. Laukiamos ar jau įvykusios vedybos galėjo paakinti reformatų bendruomenę pelnyti jaunojo kunigaikščio (tuomet neturinčio nė dvidešimt metų) dėmesį jam dedikuotų netikrų krikščionių „dievus“ demaskuojančiu leidiniu.

Ne be problemų yra ir Baryczo nurodoma knygos parašymo data. Daugelis senųjų tyrinėtojų, skaičiusių tik Elzevirų leidinį, apie ją tegalėjo spėlioti. Pirmojo leidimo (1615) rengėjas Jonas Jokūbas Grasseris¹⁷ pratarmėje teigia, kad „vienas bičiulis“ (gal taip įvardija patį save?) tarp

¹³ H. Kowalska, J. Wiśniewski, „Olelkowicz, Jerzy“, *Polski słownik biograficzny*, t. 23, 1978, p. 744-745.

¹⁴ Jonui Pauliui Campanai iš Nesvyžiaus, *Listy...*, Nr. 88, p. 190.

¹⁵ K. Niesiecki, *Herbarz polski*, t. 7, Lipsk, 1841, p. 71.

¹⁶ Paminėtina, kad Vilniaus vaitas Augustinas Rotundas visiems trimis broliams (jau po tėvo mirties?) dedikuotomis eilėmis rekomendavo minėtą Strykovskio veikalą (žr. Maciej Strykowski, *O początkach, wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich i domowych sławnego narodu litewskiego, zemojdzkiego i ruskiego, przedtym nigdy od żadnego ani kuszzone, ani opisane, z natchnienia Bożego a uprzejmie pilnego doświadczenia*, oprac. J. Radziszewska, Warszawa: PIW, 1978, p. 603).

¹⁷ Johann Jacob Grasser (1579-1627; gimė ir mirė Bazelyje); studijavo teologiją, domėjosi gamtos mokslais ir poezija. 1601 m. Bazelyje pripažintas *Magister Artium* ir *Poeta laureatus*; 1603-1608 m. keliavo po Šveicariją ir Europą; 1610-1612 m. klebonas Bernvilyje ir Hölsteine; 1612-1627 m. Bazelio Šv. Teodoro bažnyčios vikaras (*helfer*). Garsėjo kaip eruditas, parengė daug vertimų ir suredagavo leidybai tekstų, paskelbė kalvinistinės teologijos veikalų. Žr. A. R. Weber, „Johann Jacob Grasser (1579-1627)“, *Baseler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 89, 1989, p. 41-133.

¹⁸ „alter [libellus] vero anno 1580. Alexandri Ducis Slucensis conscriptus fuit. Deprehendi utrumque manuscriptum apud Amicum quendam inter chartas celeberrimi quondam nostri Typographi Petri Pernaе, cui ut ederetur, ex Polonia misus fuit“ [p. 7]. Lietuviškas

Quando verò Illustrissime Princeps, Germanorum, Gallorum, Italicorum & Hispanorum ingenia & mores inspexisti, habemus prudentissimè, & post reditum tuum in Patriam, quem nunc destinās, procul dubio cum Tartaris & Moscis nonnumquam sis armis congressurus, opusculum hoc, quo huiusmodi hostium vita describitur fidelissimè, in chyro tuo nomini inscribere & consecrare meruò volui. Prior autem libellus anno 1550, in gratiam Sigismundi Augusti, Polonia Regnum suscipientis, alter verò anno 1550, Alexandri Ducis Silesiensis conscriptus fuit. Deprehendi utrumque manuscriptum apud Amicum quendam inter chartas celeberrimi quondam nostri Typographe Petri Perna, cui ut ederetur, ex Polonia missus fuit.

Suscipe ergo Musas, Regi maximo, & Principi tibi agnato quondam consecratas, suscipe Musas redimtas ex Polonia olim Basilea missas, ut lucem viderent publicam. Faucat Deus Optimus & Maximus Tutelar, omni, quod felicissimum auguror, quando vel Opusculi huius Genius, non nisi tecum, & sub Illustrissimi tui Nominis auspicijs, in Patriam redire voluerit. Vale Princeps Illustrissime. Basilea Kal. Octob. 1614.

velionio leidėjo Petro Pernos popierių atradęs ir nutaręs išleisti dvi knyges: viena jų parašyta Mikalojaus Lietuvio, 1550 dedikuota Lenkijos valdovui Žygimantui Augustui, o „antroji [Lasickio knygelė] 1580 metais paskirta Slucko kunigaikščiui Aleksandrui“.¹⁸ Tad sumanymas parašyti veikalą, dedikuotą kunigaikščiui Aleksandrui, turėjo būti ankstesnis negu 1581 metai, nebent dedikacijos data dėl kokių nežinomų priežasčių būtų fiktyvi. Ką apie parašymo metą galime spręsti iš paties teksto? Palyginti gausiai naudojama, dargi tiesiogiai cituojama Aleksandro Gvagnini knyga *Sarmatiae Europaeae descriptio* išleista Krokuvoje 1578 m. Lasickio minimas Žemaičių seniūnas Jonas Kiška savo pareigas gavo 1579 m.

Grasserio dedikacijos vertimas paskelbtas kn. Mykolas Lietuvis, *Apie totorių, lietuvių ir maskvėnų papročius. Dešimt įvairaus turinio fragmentų*, vertė Ig. Jonynas, Vilnius: Vaga (Lituanistinė biblioteka), 1966, p. 17-22. Deja, toje vietoje, kur minimas Lasickio knygelės dedikacijos laikas (p. 21), yra įsibrovusi korektūros klaida – data praleista.

¹⁹ N. Asadauskienė, *Kišų giminė LDK XV-XVII a. Genealoginis tyrimas*, Vilnius: Vaga, p. 193.

²⁰ *De Diis*, p. 64.

²¹ Svarstoma, ar Lasickis pats skaitęs Mikalojaus Lietuvio knyga, ar citata iš jos buvusi

spalio gale.¹⁹ Knygelės priede *De intio regiminis Stephani Regis fortissimi* minima 1580 m. sausio 21 diena.²⁰ Nedidelės apimties veikalėlį įmanoma parašyti ir keliaujant, be turtingesnės bibliotekos – tiesiogiai cituojama tik pora tiesiogiai su lituanistine tematika susijusių knygų (Gvagnini, Maleckis), kurias Lasickis galėjo turėti nuosavas, o gal ir rasti pakeliui lankomuose universitetuose. Mikalojaus Lietuvio rankraštinis „Lietuvių, totorių ir maskvenų papročius“, 1550 m. dedikuotas Žygimantui Augustui, jis galėjo būti gavęs kad ir iš užsieniuose sutiktų lietuvių studentų arba pasirūpinęs anksčiau, vykdydamas diplomatines Stepono Batoro užduotis.²¹ Tad tikėtina, jog Lasickio tekstas sumanytas, pradėtas ir gal net baigtas rašyti 1580 m. Paprasčiausia manyti, kad dėl kūrinio jau buvo tariamasi anksčiau, negu mano Baryczas. O gal Lasickis bus paėmęs savo daugmaž pabaigtą, savo iniciatyva rašytą veikalą ir tik pridėjęs pageidaujama dedikaciją Slucko kunigaikščiui, pažymėtą kūrinio faktinio baigimo data. Žinoma, tai tik spėjimas. Galimas ir kitas variantas – Lasickis 1580 ar 1581 m. vis dėlto nebaigė pradėto darbo – kad ir dėl kelionės rūpesčių bei gyvenimo permainų keliantis į Lietuvą. Tik Lietuvoje užbaigtas veikalėlis po kiek laiko pasiųstas į Bazelį spaustuvininkui (leidėjui) Petruui Pernai. Šis netrukus (1582 m. birželio 16 d.) mirė. Verslą paveldėjo žentas Conradas Waldkirchas, dirbęs iki 1616 m.²² Jo perimtas „Lietuvių ... papročių“ ir „Žemaičių ... dievų“ rankraštis dienos šviesą išvydo kažkodėl tik 1615 m., matyt, juo sudominus naują mecenatą iš Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos.

įterpta į Lasickio tekstą rengėjo Grasserio. Pastarąją nuomonę palaikęs Marcelinas Ročka nepaisė galimybės, kad Lasickis galėjo skaityti „Papročius“ nurašytus, o ne spausdintus. Žr. M. Ročka, *Mykolas Lietuvis*, Vilnius: Mokslas, 1988, p. 11, 23. Jerzy's Ochmański neabejoja, kad Lasickis „Fragmentus“ skaitė ir spėja jį galėjus Lietuvio tekstą perrašyti savo ranka: J. Ochmański, *Senoji Lietuva*, Vilnius: Mintis, 1996, p. 184-185. Turime pripažinti, kad, neturėdami originalaus rankraščio, net negalime tvirtai pasakyti, kad Mikalojaus epitomizatorius buvo Grasseris, o ne Lasickis. Pastabos skaitytojui (*De Diis*, p. 14; liet. vert. p. 38) tekste nėra nieko, kas netiktų Lasickiui: jis, lenkas, Mikalojaus tautą skiria nuo savosios, parodo kitų tautų pažinimą, leidžia suprasti esąs istorikas.

²² Žr. E. Wenneker „Perna, Pietro“, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Verlag Traugott Bautz, Bd. VII, 1994, Sp. 199-201. Gimęs Italijoje (1522) Lukoje, Bazelio pilietis (nuo 1557), humanistas Perna buvo žinomas kaip istorinių, disidentinių teologinių ir alcheminių knygų leidėjas, be kitų teologijos knygų išleido Lasickio bičiulio Sebastijono Castellio veikalus.

²³ „Leidėjo dedikacija savo Globėjui“, in: Mykolas Lietuvis, *op. cit.*, p. 21.

²⁴ Kad rankraščio būta vieno, tegu ir ne visai nedviprasmiškai patvirtina rengėjo žodžiai

Vien spėlioti galima ir apie *De Diis* ryšį su drauge spausdinamu Mikalojaus Lietuvio kūrinium. Galima tarti, jog Lasickio rankraštis iš Lietuvos į Bazelį su pastarąja knygele pasiųstas, tikintis, kad joje pateikiamas kritiškas katalikų ir ypač dvasininkijos gyvenimo aprašymas papildys Lasickio kritiką. Pasikeitus istorinei situacijai antikatalikiškas jos atspalvis liko nebe toks aktualus. Grasseris savo dedikacijoje Pronsko kunigaikščiui Oktavianui Aleksandru nurodo naują motyvą, kodėl verta skelbti Mikalojaus Lietuvio „Fragmentus“: „Šviesiausias Kunigaikšti, [...] tau be jokio abejojimo ne kartą teks grumtis su totoriais ir maskvėnais. Tad ir aš panorėjau šitą veikalėlį, kuriame šių priešų gyvenimas kuo teisingiausiai aprašytas, paskirti tau“²³. Tuo tarpu kodėl pridedami trys Lasickio rašiniai, kurių ilgiausias *De Diis*, dedikacijoje nėra jokio paaiškinimo. Jų tematika nesisieja su pagrindiniu dedikanto motyvu, tad dedikacijoje tiesiog nutylima. Susidaro įspūdis, kad leidinio rengėjas nenorėjo atskirti Lasickio veikalų nuo Mikalojaus Lietuvio „Fragmentų“, kaip drauge atsiųstų, gal drauge perrašytų ar net įrištų.²⁴ Todėl temiška mažai susietus tekstus jam vis dėlto pasirodė natūralu paskelbti kartu. Nors dedikacijoje sakoma, kad abu kūriniai į Bazelį atsiųsti *ex Polonia*, tai dar nereiškia, kad tikrai kalbama apie Lenkiją. Lietuvos Didžioji Kunigaikštija žvelgiantiems iš Vakarų dažnai atrodė tik kaip Lenkijos Karalystės dalis ir LDK didikas, Pronsko kunigaikštis Oktavianas toje pat dedikacijoje minimas kaip „atšakiausios Lenkijos provincijos“ gyventojas.²⁵ Ingė Lukšaitė kaip argumentą, jog tekstas surašytas Vilniuje, nurodo palyginti gausų lietuvių kalbos faktų vartojimą ir neblogą LDK teritorijų etninę sudėtį – tokias žinias, pasak jos, buvo lengviausia gauti gyvenant Lietuvoje, taip pat ji remiasi Valterio Jaskevičiaus nuomone²⁶, jog dievų vardai užrašyti ne žemaičių tarme, bet Rytų Lietuvos šnekta (t. y. rašyta greičiausiai šios tarmės areale).²⁷ Čia reikėtų

„Deprehendi utrumque manuscriptum...“, t. y. „abiejų rankraštį“ (*de Diis* [p. 7]), o ne „rankraščius“, kaip yra lietuviškame vertime (Mykolas Lietuvis, *op. cit.*, p. 21).

²⁵ Mykolas Lietuvis, *op. cit.*, p. 17.

²⁶ W. Jaskiewicz, „A study in Lithuanian mythology: Juan Łasickis Samogitian gods“, *Studi Baltici* 1 (9), 1952, p. 66.

²⁷ *BRMS II*, p. 572-573. Lukšaitė spėja *De Diis* buvus parašyta Vilniuje 1582 ar 1583 m., kol dar nebuvo paplitusi Strykovskio „Kronika“ – jos pėdsakų Lasickio tekste nėra. Anot Lukšaitės, Lasickis galėjęs rašinį dedikuoti kunigaikščiui Aleksandru ir gyvendamas Vilniuje, nes Glebavičių ir Olelkaičių rūmai stovėję kaimynystėje (*BRMS*

pasakyti, kad iš veikalo parašymo vietos maža ką tegalima spręsti apie Lasickio duomenų patikimumą ir *vice versa*. Šiuo atžvilgiu svarbiausia, kokiais šaltiniais autorius naudojosi ir kiek gerai juos suprato.

...jos šaltinius...

Čia paliksime nuošaly spausdintinius Lasickio etnologinės ir mitologinės dalies šaltinius – jie suminimi atitinkamose komentaro vietose. Daug keblesnis klausimas – kokie asmenys buvo Lasickio informatoriai ir kaip jis tą informaciją gavo, suprato bei panaudojo. Knygelėje tiesiogiai minimi du žmonės, galėję teikti lietuviškos medžiagos: Žemaičių seniūnas Jonas Kiška ir valakų reformos vykdytojas Žemaitijoje valdovo matininkas Jokūbas Laskauskas.

Apie pastarąjį žinoma palyginti nedaug. Jokūbas Laskauskas (Lasco-vius, Łas[z]kowski, Lac[z]kowski) Žemaitijoje minimas nuo 1534 m.²⁸ Jis nuo 1551 m. matavo karališkuosius dvarus, jo sudaryti inventoriai ne kartą minimi istoriniuose šaltiniuose, be kita ko ir Tarkvinijaus Pekulo 1579 m. atliktoje Žemaičių vyskupijos vizitacijoje.²⁹ Paskelbti Laskausko atlikti Karšuvos, Kretingos³⁰ valsčių matavimai. Aprašytas jo išmatuotų Žemaitijos valsčių rejestras.³¹ Jokūbas Laskauskas buvo lenkų bajoras, kilęs iš Kališo. Jo dėdė buvo Kališo pakamarė, Knyšino seniūnas, Lietuvos didžiojo kunigaikščio piliū ir dvarų prievaizdas Petras Chvalčevskis³², vienas valakų reformos Lietuvoje vadovų.³³ Už darbą II, p. 573). Tokia tyrinėtojos prielaida irgi neatsižvelgia į leidėjo nurodytą autorinę 1580 m. dedikacijos datą.

²⁸ W. Jaskiewicz, *op. cit.*, p. 67.

²⁹ *Žemaičių vyskupijos vizitacija (1579)*, par. L. Jovaiša, Vilnius: Aidai, 1998, p. 208, 209 (1579 m. rugsėjo 29 d.): „Šventosios Karališkosios didenybės matininkas Žemaičių žemėje“. Plg. kitus minėjimus (pagal vardų rodyklę) *Codex Medicensis seu Samogitiae Dioecesis*, Pars I, coll. P. Jatulis, Roma: Academia Litwana Catholica Scientiarum, 1984; *idem*, Pars II, Roma, 1989.

³⁰ *Akty, izdavaemye Vilenskoju Archeograficeskoju Komissieju*, t. 14: *Inventari imienij XVI-go stolietija*, Vil'na, 1887, p. 101-152; t. 25: *Inventari i razgraničitel'nye akty*, Viln'na, 1898, p. 8-93.

³¹ Laskausko (*Loszkowski*) 1568 m. surašytos ir 1570 m. įrištos 662 p. knygos („Jo Kar. M-bės valsčių rejestras: Plateliai, Gintališkė, Gargždai, Kretinga, Palanga“) aprašas: K. Tiškevičius, *Neris ir jos krantai. Istoriografo, istoriko, archeologo ir etnografo akimis*, Vilnius: Mintis, 1992, p. 359, išn. 9.

Žemaitijoje Žygimantas Augustas 1568 m. kovo 12 d. Laskauskui suteikė tris kaimus Platelių seniūnijoje.³⁴ Gal tai sužadino ypatingą dėmesį Plateliams, skiriamą ir Lasickio tekste. 1579 m. birželio 26 d. Laskauskas dar reiškiasi Vilniuje (žr. išn. 42), tą pat metų rugsėjo 29 d. jis tikriausiai minimas kaip gyvas (plg. išn. 29). 1597 m. lapkričio 25 d. jis minimas kaip „velionis“.³⁵

Tyrinėtojams itin rūpimas klausimas, kiek Laskausko mokėta lietuviškai, atsakomas diametraliai priešingai, nors remiamasi tais pačiais duomenimis. Pvz., Zenonas Ivinskis teigė: „Apskritai iš Ł[askowskio] sudarytuose inventoriuose minimų vardų rašymo galima daryti išvadą, jog jis nė kiek neturėjo nuovokos apie lietuvių k[albą]“³⁶. Tuo tarpu Jurginis tvirtino atvirkščiai: „Paėmus į rankas J. Laskausko surašytus inventorius ir palyginus juos su kitų revizorių tos pačios paskirties aktais, aiškiai matosi, kiek jis už kitus buvo lietuviškesnis [...], aiškiai skiriasi lietuviškų vardų, pavardžių ir ypač vietovardžių užrašymu [...]“³⁷. Ivinskio teiginys gali pasirodyti keistas net nemačius pačių Laskausko tekstų. Nežinia kokia logika remiantis galima manyti, kad žmogus, išgyvenęs viename krašte keliasdešimt (mažiausiai bent dvi dešimtis) metų, nuolat bendravęs su žmonėmis ne tik nepramoko vietos kalbos, bet net nesugebėjo įsidėmėti

³² *Akty, izdavemye Vilenskoju Archeografičeskoju Komissieju*, t. 25, p. 14.

³³ J. Ochmanskis, *op. cit.*, p. 189.

³⁴ W. Manhardt, *Letto-Preussische Götterlehre = Latviešu-Prūšu mitologija*, Rīga: Lettisch-Literarische Gesellschaft (*Magazin der Lettisch-Literarischen Gessellschaft*, 21), 1936, p. 349; dokumentas žinomas tik iš Manhardto liudijimo, jis dingio uždarius Vilniaus senybių muziejų po 1863 m. sukilimo.

³⁵ *Codex Medicensis*, Pars I, p. 578 (Nr. 325). Manhardtas mano Laskauską mirus prieš 1580 m., nes *De diis* p. 46 sakoma: „fuit Jacobus Lascovius“. Tačiau šis *fuit* gali būti taikomas baigtoms eiti revizoriaus pareigoms, supriešinant su Kiškos *šiantdien* einamomis Žemaičių seniūno: „*hodie est [...]* Kisska [...]. inter eos, qui minoris dignitatis sunt, *fuit* etc.“

³⁶ Z. I. [Z. Ivinskis], „Łaskowski“, in.: *Lietuvių enciklopedija*, Boston: LEL, t. XIV, p. 188-189.

³⁷ J. Jurginis, „Tyrinėjimų apžvalga“, in: J. Lasickis, *op. cit.*, p. 69.

³⁸ *Akty, izdavemye Vilenskoju Archeografičeskoju Komissieju*, t. 25, p. 90-93.

³⁹ *De Diis*, p. 46.

⁴⁰ Karšuvos inventoriuje pateikiama platus biblinis žemės reformos pagrindimas (ypač remiamasi *Sk* 33, 34 ir 35 skyriais bei *Joz* 13, 14 ir t. skyriais). Mozė laikomas matininkų pirmtaku. Laskauskas dargi sako matininką esant ne kokį „siuveją, odininką ar virėją, - nors ir tą luomų neniekinu, jei jie savo pašaukime laikosi maldingai“. (*Akty*..., t. 25, p.

vietovių, kuriose dirbo, pavadinimų (maža to, anot kai kurių kritikų, neva jas palaikė dievais). Pasižiūrėjus minėtus inventorius matyti, kad juose išlaikytos gan tikslios lietuviškos valstiečių asmenvardžių formos, vietovardžiai lenkinami nė kiek ne daugiau, negu kituose to laikotarpio lenkiškai surašytuose dokumentuose. Iki Pekulo raštininko fantazijos čia labai toli. Baigiamojoje Karšuvos inventoriaus dalyje gausu lituanizmų (lietuviška forma minimi burtininkai, daržinė, namai, lydimai, jaujos).³⁸ Svarbi gebėjimo susišnekėti lietuviškai nuoroda yra ir Lasickio užrašytas paties Laskausko pasakojimas, kaip šis bendravęs su valstiečiais, „didelėmis pastangomis“ mokydamas maldingumo ir ginčydamasis su jais tikybos klausimais. Pasakojime nėra jokių užuominų, leidžiančių manyti, kad Laskauskas su žmonėmis būtų šnekėjęsis per vertėją. Anot Lasickio, tikėjimo pagrindų matininkas mokęs karaliaus pavedimu.³⁹ Gal kaip tik kalbos (nebūtinai tobulas) mokėjimas ir bendravimas su kaimu kasdienėse gyvenimo situacijose darė valdovo pareigūną pranašesnį už vietos kunigus, nemokėjusius lietuviškai ir dažnai vengusius reziduoti parapijose. Daugiau žinių apie panašią misijinę valakų reformos vykdytojų veiklą kol kas neturime. Vis dėlto Laskausko 1562 m. sudarytas Karšuvos valsčiaus inventorius su nurodymais suolininkams, paremtais 1557 m. Valakų įstatymu, bent netiesiogiai patvirtina matininkų pareigą pasirūpinti valstiečių religiniu gyvenimu.⁴⁰ Suolininkams nurodoma žiūrėti, kad kaimuose „visi vieną Viešpatį Dievą tikėtų [...], neprasimanydami kitų dievų“.⁴¹ Tai visiškai atitinka Laskausko skelbimą. Kaip tik ši savotiška misijų veikla leido Laskauskui, panašiai kaip vėliau jėzuitams, pažinti pagoniškojo religingumo relikthus „iš vidaus“. Šiame kontekste iškyla klausimas dėl paties Laskausko konfesijos. Remiantis senąja lenkų protestantizmo istoriografija, Laskauskų šeimą mininčią kaip protestantiš-
10). Matininkų priedermės valstiečių religiniam ugdymui galbūt buvo grindžiamos *Sk* 33, 51-53: „Kai jūs pereisite per Jordaną į Kanaano šalį, turite pavaryti nuo savęs visus šalies gyventojus ir sunaikinti visus jų [dievų] atvaizdus. Turite sunaikinti visas jų nulietas statulas, nusiaubti visus jų altus, užimti šalį ir joje įsikurti, nes jums priskyriau tą šalį, kad ją užvaldytumėte“ (A. Jurėno vert.)

⁴¹ *BRMS II*, p. 424.

⁴² W. Manhardt, *op. cit.*, p. 350 ir t.

⁴³ Žr. „Žemaičių vyskupystės“ 59-ą skyrelį „Liaskauskis verčia žemaičius ant gero“ – M. Valančius, *Raštai*, t. 2, Vilnius: Vaga (*Lituanistinė biblioteka* 12) p. 87-88. Žinias apie Laskausko veiklą Valančius galėjo paimti iš Lasickio, kurį įsakmiai pamini kita proga (p. 39). Vis dėlto apibendrinantis sakinytis apie menkus Laskausko misijos rezul-

ką, sakyta Jokūbą buvus Lasickio bendratikį.⁴² Vis dėlto toks teiginys nėra visai neginčytinas. Apie Laskausko tikybą nėra jokių užuominų minėtoje Pekulo vizitacijoje. Vysk. Motiejus Valančius irgi neturėjo žinių apie Laskausko protestantiškumą, netgi sakė jį skleidus katalikų tikybą.⁴³ Kad ir ką manytume apie Žygimanto Augusto konfesinius svyravimus, nepanašu, kad religinę misiją jis būtų pavedęs atviram protestantui. Laiške Jonui Zamojskiui, rašytame iš Vilniaus 1579 m. birželio 26 d., Laskauskas kalba apie pavojų, kad pradėjus kampaniją prieš rusus galinti sugriūti pilietinė (konfesinė) taika, tačiau niekas dokumento turinyje nepatvirtina, kad rašyta protestanto.⁴⁴ Taigi Jokūbo Laskausko konfesinės priklausomybės klausimas neturėtų būti laikomas išspręstu.

Lasickis savo informatorių Laskauską pamini poroje knygelės vietų.⁴⁵ Iš jų matyti, kad karališkasis matininkas buvo jam asmeniškai pažįstamas ir pasidalijo savo žiniomis apie pagoniškuosius žemaičių tikėjimus.⁴⁶ Tekste Laskauskui priskiriami tik tiesiogiai jo vardu cituojami pranešimai. Lasickio citavimo maniera leidžia teigti, kad dalis anoniminės informacijos priklauso tam pačiam karališkajam matininkui (panašiai, tatus nepanašus į paties istoriko išplėtojamą ir gali remtis nepriklausomais šaltiniais. Kadangi nežinome, ar Valančius skaitė pirmąjį *De Diis* leidimą, ar sutrumpintą Elzevyryų versiją, negalime pasakyti, ką jis žinojo apie autoriaus religines pažiūras. Šiaip ar taip, argumentas *ex silentio* išlieka.

⁴⁴ *Archivum Jana Zamoyskiego, Kanclerza i Hetmana Wielkiego Koronniego*, t. 1: 1553-1579, vyd. W. Sobieski, Warszawa: Piotr Lashauer i s-ka, 1904, Nr. 332, p. 347-348. (Paaiškinimuose nenurodant šaltinio teigiama, kad Laskauskas pasirašęs 1583 (Vilniaus) evangelikų sinodo nutarimus. Šie nutarimai neišliko, tad tenka susilaikyti nuo sprendimo apie pasirašiusiojo tapatybę su Žemaičių matininku. Gal jis maišomas su kitu tos pavardės asmeniu, reformatų ministru, žuvusiu 1606 m. - žr. Wengerscii *Slavonia...* p. 261-262). Laskausko nuogastavimai dėl religinės sumaišties, beje, pasitvirtino. 1581 m. rugsėjo mėnesį, karaliui Steponui Batorui esant karo stovykloje, Vilniaus katalikai sukėlė riaušes prieš reformatus ir liuteronus (žr. I. Lukšaitė, *Reformacija Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje ir Mažajose Lietuvoje. XVI a. trečias dešimtmetis – XVII a. pirmas dešimtmetis*, Vilnius: Baltos lankos, 1999, p. 410).

⁴⁵ *De Diis*, p. 46, 50.

⁴⁶ Manhardtas (*op. cit.*, p. 350) teigia, jog Laskauskas buvęs Lasickio giminaitis. Jis remiasi Telšių (Žemaičių) konsistorijos sekretoriaus Jono Jurgio Prekerio (Jan Jerzy Prekier, 1807 – apie 1874) pasakojimu apie pastarojo viename „lenkiškų istorijos šaltinių rinkinyje“ matytą tai patvirtinantį, bet nebeprieinamą dokumentą. Nėra jokio būdo šį pasakojimą kaip nors patikrinti.

⁴⁷ Z. I. [Z. Ivinskis], „Łaskowski Jakób“, in: *Lietuvių enciklopedija*, Boston: Lietuvių enciklopedijos leidykla, t. 14, p. 188-189.

⁴⁸ Plg. N. Asadauskienė, *op. cit.*, p. 182-184.

pvz., toliau cituojamas Bullingeris); vis dėlto nėra duomenų spręsti, kokios apimties buvo iš Laskausko gautas dievų ir jų funkcijų sąrašas, nei kokių būdu (iškart ar dalimis, žodžiu ar raštu) jis buvo perduotas. Deja, net toks profesionalus ir apdairus istorikas kaip Zenonas Ivinskis, lenkų istoriografijos prielaidas jau paversdamas įsitikinimu, teigė: „Susitikęs su Lasickiu Vilniuje 1577-1580 laikotarpy, Ł[askowskis] jam raštu yra davęs visą eilę žemaičių ‘dievų’ vardų, kurie nebuvo žinomi iktoliniam mitologijos šaltiniams“.⁴⁹ Kaip rodo naujesni tyrimai, minimos datos nėra teisingos. Lasickis Vilniuje apsigyveno vėliau. Paties Lasickio vartojami žodžiai, apibūdinantys informacijos gavimo būdą, labiau tinka žodiniam pranešimui nusakyti: *ex quo haec percepi* (p. 46) ir *ait* (p. 50), nors jie ir gali būti vartojami perkeltine prasme, kaip rašytinės komunikacijos sąvokos. Lasickio tekste tiek daug dievavardžių, dievybių funkcijų nusakymų, lietuviškų posakių, kad galima pritarti nuomonei, jog autorius naudojosi kokiais nors rašytiniais šaltiniais. Tačiau negalima teigti, kad tai būtų išskirtinai Laskausko tekstų. Atkreiptinas dėmesys į 48-ame puslapyje esantį netikėtą intarpą apie lietuviško medaus kokybę ir jo eksporto geografiją. Jis kelia nevykusios kompiliacijos įspūdį. Atrodo, į jau parašytą tekstą autorius bus įterpęs vėliau gautą žinią ir nepasirūpinęs pageduoti tolesnio pasakojimo – it niekur nieko, nepaisant minties šuolio, jis tęsiamas žodeliu *praeterea* („be to“).

Nėra ir jokio pagrindo teigti, jog Žemaitijos aprašymas būtų paimtas iš mums nežinomo Laskausko raporto. Aprašymas sudarytas iš kelių šaltinių ir akivaizdžiai praturtintas paties *De Diis* autoriaus reminiscencijomis (kilusiomis nebūtinai iš asmeniškų stebėjimų). Naudingos informacijos apie žemaičių gyvenimą jis galėjo gauti ne tik iš raštų, bet ir iš užsieniuose sutiktų lietuvių studentų. Tad tikėtinausia, kad Jonas Lasickis užsirašinėjo jį sudominusias etnografijos bei mitologijos žinias

⁴⁹ H. Barycz, *op. cit.*, p. 67.

⁵⁰ Žr. D. Kuolys, *Asmuo, tauta, valstybė Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės istorijoje literatūroje. Renesansas, Barokas*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1992, p. 78-80.

⁵¹ Plg. N. Asadauskienė *op. cit.*, p. 199-200.

⁵² *De Diis*, p. 48.

⁵³ Kęsgailos buvo viena pirmųjų LDK diduomenės šeimų, ėmusių simpatizuoti protestantizmui; daug evangelikų buvo ir tarp jų įpėdinių Šemetų (I. Lukšaitė, *Reformacija*, p. 250, 256).

kelis kartus ir iš kelių informatorių, nors Jokūbą Laskauską hipotetiškai galima laikyti pagrindiniu žinių šaltiniu.

Dar vienas Lasickio informatorius galėtų būti buvęs Jonas Kiška – turtingas ir žymus politinis bei religinis veikėjas arijonas. Jo ir Lasickio keliai susiėjo gan anksti. Jie neabejotinai buvo susitikę ir bendravę Šveicarijoje. Štai 1563 m. lapkritį Kiška įsimatrikuliavo Bazelyje, 1564 m. pavasarį, bėgdamas nuo maro epidemijos išvyko į Ciurichą ir prisistatė Heinrichui Bullingeriui, rugsėjo 4 d. toliau traukdamasis nuo maro išvyko į Italiją.⁴⁸ Lasickis gyveno Bazelyje irgi 1563 m., 1564 m. kovą drauge su grupe „lenkų“ studentų, tarp kurių turėjo būti ir Kiška, taip pat atvyko į Ciurichą, o gegužės mėnesį jis jau gyveno Ženevoje. Abu, beje, buvo aktyvūs karaliaus Stepono Batoro šalininkai. Yra žinių ir apie jų susirašinėjimą. Į Kišką laiškuose Lasickis kreipdavosi „mano mieliausiasis“.⁴⁹ Jono Kiškos domėjimaisi žemaičių pagonybe galbūt liudytų viena smulkmena. Motiejus Strykovskis dedikavo Kiškai savo „Kronikos“ IV knygos 4 skyrių „Apie Rusijos, Lenkijos, Žemaičių, Lietuvos, Livonijos ir Prūsijos gyventojų stabmeldžių senąsias apeigas, arba veikiau beprotybes, ir jų netikrų dievų įvairovę“. Iki galo nėra išaiškinta, kokiais kultūriniais bei politiniais motyvais vadovavosi Strykovskis, skirdamas savo knygos dalis skirtingiems asmenims⁵⁰, tačiau reikia manyti, kad Jono Kiškos kaip „dedikato pasirinkimas nebuvo atsitiktinis“ ir sietinas su jo asmeninėmis religinėmis paieškomis.⁵¹ Tai, kad Žemaičių seniūnas funkciškai skirtingai (vienu atveju kaip dedikatas, kitu – kaip naratyvo objektas) iškyla dviejų tarpusavyje nesusijusių autorių rašiniuose, tačiau vienodame sarmatiškosios pagonybės kontekste, leidžia tarti jį domėjusis nekrikščioniškais žemaičių tikėjimais ir galėjus būti vienu iš Lasickio informacijos šaltinių. Iš ką tik paskirto Žemaičių seniūno Lasickis galėjo patirti, pvz., apie keistą Žemaitijos kilmingųjų pagarbą savo protėviams.⁵² Taip ironizuoti diduomenę galėjo

⁴⁸ N. Vėlius, *BRMŠ II*, p. 575.

⁴⁹ Z. I., A. Mž. [Z. Ivinskis, A. Mažiulis], „Lasicki Jan“, *Lietuvių enciklopedija*, t. 14, p. 183; plg. tokią pat nuomonę W. Jaskiewicz, p. 67.

⁵⁰ P vz. skaitant rankraštį, surašytą tam metui būdingu *littera currens* braižu, lengva sumaišyti *m, n, u, v*.

⁵¹ Visas šias „iškraipymų“ priežastis suminėjo ir N. Vėlius („Senosios lietuvių reli-

religinis disidentas ir drauge galingas magnatas, detaliai žinantį garbingų giminių genealogijas; valstiečių tikėjimais besidomintis karališkasis matininkas nebent susimaišius protui galėtų apkaltinti Kęsgailas arba Šemetas garbinant sudievinčius giminės pradininkus.⁵³

Jau minėta, kad nėra tiesioginių duomenų, ar Jonas Lasickis mokėjo lietuviškai. Daryti kokią nors išvadą, remiantis tuo, kaip knygelėje vartojama lietuvių kalba – sunkus reikalas. Žinoma, „net ir palankiai Lasickio atžvilgiu nusiteikusius tyrinėtojus šokiravo jo veikale nurodytų žemaičių dievų gausumas, netaisyklingas jų vardų žymėjimas, lietuvių kalbos gramatikos taisyklių nepaisymas.“⁵⁴ Anot Zenono Ivinskio, „iš pačių tekstų ir jų lotyniškų vertimų matyti, kad L[asickis] jokios nuovokos apie lietuvių k[albą] neturėjo“.⁵⁵ Tačiau kaltės negalima versti vien ar labiausiai Lasickiui. Dauguma vadinamųjų „iškraipymų“ ar „netaisyklinamųjų“ lietuviškose citatose tėra tipingos korektūros klaidos, dėl savo įprastumo gan lengvai atitaisomos.⁵⁶ Jų gausa suprantama – knyga rinkta užsieniuose, be autoriaus priežiūros. Tad atsakomybė už nelotyniškų žodžių iškraipymus turi tekti knygos rengėjui Grasserui bei nežinomam spaustuvės rinkėjui, o ne senokai mirusiam autoriui. Maža to, daugelis lietuviškų žodžių iškraipytais vadintini tik labai sąlygiškai, jie ne tiek iškraipyti, kiek lotynizuoti, pridėdant lotyniškas galūnes.⁵⁷ Negana to, dar reikia paminėti ir skirtumą tarp gebėjimo svetima kalba susikalbėti ir gebėjimo ją rašyti, ypač kai pati rašyba dar nėra nusistovėjusi, ką jau kalbėti apie „gramatikos taisykles“. Tai, beje, reikia turėti galvoje ir bandant nustatyti lietuviškųjų Lasickio tekstų tarminį pagrindą. Antra vertus, Lasickis galėjo tiesiog kruopščiai persirašyti savo informatorių pateiktus vardus bei posakius, tegu ir nemokėdamas lietuviškai. Net gaud-

gijos ir mitologijos tyrimo metmenys“, in: *Lietuvių mitologija*, parengė N. Vėlius, Vilnius: Mintis, 1995, t. 1, p. 15). Vis dėlto atrodo, kad jis nepakankamai pripažino rinkėjo „indėlį“.

⁵³ Lasickis apskritai vertino etimologiją – plg. dar ir lot. „nupta“ etimologiją Maleckio laiško perraše (*De Diisp.* 56-57); ji, regis, įterpta paties Lasickio.

⁵⁴ A. Brückner, *Starożytna Litwa. Ludź i bogi: Szkice historyczne i mitologiczne*, oprac. J. Jaskanis, Olsztyn: Pojezierze, 1979, p. 106-107.

⁵⁵ Jaskiewicz, p. 65.

⁵⁶ Barycz, *Jan Łasicki*, p. 148; plg. A. Brückner, *op. cit.*, p. 108.

⁵⁷ Barycz, *Jan Łasicki*, p. 149

amas informaciją iš asmeninio bendravimo, jis turėjo progą užsirašyti lietuviškus žodžius kontroliuojamas pačių pateikėjų. Pagrindinis *De Diis* bruožas, leidžiantis spėti, kad autoriui lietuvių kalba buvo ne visai svetima – gausių lietuviškų frazių vartojimas. Žmogus, nè kiek nemokantis lietuviškai, vargu ar būtų taip rūpestingai užrašinėjęs svetima kalba ne tik dievavardžius, bet ir ištikus ilgokus pasakymus (jie perteikti gan gerai, o dėl daugumos iškraipymų, kaip sakyta, kaltas ne autorius). Šiek tiek tikrumo prideda „aitvaro“ vardo liaudiškos etimologijos (kildinant iš „tvora, tverti“) pateikimas. Jis suformuluotas taip, tarsi būtų savaime aiškus skaitytojui – akivaizdus mokančiam lietuviškai, bet beprasmis lotyniškai. „Žemaitijos“ ir „Aukštaitijos“ vardų aiškinimas, nors ir tikslus, nėra svarus argumentas, nes tai buvo plačiai paplitusi etimologija. Vis dėlto ir tai rodo tam tikrą jautrumą kalbai.⁵⁸ Jau minėti netiesioginiai argumentai leidžia tarti Laskauską mokėjus lietuviškai (nebūtinai tobulai), taip pat galima spėti jog ir Lasickiui lietuvių kalba irgi nebuvo visai neįkandama. Taigi pastarasis galėjo savo šaltinius adekvačiai suprasti ir pakankamai tiksliai perteikti.

...bei pobūdį

Jono Lasickio knygelė „Apie žemaičių ... dievus“ dėl nedidelės apimties, palyginti menkos literatūrinės bei teologinės kokybės bei aiškiai kompiliacinio pobūdžio, nesulaukė platesnių raštijos ar idėjų istorijos tyrimų. Geriausiu atveju jos tikslą ir pobūdį prabėgomis nusakydavo senųjų religijų tyrinėtojai, besidomintys išimtinai mitologine autoriaus medžiaga. Aleksandras Brückneris paliko bene ryškiausią jos apibūdinimą, vėliau gan dažnai kartotą: Lasickio knygelės tikslas buvęs „pateikti pasauliui įdomių etnografinių-antikvarinių žinių iš užmiršto Europos kampo, parodyti, kad jei apie Prūsus galima (kaip Maleckis) pasakoti negirdėtus dyvus, tai Žemaičiuose jų esama dukart tiek; šalia

⁶³ Verta paminėti, kad oficialiame Anglijos Bažnyčios homilijų rinkinyje, stabilų pavidalą įgavusiame nuo 1582 m. leidimo, polemika dėl šventųjų kulto irgi grindžiama Bullingerio autoritetu bei idėjomis. Žr. II dalies II pamokslą „Against peril of Idolatry“ in: *The Two Books of Homilies. Appointed to be read in Churches*, ed. by J. Griffith, Oxford: At the University Press, 1859, p. 167-272.

⁶⁴ *Idololatriae lololitarum Vlnensium oppugnatio itemque ad nova illorum obiecta responsio nunc primum in lucem edita authore Andreae Volano. Vilnae, typis et sumptibus*

to, Lasickis norėjo katalikišką šventųjų kultą parodyti kreivame veidrodyje, išstatyti jį viešai pajuokai”.⁵⁹ Brückneris, pabrėždamas poleminę Lasickio tendenciją, drauge pakirto pasitikėjimą jo duomenų tikrumu. Valteris Jaskevičius pratęsė skeptinę tradiciją, teigdamas, jog “Lasickis rašė ne norėdamas papasakoti faktus, bet puldamas Romos katalikų ir rusų stačiatikių tikybas, neva evoliucionavusias iš pagonybės”.⁶⁰ Kitai interpretacinei linijai atstovauja Baryczas. Neanalizuodamas konkrečių Lasickio pateikiamų mitologinių ar etnografinių duomenų, jis pabrėžė, kad tai gan plataus užmojo veikalas, surašytas turint pavyzdžiu Tacito „Germaniją“.⁶¹ Anot Baryczo, Mierzyńskis ir juo sekęs Brückneris „visiškai melagingai“ teigė knygelę esant nukreiptą prieš Katalikų Bažnyčią ir šventųjų kultą. Iš tikrųjų – sako Baryczas – „Lasickis moksliskai ėmėsi tam tikra prasme novatoriškos temos – katalikų šventųjų kulto genezės plačiame lyginamajame fone“⁶². Tokia interpretacija, deja, daugiau pasako apie tyrinėtojo mokslines antipatijas ar vertybines nuostatas, negu apie aptariamąjį kūrinį. Anachronistinis bandymas įžiūrėti religijotyrinį Lasickio „novatoriškumą“ uždengia istorinę tikrovę. „Žemaičių ... dievų“ autorius knygelės dalyje, skirtoje šventųjų kultui, tepasirodė esąs Heinricho Bullingerio epigonas. Lasickis neketino rašyti savarankišką vertę turinčios teologijos studijos, jis tiesiog norėjo radęs proga paskleisti polemiką kovoje autoritetų jau suformuluotas idėjas.⁶³ Tas pačias mintis dėl šventųjų gerbimo apytikriai tuo pat metu, tiesiogiai ar per tarpininkus pasisemtas iš to paties Bullingerio veikalų dėsto ir Andriejus Volanas knygoje “Vilniaus lojolininkų stambeldystės pasmerkimas”.⁶⁴ Lasickio ir Volano tekstai labai panašūs. Vardijami tie patys šventieji (tačiau Volanas jų mini mažiau), daugmaž sutampa jų grupės – gelbėtojai jūroje, pagalbininkai įvairiuose reikaluose, šalių globėjai. Sutampa ir jų lyginimas su pagonių dievybėmis – Agotos su Vesta, Sebastijono

eiusdem Andreae Volani, per Joannem Kartzanum Velicensem, 1583. *Eiusdem ad nova loiolitarum obiecta responsio* (plg. A. Volanas, *Rinktiniai raštai*, p. 401, Nr. 9).

⁵⁹ Cituojama iš: A. Volanas, *Rinktiniai raštai*, p. 214-215; M. Ročkos liet. vert. p. 236-238.

⁶⁰ Šv. Barbaros persekiotojas – jos tėvas – pats nukirsdinęs šventąją mergelę ir būvęs žaibo užmuštas vietoje. Todėl Barbarą imta laikyti gelbėtoja nuo žaibo smūgio, o plačiau – nuo bet kokio mirtino netikėtumo.

⁶¹ A. Volanas, *op. cit.*, p. 214 (vertimas mūsų).

su Apolonu, Margaritos su Junona ir Lucina. Kartais šventieji globėjai Volano ir vardijami ta pačia eile kaip Lasickio. Ypač pavaizdus sutampantis gyvulių globėjų aptarimas: *Anseres curae sunt sancto Gallo, oues Vendelino, equi Eulogio, boues Pelagio, porci Antonio* (*De Diis*, p. 52) = *Gallus quidem sit pastor anserum, ovium Vendelinus, boum Pelagius, lutulentes porcorum greges custodire cogatur Antonius* (A. Volanas, p. 214⁶⁵). Esama, tiesa, ir vieno kito skirtumo. Anot Lasickio, šv. Barboros „mūsų tautiečiai“ šaukiasi karo skerdynėse (p. 52), o Volanas sako, kad ji gelbstinti laivybai (p. 214). Tačiau abu atvejai sietini su ta pačia šventosios funkcija – gelbėti nuo staigios ir netikėtos mirties.⁶⁶ Įdomesnis kitas skirtumas – šalia šv. Urbono kaip vyno pagausintoją Volanas mini šv. Joną (p. 214), šalia Prancūzijos globėjo šv. Dionyzo mini šv. Mykolą Arkangelą (p. 215). Tokie skirtumai neleidžia susigundyti hipoteze, kad Volanas galėjęs pasinaudoti savo bendražygio Lasickio dar nepaskelbtu veikalėliu. Palyginti su Lasickio rašiniu, Volano traktatas teologiškai solidesnis, retoriškai geriau apdorotas, tačiau abu autoriai turi tą patį tikslą: „Tepalygina, prašau, kiekvienas, kas tik nori, visų pagonių senovinius dievus su krikščionių šventaisiais (*divis*); nesunku pastebėti, kad tas anų [dievų] priedermes, tas pareigybes, kurias klaidingas žmonių įsitikinimas jiems buvo priskyres, krikščionys pripažįsta savo šventiesiems“⁶⁷. Vis dėlto, pripažįstant, kad Lasickis rašydamas *De Diis* neabejotinai turėjo poleminių tikslą, negalima jo intencijų tapatinti su katalikybės „išstatymu pajuokai“ ar „puolimu“. Šiais ekumeniškais laikais ausį režianti retorika neturėtų uždengti svarstomų klausimų teologinės ir egzistencinės svarbos. Tai buvo kova dėl tikėjimo ir, tam tikra prasme, dėl to, kokia bus esminė Europos kultūros kryptis.

⁶⁸ *De Diis*, p. 51.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 53.

⁷⁰ Lukšaitė, *Reformacija*, p. 460-461.

⁷¹ Plg. *Žemaičių vyskupijos vizitacija*, p. 12 (liet. 11), 20 (19).

⁷² Šių pastabų autoriui nepavyko išsiaiškinti, kaip radosi teiginys apie neva pirmą nedatuotą Lasickio knygelės leidimą Anglijoje apie 1577-1582 m. (žr. M. Liubavskis, „Kas buvo Mykolas Lietuvis, XVI a. viduryje parašęs traktatą *Apie totorių, lietuvių ir maskvėnų papročius*“, in: Mykolas Lietuvis, *op. cit.*, p. 126).

⁷³ Plg. *XVII a. Lietuvos lotyniškų knygų sąrašas*, sud. D. Narbutienė ir S. Narbutas, Vilnius: LLTI, 1998Nr. 676.

⁷⁴ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, cinquième édition, 4 vols., Amster-

Norint įvertinti kiek patikimos Lasickio etnografinės ar mitologinės informacijos, negalima tenkintis vienos, poleminės, dalies aptarimu. Veikalas turi būti interpretuojamas kaip visuma. Reikia atkreipti dėmesį, kad „žemaičių, kitų sarmatų ir netikrų krikščionių dievai“ aprašyti ne kūrinio antraštės vardijama seka. Lasickio knygelė sudaryta sumuštinio principu: jau aptartas traktatėlis apie šventųjų kultą įterptas tarp dviejų etnografinių-mitologinių blokų. Centrinė dalis tarsi turėtų būti visos knygelės *ratio essendi* ir motyvuoti dėmesį pagoniškiems tikėjimams. Tačiau Lasickis nė nebando ieškoti, kaip būtų galima tikėtis, atitikmenų tarp žemaičių dievybių ir krikščionių šventųjų. Tenkinamasi sugretinant tik Antikos dievų ir šventųjų funkcijas. Pasakojimo tonas, palyginti su Volano atkarpa iš *Idololatriae oppugnatio*, gan švelnus, o asmeninėse refleksijose (apie maldele šv. Martynui, apie „Dievo Gimdytojos“ giesmę) – dargi neutralus. Autorius pirmas dvi („žemaičių“ ir „krikščionių“) dalis susieja gan formaliai ir net nerangiai. Tarsi nepajėgdamas sugalvoti geresnės sąsajos arba tiesiog neteikdamas jai svarbos, trafaretinę mintį jis „praturtina“ chronologine bei kauzaline nesąmone: „labai daug krikščionių [...], mėgdžiodami *tiek žemaičius, tiek senovės stabmeldžius, patys sau prasimanė kitų pagalbininkų*“⁶⁸. Gana palyginti šiuos žodžius su anksčiau pateikta Volano citata, kad matytume, kaip sukurta ši jungtis. Perėjimas į „kitų sarmatų“ aprašą dar netikėtesnis. Kiek pardedaguotas Maleckio-Sandeckio veikalėlį Lasickis prijungias, „kadangi kiekvienas toks surašytas pasakojimas teikia malonumo“, todėl „negėda skaitytojo labui (*lectoris causa*) plačiau aprašyti mūsų sarmatų papročius“⁶⁹. Šis *le plaisir du texte* akcentas rašinio adresatą lokalizuoja pro-faninėje (ne-religinėje ir ne-mokslinėje) erdvėje. Tuo nepaneigiami erudiciniai ir teologiniai autoriaus užmojai, tačiau jie subordinuojami „populiaraus“ skaitymo interesams. Teologinė problematika pasirenkama „populiari“ – ne tik plačiai diskutuojama specialistų, bet ir aktuali kasdieniam krikščionio religingumui. Ji iš tiesų gal labiau taikyta dedikatai bei jo aplinkai, gal net platesniam skaitytojui Lietuvoje – sausai ir supaprastintai perpasakoti Bullingerio mintis ženeviečiams ar apskritai

dam, Leyde, La Haye, Utrecht; vol. 3 p. 1740, p. 58; išn. A/1.

⁷⁵ Tai nebuvo vienintelis atvejis, kai Conradas Waldkirchas leido knygas Ludwigo Königo užsakymu. Plačiau apie Königo leidimą žr. T. Grinbergeris, in: *Lietuvių mitologi-*

Europos kalvinistų visuomenei būtų buvę beprasmiška. Tačiau tai visuomenei turėjo būti pakankamai įdomu patirti apie religijos padėtį šalyje, kurioje konfesijų kova atvykus jėzuitams perėjo į naują sielovadinį ir intelektualinį lygmenį.

Kompiliacinis knygelės pobūdis leidžia kelti savarankišką klausimą apie Žemaitijai skirtą teksto pradinį pavidalą ir tikslą. Jau minėjome, kad Jokūbas Laskauskas galėjo rankioti medžiagą apie žemaičių tikėjimus, drauge su valakų reforma vykdydamas ir Žygimanto Augusto įpareigojimą pasirūpinti valstiečių religiniu švietimu. Sunku pasakyti kuo Laskausko sukaupta informacija sudomino Lasickį. Ingė Lukšaitė Lasickio veikalą pabandė susieti su „valdinių tikėjimo problema“ – su žemvaldžių kalvinistų pastangomis XVI a. pabaigoje „nedelsiant įtvirtinti savąjį tikėjimą liaudies pasaulėžiūroje“.⁷⁰ Šį taiklų pastebėjimą reikėtų sieti su visos, ne tik protestantiškosios, Bažnyčios Reformos reiškiniu. Iš platesnio kultūrinio ir sielovadinio konteksto matyti, kad Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštijoje XVI a. antroje pusėje kilo nauja dėmesio liaudies tikėjimams banga. Domėjimasis jais praranda abstraktų, archeologinį pobūdį, būdingą XVI a. pirmos pusės ir ankstesniems istorikams ir net dvasininkams. Žemaičių vyskupijos 1579 m. vizitatoriai, atskleidę daugelį bažnytinio gyvenimo negerovių, rimtesnių pagonybės liekanų dar neįstengė rasti.⁷¹ Kasdieniam parapijiečių gyvenimui tolimi, žmonių kalbos nemokantys dvasininkai maža ką galėjo pasakyti apie periferinius religinio gyvenimo reiškinius. Tačiau toje vizitacijoje ne kartą minėtas ir, regis, apklaustas Žemaičių kanauninkas Motiejus Stryckovskis 1582 m. išleistoje „Kronikoje“ jau pateikia lietuvių bei prūsų dievų katalogus ir daug kitos mitologinės medžiagos, nebuvusios apie 1577 m. baigtame jo veikale „Apie garbingosios lietuvių... tautos pradžią“. „Kronikoje“ jis remiasi ne tik metraščiais ar senųjų autorių knygomis, bet ir autopsija bei žmonių pasakojimais. Jėzuitas Jokūbas Laviškis (Lavinskis) netrukus, 1583 m., aprašo savo misiją Žemaitkiemyje, duodamas pradžią serijai jėzuitų laiškų, informuojančių ne tik apie religinę ir moralinę Lietuvos

ja, t. 1, p. 436; Jurginis, p. 11-12; M. Ročka, p. 10-12.

⁷⁰ Manhardt, p. 343.

⁷¹ S. Stanevičius, „Lietuvių mitologijos aiškinimas (apie 1838)“, in: *Lietuvių mi-*

kaimo būklę XVI-XVIII a., bet ir apie konkrečius pagoniškos mitologijos ir kultūrų relikthus. Lasickio rašinys darniai įsiterpia į šią raportų eilę, išsiskirdamas iš jų gan ankstyvu šaltinio pobūdžiu – Laskausko duomenys rinkti valakų reformos metu. Jos atnešta tradicinės kaimo bendruomenės pertvarka negalėjo nepaliesi ir religinio valstiečių gyvenimo. *Interpretatio Romana* išliko kaip hermeneutinis principas, tačiau jo reikšmė sumenko. Lasickis, net ir išpažindamas lietuvių romėniškos kilmės teoriją, neakcentuoja paralelių tarp graikų-romėnų ir lietuvių (žemaičių) religijų. Jis tenkinasi bendro pobūdžio nuoroda į Hesiodo dievų katalogą, taip pat *Givuoitos* pavadintos sulygintos su romėnų namų dievais (... *quasi deos penates*).

* * *

Jono Lasickio knygelės aiškinimo ir vertinimo istorija, pradedant Motiejumi Pretorijumi ir baigiant Gintaro Beresnevičiaus enciklopediniais straipsniais, verta atskiros knygos. Kai kada tyrimų apžvalga daugiau sakytų apie religijotyros ar mitologijos studijų padėtį Lietuvoje bei aplinkiniuose kraštuose, kai kada atskleistų ideologines autorių preferencijas. Naujas Lasickio skaitymas negali ignoruoti esamo tyrinėtojų palikimo. Svarbiausi jo segmentai pateikiami Lasickio teksto analizėje. Neistoriško požiūrio ir „aukštosios mitologijos“ sureikšminimo pagimdytas skepticizmas ne vienam mokslininkui neleido pripažinti išskirtinės „Žemaičių dievų“ reikšmės – ši tarsi atsitiktinė knygelė liudija apie valakų reformos ir naujos evangelizacijos bangos dar nepaveikto Žemaitijos kaimo religingumą. Lasickio veikalas iki šiol nesulaukė sistemiško žvilgsnio. Dažniausiai jis tirtas pagal atskirus dievavardžius, grupuojamus abėcėlės tvarka. Toks dirbtinis veikalo skaidymas ir pertvarkymas slepia vidinę teksto logiką. Pripažinti ir atpažinti teksto vientisumą buvo stengtasi tolesnėje mūsų leidinio dalyje – detalioje analizėje. Lasickio tekstas itin lakoniškas, jame pateikiama informacija dažnai unikali, tad net ir išsamiausia studija laikui bėgant tampa nepakankama, randasi naujų duomenų, grindžiančių naujas interpretacijas. Ir šis Lasickio veikalo leidimas ir jo interpretacija turi būti skaitomi tik kaip dar vienas bandymas šiandien (re)konstruoti mūsų protėvių mąstymą ir pasaulėjautą.

II. TEKSTOLOGIJA

Rankraštis

Jono Lasickio veikalo rankraštis, pagal kurį parengtas pirmasis spausdintinis Grasserio/Waldkircho leidimas, nėra žinomas. Atrodo, kad tipografinis variantas yra tos pačios apimties kaip ir rankraštis, leidėjas neįdėjo tik aukščiau minėtos dedikacijos Slucko kunigaikščiui Aleksandrui.

Leidimai

Lasickio veikalo leidimų nėra gausu. Keliskart išleistas XVII a., vėliau jis buvo primirštas ir tik XIX a. viduryje pakartotas mokslo reikalui. Žemiau išvardyti ir apibūdinti *De diis* leidimai nuo pirmojo iki šių dienų⁷².

1. Michalonis Lituani *De moribus Tartarorum, Litanorum et Moschorum, fragmina X. multiplici hictoria referta. Et Johannis Lasicii Poloni De Diis Samagitarum, caeterorumque Sarmatarum et falsorum Christianorum. Item de religione Armeniorum. Et de initio Regiminis Stephani Batorii*. Nunc primum per I. Iac. Grasserum, C. P. ex Manuscripto Authentico edita. Basileae, apud Conradum Waldkirchium, M. DC. XV. [1615], p. 42-58.

Editio princeps. Lietuvoje žinomi du egzemplioriai (VUB ir MAB), tačiau Europos bibliotekose jų esama nemažai.⁷³ Viena pirmųjų informacijų mokslinėje literatūroje apie šį leidinį pasirodė Baylio „Istorinio ir kritinio žodyno“ straipsnyje, skirtame Lasickiui. Jame paminėtas egzempliorius, saugomas Oksfordo universiteto bibliotekoje⁷⁴ (dabar Bodleian 40 W 13(2) Art.Seld.; plg. Douce MM 501).

2. Johannis Herburti de Fulstin Regni Polonici Senatoris Cl. *Chronicon seu Rerum Polonicarum compendiosa descriptio. Acceserunt ex manuscripto: Michalo Litanus, de moribus Tartarorum, Litanorum tologija*, t. 1, p. 85.

⁷² Jurginis, p. 10.

⁷⁹ Jurginis, p. 10.

⁸⁰ Tai minėjo jau pirmasis Jurginio leidinio recenzentas; žr. Bronys Savukynas, „Dievai

et Moscorum. Joannes Lasicius, *de Diis Samagitarum etc. de Religione Armeniorum*. Item *de Introitu regis Stephani Batori*, Cum privilegio Caesareo, Basileae apud Ludovicum Koenig MDCXV [1615].

Leidimas identiškąs Grasserio / Waldkircho leidimui, įrištas po Herburto „Kronikos“, bet tikriausiai ne į visą knygos tiražą.⁷⁵

3. *Respublica sive status Regni Poloniae, Lituaniae, Prussiae, Livoniae etc. diversorum autorum*. Lugduni Batavorum ex officina Elzeviriana, 1627, p. 290-309; *idem*, 1642, p. 270-287.

Šios knygos su 1627 m. data išleisti trys leidimai. Perspausdintas Lasickio tekstas iki *editio princeps* p. 51 esančio *Srutis* ir *Miechutele* aprašymo imtinai, t.y. etnografinė ir mitologinė dalys. „Sumoderninta“ lotyniška rašyba, dievavardžiai ir kitakalbės frazės perrašyta gan tiksliai, nors pats tekstas „pakartotas ne visai be klaidų“⁷⁶. Populiarūs Elzevirų leidiniai sklido po Europą, buvo gaunami ir Lietuvoje – pvz. Elzevirų publikacija naudojosi Simonas Stanevičius 1835-1838 m.⁷⁷

4. J. J. Grimm, „Lasicii De Diis Samagitarum“, *Haupts Zeitschrift für deutsches Altertum*, 1, 1841, p. 138-149.

Pirmas Lasickio leidimas, skirtas specialiai mokslo tikslams. Deja, Jokūbas Grimas „išleido tik ištraukas, atsisakydamas įvadinės dalies, ir keliose vietose nusikalsdamas teksto tikslumui“.⁷⁸

5. [Wilhelm Manhardt], „Beiträge zur Mythologie der lettischen Völker. Johan. Lasicii *de Diis Samagitarum caeterorumque sarmatarum et falsorum christianorum*. Mit Erläuterungen von W. Manhardt und ‘Einigen Bemerkungen’ von A. Bielenstein“, *Magazin der Lettisch-Lit-erarischen Gessellschaft*, 14, 1868, p. 82-143.

Tikslus *editio princeps* perrašas.

ir jų vardai“, *Pergalė*, 1970, Nr. 5, p. 169-173.

⁸¹ Vertėjas jaučia malonią pareigą padėkoti dr. Nagliui Kardeliui, o ypač dr. Liudui Jovaišai, kurių budrumas apsaugojo nuo ne tik nuo kai kurių žioplyščių, bet ir klaidų. Jei kokių dar užsiliko, tai, žinoma, vien vertėjo kaltė.



6. Wilhelm Manhardt, *Letto-Preussische Götterlehre = Latviešu-Prūšu mitoloģija*, Riga: Lettisch-Literarische Gesellschaft (*Magazin der Lettisch-Literarischen Gessellschaft*, 21), 1936 [persp. Hannover: Dören, 1971], p. 352-365.

Iki Jurginio leidimo pasirodymo dažniausiai cituojama publikacija; tai dalis Manhardto parengto baltų mitologijos šaltinių rinkinio. Lotyniškoji rašyba supaprastinta, skyryba „paskaitomumo labui“ sutvarkyta, kai kada abejotinai, parašėse nurodyta *editio princeps* paginacija.

7. Jonas Lasickis. *Apie žemaičių, kitų sarmatų bei netikrų krikščionių dievus = Johan. Lasicii Poloni De diis samagitarum caeterorumque sarmatarum et falsorum christianorum. Nunc primum per I. Iac. Grasserum, C. P. ex manuscripto Authentico edite [sic], Basileae, apud Conradum Waldkirchium, MDCXV*, paruošė Juozas Jurginis, Vilnius: Vaga (*Lituanistinė biblioteka*), 1969, p. 35-51.

Faksimilinis *editio princeps* (Lietuvos Mokslų Akademijos egzemplioriaus) perspaudas. Reprodukuojamos knygos tekstas padidintas. Jau originale nelengvai atskiriamos *r* ir *t*, taip pat *Ā* ir *f* šioje faksimilėje dažnai visai nesiskiria. (Būdinga, kad vertėjas Leonas Valkūnas žodį *Āertum* „vainiką“ perskaitė kaip *ferrum* „geležį“ ir išvertė: „tada jai (t.y. nuotakai ant galvos) moterys uždeda geležį... Šitą geležį žmonos nešioja, kol pagimdo sūnų“, p. 32.) Ne visur išlieka skirtumas tarp taško ir kablelio, kai kurios raidės atrupėjusios. Vis dėlto ši faksimilė tinkama naudotis, juo labiau kad joje nėra pavykę aptikti teksto prasmę iškreipiančių retušavimų ir „pripiešimų“.

8. *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. II: XVI amžius, sudarė Norbertas Vėlius, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2001, p. 577-589. Tekstas iš Jurginio faksimilės perrinktas palyginti tiksliai, korektūros klaidų nedaug. Atsisakyta teksto marginalinių pastabų, neišlaikyti originalo kursyvai.

Lotyniškojo teksto perrašas

Rengiant Lasickio veikalo perrašą, siekta praktinių tikslų – skaitytojo patogumui lygiagrečiai su lietuvišku vertimu duoti ir originalo tekstą, perteikiantį svarbiausias šaltinio ypatybes. Maketuojant stengtasi gretimuose puslapiuose išlaikyti kiek galima vienodą lotyniško teksto ir vertimo apimtį, todėl į lietuviškąjį rinkinį kur ne kur dedami eilutės tarpai.

Juodesni skaičiai laužtiniuose skliaustuose lot. tekste nurodo *editio princeps* puslapius. Dešinėje parašėje sunumeruotos kiekvieno šios publikacijos puslapio eilutės (kas penkta).

Išlaikytas originalus lotyniško teksto dalijimas pastraipomis.

Šaltinyje tarp kai kurių sakinių esantys didesni tarpai neperteikiami. Labai tikėtina, jog jie žymi už pastraipą mažesnius prasminius vienetus, todėl būtų buvę pravartu tarpų skirtingumą parodyti ir perraše. Vis dėlto nutarta to nedaryti: kadangi ne visi tarpai yra vienodo dydžio, ne visada aišku, ar tarpas žymi naujo prasminio segmento pradžią, ar yra atsiradęs dėl tipografinio rinkinio netobulumo. Savo nuomonę skaitytojas gali susidaryti iš knygoje skelbiamos faksimilės.

Tiksliai perteikiama teonimų ir kitakalbių (nelotyniškų) frazių rašyba. Išsaugomas originalus didžiųjų raidžių rašymas. Likusio teksto rašyba šiek tiek supaprastinta – atsisakyta *Ā* išskleistos kontrakcijos.

Tiksliai perteikiama teksto skyryba.

Vertimas

Pirmas visą Lasickio veikalą į lietuvių kalbą išvertė, regis dar prieškaryje, Ignas Jonynas (1884–1954). Vertimas liko neišspausdintas.⁷⁹ Jurginio parengtame leidime paskelbtas Leono Valkūno (1914–1990) atliktas vertimas. Nors ir stokojančiu tikslumo⁸⁰, juo ilgai naudojosi lotyniškai neskaitantys etnografai bei mitologijos tyrinėtojai, o naujai suredaguotas, deja, nepakankamai nuosekliai, jis perspausdintas ir *BRMŠ II*.

Stengtasi, kad šioje knygoje skelbiamas naujas vertimas būtų kuo tikslesnis.⁸¹ Vis dėlto lotyniškojo teksto glaustumas ir kai kurių minimų realių unikalumas daugiur palieka vietos dvejonei. Verčiant Jono Maleckio-Sandeckio „Laišką“ atsižvelgta į Eugenijos Ulčinaitės vertimą, paskelbtą *BRMŠ II* (p. 207–212).

Dievavardžius tyrinėtojai atkuria gan skirtingai, todėl vertime paliekama jų originali forma. Lietuviškos bei slaviškos frazės ir dievavardžiai, tęsiant Manhardto ir Jurginio leidimų tradiciją, surinkta retintu šriftu.

Faksimilė

Reprodukuojamas Vilniaus Universiteto bibliotekos senų ir retų spaudinių skyriaus egzempliorius (L_R 993). Mastelis 1:1. Egzempliorius restauruotas, restauruojant prarastas teksto p. 00-00 fragmentas mūsų faksimilėje atkurtas pagal Jurginio faksimilinį leidimą.

Aparatas

Lotyniško teksto aparate pateikiama svarbesni skaitymai ar taisymai, siūlyti ankstesnių leidėjų ar tyrinėtojų. Aparate nenorima atspindėti visos tyrimų istorijos, jo tikslas – padėti skaitytojui suprasti *editio princeps* rinkėjo sugadintas teksto vietas arba nurodyti teksto aiškinimui

svarbius leidėjų skaitymus. Pateikiami didesni teksto ir ištisai – teoni-
mų skirtumai, rasti sulyginus lotyniškąją Maleckio (Meletijaus) laiško
publikaciją *BRMŠ II* (žymimi santrumpa *Mal.*) ir jo publikaciją Lasickio
knygelėje.

Lietuviško vertimo išnašose pateikiama Vytauto Mažiulio atkurta
dievavardžių forma, paskelbta *BRMŠ II* vertime, taip pat kitų tyrinėtojų
rekonstrukcijos, citatų nuorodos, svarbesni vertimo variantai.

Aparato santrumpos

BRMŠ II – Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai, t. II

Jask. – Jaskevičius

Jurg. – Jurginis (taip pat ir Leono Valkūno vertimas)

Mal. – Malecki

Manh. – Manhardt

Resp. – Respublica sive status Regni Poloniae, 1627.

MICHALONIS LITVANI
DE MORIBVS
TARTARORVM,
LITVANORVM ET MO-
SCHORVM, PRÆFATA X.
*multiplici Historia
referta.*

• • •
IOHAN. LASIGII POLONI
DE DIIS SAMAGITARVM,
CÆTÆRORVMQ; SARMATARVM,
ET FALIORVM CHAUSTIANORVM.

Itaq;
DE RELIGIONE ARMENIORVM.

Præfata Regumque Imperatorum

Historia

Itaq; perinde per

JAC. GRASSEVM, C.P.

in Hæretico, & hæretico



BASILEÆ,

Apud CORNARIUM VALDEICERVM.

M. DC. XV.



DE DIIS SAMAGITARUM
CAETERORUMQUE SARMATARUM ET
FALSORUM CHRISTIANORUM

APIE ŽEMAIČIŲ,
KITŲ SARMATŲ BEI
NETIKRŲ KRIKŠČIONIŲ DIEVUS

DE DIIS SAMAGITARUM CAETERORUMQUE SARMATARUM ET FALSORUM CHRISTIANORUM

[42] Samagitia mare attingit Balticum: cuius figura triangularis est. longitudo septuaginta milliarum Germanic[arum] hanc separant fluuij: a Prussia Nemel, ab Curlandia regione Liuonica, Helingegau. quae prouincię, aliaeq[ue] vsq[ue] ad Borysthenem, in Pontum Euxinum illabentem, regis Polonię imperium agnoscunt. In ea regionis syluosae parte, quae ad Regiomontum, Academia, anno Christi 1544. 17. Augusti instituta, plurimum claret. Sunt antiqui Borussi: lingua, moribus ab ijs diuersi Germanis, qui hodie permisti Polonis, Prussiam incolunt.

*Amplitudo
regni Polo-
nici.*

*Origo Sama-
gitarum.*

Tradunt veteres, maiores Samagitarum, (Zamagitis enim se ipsi vocant) Italos fuisse. Neronem Imperatorem de bellica expeditione cogitantem, illos etiam exsules Romanos, qui in Giaros sterili quadam insula habitabant, euocare in militiam voluisse. Verum hos metu crudelitatis imperatoriae conscensis eorum a quibus bis terue euocabantur nauibus, ipsismet autem caesis, [43] ad pontum Euxinum appulisse. dehinc per saltus, vbi olim Romana venatio fuit, quique hodie magna ex parte excisi iam, Russiae, Podoliae, Lituaniaeque cognomina habent, vsque mare Balticum, quod Russi, a Varetzgois quibusdam populis Liuonicis, quibus tum parebant, mare Varetzgoie appellant, penetrasse, rei huius vt idololatriam, gentisque calliditatem, Romanae similem: ita sermonem ex Latino quodammodo, barbaroque conflatum, indicium esse. Michalo fragmine quinto de moribus Tartarorum, et suorum Lituatorum, paulo haec aliter refert. ait enim, classis Iulij Caesaris ex Gallia in Britanniam nauigantis partem, coortis tempestatibus, ad littus Samagiticum, vbi nunc est arx Ploteli, peruenisse, saepeque etiam hodie

*Mare Varetz-
goie.*

*Ploteli arx
Samagitica.*

Inscr. Iohannis Lasicii Poloni, de Diis Samagitarum caeterorumque Sarmatarum, et falsorum Christianorum : Joannes Lasicus, de Diis Samagitarum etc. Herbut.

APIE ŽEMAIČIŲ, KITŲ SARMATŲ BEI NETIKRŲ KRIKŠČIONIŲ DIEVUS

Žemaitija siekia Baltijos jūrą, kraštas yra trikampio pavidalo, jo ilgis – 70 vokiškųjų mylių. Ją atriboja upės: nuo Prūsijos – Nemunas, nuo Livonijos srities Kuršo – Šventoji. Ši ir kitos provincijos ligi pat Dniepro, itekancio į Juodąją jūrą, pripažįsta Lenkijos karaliaus valdžią. Tos miškingos srities dalyje yra Karaliaučius – jame labai išgarsėjusi akademija, įsteigta 1544 Kristaus metais, rugpjūčio 17 d. Tame krašte esama senųjų prūsų; kalba ir papročiais jie skiriasi nuo tų germanų, kurie šiandien, pramaišiu su lenkais, yra apgyvenę Prūsiją.

Anot senųjų rašytojų, samagitų (jie patys save vadina zamagitais) protėviai buvę italai. Imperatorius Neronas, ketindamas traukti į karo žygį, nutarė į karo tarnybą pašaukti ir romėnų tremtinius, gyvenančius bergždžioje Giaro saloje. Tačiau šie, bijodami imperatoriaus žiaurumo, kvietėjus, du ar tris kartus atplaukusius pas juos, išžudė, o patys sulipę jų laivuosna nuplaukė į Juodąją jūrą. Iš čia per miškingas stepes, kur kitados romėnai medžiodavo (didelė jų dalis šiandien jau iškirta, o tos vietovės vadinamos Rusija, Podole ir Lietuva), jie prasiskverbė ligi Baltijos jūros, kurią rusai pagal variagus – tokią tautą, tada [gyvenusią] Livonijoje, – vadina Variagų jūra. Tai patvirtina šios tautos stabmeldystė ir vylingumas, panašūs į romėnų, taip pat kalba, kažin kaip suldyta iš lotynų ir barbarų kalbų. Mikalojus penktame [knygelės] „Apie totorių ir savųjų lietuvių papročius“ fragmente kiek kitaip pasakoja: jis sako, kad dalį Julijaus Cezario laivyno, plaukusio iš Galijos į Britaniją, audros atginusios prie Žemaičių kranto, kur dabar yra Platielių pilis – ir šiandien laivai vėjų dažnai priplakami prie to paties kranto. Ten lietuvių protėviai,

in illud ipsum littus, naues nauigantium, vi ventorum eijci solere, vbi
Lituanorum progenitores, periculorum maris pertaesi, et praedis onusti,
in tabernaculis ad focos, more militari, et adhuc in eadem Samagitia
recepto, habitarint. vnde vltius progressi, laczuingos atque Roxolanos
subegerint. Haud absurda coniectura. Nam et Zamagitia, propter mare
vicinum, et Lituaniam superiorem, terrae inferioris appellationem ha-
bet: et Lituanorum cum Samogitis idem propemodum sermo est, idem
habitus, iidem mores, eadem ferme religio. Quae regio cum aquilonalis
sit, tam paruae sunt in ea media aestate noctis tenebrae, vt radii solis
occumbentis excipiant orientem, tumque plurimum agricolae segetes
demetant suas. nempe quod duab[us] ante meridiem horis, totidemque
post, solis aestum ferre in agris messorum nequeant. Et licet vix ante,
quam trib[us] post Pentecosten hebdomadis, agros conserant: tamen id
ardor coelestis efficit, vt eodem quo et apud nos tempore, messis fiat:
aestas haud diu duret: Similis in Moscouia feruor, (mirandam diuinam
prouidentiam) sex hebdomadis, frugibus maturitatem adfert.

Zamagitiae
terra inferior.
Solis ingens

aestus.
Cervisia.
Samagitiae

Secus fit in Irrlandia¹ vltra Sueciam, sub ipso polo. ibi enim sex
mensium dies est, totidem est nox. cuius tenebras focus perennis dis-
pellit. qui locus abest a Stokholm metropoli et regia Sueciae, trecentis
milliaribus Germanicis. Id Iohannes tertius, Rex Suecorum, qui nunc
rerum potitur, cuique sua ditio bene nota est, cuidam medico, is autem
mihi narravit. Sita est Stokholm in ipso littore, trans mare Balticum, e
regione Samagitiae.

[44] Solum Samagiticum fertile quidem est, sed cultores eius pigri,
nec alijs quam ligneis, superstitione quadam, in arando vtuntur vomeribus.
Id circo inopia panis laborant, cuius loco rapis tostis, quae minori
labore proueniunt, et instar humani capitis nascuntur, vesci soliti. His
vero absumtis, ad panem comedendum se conuertunt. Mellis albi, lac-
tis, butyri, pecoris diuites. pinguib[us] pascuis felices. Nec eis pisces
desunt. Potus, hydromel et ceruisia est. Haec in vasis, ex corticib[us]
factis, positis intus saxis feruidis, ex aqua, frumento, lupulo, vna nocte
cocta, protinus faeces accipit, posteroque die bibitur. percommoda
alui purgandae ratio. Praecipui cornibus vrorum ornatis (boues sunt
syluestres, valde feroces) pro poculis vtuntur: strenuos compotatores,
cantharo hydromelis, indusio, mantili, manicis, sudariolo, seu re qu-

annosi.

¹ Irrlandia : Irlandia Resp. : conicio Finlandia.

jūros pavojų bodėdamiesi, grobiu apsikrovę, kariniu papročiu buvo įsikūrę padangtėse prie ugniakurų, kaip iki šių laikų priimta toje pačioje Žemaitijoje. Iš jos žengdami tolyn, jie pajungę jotvingius ir roksolanus. Toks spėjimas ne visai be pagrindo. Mat Žemaitija „žemesniaja žeme“ vadinama dėl jūros artumo ir aukščiau esančios Lietuvos; lietuvių ir žemaičių beveik ta pati kalba, ta pati dėvėseną, tie patys papročiai, beveik ta pati religija. Kadangi ši valstybė yra šiaurėje, vidurvasario sambrėškos joje tokios trumpos, jog besileidžiančios saulės spinduliai beveik sulaukia aušros. Tuo laiku žemdirbiai dažniausiai pjauna savo javus, mat saulės kaitros (dvi valandas prieš ir po vidurdienio) pjovėjai negali pakelti. Ir nors laukus jie apsėja mažką anksčiau, kaip trejetą savaičių po Sekminių, toji dangaus kaitra padaro taip, kad pjūtis būna tuo pačiu metu, kaip ir mūsų šalyje. Vasara trunka neilgai. Panašus karštis Maskvėnijoje javus subrandina per šešias savaites (stebėtina Dievo Apvaizda!).

Kitaip esti Suomijoje¹ už Švedijos, prie paties ašigalio. Ten diena trunka šešis mėnesius, tiek pat ir naktis; sutemas išsklaido nepalaujama pašvaistė. Ana vieta yra nutolusi nuo Stokholmo, Švedijos karalystės sostinės, per tris šimtus vokiškųjų mylių. Jonas III, Švedų karalius, dabar valdantis valstybę ir gerai pažįstantis savo valdas, tai papasakojo vienam gydytojui, o tasai – man. Stokholmas yra kitame Baltijos jūros krante, priešais Žemaitiją.

Žemaitijos dirvos derlingos, bet žemdirbiai tingūs; dėl kažkokių prietarų aria tik medinėmis žagrėmis. Todėl jie ir vargsta dėl duonos stygiaus, o vietoj jos papratę misti keptomis ropėmis, kurioms išauginti reikia mažiau darbo. Jos išauga sulig žmogaus galva. Suvalgę ropes, ima valgyti duoną. Šviesaus medaus, pieno, sviesto, gyvulių turi apščiai, džiaugiasi ir vešliomis ganyklomis. Jiems netrūksta nė žuvų. Geria su vandeniu raugtą medų² bei alų. Tą gėrimą daro medžio žievių induose iš vandens, javų ir apynių; į indus įdėję įkaitintus akmenis, virina vieną naktį ir gauna mišą, o kitą dieną ją geria. Tai labai geras būdas išvalyti vidurius. Iškilėsnieji taurių vietoj vartoja išpuoštus taurų (tai miško jaučiai, didžiai žiaurūs) ragus. Šaunius sugėrovus jie mielai apdovanoja ašočiu medaus, raugto su vandeniu, marškiniiais, rankšluosčiu, pirštinė-

¹ *Orig.:* Irlandia. Suomijoje : Irlandijoje *Jurg.* : Islandijoje *BRMŠ II.* ² *Orig.:* hy-dromel.

auis alia operis domestici libenter donant. quib[us] ceruisia non est, ij
aquam bibunt, proceri, agiles, animosi, robusti, ad arma promti.

Viuunt autem vulgo centum annos, sunt enim frugales, et modicis
exercitiis dediti.

Linum.
Mapalia.

Wladislai Iagiellonis Polonorum Regis opera, Anno humanae salutis
1413. (Lituanii autem 1387.) Christiana religione initiati sunt. quibus
episcopum Miednicii praefecit. duodecim paroecos dedit. dandis pecunijs,
pannis caeruleis, pileisque rubris, iuxta montem Schatria, ad
baptismum amplectendum illexit. Vbi monacho regio, de mundo Adamoque
a Deo creatis concionante, vnus illorum hisce verbis Regem compellauit:
Mentitur inquit, o Rex, hic homo, non admodum senex, multi enim nostrum
centesimum annum superauerunt: tamen hac minime recordantur. eadem illu
pueris quae senibus coeli conuersio, eadem temporum vicissitudo. idem
cursus et fulgor syderum fuit. Cui Rex, officio et ipse concionatoris fungens,
Verum ais, inquit: nec falsum sacerdos, qui non sua aetate, sed multis ante
seculis mundum diuino mandatu ex nihilo extitisse dixit.

Rei pecuariae adeo sunt studiosi, vt vnus agricola sexaginta, alius
duplo plus, paullo minus alius cornuti pecoris, praeter oues et capras
alat. Equi illorum paruuli: ob nimium opinor frigus: sed tamen robusti.
quorum vno, Anno Domini 1554, duobus florenis Vilnae in Lituania
emto, et trahae iuncto, [45] vectus sum cursu celeri vsque Cracouiam,
120. mil[liarum] Germanicarum. Foeminae pecori curando, viri agris
colendis dant operam iidem deni aut viceni, plures vel pauciores, in
vno tugurio linum, lanam, cannabim pectunt, nent, texunt, vestes con-

Ferae.
Virgines.

ficiunt. Quicquid horum superest, id Rigam vel Regiomontum, hinc in
Hollandiam, pretio tolerabili mittunt. lino enim maxime et cannabi,
agros suos complent. Disperse per syluas, campos degunt. rara oppida,
nec pagos nimium multos, arces autem munitas nullas habent. quorum
fenestrae meridiem versus spectant. Studio Sigismundi Augusti Regis,
anno 1572. 7. Iulij mortui, in coetus et societates conuocati. Mapalia,
quae turre appellat, sursum angusta, atque qua fumus et foetor exeat,
aperta, ex tignis, asseribus, stramine, corticibus faciunt, in his
homines cum omni peculio, in pauimento tabulato stante, habitant. ita
paterfamilias omnia sua in conspectu habet, et feram noxiam, et frigus

Pudicitia.

mis, skepetaite ar kokių kitu namų darbo daiktu. Kas neturi alaus, geria vandenį. Jie augaloti, judrūs, drąsūs, tvirti, greitai griebtis ginklų.

Paprastai jie gyvena po šimtą metų, nes būna santūrūs ir nuosaikiai darbuojasi.

Vladislovo Jogailos, Lenkų karaliaus, pastangomis 1413 žmonijos išganymo metais [žemaičiai] buvo įvesdinti į krikščionių tikėjimą (lietuviai – 1387-aisiais). Jiems pastatė vyskupą Medininkuose ir davė dvylika klebonų. Sukvietęs žemaičius prie Šatrijos kalno, karalius, dalydamas pinigus, mėlynus audeklus³, raudonas kepures, viliojo juos priimti krikštą. Karalių [lydinčiam] vienuoliui pamokslaujant, kaip Dievas sutvėrė pasaulį ir Adomą, vienas iš susirinkusių kreipėsi į karalių tokiais žodžiais: „Meluoja, – sako, – karaliau, šis žmogus, jis ne toks senas; juk daugelis iš mūsų jau peržengę šimtą metų, o neatmename nieko tokio: kaip sukosi dangūs vaikystėje, taip sukasi ir dabar, pasenus, taip pat mainosi laikai, taip pat juda ir spindi žvaigždės.“ Tada karalius, pats atlikdamas ir pamokslininko pareigą, tarė: „Teisybę kalbi, bet ir kunigas nemeluoja: sakė juk ne jo gyvenime, bet prieš daugelį amžių pasaulį iš nieko Dievo liepimu atsiradus.“

Jie labai atsidėję gyvulininkystei; vienas žemdirbys laiko šešiasdešimt raguočių, be avių ir ožkų, kitas – dvigubai daugiau, o dar kitas – truputėlį mažiau. Jų arkliai mažučiai, manau, dėl didelio šalčio, tačiau tvirti. Su tokiais, 1554 Viešpaties metais už du auksinus pirktu Lietuvoje, Vilniuje, arkliu, pasikinkęs jį į vežėčias, labai greitai nuvažiavau iki pat Krokuvos 120 vokiškųjų mylių. Moterims prižiūrint gyvulius, vyrai dirba laukus. Po dešimt ar dvidešimt, kartais daugiau ar mažiau, vienoje troboje šukuoja linus, vilnas, kanapes; verpia, audžia ir apdarus siūdina. Kas lieka viršaus – siunčia į Rygą arba į Karaliaučių, iš ten į Olandiją, ir parduoda priimtina kaina. Laukuose jie augina daugiausia linus ir kanapes. Išsibarstę miškuose, jie gyvena laukymėse; ten maža miestelių, ne per daug kaimų, o įtvirtintų pilių visai nėra. Jų namų langai atgręžti į pietus. Karaliaus Žygimanto Augusto, mirusio 1572 liepos 7 d., pastangomis, žemaičiai buvo sukviesti į sueigas ir [suskirstyti] į bendrijas. Palapinės pavidalo būstai, vadinami bokštais, viršun siaurėja ir baigiasi anga dūmams bei tvaikui išeiti, statomi iš rąstų, baslių, šiaudų ir žievės. Juose gyvena žmonės su visais gyvuliais, stovinčiais

³ *Arba*: apdarus.

a pecore arcet, ad ostium cubat, deastro foci custodia commissa, ne vel ignis damnum domicilio det, vel prunae nocte extinguantur. Vbi crebro accidit, vt vel sus vel canis ex olla in foco stante, carnes auferat: aut rostrum, aqua feruente, laedat. Qui in pagis degunt, ii caulas separatas ab aestuariis habent. Tam hi quam illi plumis concisis, culcitras faciunt. quae non possunt non pungere, et vigilantem reddere cubantem. Paterfamilias, mactatis autumnu auibus domesticis, iisque pecudibus ac bobus, quos se brumae tempore non posse alere animaduertit, genio cum suis indulget: quaeque supersunt, ea doliis inclusa, maritimis vendit. foras egressus, alcem, aprum, ceruum, auem, scinrum, bombardam, venabulo, balista, arcu concit. Sunt enim iaculatores et sagittarii praestantes. in quorum curribus nihil omnino ferri inuenias.

Praefecti. omnia lignea, rotae ex radicibus arborum inflexis, quas procul audias venientes, axibus. quod eas non illinant, stridentibus.

Virgo non ante nubit, quam triginta annos, aut minimum 24. expleat: et ipsa manibus suis, aliquot corbes vestium, omnibus cum sponso venientibus dispertiendarum parat. tum enim dat singulis, vel indusium, vel mappam, vel mantile, vel texta e lana tibialia, vel chirothecas. haec in agrum non prodit, ni prius pa-[46]rentibus inseruiat, et in omnibus morem gerat. idem facit filius, ac praemissi qui eam in matrimonium petant, primum omnium, num progenitoribus² sit morigera, reique familiaris studiosa, considerant. Et viri et foeminae, sunt amantissimi honesti. rarissima apud eos homicidia, furta, stupra, incestus. puella stricto persequitur cultro se ad impudicitiam sollicitantem. quae duobus, ante et retro pendentibus de zona tintinnabulis, nocte autem semper cum face incedit. quibus rebus monentur parentes, vbi sit, quidue agat filia. Pater filio vxorem quaerens, nec formam nec dotem spectat, satis esse ducens dotatam, si sit morata, quae succi plena atque adulta, magna cum laetitia, in domum soceri inducitur.

Praefectos, quos Ciuonias vocant, non adeunt, quin ipsis aliqua munuscula adferant. Summus toti regioni, dum viuuit, praest Lituanicus Senator. hodie est vir eximius Iohan[nes] Kĩska Palatino Vitepscensi natus. inter eos qui minoris dignitatis sunt, fuit Iacobus Lascouius, Polonus nobilis, tractus Calissiensis, ex quo haec percepi³: qui in hisce hominibus pie erudiendis, et in certa loca cogendis, Sigismundi Augusti

² progenitoribus : pro genitoribus *BRMŠ II*.

ant lentinių grindų. Tuo būdu šeimos tėvas visą savo labą turi prieš akis ir gina gyvulius nuo plėšrių žvėrių bei šalčio; jis miega prie durų, palikęs sargybą ugniakuro dievaičiui, kad nepadarytų žalos namams arba žarijos naktį neišblėstų. Dažnokai pasitaiko, kad kiaulė ar šuo iš stovinčio ugniakuro puodo pačiumpa mėsą arba verdančiu vandeniu nusipliko snukį. Kaimų gyventojai gardus laiko atokiai nuo kūdrų. Tiek šie, tiek ir anie, priplėšę plunksnų prisikemša čiuzinius, jos be perstojo duria ir miegantį verčia būdrauti. Šeimos tėvas, papjovęs rudenį naminių paukščių ir paskerdęs tas avis ar jaučius, kurių numano negalėsiąs žiemos metu išlaikyti, kartu su namiškiais aukoja genijui; perteklių sudeda į statines ir parduoda pajūrio gyventojams. Išėję į laukus, jie briedį, šerną, elnią, paukštį, voveraitę nudobia bombarda, medžiokline ietimi, svaidykle ar iš lanko. Jie labai taikliai mėto ietį ir šaudo iš lanko. Jų vežimuose nerasi nieko, padaryto iš geležies, viskas iš medžio; išlenkdami medžių šaknis, jie daro ratus, girdimus atvažiuojant iš tolo, nes netepamos ašys girgžda.

Mergina neteka, kol nesukanka trisdešimt metų ar bent dvidešimt ketveris, kai jau turi prisiaudusi keletą skrynių drabužių, kuriais turės apdovanoti visus jaunikio palydovus. Ji duoda kiekvienam ar marškinius, ar skepetą, ar rankšluostį, ar megztas vilnos blauzdenes, ar pirštines. Duktė į apylinkes išeina tik tada, kai atlieka patarnavimus tėvams ir jiems visame kame įtinka. Taip pat ir sūnus. Pasiųstieji prašyti merginos rankos pirmiausia svarsto, ar ji klusni senoliams, ar rūpinasi namų ūkiu. Ir vyrai, ir moterys labai brangina dorą: tikra retenybė tarp jų žmogždystės, vagystės, išžaginimai, kraujomaiša. Mergaitė ryžtingai su peiliu veja tą, kas ją vilioja į begėdystę. Jai prie juostos kabo du skambaliukai, vienas iš priekio, kitas iš nugaros, o nakčia ji visada vaikšto su balana. Šitaip tėvai visad žino, kur jų dukra yra ir ką ji veikia. Tėvas, ieškodamas sūniui žmonos, nežiūri nei grožio, nei kraičio, tardamas, jog didžiausias kraitis esąs merginos dora. Šitokia [nuotaka], trykštanti sveikata ir subrendusi, su didžiu džiaugsmu įvedama į uošvio namus.

Eidami pas viršininkus, vadinamus tijūnais, jiems visad atneša kokių dovanėlių. Aukščiausias viso krašto [vadovas] iki gyvos galvos būna Lietuvos senatorius. Šiandien [vadovauja] iškilusis vyras Jonas Kiška, Vitebsko vaivados sūnus. Tarp žemesnes pareigas einančių buvo Jokūbas Laskovijus, bajoras lenkas iš Kališo srities, iš kurio sužinojau štai

iussu, plurimum operae impendit. cui Deum Vnum praedicanti, respondebant idololatrae: *Quid tu nobis Vnicum Deum, quasi omnibus nostris potentior inculcas? plus vno multi possunt, plura plures agunt.* Idem agros illorum ad 40. iugerum millia dimensus est. horum tria vni rustico assignata, praeter alia minutiora commoda, quinque florenos fructus annui Regi adferunt. 5

Iussi autem a Lascouio arbores excindere, inuitissimi id, nec prius, quam ipsemet inchoaret, fecerunt. deos enim nemora incolere persuasum habent. Sequitur persuasionem effectus. nam in syluis illorum horrenda quaedam visa ac spectra, tam auribus quam oculis spectantium sese offerunt. Tum vnus inter alios percontari, num etiam decorticare arbores liceret. annuente praefecto, aliquot magno nisu haec repetens decorticauit: Vos me meis anseribus, gallisque gallinaceis spoliastis: proinde et ego nudas vos faciam. credebat enim demens deos rei suae familiari perniciosos, intra arbores et cortices latere. Quorum tantus pene est numerus, quantus aliorum apud Hesiodum. Nam praetereum, qui illis est Deus Auxtheias Vi-agit⁴, Deus omnipotens atque summus, permul-[47]tos Zemopacios, id est, terrestres ij venerantur, qui nondum verum Deum Christianorum cognouerunt. Percunos Deus tonitrus illis est. quem coelo tonante, agricola capite detecto, et succidiam humeris perfundum portans, hisce verbis alloquitur: *Percune deuaitie niemuski vnd mana, dievuu mel'au tavvi palti mie'au.*⁵ *Cohibe te inquit Percune, neue in meum agrum calamitatem immittas. ego vero tibi hanc succidiam dabo.* Verum postquam nymbus praeterit, carnes ipse absumit. Percuna tete, mater est fulminis atque tonitru: quae solem fessum ac puluerulentum, balneo excipit: deinde lotum et nitidum, postera die emittit. Audros deo, maris caeterarumque aquarum cura incumbit. Algis, angelus est summorum deorum. Au-ca, dea est radiorum solis vel occumbentis, vel supra horizontem ascendentis. Bezlea dea vespertina, Brek-ta tenebrarum. Ligiczus, is Deus esse putatur, qui concordiae inter homines, et auctor est et conseruator. Datanus donator est bonorum, seu largitor. Kirnis caerasos arcis alicuius secundum lacum sitae curat. 10 15 20 25 30

Mellis copia.
Dii domes-

Dii.

³ percipi: : percipi; *Mannh.* ⁴ Vi-agistis : Visgalissis *emend. Jask.* ⁵ mana dirvuu, mel'u tavvi, palti mie'u *coni. secundum Akelaitis; cf. Mannh.*

⁶ Kremata *Mannh.; Jask.; BRMS II : Kremara Resp.; Jurg.* ⁷ Rekciziuoum : Rekcizio-

ką: jis, Žygmanto Augusto liepimu, tuos žmones į tam tikras vietas susišaukęs, didelėmis pastangomis mokydavo pamaldumo. Jam skelbiant Vieną Dievą, stabmeldžiai atsakydavę: „Ko čia mums kiši Vienatinį Dievą, lyg galingesnį už visus mūsų [dievus]? Daugelis valioja daugiau negu vienas: kur daugiau stoja, daugiau ir padaro.“ Jis taip pat išmatavo jų laukus, iš viso apie 40 tūkstančių žagrių. Iš jų kiekvienam kaimiečiui buvo skirta po tris; be kitų mažesnių pajamų jos karaliui kasmet atneša po penkis auksinus.

Laskovijaus liepiami iškirsti medžius, labai nenoromis to ėmėsi, ir tik po to, kai jis pats padarė pradžią. Mat jie įsitikinę, jog giraitėse gyvena dievai. Įsitikinimą lydi padariniai: jų miškuose girdisi ir rodosi baisingi reginiai ir vaizdai. Štai vienas ėmęs kitų teirautis, ar leistina medžiams lupti žieve; kai viršininkas tam pritaręs, jis nulupęs keletą medžių, labai įsismaginęs kartodamas: „Jūs iš manęs išlupote žąsis, gaidžius ir vištas, todėl ir aš jus plikus paliksiu.“ Mat jis, beprotis, tikėjo, kad dievai, pražūtingi jo ūkiui, tūną medžiuose po žieve. Dievų jie turi beveik tiek pat, kiek jų yra priskaičiavęs Hesiodas. Mat šalia to, kuris yra jiems Dievas *A u x t h e i a s V i s s a g i s t i s*⁴, – visagalis ir aukščiausias Dievas, – tie, kurie dar nepažino tikrojo krikščionių Dievo, garbina daugybę *Zemopacios*⁵, tai yra, žeminių [dievybių]. *Percunos*⁶ jiems yra griausmo Dievas, į kurį, dangui griaudžiant, žemdirbys, nudengta galva per savo valdą nešdamas ant pečių paltį, kreipiasi tokiais žodžiais: „*Percune deuaite niemuski vnd mana, dievvu melsu tavvi palti miessu*“ – „Susitvardyk, – sako, – Perkūne, ir mano laukui nelaimių nepridaryk, o aš tau šitą paltį duosiu.“ Bet, debesiui nuėjus, tą mėsą suvalgo pats. *Percuna tete*⁷ yra žaibo ir griausmo motina, kuri saulę, nuvargusią ir dulkėtą, priima pirtyje, o tada kitą dieną išleidžia švarią ir švytinčią. Audros dievui priklauso rūpintis jūra ir kitais vandenimis. *Algis* yra aukščiausiųjų dievų pasiuntinys. *Ausca*⁸ yra arba nusileidžiančios, arba virš horizonto kylančios saulės spindulių deivė. *Bezlea*⁹ – vakarinė deivė, *Breksta*¹⁰ – [nakties] sutemų deivė. *Ligiczus*¹¹ laikomas dievu ir kuriančiu žmonių santarvę, ir ją palaikančiu. *Datanus*¹² yra gėrybių davėjas arba teikėjas. Kirnis globoja prie vienos paežerėje pastatytos

⁴ Aukštėjas Visgaljis *Jask.*; Aukštėjas Visgaljis *BRMŠ II.* ⁵ žemėpačiai *BRMŠ II.*

⁶ Perkūnas *BRMŠ II.* ⁷ Perkūno teta *BRMŠ II.* ⁸ Auska *BRMŠ II.* ⁹ (aušra/brekšta) be žlėja *Jask.*; Bežlėja *BRMŠ II.*

in quos, placandi eius causa, gallos mactatos injiciunt, caereosque accensos in eis figunt. nimirum sicut ille auarus Euclio apud Plaut[um] in Aul[ularia] ture ac corona laris gratiam aucupabatur:

*Nunc tusculum emi, et hasce coronas floriaeas,
Hac imponentur in foco, nostro lari:
Vt fortunatas faciat nata nuptias.*

5

Kremata⁶ porcorum ac suum est Deus. cui similiter focos excitant, et ceruisiam super eas fundunt. Pizio iuuentus, sponsam adductura sponso, sacrum facit. puellae quoque quendam Gondu adorant et inuocant. Modeina et Ragaina syluestres sunt dij: vti Kierpiczus huiusque adiutor Siliniczus, musci in syluis nascentis: cuius in aedificiis magnus apud illos est vsus. huic etiam muscum lecturi sacrificant. Tavvals Deus, auctor facultatum. Orthus lacus est piscosus quem colunt, quemadmodum et Ezernim lacuum Deum.

10

Sunt etiam quaedam veteres Nobilium familiae, quae peculiare colunt deos. vt Mikutiana Simonaitem, Michelouiciana Sidzium, Schemietiana et Kiesgaliana Ventis Rekciziuum⁷, aliae alios. Kurvvaiczin Eraiczin⁸ agnellorum est deus; est et Gardunithis custos eorundem recens editorum. Prigir̄titis hic est, [48] qui murmurantes exaudire putatur. iubent igitur vt quis summisso murmure, hoc vel illud loquatur, ne clamantem Prigir̄titis audiat. Derfintos⁹ pacem conciliat. vt et Bents is creditur, qui efficit, vt duo vel plures simul, iter aliquo instituant. Lavvkpatimo ituri aratum vel satum supplicat. Pripar̄cis est, qui augere nefrendes existimatur. Ratainicza equorum habetur deus, vt Walgina aliorum pecorum. Krik̄thos cruces in tumulis sepulcorum custodit.

15

20

25

Sunt et omnium auguriorum, diuinationumque obseruantes. ha-

vum *Resp.*: Rekciziuum *emend.* *Jask*: *emendo* Rekcizonum. ⁸ Kurvvaiczin Eraiczin: Kurvvaicziu Eraicziu *emend.* *Mannh. secundum Leskien.*; *Jask.* ⁹ Derfintos: Derrintos *emend.* *Jask.*

¹⁰ pemixlos: penuxlos *emend.* *Mannh.*; *Jask.*

¹¹ Klamals: Klawals *coni.* *Jask.* ¹² supplex: supellex *coni.* *Mannh.* ¹³ gillie ̄kaute:

tvirtovės augančias vyšnias. Norėdami jį permaldauti, jie papjautus gaidžius meta tarp vyšnių¹³ ir tarp jų prismaigsto degančių žvakių. Be abejo, taip kaip anas goduolis Euklionas, Plauto „Puodynėlėje“ smilkalais ir vainiku siekęs laro palankumo:

*Štai smilkalėlių nupirkau, gėlių vainikų –
Sudėkim juos ugniakuran, mūsiškiam larui,
Kad dukrai ištekėt laimingai pasisektų.*¹⁴

Kremata¹⁵ – paršų ir kiaulių Dievas, jam panašiai žiebia ugniakurus ir aukoja alų, liedami jį ant kiaulių. Pizio¹⁶ aukoja jaunuomenė, ruošdamasi nuotaką lydėti pas jaunikį. Mergaitės garbina kažin kokį Gondu¹⁷ ir jo šaukiasi. Modeina¹⁸ ir Ragaina – tai miškų dievai, kaip Kierpiczus¹⁹ bei jo pagalbininkas Siliniczus²⁰ – samanų, augančių miškuose [dievai]; samanų jie labai daug suvartoja statiniams. Šiam [dievui], beidami rinkti samanų, taip pat aukoja. Dievas Tavvals²¹ – meistrų pradinių. Orthus²² – žuvingas ežeras; jį garbina taip, kaip ir Ezernim²³ – ežerų dievą.

Yra taip pat senų kilmingųjų šeimų, kurios garbina savo ypatingus dievus, štai Mikučiai – Simonaitem²⁴, Michelovičiai – Sidzium²⁵; Šemetos ir Kęsgailos Ventis Rekičiouum²⁶; kitos šeimos turi kitus [dievus]. Kurvvaiczin²⁷ Eraiczin²⁸ yra ėriukų dievas, o Gardunithis²⁹ – tik ką atvestų ėriukų sergėtojas. Prigirstitis³⁰, jų manymu, išklauso pašnabždom kalbančius. Taigi jie ir liepia šį ar tą sakant šnabždėtis, idant Prigirstitis negirdėtų balsiai kalbant. Derfintos³¹ įvykina taiką, o Bentis laikomas darančiu, kad du ar keli drauge išsirengia kur nors į kelionę. Lavvkapatimo³² maldauja taisydamiesi arti ar sėti. Priparscis³³ laikomas tuo, kuris augina žinduklius paršiukus. Ratainicza³⁴ laikomas arklių dievu, kaip Walgina³⁵ – kitų gyvulių. Kriksthos³⁶ kapuose kryžius saugo.

Yra ir tokių, kurie užsiima visokiu spėjimu iš paukščių skrydžio bei

¹⁰ Brėkšta *BRMŠ II*. ¹¹ lygčius *Jask.*; Ligičius *BRMŠ II*. ¹² dotonas/duotonas *Jask.*; Duotojas *BRMŠ II*. ¹³ Arba: vyšnių link. ¹⁴ Plautus, *Aulularia*, 385–387. ¹⁵ kramata *Jask.* ¹⁶ Pizius *BRMŠ II*. ¹⁷ Gandų (kalnas) *Jask.*; Gandas *BRMŠ II*. ¹⁸ Medeina *BRMŠ II*. ¹⁹ Kerpičius *BRMŠ II*. ²⁰ Silinčius *BRMŠ II*. ²¹ tabalas *Jask.*; Tavalas *BRMŠ II*. ²² Artas (ežeras) *Jask.*; *BRMŠ II* *palieka orig. formą*. ²³ Ežerinis *BRMŠ II*. ²⁴ Simonaitis *BRMŠ II*. ²⁵ Žydžius/Žiedžius *Jask.*; Sidzius *BRMŠ II*. ²⁶ Ventis Rekičionis *BRMŠ II*. ²⁷ Karvaitis *BRMŠ II*. ²⁸ Ėraitis *BRMŠ II*. ²⁹ Gardunytis *BRMŠ II*. ³⁰ Prigirstytis *BRMŠ II*. ³¹ Derintojas *BRMŠ II*.

tici.

bentque Apidome mutati domicilij deum. nato cuiusuis generis, vel
coeco vel debili pullo, actutum sedes mutantur. Quin ipse quoque rex
Wladislaus, gente Lituanus, has a matre superstitiones didicerat, vt eum
diem infaustum sibi futurum crederet, quo primum calceum sinistrum
fortuito accepisset, adhoc mouebat se interdum in gyrum stans pede
vno, foras e cubili proditurus. quorum similia multa obseruantur ab
Samagitis. Ita olim Germani, Plutarcho in Caio Caesare teste, non ante
praelium cum hoste committebant, quam noua luna fulsisset. Et nos-
trum quidam infeliciter se venaturos sibi persuadent, si domo egressis
mulier occurrat, seu quis certum numerum capiendorum leporum,
vulpium, luporum nominet. Krukis suum est deus. qui religiose colitur
ab Budraicis, hoc est, fabris ferrarijs. La-dona auellanarum, Babilos
apum dij sunt. hunc Russi Zosim cognominant. Sunt etiam deae, Ze-
mina terrestres, Au-theia apum, vtraeque incrementa facere creduntur:
ac cum examinantur apes, quo plures in alueos aliunde adducant, et
fucos ab eis arceant, rogantur.

Festum post

Nusquam autem vel candidius mel est, vel minus caerae habet vnde
illae massae caerae, quae nauibus in Belgium, Galliam, Hispaniam
deportantur. Praeterea, sunt certis agris, quemadmodum nobilioribus fa-
miliis, singulares dei videlicet Deuoitis agri Poiurskij, Vetu-tis Retovvskij,
Guboi ac Tvverticos Sarakovvskij, Kirnis Plotel-cij. Vielona Deus ani-
marum cui tum oblatio offertur, cum mortui pascuntur. dari autem illi
solent frixae placentulae, quatuor locis sibi oppositis, paullulum discis-
sae, eae Sikies Vielonia pemixlos¹⁰ nominantur. Warpulis is esse [49]
putatur, qui sonitum ante et post tonitru, in aere facit. Caeterum quid
agant Salaus, Szlotrazis, Tiklis, Birzulis, Siriczus, Dvvargonth, Klamals¹¹,
Atlaibos, alijque eius generis, non libenter id Christianis aperiunt. Opi-
tultores illos hominum esse, ideoque invocandos persuasum habent.
Numeias, vocant domesticos. vt est Vblanicza deus, cui curae est omnis

gillie- kaute emend.

¹⁴ munus : mumus emend. Mannh.

divinacija. Turi jie Apidome³⁷, buveinės pakeitimo dievą. Jei tik koks gyvulus atsiveda aklą arba luošą jauniklį, tuojau keičia būstą. Net pats karalius Vladislovas³⁸, kilimo lietuvis, iš motinos buvo išmokęs tokių prietarų: jeigu atsikėlęs pirmiausia netyčia paimdavo kairįjį batą, manydavo tą dieną būsiant nesėkmingą. Todėl, prieš išeidamas iš miegamojo, jis, kartais sukdavosi ratu stovėdamas ant vienos kojos. Daugybės panašių [prietarų] laikosi ir žemaičiai. Taip pat kitados germanai, kaip liudija Plutarchas Gajaus Cezario gyvenime, nepradėdavę kovos su priešu tol, kol nestodavęs jaunas mėnulis. Ir kai kurie mūsų žmonės yra įsitikinę, jog medžioklė nesiseks, jeigu, išėjęs iš namų, pirmiausia sutiksi moterį arba jei kas nors sakys, jog sumedžiosi tiek ir tiek zuikių, lapių, vilkų. Krukis yra kiaulių dievas, jį pamaldžiai garbina Budraicis³⁹, t. y. kalviai. Lasdona⁴⁰ – riešutų ir Babilos⁴¹ – bičių dievai, pastarąjį rusai praminė Zosimu. Yra ir deivių: žemės – Zemina⁴², bičių – Austheia⁴³. Tikima jas abi teikiant augimą. Kai bitės spiečiasi, [tos deivės] meldžiamos, kad daugiau bičių iš kur kitur į avilius suvestų ir tranus nuo avilių sulaikytų.

Niekur kitur nėra švaresnio medaus ar tiek vaško; iš čia daugybė lydyto vaško laivais gabenama į Belgiją, Prancūziją ir Ispaniją. Be to, tam tikros apylinkės, kaip ir kilmingesnės šeimos, turi atskirus savo dievus. Pavyzdžiui, Pajūrio apylinkė – Deuoitis, Rietavo – Vetustus⁴⁴, Sarakų – Guboi⁴⁵ ir Tverticos⁴⁶, Platelių – Kirnis. Vielona⁴⁷ – vėlių Dievas, jam aukojamos aukos, kai maitinami mirusieji. Jiems paprastai duodama kepintų paplotėlių, po truputį atpjovus keturiose vietose, priešpriešiais. Tie paplotėliai vadinami Sikies V i e l o n i a p e m i x l o s . W a r p u l i s⁴⁸ laikomas tuo [dievu], kuris ore kelia garsą prieš griausmą ir po jo. O ką daro Salaus⁴⁹, Szlotrazis⁵⁰, Tiklis, Birezulis⁵¹, Siriczus⁵², Dvvargonth⁵³, Klamals⁵⁴, Atlaibos⁵⁵ ir kiti panašūs, jie labai nenorom krikščionims atskleidžia. Jie esą žmonių pagalbininkai, todėl jų reikia šauktis. N u m e i a⁵⁶ jie vadina naminius [dievus], pavyzdžiui, dievas Vblanicza⁵⁷ rūpinasi kiekvienu maldautoju; deivė Dugnai – viešpa-

³² Laukpatis *BRMŠ II*. ³³ pryparšis *Jask.*; Priparšis *BRMŠ II*. ³⁴ Rataincyčia *BRMŠ II*.
³⁵ Valgina *BRMŠ II*. ³⁶ Krikštas *BRMŠ II*. ³⁷ apydėmė *Jask.*; Apidomė *BRMŠ II*. ³⁸ T. y. Jogaila. ³⁹ Budraičiai *BRMŠ II*. ⁴⁰ Lazdona *BRMŠ II*. ⁴¹ Babilas *BRMŠ II*. ⁴² Žemyna *BRMŠ II*. ⁴³ Austėja *BRMŠ II*. ⁴⁴ Vetušis *Jask.* ⁴⁵ Gubai *Jask.*; *BRMŠ II* palieka orig. formą. ⁴⁶ Tvertikas *BRMŠ II*. ⁴⁷ Veliona *BRMŠ II*.

collectas
fruges.

supplex¹². Dugnai dea, praeest farinae subactae. Pe[−]eias, inter pullos
omnis generis recens natos, post focum latet. Tratitas Kirbixtu, deaster
est, qui scintillas tugurii restinguit. Alabathis, quem linum pexuri in
auxilium vocant. Polengabia diua est, cui foci lucentis administratio
5 creditur. A[−]pelenie, angularis, Budintaia, hominem dormientem excitat.
Matergabiae deae offertur a foemina ea placenta, quae prima e macra
sumta digitoque notata, in furno coquitur. hanc post, non alius quam
paterfamilias, vel eius coniux comedit. Simili modo Rauguzemapati
offerunt, posteaque ebibunt, primum vel ceruisiae vel aquae mulsae, e
10 dolio haustum, quem Nulaidimos, illum autem primum e massa exem-
tum panem, Tasvuirzis cognominant. Eidem ceruisiario deo offert, id est,
praebibit paterfamilias ceruisiae, post faeces acceptas intumescentis,
spumantem pateram. tum demum et alii hauriunt. Si is absit, mater
id familias facit. Luibegeldas diuas venerantes, ita compellant: *Luibe-*
*geldae per mare porire Āekles gillie Ākaute*¹³. *Vos deae transmisistis ad*
15 *nos omnia semina siliginea, in putamine glandis.*

Prussi tru-
cidati.
Parentalia.

Eadem turba agrestis, vt est auctor Alexander Gvagninus, in Sar-
matia, sub finem mensis Octobris, frugib[us] plane collectis, solenne
quoddam sacrificium, eo modo celebrat. nam omnes ad sacras epulas
coacti, mensae foenum, postea panem, ac ex vtraque parte duo vasa
20 ceruisiae plena imponunt. deinde adducta vtriusque sexus domestica
animalia, sue, gallo, ansere, vitulo, et si quae sunt alia, hoc ritu mac-
tant. primus augur, certa verba prolocutus, animales caput caeteraque,
membra fuste verberat: quem turba idem agens, ac haec dicens sequitur:
Haec tibi o Zemiennik deus, gratias agentes offerimus: quod nos hoc
25 *anno incolumes conseruaris, et omnia nobis abunde dederis. idem vt*
et in posterum facias, te oramus.

¹⁵ pokieli, garunuleiski : pokieli garu, nuleiski *emend. Mannh.* ¹⁶ Perleuenu : Per
uelenu *emend. Mannh.* ¹⁷ Giuoitos : Givojtos *Gvagnini* : Givuoites *Herberstein*

tauja užmaišyti tešlai. Pesseias⁵⁸ slepiasi už židinio tarp ką tik atvesto prieauglio. Tratitas Kirbixtu⁵⁹ – dievukas, pirkelėje žiežirbas išblėsinąs. Alabathis⁶⁰ – jo pagalbos šaukiasi, besirengdami linus šukuoti. Polengabija⁶¹ yra deivė, kuriai pavedamas prižiūrėti liepsnojantis ugniakuras. Aspelenie⁶² – kertinė [deivė]. Budintaia⁶³ pažadina miegantį žmogų. Deivei Matergabija⁶⁴ moteris aukoja tą kepalėlį, kuris pirmas imamas iš maišymo ir, pirštu pažymėtas, šaunamas į krosnį. Šitą kepalėlį valgo ne kas kitas, kaip tik šeimos tėvas arba jo žmona. Panašiai ir Rauguzemapati⁶⁵ aukoja pirmąjį alaus ar su vandeniu raugto medaus, pasemto iš statinės, gurkšnį, kurį paskui išgeria; jį vadina Nulaidimos⁶⁶; o aukščiau minėtas pirmas duonos kepalėlis, paimtas iš maišymo, vadinamas Tasvvirzis⁶⁷. Anajam alaus dievui aukoja taip: šeimos tėvas pirmasis, pašalinus pakilusias drumzles, išgeria aukojimo taurę putojančio alaus. Tada jau geria ir kiti. Jeigu šeimos tėvo nėra, tai daro šeimos motina. Garbindami dievaites Luibegeldas⁶⁸, taip į jas kreipiasi: „Luibegeldae per mare porire sekles gillie skaute“ – „Jūs, deivės, mums atplukdėte visokių rugių sėklų gilės kiaute.“

Kaip rašo Aleksandras Gvagninis „Sarmatijoje“, ta pati kaimiečių minia baigiantis spalviui, nudorojusi laukus, iškilmingą aukojimą atlieka tokiu būdu. Visi, sukviesti į tas šventas vaišes, pakreikia ant stalo šieno, tada padeda duonos ir iš abiejų pusių pastato du ašočius, pilnus alaus. Tada atveda naminių gyvulių – patinų ir patelių: kiaulę, gaidį, žąsį, teliuką ir, jeigu yra, kitokių, ir ima skersti tokiomis apeigomis: žynys, sukalbėjęs tam tikrus žodžius, pirmas suduoda lazda gyvuliui per galvą ir galūnes. Ir visa minia juo seka, taip pat darydama ir sakydama: „Tai aukojame tau, dieve Zemiennik⁶⁹, dėkodami, kad šiais metais mus visus sveikus išsaugojai ir visko gausiai davei, ir meldžiame tave taip ir toliau daryti.“

O prieš pradėdami valgyti patys, kiekvieno patiekalo po mažą dalelę

⁴⁸ Varpulis *Jask.*; Varpelis *BRMŠ II*. ⁴⁹ Salavas *Jask.*; *BRMŠ II* *palieka orig. formą.*
⁵⁰ Šluotražis *BRMŠ II*. ⁵¹ Biržulis *BRMŠ II*. ⁵² Siričius *BRMŠ II*. ⁵³ Tvarkantė *Jask.*; Dvargantis *BRMŠ II*. ⁵⁴ klevelis *Jask.*; *BRMŠ II* *palieka orig. formą.* ⁵⁵ atlaida *Jask.*; Atlaibas *BRMŠ II*. ⁵⁶ Numėjai *BRMŠ II*. ⁵⁷ *BRMŠ II* *palieka orig. formą.* ⁵⁸ piešėjas *Jask.*; *BRMŠ II* *palieka orig. formą.* ⁵⁹ Kibiršččių trotytojas *BRMŠ II*. ⁶⁰ ala batis; alio bati *Jask.*; Alabatis *BRMŠ II*. ⁶¹ peleno gabija *Jask.*; Polengabija *BRMŠ II*. ⁶² Užpelenė *BRMŠ II*. ⁶³ Budintoja *BRMŠ II*. ⁶⁴ moterų gabija *Jask.*; Matergabija *BRMŠ II*. ⁶⁵ Raugų žemėpatis *BRMŠ II*. ⁶⁶ *BRMŠ II* *palieka orig. formą.* ⁶⁷ *BRMŠ II* *palieka orig. formą.* ⁶⁸ *BRMŠ II* *palieka orig. formą.*

Antequam vero ipsi comedant, uniuscuiusque ferculi portiunculam abscisam, in omnes domus angulos, ista dicentes abijciunt: [50] *Accipe o Zemiennik grato animo sacrificium: atque laetus comede.* tum demum ipsi quoque praelaute epulantur. qui ritus etiam in nonnullis Lituaniae atque Russiae locis observatur, ac Ilgi dicitur. fieri id sacrum Lascouius ait postridie festi omnium sanctorum. qui dies est secundus Nouembris. quo die Samagitae, Prussis, quibus erant oppignerati, quique in terra ipsorum fuere, excisis, Vitoldo duci Lituaniae, (qui diem obiit 1430. 27. Octob[ris] Wladislai lagiellonis, patruelis frater) sese vltro subiecerunt. Tertio post Ilgas die, deum VVaizganthos colunt virgines, vt illius beneficio, tam lini quam cannabis habeant copiam. vbi altissima illarum, impleto placentulis, quas Sikies vocant, sinu, et stans pede vno in sedili, manuque sinistra sursum elata, librum prolixum, vel tiliae vel vlmo detractum (ex quo etiam calceos contexunt) dextra vero craterem ceruisiae, haec loquens tenet: *VVaizganthos deuaite auging mani linus teip ilgies, ik mani, nie duok munus¹⁴ nogus eithi. Waizganthos, inquit, produc nobis tam altum linum, quam ego nunc alta sum; neve nos nudos incedere permittas.* post haec craterem exhaurit (nam et foeminae bibaces sunt) impletumque rursum, deo in terram effundit, et placentas e sinu eijcit, a deastris, si qui sint VVaizgantho, comedendas. Si haec peragens, firma perstet, bonum lini prouentum anno sequenti futurum, in animum inducit. Si lapsa, pede altero nitatur, dubitat de futura copia, fidemque effectus sequitur. lisdem feriis, mortuos e tumulis ad balneum et epulas inuitant: totidemque sedilia, mantilia, indusia, quot inuitati fuerint, in tugurio eam ad rem praeparato ponunt, mensam cibo, potu onerant. dehinc in sua mapalia reuersi, triduum compotant. quo exacto, illa omnia in sepulcris, potu perfusis, relinquunt. tandem etiam manibus valedicunt. Interea haec ii auferunt, qui in syluis arbores cineris causa, quo fullones transmarini carere nequeunt, comburunt, et afferes faciunt, nauium materiam, in Oceanum mittendam. consimili huic errore, Christiani, seculo beati Augustini, in coemiteriis apud memorias defunctorum, vt idem epistola 64. ait, comessabantur.

*Livonum
superstitio.*

Lemures

Veri quoque Liuones hoc tempore, qui dura Germanorum seruitute

¹⁸ Occopiruum : Occopirnum *Mal.* ¹⁹ Gardoeten : Gardoeten *Mal.* ²⁰ Parguum :

atpovę męto į visus namų kampus, tardami: „Prielankiai priimk, Žemiennik, šią auką ir linksmas suvalgyk!“ Tada jau ir patys ima šauniai puotauti. Šių apeigų laikomasi ir kai kuriose Lietuvos bei Rusijos vietose. Jos vadinamos Ilgės. Laskovijus sako, kad šis aukojimas atliekamas kitą dieną po Visų Šventųjų šventės, t. y. lapkričio 2 d. Tą dieną žemaičiai, išgalbiję savo krašte esančius prūsus, kuriems jie buvo įkeisti, savo noru vėl pasivedė Vytautui, Lietuvos kunigaikščiui (jis mirė 1430 m. spalio 27 d. ir buvo Vladislovo Jogailos pusbrolis). Trečią dieną po Ilgių merginos garbina dievą Vvaizganthos⁷⁰, kad jo dėka turėtų apsčiai ir linų, ir kanapių. Pati aukščiausia, prisipylusi užantį paplotėlių, vadinamų sikės, stovėdama viena koja ant krėslo, kairę ranką iškėlusį aukštyn, laiko joje arba liepos, arba guobos ilgą karną (iš jos jie ir apavą pinasi), o dešinėje – alaus ąsotį ir kalba taip: „Vvaizganthos deuaite auging mani linus teip ilgies, ik mani, nie duok mumis nogus eithi“ („Vaižgantai, – sako – išaugink mums taip aukštus linus, kaip aš aukšta, neleisk mums nuogiems eiti“). Po to išgeria ąsotį (mat ir moterys linkusios išgerti), vėl jį pripylusi išlieja ant žemės dievui; paplotėlius taip pat išberia iš užančio dievukams, jeigu būtų kokių su Vvaizgantho, suvalgyti. Jei tai atlikusi ji tebestovi tvirtai, visi daro išvadą, jog kitais metais užaugs geras linų derlius. O jeigu griūva ir kita koja pasiremia, imama abejoti dėl būsimo derliaus. Koks tikėjimas, tokie ir padariniai. Per šias šventes jie kviečia numirėlius iš kapų į pirtis ir vaišėms. Kiek pakviečia, tiek krėslų tam reikalui parengtoje lūšnoje sustato, tiek rankšluosčių, marškinių patiesia, o stalą nukrauna valgiais, gėrimais. Paskui, grįžę į savo buveines, tris dienas geria; iškart po to visus [audinius ir valgius] aplaistę gėrimu palieka kapuose. Pagaliau ir rankomis [modami?] atsisveikina. Beje, visa tai pasiima miškų kirtėjai, deginantys medžius pelenams, be kurių neišsiverčia užjūrio vėlėjai; tie patys gamina ir kartis, laivams medžiagą, kurią jie siunčia į Okeaną. Panašiai klysdami, šventojo Augustino laikais krikščionys kapuose irgi keldavo vaišes prie mirusiųjų antkapių, kaip šis pasakoja 64-ame laiške.

Šiuo metu ir tikrieji livoniečiai, spaudžiami kietos vokiečių vergijos, prie mirusiųjų paminklų deda maisto, gėrimo, kirvį ir šiek tiek pinigų,

⁶⁹ Žemynikė *Jask.*; Žemininkas *BRMŠ II*. ⁷⁰ Vaižgantas *BRMŠ II*.

premuntur, monumentis mortuorum cibum, potum, securim, et nonnihil pecunię, hac cum naenia imponunt: *Transi in-[51]quit o miser ab hoc rerum statu, in mundum meliorem. Vbi non tibi Germani amplius, sed tu illis imperabis. habes arma, cibum, viaticum.*

Cum autem nimia aestatis breuitas, fruges demessas, plane siccarum non sinat, fit hoc sub tectis ad ignem. Tum vero precandus est illis hisce verbis Gabie deus: *Gabie deuaite pokieli, garunuleiski¹⁵ kirbixtu. Flammam inquit eleua, at ne demittas scintillas.*

palmares.
Dii falsorum
christiano-

Smik Smik Perleuenu¹⁶. hunc deum Lituani vere araturi, venerantur. prima agri lyra vomere facta, huius ipsius est. quam huic qui illam duxit, toto anno transgredi haud licet: alioquin diuum sibi infensum haberet.

Skierstuvves festum est farciminum. ad quod deum Ezagulis ita vocant: Vielona velos atteik musmup vnd stala. *Veni, inquit, cum mortuis, farcimina nobiscum manducaturus.*

Aitvvaros est incubus, qui post sepes habitat. id enim verbum ipsum significat.

Kaukie, sunt lemures, quos Russi Vboze appellant: barbatuli, altitudine vnus palmi extensi: ijs qui illos esse credunt conspicui: aliis minime. his cibi omnis edulii apponuntur. quod nisi fiat, ea sunt opinione, vt ideo suas fortunas (id quod accidit) amittant: nutriunt etiam quasi deos penates, nigri coloris, obesos et quadrupedes, quosdam serpentes, Giuuitos¹⁷ vocatos. hos timore perculti, dum ex antris aedium ad pastum appositum prorepunt seque pasti in ea recipiunt, aspiciunt et colunt. Si quid infortunii accidat cultori, serpentem male fuisse tractatum censent.

rum.
Defensores

Srutis, et Miechutele, colorum dij sunt: quos in syluis, colores ad lanam tingendam quaerentes venerantur.

Isti sunt pluresque alij vulgi Samagitarum dij. quemadmodum apostolus, Sunt inquit dij et domini multi, 1. Corin. 8. at Christianorum Vnus Deus est, Pater Filius et Spiritus Sanctus. in cuius nomine sacrum Baptisma sumitur. et in quem, iuxta formulam symboli Apostolorum]

Pargnum Mal. ²¹ Putscetum *lego cum Mannh* : Purscetum *Jurg*; BRMŠ II : Putsaetum Mal.

²² Auscütum (*lege Auscuntum*) : Auscautum Mal.

traukdami tokią raudą: „Eik, – sako, – nelaimingas, iš šio gyvenimo į geresnį pasaulį, kur nebe vokiečiai tave, bet tu juos valdysi – štai turi ir ginklų, ir maisto, ir kelionpinigių.“

Kadangi dėl per trumpos vasaros nupjautų javų visiškai išdžiovinti nespėja, tai užbaigia pastogėse prie ugnies. Tada jie turi maldauti dievą Gabie⁷¹ šitokiais žodžiais: „Gabie deuaite, pokielki garunuleiski kirbixstu“ – „Pakelki – sako – liepsną ir neleiski kristi žiezirboms.“

Smik Smik Perleuenu. Šį dievą lietuviai pavasarį, taisydamiesi arti, pagerbia. Jam priklauso pirmoji žagre išvaryta vaga. Tos vagos pirmus metus negalima peržengti tam, kuris ją išvarė: antraip užrūstintų dievybę.

Skierstuvves⁷² yra dešrų kimšimo šventė. Dievą Ezagulis⁷³ į ją taip kviečia: „Vielona velos atteik musmup vnd stala.“ – „Ateik, – sako, – su mirusiais pavalgyti draug su mumis dešrų.“

Aitvaros⁷⁴ yra slogutis⁷⁵, jis gyvena už aptvarų. Pats žodis tai ir reiškia.

Kaukie⁷⁶ yra mirusiųjų dvasios⁷⁷, jas rusai vadina Vboze; jie esti su barzdele, vieno sprindžio aukščio. Kurie tiki, kad jie esą, tie juos ir mato, o kiti – ne. Aniems deda visokių valgomų dalykų. Mat jie tiki, kad šito nepadare, prarastų turtą – taip ir nutinka. Taip pat, tarsi kokius dievus penatus, maitina juodos spalvos, riebius keturkojus šliužus, vadinamuosius Giuoitos⁷⁸. Kai tie iš namų užkaborių išlenda prie padėto maisto arba pasisotinę grįžta atgal, juos apimti baimės pagarbiam stebi ir garbina. Jei tokiam garbintojui atsitinka kokia nelaimė, manoma jį blogai elgusis su šliužu.

Srutis ir Miechutele⁷⁹ yra dažų dievai; juos garbina tie, kurie miškuose ieško dažų vilnoms dažyti.

Šie ir daugel kitų yra žemaičių liaudies dievai. Panašiai, kaip sako ir apaštalas (1 Kor 8⁸⁰): „Daug yra dievų ir viešpačių.“ O krikščionių Dievas vienas – Tėvas, Sūnus ir Šventoji Dvasia. Vardan jo priimamas šventasis Krikštas. Į jį tikima pagal Apaštalų simbolio formulę. Skirdamiesi asmenimis, esme jie yra viena. Visa, kas šioje pasaulio sąrangoje esti, padarė, tačiau ir dabar nesiiłsi: „Mano Tėvas – sako [Kristus] – ligi

⁷¹ Gabija *BRMŠ II*. ⁷² Skerstuvės *BRMŠ II*. ⁷³ ežiagalys *Jask.*; Ežiagalys *BRMŠ II*. ⁷⁴ Aitvaras *BRMŠ II*. ⁷⁵ Lot. *Incubus*. ⁷⁶ Kaukai *BRMŠ II*. ⁷⁷ Lot. *Lemures*. ⁷⁸ gyvaitės *Jask.*; Gyvatės *BRMŠ II*.

⁷⁹ mėlių teta *Jask.*; Mėletėlė *BRMŠ II*. ⁸⁰ 1 Kor 8, 5. ⁸¹ Jn 5, 17.

creditor. qui personis discreti, essentia vnum sunt. omnia quae haec mundi machina continet, fecerunt, neque post haec otiantur: Pater inquit meus vsq[ue] adhuc operatur et ego operor.

Et tamen permulti sunt Christiani, qui hoc vnico omnipotenti numine minime contenti, et tam Samagitas quam veteres idololatrās imitati, alios sibi ipsi adiutores finxerunt. Iohannes enim [52] et Paulus superstitiona opinione illorum, quaeque noxia a segetib[us] auertit. Ignis Agathae, ceu Vestae datus est curandus. Florianus miles, incendia restinguit. vt quidem haec lib[ro] de Origine erroris recenset Bullingerus. Nicolaus, quasi alter Neptunus, maris curam gerit. idem a periclitantibus, iis vocibus excitatur: O sancte Nicolae, nos ad portum maris trahe. eidem sacella in littorib[us] consecrantur. huius collega est, gigas Christoph[orus]. Canitur et B. Virgini, exortis procellis istud carmen: Aue maris stella, Dei mater alma. Et Salue Regina misericordiae, vita et spes nostra. ad te clamamus. Vno praeest Vrbanus. Rubiginem frumenti purgat Iodocus. Brucos depellit Magnus. Anseres curae sunt sancto Gallo, oues Vendelino, equi Eulogio, boues Pelagio, porci Antonio. alia nomina in alijs regionibus, harum similiumque rerum ficti curatores habent. Gertrudis mures a colis mulierum abigit. Literarum studiosi Catharinam Virginem Alexandrinam, veluti alteram Mineruam, alii vero Gregorium, quasi Mercurium colunt, ac huius die festo primum, suos natos, in scholas mittunt. Pictores Lucam, Medici Cosmam et Damianum, fabri Eulogium, calcearij Crispinum, Sarctores Gutmanum, figuli quendam Goarum, venatores Eustachium ciuem Romanum, scorta Aphram et Magdalenam inuocant. supplicat alij alijs, ac in periculis vitae constituti, vota illis nuncupant: in hos tutelam sui reijciunt. Imploratur in pestilentia, vt olim Apollo, Sebast[ianus] in morbo Gall[ico] Rochus, in febris Petronella, in dolore capitis Ita: dentium Apollonia, in partu Margarita, quem admodum quondam Iuno ac Lucina. Ioh[annes] Euang[elista] a veneno conseruat. Wolphgang[us] contractorum Medicus est. Romanus Daemoniacos soluit. Marcus mortem repentinam auertit. Martinus miseriam. quem et ego puer hisce verbis inclamabam: *Martine Sancte Pontifex, sis miserorum opifex. fer opem tuis famulis.* Leonhard[us] victorum compedes rumpit. Vincentius amissa restituit. Valentin[us]

šiol dirba, ir aš dirbu.“⁸¹

Tačiau labai daug krikščionių, nesitenkindami šia vienatine visagale dievybe ir mėgdžiodami tiek žemaičius, tiek senovės stabmeldžius, patys sau prasimanė kitų pagalbininkų. Jonas ir Paulius, jų prietaringu įsitikinimu, nukreipią žalą nuo pasėlių. Ugnis paskirta rūpintis Agotai kaip Vestai. Karys Florijonas gesinąs gaisrus. Tai knygoje „Apie klaidos kilmę“ sumini Bullingeris. Mikalojus, nelygu antrasis Neptūnas, rūpinasi jūra. Ištikti pavojaus jį balsiai ragina: „O šventasis Mikalojau, tempki mus į jūros uostą.“ Jam pakrantėse statomos koplytelės. Šio bendradarbis – milžinas Kristoforas. Ir Švč. Mergelei, kilus audroms, giedama tokia giesmė: „Sveika, jūros žvaigžde! Dievo Motina, maitintoja!“ Ir: „Sveika, gailėstingumo Karaliene, mūsų gyvybe ir viltie! Tavęs šaukiamės!“ Vyno viršininkas yra Urbonas. Pelėsius nuo javų nuvalo Jodokas. Skėrius nuveja Magnas. Žąsimis rūpinasi šventasis Galas, avimis – Vendelinas, arkliais – Eulogijus, jaučiais – Pelagijus, paršais – Antanas. Kitose srityse šių ir panašių dalykų pramanyti globėjai turi kitus vardus. Gertrūda nuveja peles nuo moterų kuodelių. Mokslams atsidėję garbina mergelę iš Aleksandrijos Kotryną tarsi antrąją Minervą. Kiti vėl garbina Grigalių lyg Merkurijų, ir jo šventės dieną pirmą kartą siunčia savo vaikus į mokyklas. Tapytojais šaukiasi Luko, gydytojais – Kozmo ir Damijono, kalviai – Eulogijaus, batsiuviai – Krispino, siuvėjai – Gutmano, puodžiai – kažkokio Goaro, medžiotojai – Romos piliečio Eustachijaus, paleistuvės – Afros ir Magdalenos. Vieni vienių meldžia, kiti kitų, o patekę į gyvenimo pavojus, daro jiems įžadus, atsiduodami jų globai. Marui kilus, jie šaukiasi Sebastijono, panašiai kaip kadaise Apolono; užsikrėtę prancūziška liga – Roko, drugio krečiami kreipiasi į Petronėlę, galvai skaudant – į Itą; nuo dantų skausmo padedanti Apoloniija, gimdant – Margarita, panašiai kaip andai Junona ir Lucina. Jonas Evangelistas apsaugo nuo nuodų. Volfgangas yra sutrauktųjų gydytojas, Romanas išvaduoja velnių apsėstuosius. Morkus nukreipia staigią mirtį, vargą – Martynas, kurio, vaikas būdamas, ir aš tokiais žodžiais esu šaukęsis: „Šventas vyskupe Martynai, būk varguolių užtarėjas ir savų tarnų globėjas!“ Leonardas sutrauko surakintųjų grandines. Vincentas gražina nuostolius. Valentinus nuomario varginamus gydo, todėl epilep-

⁸² Pergrubris *BRMŠ II*. ⁸³ Viršaitis *BRMŠ II*. ⁸⁴ Ukapirmas *BRMŠ II*. ⁸⁵ Antrim-

comitali morbo laborantes sanat. quapropter nos epilepsiam, Valen[tini] morbum vocamus. Susanna ignominiam arcet. Otilia oculis aegrotorum medetur. collo praesidet Blasius, scapulis Laur[entius] Erasmi venter est totus. Nicolao apud nos gregis est custodia iniuncta. Andreas, vigilia festi sui inuocatus a ieiunis puellis, futuros illarum viros praemonstrat. Barbara a caedib[us] bellicis conseruat. [53] quocirca tum a nostrae gentis hominibus in auxilium magnis clamoribus elicitur. inuocatur et virgo Maria. cuius carmen, Deipara vocatum, ab ijs qui in bellum proficiscuntur decantatur, legibus additum nostris. *Adeo etiam periculosissimis temporibus, Deus seruator omnium suo honore fraudatur.*

Praeterea sunt patroni terrarum constituti, non diuina, sed humana voluntate. Stanislaus Polonorum, Albertus Prussorum, Nicolaus Moscorum, Martinus Germanorum, Iacobus Hispanorum, Dionysius Gallorum, Petrus, Paulus Romanorum, Marcus Venetorum, tres magi Coloniensium, Ambrosius Mediolanensium, virgo Maria et Ladislaus Hungarorum. quod etiam aurei nummi restantur. at quis non videt, quo modo ij suas prouincias tueantur?

Ridet haec suauiter in Naufragio Erasmus Rot[erodamus] minime Lutheranus. Quamobrem tu, inquit, nullius diui praesidium implorasti? Quia spaciosum est coelum, respondet alter. Si cui diuo commendaro meam salutem, puta sancto Petro, qui fortasse primus audiet, quod adstet ostio, priusquam ille conueniat Deum, priusquam exponat causam, ego iam periero recta adibam ipsum patrem, dicens: Pater noster qui es in coelis. nemo diuorum illo citius audit, aut libentius donat, quod petitur.

Verum cum omnis historia quoquo modo scripta delectet, non pigebit lectoris causa de moribus nostrorum Sarmatarum plura adscribere. Haec igitur Iohannes Meletius Archipresbyter Ecclessiae Liccensis in Prussia, Anno salutiferi partus 1553. ad Georgium Sabinum poetam, litteris prodidit. quae etiamnum multis in locis obseruantur. Die Georgii sacrificium faciunt Pergrubrio, qui florum, plantarum omniumque germinum deus creditur. Sacrificulus enim, quem Wurschaiten appellant, tenet dextra obbam ceruisiae plenam, inuocatoque daemonij nomine, decantat illius laudes. Tu, inquit, abigis hyemem tu reducis amoenitatem veris. per te agri et horti vigent per te nemora et sylua frondent. hac cantilena finita, dentibus apprehendens obbam, ebibit ceruisiam

*delectat.
Plura de Diis
Sarmaticis.*

*Invocatio
deorum.
Penates.*

siją ir vadiname Valentino liga. Zuzana veja šalin nešlovę. Otilija gydo nesveikas akis; kaklą valdo Blažiejus, nugarą Laurynas, Erazmas – visą pilvą. Mikalojui pas mus pavesta sergėti kaimenes. Andriejaus šaukiasi jo šventės vigilijoje pasninkaujančios merginos – jis parodąs būsimuosius jų vyrus. Barbora sergi karo skerdynėse, todėl ir mūsų tautiečiai, balsiai šaukdami, kviečiasi ją į pagalbą. Šaukiasi ir mergelės Marijos, kurios giesmę, pavadintą „Dievo Gimdytoja“, gieda išvykstantieji į karą; ši giesmė pridėta prie mūsų įstatymų. *Taigi net pavojingiausiai laikais iš Dievo, visų gelbėtojo, atimama garbė.*

Bet to, ne Dievo, o žmonių valia, atskiriems kraštams priskirti globėjai: Stanislovas – lenkų, Albertas – prūsų, Mikalojus – maskvėnų, Martynas – vokiečių, Jokūbas – ispanų, Dionyzas – prancūzų, Petras ir Paulius – romiečių, Morkus – venecijiečių, Trys Karaliai – kelniečių, Ambraziejus – milaniečių, mergelė Marija ir Vladislovas – vengrų. Šitai liudija ir aukso monetos. Bet kas gi nemato, kaip jie sergi savo provincijas?

Tai [pašnekesyje] „Laivo sudužimas“ dailiai išjuokia Erazmas Roterdamietis, ko mažiausiai liuteronas. „Kodėl, – sako jis, – tu nesikreipei apgynimo į jokią šventąją?“ – „Mat platus yra dangus, – atsako kitas. – Jei savo gerovę patikėsiu kokiam dangaus gyventojui, tarkime, šventajam Petru, kuris manding pirmas ir išgirstų, nes stovi prie vartų, tai kol jis susitiks Dievą, kol išdėstys reikalą, aš ir pražūsiu. Tad kreipiausi tiesiog į patį Tėvą, tardamas: „Tėve mūsų, kuris esi danguje.“ Niekas iš dangiškųjų neišgirsta greičiau ir niekas mieliau neduoda, ko prašomi.“

Kadangi kiekvienas toks surašytas pasakojimas teikia malonumo, negėda skaitytojo labai plačiau aprašyti mūsų sarmatų papročius. Tokių dalykų poetui Jurgiui Sabinui 1553 metais nuo Išganytojo gimimo yra raštu perteikęs Jonas Meletijus, Elko bažnyčios Prūsijoje arkipresbiteris. Anų papročių daugelyje vietų tebesilaikoma ir dabar. Jurgio dieną jie aukoja P e r g r u b r i o⁸², laikomam gėlių, augalų ir visų vaisių dievu. Aukotojas, kurį jie vadina W u r s c h a i t e n⁸³, dešinėje rankoje laiko didelį indą, sklidiną alaus, ir, pašaukęs vardu demoną, gieda jo garbei: „Tu nuveji žiemą, tu gražini pavasario mielumą, per tavo laukai ir sodai žydi, per tavo girios ir miškai sužaliuoja.“ Šitą giesmę baigęs, išgeria alų, dantimis nutvėręs indą, neprilaikydamas jo ranka, o patį indą, šitaip įsikandus išgertą, per galvą meta atgal. Paimtą nuo žemės vėl

nulla adhibita manu: ipsamque, obbam, ita mordicus epotam, retro, supra caput iacit. quae cum e terra sublata, iterum impleta est: omnes quotquot adsunt, ex ea bibunt ordine, atque in laudem [54] Pergrubrij hymnum canunt. postea epulantur tota die et choreas ducunt.

5 Similiter, quando iam segetes sunt maturae, rustici in agris ad sacrificium congregantur. quod lingua Ruthenica Zazinek vocatur, id est, initium messis, hoc sacro peracto, vnus e multitudine electus, messem auspicatur, manipulo demesso, quem domum adfert. postridie omnes, primo illius domestici, deinde caeteri quincunque volunt, messem faciunt. facta autem messe, solenne sacrificium pro gratiarum actione 10 conficiunt. quod Ruthenica lingua Ozinek, id est, consummatio messis dicitur. in hoc sacrificio, Sudini Borussiae populi, apud quos succinum colligitur, capro litant. congregato namque populi coetu in horreo, adducitur caper. quem Vvurschaites mactaturus, imponit victimae vtramque manum, inuocatque ordine daemones, quos ip- 15 si deos esse credunt. videlicet Occopiruum¹⁸, deum coeli et terrae, Antrimpum maris, Gardoeten¹⁹ nautarum, Potrympum fluuiorum ac fontium, Piluitum diuitiarum, Pergrubrium veris, Parguum²⁰ tonitruum ac tempestatum, Pocclum inferni ac tenebrarum, Pocollum aëreo- 20 rum spirituum. Puṯcetum²¹ sacrorum lucorum tutorem, Auṯcūtum²² incolumitatis et aegritudinis, Marcoppolum magnatum et nobilium, Baṯtuccas, quos Germani Erdmenlin, hoc est, subterraneos vocant. His inuocatis, quotquot adsunt in horreo, omnes simul extollunt cap- 25 rum, sublimemque tenent, donec canatur hymnus. quo finito, rursus eum sistunt in terra. Tum sacrificulus admonet populum vt solenne hoc sacrificium, a maioribus pie institutum, summa cum veneratione faciant, eiusque memoriam religiose ad posteros conseruent. Posthaec mactat victimam, sanguinemque patina exceptum dispergit; carnem 30 vero tradit mulieribus, eodem in horreo coquendam, quae interea dum caro coquitur, parant e farina siliginea placentas. quas non imponunt in furnum, sed viri focum circumstantes, hinc illinc per focum iaciunt absque cessatione, quoad indurescant et coquantur. his peractis epu- lantur atque helluantur tota die ac nocte, vsque ad vomitum. deinde

²³ Coltxi : Coltky Mal.

²⁴ nota Lasicii? ²⁵ Halele : Ha le le, lele Mal. ²⁶ ha le le : Ha lele, lele Mal. ²⁷ i za ti : yza ty Mal. ²⁸ Krasnoie : krasno ye Mal. ²⁹ Geigeite begaite pekelle : Geygeythe

prípilama, ir dabar iš eilės geria visi esantieji, ir Pergrubrijaus garbei himną gieda. Paskui visą dieną puotauja ir eina ratelių.

Panašiai ir javams pribrendus, kaimiečiai susirenka laukuose aukoti. Šis aukojimas rusėnų kalba vadinamas *Z a z i n e k*, t. y. pjūties pradžia. Atlikus apeigas vienas iš daugelio išrinktas duoda pradžią pjūčiai, pripjaudamas pėdą, kurį parsineša namo. Rytojaus dieną į pjūtį stoja pirmiausia jo namykščiai, paskui ir kiti, kurie tik nori. Užbaigę pjūtį, aukoja iškilmingą padėkos auką. Ta šventė rusėnų kalba vadinama *Ozinek*, t. y. pjūties pabaigtuvės. Prūsijos gyventojai sūdinai, renkantys gintarą, per tą aukojimą aukoja ožį. Būriui žmonių susirinkus svirne, atvedamas ožys. *Vvurschaites*, rengdamasis jį aukoti, deda ant aukos abi rankas ir paeiliui kviečia demonus, jų laikomus dievais, būtent: *Occopiruum*⁸⁴ – dangaus ir žemės dievą, *Antrimpum*⁸⁵ – jūros, *Gardoeten*⁸⁶ – jūrininkų, *Potrympum*⁸⁷ – upių ir šaltinių, *Piluitum*⁸⁸ – turtų, *Pergrubrium* – pavasario, *Parguum*⁸⁹ – griausmų ir audrų, *P o c c l u m*⁹⁰ – gelmių ir tamsybių, *Pocollum*⁹¹ – oro dvasių, *Putscetum*⁹² – šventųjų giraičių gynėją, *Auscuntum*⁹³ – sveikatos ir ligos, *Marcoppolum*⁹⁴ – diduomenės ir kilmingųjų, *Barstuccas*⁹⁵, kuriuos vokiečiai vadina *Erdmenlin*, t. y. požeminiais. Šiuos pašaukę, svirne susirinkusieji visi kartu iškelia ožį ir laiko pakeltą tol, kol giedamas himnas. Jį baigus, ožį vėl pastato ant žemės. Tada aukotojas paragina žmones šį metinį aukojimą, prosenių maldingai įsteigtą, su didžiausia pagarba atlikti, o jo atminimą dievobaimingai išlaikyti būsimoms kartoms. Po to auką papjauna, o jos kraują, sutekintą į lėkštelę, iššlaksto. Mėsą atiduoda moterims tame pačiame svirne iškepti. Moterys, kol mėsa kepa, daro iš kvietinių miltų paplotėlius. Tų paplotėlių nešauna į krosnį, bet vyrai, apstoję židinį, be perstojo svaido juos per ugnį iš vienos pusės į kitą, kol šie sukietėja ir iškepa. Tai padarę, vaišინasi ir užauja dieną ir naktį, ligi vėmimo. Po to, labai anksti, išeina už sodybos, kur puotos likučius tam tikroje vietoje užkasa, kad jų nepasigrobtų nei paukščiai, nei žvėrys. Paskui kiekvienas grįžta į savo namus.

pas *BRMŠ II*. ⁸⁶ Gardaitis *BRMŠ II*. ⁸⁷ Patrimpas *BRMŠ II*. ⁸⁸ Pilvytis *BRMŠ II*.

⁸⁹ Perkūnas *BRMŠ II*. ⁹⁰ Poklius *BRMŠ II*. ⁹¹ Pokulas *BRMŠ II*. ⁹² Puškaitis *BRMŠ II*.

⁹³ Aušautas *BRMŠ II*. ⁹⁴ Markopolas *BRMŠ II*. ⁹⁵ Barstukai *BRMŠ II*.

⁹⁶ Matyt paties Lasickio pastaba. Lot. *obnubo/nubo* = „uždengti“; *nubo* = „susituokti,

summo mane extra villam progrediuntur. vbi reliquias epularum certo in [55] loco terra operiunt, ne vel a volatilibus, vel a feris diripiantur. postea suam quisque domum repetit.

Caeterum ex omnibus Sarmatiae gentibus, Borussis, Liuonibus, Samagitis, Russis, multi adhuc singulari veneratione colunt Put̄cetum, 5
qui sacris arboribus et lucis praeest. is sub sambuco domicilium habere creditur. cui passim homines litant, pane, ceruisia aliisque cibis sub hac arbore positis, precantes eum vt placatum efficiat Marcoppolum, deum magnatum et nobilium, ne graui seruitute ab illis premantur: vtque sibi mittantur Bar̄tuccae, quibus in domibus ipsorum viuentibus, 10
credunt se fieri fortunatiores. His ipsi collocant vesperi in horreo super mensam, mappa stratam, panes, caseos, butyrum et ceruisiam. nec dubitant de fortunarum accessione, si mane hos cibos absumptos reperiant. Quod si aliquando intactus cibus in mensa remanet, magna anguntur cura, nihil non aduersi intuentes. Eaedem gentes colunt spiritus quosdam visibiles, qui lingua Ruthenica Coltxi²³, Graeca Cobili, Germanica Coboldi vocantur. Hos habitare credunt in occultis etiam aedium locis, vel in congerie lignorum. Nutriuntque eos laute omni ciborum genere, eo quod afferre soleant altoribus suis frumentum, ex alienis horreis furto ablatum. Cum vero hi spiritus alicubi habitare atque 20
ali cupiunt, hoc modo suam erga patremfamilias voluntatem declarant: in domo congerunt noctu segmenta lignorum, et mulctris lacte plenis imponunt varia animalium stercora. Quod vbi paterfamilias animadu-erterit, nec segmenta dissipauerit, nec stercora e mulctris eiecerit, sed de inquinato lacte cum omni sua familia comederit, tunc illi apparere 25
permanereque dicuntur. Praeterea Lituani et Samagitae in domibus sub fornace, vel in angulo vaporarii vbi mensa stat, serpentes fouent. quos numinis instar colentes, certo anni tempore precibus sacrificuli, euocant ad mensam. Hi vero exeuntes per mundum linteolum conscendunt, et super mensam morantur. Vbi delibatis singulis ferculis, rursus discedunt, seque abdunt in cauernis. Serpentibus digressis, homines laeti fercula praegustata comedunt, ac sperant illo anno omnia [56] prospere sibi euentura. Quod si ad preces sacrificuli, non exierint serpentes, aut fercula apposita non delibauerint: tum credunt se anno illo subituros magnam calamitatem. Adhęc eaedem gentes habent inter se sortilegos, begaythe peckelle Mal. ³⁰ in Orcum : in infernum Mal.

*Parentalia.
Daemones*

fugantur.

Beje, iš visų Sarmatijos tautų – prūsų, livoniečių, žemaičių, rusų – daugelis iki šiol ypač gerbia Putscetum, šventųjų medžių ir giraičių valdovą. Tikima, kad jis turi buveinę po šėivamedžiu. Daugelyje vietų žmonės jam aukoja, dėdami po šiuo medžiu duonos, alaus ir kitokių valgių bei gėrimų, maldaudami, kad tas dievas palenktų Marcoppolum, dievą diduomenės ir kilmingųjų, idant pastarieji nespaustų sunkia vergove, o jiems patiems – kad atsiųstų Barstuccae; jie įsitikinę tapsią turtingesni šiems apsigyvenus jų namuose. Vakare jiems padeda svirne ant staltiese užtiesto stalo duonos, sūrių, sviesto ir alaus. Rytą radę tą maistą suvalgytą, neabejoja, jog jų turtų pagausės. O jei kartais maistas ant stalo lieka nepaliestas, tada juos apima didelis nerimas, kad susilauksią nelaimių. Tos pačios gentys garbina kai kurias regimas dvasias, rusėniškai vadinamas Coltxi, graikiškai *Kobili*, o vokiškai *Koboldi*. Jie tiki, jog šios dvasios taip pat gyvena slaptose namų vietose arba malkų krūvose. Jas prašmatniai maitina įvairiarūšiu maistu, kad jos paprastų savo maitintojams vogčiomis prinešti javų iš svetimų svirnų. Šios dvasios, panorėjusios kur gyventi ir maitintis, savo valią šeimos tėvui pareiškia tokiu būdu: nakčia namuose jos sukrauna skiedras, o į milžtuves, sklidinas pieno, primeta visokių gyvulių mėšlų. Jei tai pastebėjęs šeimos tėvas neišblaško šitų skiedrų ir mėšlo iš milžtuvių neišgriebia, bet su visa savo šeima geria nešvarų pieną, sakoma jas pasirodysiant ir pasiliksiant. Be to, lietuviai ir žemaičiai savo namuose po krosnim arba garinės kampe, kur stovi stalas, globoja šliužus, juos garbina lyg dievybes, o tam tikru metų laiku aukotojas savo maldomis kviečia juos prie stalo. Šitie išlindę, švaria drobe užkopia ir pasilieka ant stalo. Čia paragavę kiekvieno patiekalo, grįžta atgalios ir pasislepia angose. Šliužams pasitraukus, žmonės džiugūs suvalgo anų paragautus patiekalus ir viliasi, jog tais metais jiems viskas sėkmingai klosis. O jeigu, aukotojui pasimeldus, šliužai neišlenda arba padėtų patiekalų nepanori, tada jie tiki, jog tais metais juos ištiksianti didelė bėda. Iki šiol gentys turi būrikų, rusėnų kalba vadinamų Burti. Jie, kviesdami Potrimpum, lieja į vandenį vašką ir iš liejant susidariusių pavidalų skelbia bei pranašauja apie tuos dalykus, kurių buvo paklausti. Aš pats pažinojau moterėlę, kuri ilgai laukė grįžtant sūnaus, išvykusio iš Prūsijos į Daniją. Nesulaukdama

qui lingua Ruthenica Burti vocantur. ij Potrimpum inuocantes, caeram in aquam fundunt, atque ex imaginibus inter fundendum expressis, pronuntiant et vaticinantur, de quibuscunque rebus interrogati fuerint. Noui ipse mulierculam, quae cum diu reditum filii absentis expectasset, ex Borussia in Daniam profecti, consuluit super eo sortilegum. a quo edocta est, naufragio illum perijsse. caera enim in aquam fusa, expressit formam fractae nauis, effigiem resupini hominis iuxta nauim fluitantis. Apud Samagitas est mons ad fluuium Neuussam situs, in cuius vertice olim perpetuus ignis a sacerdote conseruabatur, in honorem Pargni, qui tonitruum et tempestarum potens esse, a superstitiosa gente adhuc creditur. 5 10

Hactenus de sacrificijs, nunc de ritibus nuptiarum ac funerum, non minus ridicula quam superstitiosa narrabo.

Apud Sudinos, Curonenses, Samagitas, et Lituanos nobiles puellae multis in locis gestant tintinnabulum. quod funiculo alligatum, e cingulo dependet vsque ad genua. nec ducuntur, sed rapiuntur, in matrimonium, veteri Lacedaemoniorum more a Lycurgo instituto. rapiuntur autem non ab ipso sponso, sed a duobus eius cognatis. ac postquam raptae sunt, tunc primum requisito parentum consensu, matrimonium contrahitur. Cum nuptiae celebrantur; sponsa ter ducitur circa focum: deinde ibidem in sella collocatur. super quam sedenti, pedes lauuantur aqua, qua lectus nuptialis, tota supellex domestica, et inuitati ad nuptias hospites consperguntur. Postea sponsae os oblinitur melle et oculi teguntur velamine. quibus sic velatis, ducta ad omnes aedium fores, iubetur eas attingere dextroque pulsare pede. ad singulas fores circumspergitur tritico, siligine, auena, hordeo, pisis, fabis, papauere, sequente vno sponsam cum sacco pleno omnis generis frugum. Cumque eam hic circumspergit, inquit, nihil defuturum sponsae si religionem coluerit, remque domesticam ea qua debet diligentia curauerit. His actis aufertur sponsae velamen ab oculis, et conuiuium celebratur. Similis olim obnubendi ratio [57] capitis apud Latinos, nuptae nuptiarumque nomen dedit.²⁴ Vesperi sponsae ad lectum deducendae, abscinduntur inter saltandum crines. tum ei a mulieribus imponitur sertum, albo linteolo obuolutum. quod vxorib[us]. gestare licet donec filium pepererint. tamdiu enim se pro virginibus gerunt. ad extremum introducitur in cubiculum: pulsataque et verberata aliarum pugnis, non iratarum, 15 20 25 30 35

ji kreipėsi į burtų metiką, kuris atsakęs, kad jos sūnus žuvęs, sudužus laivui. Mat į vandenį sulietas vaškas įgavo sudužusio laivo pavidalą, o greta jo tarsi plaukiojo aukštiełninko žmogaus atvaizdas. Žemaičiuose, prie Nevėžio upės, yra kalnas, kurio viršūnėje kitados [pagonių] kunigas sergėjo amžiną ugnį Pargni garbei. Pastarasis, kaip ligi šiol dar tiki ta prietaringa padermė, esąs griausmų ir audrų valdovas.

Tiek apie aukojimus, o dabar papasakosiu tiek pat juokingų, kiek ir prietaringų dalykų apie vestuvių ir laidotuvių apeigas.

Sūdinų, kuršių, žemaičių ir lietuvių santuokinio amžiaus merginos daugiur nešioja skambalėlį, virvute pririštą prie juostos, kabantį lig kelių. Merginos ne vedamos, bet grobiamos, kaip senovėje darydavo lakedaimoniečiai pagal Likurgo nustatytą paprotį. Jas grobia ne pats jaunikis, bet du jo giminaičiai. Pagrobę ir tada išgavę tėvų sutikimą, tuokiasi. Švenčiant vestuves, nuotaka tris kartus vedama aplink židinį, po to pasodinama ten pat ant suolo. Besėdinčiai kojos numazgojamos vandenių; juo apšlakstomas santuokinis guolis, visi namų rakandai ir į vestuves pakviestieji svečiai. Tada nuotakai lūpos patepamos medumi, o akys uždengiamos šydu. Užrištomis akimis ji vedžiojama prie visų namo durų, kurias turi paliesti ir dešine koja pabelsti. Prie kiekvienų durų ji apibarstoma kviečiais, rugiais, avižomis, miežiais, žirniais, pupomis, aguonomis; mat nuotaka lydima žmogaus su maišu, pripiltu visų rūšių grūdų. Nuotaką taip apibarstęs, palydovas sako jai nieko nestigsiant, jei ši paisys tikybos ir su deramu uolumu rūpinsis namų reikalais. Tai atlikus, nuotakai atidengiamos akys ir prasideda puota. (Nuo tokio papročio apgobti galvą kitados lotynų ir nuotakai, ir santuokai duotas atitinkamas vardas.)⁹⁶ Vakare, kai metas nuotaką vesti į lovą, jai tebešokant, nukerpami plaukai. Tada jai moterys uždeda vainiką, pridengtą⁹⁷ balta drobe. Tokį žmonoms leidžiama nešioti, kol pagimdys sūnų. Ligi to meto jos laikosi kaip merginos. Pagaliau nuotaka įvesdinama į miegamąjį, apstumdyta ir apkumščiuota, bet ne iš pykčio, o iš nešančiųjų nepaprasto džiaugsmo. Ji paguldoma į guolį ir atiduodama jaunikiui. Tada, kaip užsiskaninimas, atnešami ožio ar lokio pautai: jų įsitikinimu, sutuoktiniai, tuo vestuvių laiku jų užvalgę, tapsią vaisingi. Dėl tos pačios priežasties vestuvėms nepjaunamas nė

sed nimia quadam laetitia gestientium, in lectum iniicitur sponsoque traditur. tum pro bellarijs afferuntur testiculi caprini vel vrsini. quib[us] illo nuptiali tempore manducatis, creduntur coniuges fieri foecundi. Eandem ob causam nullum animal castratum ad nuptias mactatur. Contra in funeribus hic seruatur a rusticanis ritus: Defunctorum enim cadauera vestibus et calceis induuntur et erecta super sellam locantur. quibus assidentes propinqui perpotant ac helluantur. epota vero ceruisia, fit hisce verbis lingua Ruthenica funebris lamentatio: *Halele²⁵ i procz ti mene vmarli i zati nie miel Āzto iesti, abo piti? i procz ti vmar! ha le le²⁶, i za ti²⁷ nie miel KraĀnoie²⁸ mlodzice? i procz ti vmar! id est, Hei hei quare tu mihi mortuus es? an non quod comederes vel biberes habuisti? quare mortem obijsti? hei hei mihi, num formosa coniuge caruisti? cur diem obijsti?* Hoc modo lamentantes enumerant ordine omnia externa mortui bona, liberos, oues, boues, equos, anseres, gallinas. ad quae singula respondentes, occinunt hac naeniam: Cum haec habueris, quamobrem mortuus es? Lamentatione absoluta, dantur cadaueri munuscula, mulieri fila sum acu: viro linteolum collo eius implicatum. Cum ad sepulturam effertur cadauer, plerique equis funus prosequuntur, et ad currum obequitant, quo cadauer vehitur. Strictisque gladijs verberant auras, voci ferantes, Geigeite begaite pekelle.²⁹ Eia fugite daemones in Orcum³⁰. Qui funus mortuo faciunt, nummos proijciunt in sepulchrum, futurum mortui viaticum, panem quoque et lagenam ceruisiae plenam, ad caput cadaueris in sepulchrum illati, ne anima vel sitiatur vel esuriat, collocant. Vxor vero tam oriente quam occidente sole, super extincti coniugis sepulchrum sedens vel iacens, lamentatur diebus triginta. Caeterum cognati celebrant conuiuia die a funere tertio, sexto, nono et quadragesimo. ad quae animam defuncti inuitant, precantes ante ianuam. Vbi tacite assident mensae, tanquam muti, nec vtuntur cultris: ministrantibus [58] duabus mulieribus, sed absque cultris, cibumque hospitibus apponentibus. Singuli vero de vnoquoque ferculo aliquid infra mensam abijciunt, quo animam pasci credunt, eique potum effundunt. Si quid forte decidat in terram de mensa, id non tollunt: sed desertis, vt ipsi loquuntur animis, quae

³¹ Haec de parentalibus paganorum : De hac oblatione ciborum super tumulos defunctorum *Mal*.

vienas išromytas gyvulys. Savo ruožtu per laidotuves kaimiečiai atlieka tokias apeigas. Mirusiųjų palaikus aptaiso drabužiais, apauna batais ir pasodina ant suolo. Artimieji, greta jų sėdėdami, geria ir lėbauja. O išgėrę alaus pradeda rusėnų kalba tokią laidotuvių raudą: „Halele i procz ti mene umarli i zati nie miel szto iesti, abo piti? i procz ti umarl? halele, i za ti nie miel Krasnoie młodzice? i procz ti umarl?“ Tai yra: „Ai, ai, kodėl gi tu man numirei? Ar kad neturėjai ko valgyti ir gerti? Kodėl mirtį sutikai? Ai man, ai man, gal gražios žmonos neturėjai? Kodėl tą dieną [mane] palikai?“ Šitaip raudodami, jie paeiliui išvardija visas žemiškas numirėlio gėrybes: vaikus, avis, jaučius, arklius, žąsis, vištas; kiekvieną iš šių minėdami, jie užtraukia tokią raudą: „Visa tai turėjai, tai kodėl numirei?“ Baigę raudoti duoda palaikams dovanėlių: moteriai siūlų su adata, o vyrui ant kaklo užriša drobinę skarelę. Kai palaikai vežami laidoti, daugelis [laidotuvių] eiseną lydi raiti. Jie jodinėja aplink vežimą, kuriuo vežami palaikai. Išsitraukę kardus, jie čaižo orą, šaukdami: „Geigeite begaite pekelle“ – „Nagi, bėkite, demonai į Orką^{98!}“ Laidodami meta į kapą monetas, idant mirusysis turėtų kelionpinigių, taip pat kapan nuleisto numirėlio galvūgalyje padeda duonos ir pastato siaurakaklį ašotėlį, pilną alaus, idant vėlė nejustų nei troškulio, nei alkio. O velionio žmona, saulei tekant ir leidžiantis sėdėdama arba parpuolusi ant mirusio vyro kapo, rauda trisdešimt dienų. Tačiau giminaičiai kelia puotas po laidotuvių trečią, šeštą, devintą bei keturiasdešimtą dieną; į tas vaišes, priešais duris tardami užkalbėjimus, jie kviečia ir numirėlio vėlę. Tose vaišėse jie sėdi prie stalo tylomis tarytum nebyliai ir nevartoja peilių. Jiems patarnauja dvi moterys, bet irgi be peilių; jos patiekia svečiams valgį. Kiekvienas puotos dalyvis iš kiekvieno patiekalo šiek tiek numeta po stalą, kur tiki vėlė maitinantis; jai nulieja ir gėrimo. Jeigu kartais kas nors nuo stalo nukrenta žemėn, to nepakelia, bet palieka suvalgyti apleistoms, kaip jie jas vadina, vėlėms, neturinčioms gyvų nei giminaičių, nei draugų, kurie galėtų iškelti puotą. Pavalgius nuo stalo atsikelia aukotojas ir, paėmęs šluotą, pradeda iš namų šluoti kartu su dulkėmis numirėlių vėles tarytum

ištekinti“. ⁹⁷ Arba: *apvyniotą*. ⁹⁸ *Orkas* – romėnų požemio karalystė, analogiška gr. Hadui.

nullos habent vel cognatos vel amicos viuos, a quib[us] excipiantur conuiuio, relinquunt manducandum. Peracto prandio, surgit a mensa sacrificulus, et scopis domum verrens, animas mortuorum cum puluere, tanquam pulices, haec dicens eijcit, *leli, pili dußice, nu ven, nu ven, Edistis inquit, bibistis, animae, ite foras, ite foras.* posthaec incipiunt conuiuiae inter se colloqui et certare poculis, mulieribus viris praebentibus, et viris vicissim illis, seque inuicem osculantibus. Haec de parentalibus paganorum³¹, quorum et sanctus Augustinus sermone 15. de sanctis meminit: *Miror inquit cur apud quosdam infideles hodie tam perniciosus error increuerit, vt super tumulos defunctorum cibos et vina conferant. quasi egressae de corporib[us] animae, carnales cibos requirant. epulas enim et refectiones, caro tantum requirit, spiritus autem et anima ijs non indigent. Parare aliquis suis charis dicit, quod ipse deuorat. quod praestat ventri, imputat pietati.*

blusas, taip sakydamas: „leli, pili, dusszice, nu ven, nu ven“ – „Pavalgėte, pagėrėte, vėlės, eikit laukan, eikit laukan!“ Po to visi puotautojai pradeda kalbėtis ir rungtis – kas daugiau išgers: moterys užgeria vyrus, o vyrai savo ruožtu geria į moterų sveikatą, ir tarpusavyje bučiuojasi. Tai tiek apie pagonių atminus, kuriuos aptaria ir šventasis Augustinas 15-ame pamoksle apie šventuosius: „Stebiuosi, – sako, – kodėl tarp kai kurių netikinčiųjų šiandien yra pasklidęs toks pavojingas paklydimas, kad ant mirusiųjų kapų reikią nešti valgių ir vyno, tarsi iš kūnų išėjusios vėlės reikalautų kūniško maisto. Juk vaišių ir pasismagininimų reikia tik kūnui, o dvasia ir vėlė nieku būdu jų nepasigenda. Kai kas tvirtina, kad jis savo brangiesiems žmonėms skiria tai, ką pats suryja. Maldingumui priskiria tai, ką atiduoda pilvui.“

KOMENTARAS

Žemaitijos aprašymas

40 [42], 1–3: Žemaitija siekia Baltijos jūrą, kraštas yra trikampio pavidalo, jo ilgis – 70 vokiškųjų mylių. Ją atriboja upės: nuo Prūsijos – Nemunas, nuo Livonijos srities Kuršo – Šventoji.

Lasickis nurodo tik išorines – nuo LDK nepriklaususių žemių atribojusias – tuometinės Žemaitijos administracines ribas, kitaip tariant, vakarinę LDK sieną. Pirmoji riba, Nemunas, su nežymiais poslinkiais į vieną ar kitą krantą nuo seno ribojo Prūsiją ir Žemaitiją. XV–XVI a. šią sieną galime laikyti nusistovėjusia. Tuo tarpu Žemaitijos ir Livonijos riba pirmą kartą mėginta nustatyti tik XV a. – 1422 m. sudarant Melno taiką. Būtent tuomet ir pasirinktos Šventosios upės žiotys. Nors vien XVI a. pirmoje pusėje ši siena koreguota keturis kartus, o smulkių teritorinių ginčų kildavo iki pat XVII a., nuo XVI a. antros pusės esmingiau ji nebesiketė. Savo ruožtu visa kaip tik XV–XVI a. susidariusi „Didžioji Žemaitija“ apėmė plotus „nuo Palangos iki Nevėžio [ribos su Trakų vaivadija], o šiauriau [...] kiek į vakarus nuo Šeduvos-Pakruojo-Linkuvos-Žeimelio“; į ją įėjo ir kai kurios teritorijos už Nemuno, pvz., dabartiniai Zanavykai ir Virbalio apylinkė (Salys III, p. 189; apie etnines ir istorines Žemaitijos ribas dar žr. Almonaitis, 1998, p. 25–44; Jučas, 1981; Salys III, p. 185–191 = Salys, 1966; Vaivada, 1997, p. 103–105; taip pat Višinskis, 2004, p. 21–22).

Vokiškoji mylia ~7,42 km, Žemaitijos ilgis tokiu atveju iš viso ~519,5 km. Akivaizdu, kad Lasickis kalba ne apie kraštinės, bet perimetro ilgį.

40 [42], 10: ...samagitų (jie patys save vadina zamagitais)...

Žemaičių vardas rašytiniuose šaltiniuose pasirodė palyginti vėlai, tik 1219 metais Ipatijaus metraštyje. Pradžioje etnonimo forma gerokai skyrėsi nuo pateikiamos Lasickio. Lotyniškai ir vokiškai rašytuose šaltiniuose iki XIV a. galo įprastai įvardyta *Samaiten*, *Sameiten* su daugybe rašybos variantų. Tačiau, kaip pastebi Salys, kalbos dėsniai leidžia tikėtis kitokių rašytinių šio vardo formų: „Vokiečių kalboje greičiau lauktume *Schamaiten*, *Schameiten* [...], nes anų laikų vokiečių kalbai priebalsis *š* nebuvo svetimas. Todėl tenka manyti, kad vokiečiams žemaičių vardą su pradiniu *z* bus patarpininkavę prūsai arba ir latviai, kurių kalbose lietuvių priebalsiui *ž* atliepia *z* [...]. Raide *a* po *s* išreikštas lietuvių kalbos atviras ir platus balsis *e*, o priesagos *ei* yra tik rašybos dalykas“. Tik 1409 m. viename Ordino lotyniškai rašytame dokumente pasirodė artima Lasickio vartojamai ds. vd. forma *Semogite*, o vėliau atsiranda ir dar artimesni variantai *Samagyte*, *Samogittae*, *Samogithia* ir t. t. Tai iš viduramžių paveldėtos rašytinės kilmės lytys, kuomet garsui *j* reikšti

vartota g (Salys III, p. 191 = Salys, 1966, p. 197–198). Būtent ši iškreipta forma nemokslinei etimologijai veikiant tapo prielaida atsirasti dar vienai Žemaitijos kilmės versijai. Pradžioje Strykovskis (Strykowski, p. 55, 56), o vėliau ir jėzuitas misionierius Jurgis Šavinskis (1639 metų pranešime) pateikdami itališkąją lietuvių kilmės teoriją (žr. paaišk. 40 [42], 10–11) svarstė, kad žemaičiai galėję kilti arba iš masagetų, „arba iš savo kunigaikščio Saimo“ (BRMŠ III, p. 496), taip „padovanodami“ žemaičiams legendinį didžiausios prūsų kilties pradininką¹ (dar žr. paaišk.: 42 [43], 5–7).

40 [42], 10–11: Anot senųjų rašytojų, samagitų [...] protėviai buvę italai.

Savo knygelę Lasickis pradeda labai lakoniškai perteiktu (net nepaminėdamas jo pagrindinio herojaus Palemono) romėniškosios lietuvių kilmės mitu. Atrodo, tuo metu jis jau visų žinotas, tad nereikalingas plačiau pasakoti.

Tačiau jo ištakos mįslingos. Neaišku, ar pirmąkart Jono Dluogošo (1415–1480) paminėto mito (BRMŠ I, p. 565, 575–579) atsiradimas yra savų, ar svetimų pastangų rezultatas bei kada ir kaip jis buvo įprasmintas. Antai jis nebuvo įtrauktas į pirmą trumpąjį Lietuvos metraščių sąvadą, tačiau XVI a. pirmoje pusėje, kuomet kurtas vidurinis metraščių sąvadas, legendai jau suteiktas aiškus vaidmuo: „Metraščiuose romėniškosios kilmės mitas užpildė istorinės tikrovės pradžią, būtiną kiekvieno linijinio pasakojimo dalį“ (Vasiliauskas, 2001, p. 14–15). Vėliau jis virto konkrečiu siužetu, „pradedančiu istorinį naratyvą bei legitimuojančiu to meto Lietuvos bajoriją kaip savarankišką politinę tautą“ (Vasiliauskas, 2001, p. 18) ir neprarado savo reikšmės iki pat XIX a. pradžios.

Tačiau nuolatinis romėniškos lietuvių kilmės mito minėjimas įvairiuose tautą pristačiusiuose raštuose iki šiol verčia praeities tyrinėtojus ginčytis dėl jo šaknų ir tikslų. Palemono istorijos ištakų paieškos svyruoja ne tik laike ir erdvėje – nuo Renesanso epochos iki Nerono laikus menančių keltiškų ir bosporiškų pasakojimų, – bet ir pasitikėjimo juo laipsnio atžvilgiu. Pirmu atveju mitas laikytas istorinio pagrindo neturinčiu, užsieniuose humanizmo idėjų „prisigėrusių“ lietuvių sukurtu fantomu, patogiu tautą reprezentavusiam luomui pabrėžti „istorines“ sąsajas su Roma ir taip žengti koja kojon su Antikai „jautriui“ laikmečiu ar net „istoriją naudoti atskirų asmenų garbės troškimui patenkinti“ (Avižonis, 1992). Antru atveju – jungiant keltų legendas ir

¹ Pasak Simono Grunau, antrasis legendinio Prūsų valdovo Vaidevučio sūnus Samas (*Zamo, Saymo*) yra Sembos įkūrėjas. Jam buvo skirta „viešpatauti šalyje nuo Krono ir Hailibo iki Skaros upės“ (BRMŠ II, p. 97). Tai didžiausios prūsų žemės, kurių vardas dažnai laikytas Prūsijos vardo sinonimu (plačiau žr. Šimėnas, Kulakovas, 1999).

bosporiškos Romos provincijos istoriją su jos trakiškais valdovais Polemonais, esą užgriebtos diduomenės atmintyje išsaugotos realios istorijos nuotrupos, tautos protoistorijos fragmentas ar bent Pabaltijo autochtonams impulsą davusi kultūrinė injekcija. Ši savotiška aukštos civilizacijos, persiliejančios į pagonišką aukso amžių, „atminimo“ rekonstrukcija vietomis labai priartėja prie gerai žinomos Basanavičiaus lietuvių kilmės iš trakų ideologijos (Beresnevičius, 2003b). Abiem atvejais dirbtinės pačių tyrinėtojų susikurtos ribos labiau atskleidžia jų intelektualines preferencijas nei Palemono legendos reikšmę ir tikslą. Juk Renesanso epochoje mitas pasirodo ne užuomazginėje stadijoje, bet kaip visų žinomas ir plačiai vartojamas. Net ir Beresnevičiaus akcentuotos keltiškos analogijos rodo, kad siužetas pranoksta ir ankstesnių mokslininkų nustatytą laiką, ir erdvę. Tačiau net ir jos nesiekia tikrųjų motyvo ištakų. Europos visuomenėse jau nuo VI a. po Kr. klestėjo etninės kilmės mitai, kuriuose panaudotos antikinio paveldo ir Biblijos istorijos. Būtent tokia yra ir lietuviškoji romėniškos kilmės legenda. Palemono ir trijų jo sūnų įsikūrimas turi atitikmenį Senąjame Testamente – vieną pagrindinių „teisingos“ politinės-visuomeninės santvarkos provaizdžių – Nojų su sūnumis, išgyvenusius tvaną ir tapusius žmonijos protėviais. Išdringai pasitelkiama ir antikinė simbolika – jau pats Palemono vardas „etiologiškai“ susietas su jo kelione jūra į naują tėvynę (graikų mitologijoje Palemonas – vienas jūreivystės globėjų). Pabėgėliams įsikūrus naujoje žemėje, prasideda įsitvirtinimo etapas, labai primenantis romėnų kolonijos modelį – 500 su Palemonu atkeliavusių patricijų būrys, pakankamas kolonijai įsteigti (plačiau žr. Raila, 1995; Vasiliauskas, 2001; dar žr. Rowell, 1998). Taigi Renesanso bei keltų-bosporėnų legendos yra ne lietuviškojo mito šaltinis, o tiesiog iš bendrų šaknų išaugę atžalos. O šaknys ne tenkino diduomenės puikybę ar saugojo nostalgikišką idiliškos praeities atminimą, o šaliai atstovavusiam elitui leido pabrėžti savo, o kartu ir visos tautos istorinį bei dvasinį neatsiejamumą nuo tuometinės krikščioniškųjų Europos šalių šeimos bei lygiavertiškumą joms.

Kultūriškai dėsninga Palemono legenda pradėta *De Diis* įžanga yra logiška savo metui. Ji aprašomos tautos nepažįstančiam skaitytojui paaiškina jos kilmę ir suteikia foną tolimesniam tekstui. Tačiau, būtina pažymėti, kad pats Lasickis šio fono nesuabsoliutina ir romėnų bei žemaičių religijų paralelių neakcentuoja, *De Diis* pateikdamas sąlyginai objektyvų pagonybės liekanų paveikslą – žr. Įvado p. 30.

40 [43], 24–42 [43], 4: ...prie Žemaičių kranto ... Platelių pilis...

Didžiulio nepasitikėjimo susilaukusi citata iš Mikalojaus Lietuvio knygelės *Apie totorių, lietuvių ir maskvėnų papročius* (apie 1550): „prie

kranto, kur dabar yra Žemaičių pilis Plateliai“ (BRMŠ II, p. 405). Paprastai pabrėžiama, neva Mikalojus Lietuvis ar Mikalojaus leidėjas Grasseris čia Platelius sumaišęs su Palanga (Avižonis, 1992, p. 59; Lukšaitė: BRMŠ II, p. 405). Tačiau archeologiniai kasinėjimai terodo XIV a. pab. ar XV a. pr. Birutės kalne stovėjus tik medinę gynybinę sieną, o pašlaitėje buvus įtvirtintą gyvenvietę (Brazauskas, Miškinis, Tautavičius, 1987, p. 277), jokiems šaltiniams nė neužsimenant apie kokią nors Palangos pilį. Tuo tarpu vienoje iš septynių Platelių ežero salų išlikę medinės, apjuostos degtų plytų mūru, pilies įtvirtinimų liekanų. XVI a. pirmoje pusėje kaip vienas Žemaitijos „atributų“ ji neprasprūsdavo pro anuometinių geografijos žinovų akis. Plateliai ir ežero saloje esanti pilis pirmą kartą pažymėti 1526 m. kartografo Bernardo Vapovskio sudarytame, o vėliau – 1539 m. išleistame Olavo Magnuso žemėlapiuose. Manoma, kad ją pastatydinę Kęsgailos. Tiesa, apie jos svarbą beveik nieko negalime pasakyti – istorinių žinių apie XV–XVI a. kovas Platelių apylinkėse nėra, o XVI a. antroje pusėje pilis galutinai neteko gynybinės reikšmės. Nors 1566 m. piliai dar samdyti pabūklų meistrai, tačiau jau 1585 m. inventoriaus sudarytojas Juozapas Kozickis pranešė, kad įgriuvo pilies bokštas, valstiečiai ištąsė didelę dalį sienos akmenų, ir kalba apie ją kaip apie visiškai bevertę: „Platelių pilis pastatyta Platelių ežero saloje, medinė, bet jau visai sena: sienos supuvusios ir išvirtusios, be stogo, bokštai žemyn nusvirę ir supuvę, jokių būdu negali būti pataisyta ir jau niekam geram ta pilis nebetinka, kadangi didesnė dalis tos valdovo pilies aptvaros išardyta ir vienoje vietoje vos bėra žymė, kur buvo aptvaros siena“ (cit. iš Misius, 1999, p. 60–61; dar žr. Mannhardt, 1936, S. 381). Tais pačiais metais pilis dėl senumo nugriauta (glaustus apibendrinimus žr. Misius, Miškinis, 1987, p. 393; Kuskas, 1987, p. 393; archeologiniu požiūriu Platelių pilies sala beveik netirta, kol kas teturime žvalgomųjų ekspedicijų ataskaitas: Žulkus, 2002; Kola, Szulta, Žulkus, 2002; tačiau tai padavimais ir tikėjimais apipinta vieta, juos žr. Vaitkevičius, 1998, p. 234–237).

Tačiau nors Platelių pilis nekart minima ir smulkiai nusakyta, pažvelgus į jos geografinę dislokaciją, tyrinėtojų abejonės gali pasirodyti suprantamos. Platelių ežeras yra apie 60 km nutolęs nuo jūros kranto. Į ežerą įteka 17 upelių, kai kurie tokie menki, kad vidurvasarį lieka sausi. Senuosius upelių pavadinimus bebaigią užmiršti žmonės dabar dažniausiai juos vadina tiesiog „grioviais“ ar „upalais“. Vienintelis ištakas – Babrungas (ilgis 59 km) nuteką į Miniją, kuri ties Ventės ragu įteka į Kuršių marias (Bezasas, 1999, p. 22, 26–27; dar žr. Mickevičius, 1940). Akivaizdu, kad – tiesmukai suprantant šaltinį – nuo jūros laivu atplaukti į Platelių ežerą praktiškai neįmanoma. Tačiau pasidavę pirmam įspūdžiui ir Mikalojų Lietuvį, o kartu ir Lasickį eilinį kartą įtartę

apsirikus ar apšaukę nepažinus krašto, apie kurį rašė, gerokai paskubėtume. Vargu ar mūsų dienomis ne žemaičiai galėtų tiksliau nurodyti Platelių ežero vietą, negu „kažkur prie jūros“, juk ir pati Žemaitija, žiūrint iš dabartinės Aukštaitijos, atrodo esanti tiesiog „pajūryje“. Atkreiptinas dėmesys, kad nei Mikalojus, nei Lasickis neteigia atvykėlius įplaukus į Platelių ežerą, o kur kas lakoniškiau nurodo, jog pastarieji išsilaipinę „prie žemaičių kranto, kur dabar yra Platelių pilis“. Taigi, neturėję tikslo smulkmeniškai gilintis į detales, maža to, aprašinėję nedaug orientyrų turintį kraštą, kuriame „maža miestelių, ne per daug kaimų, o įtvirtintų pilių visai nėra“ (p. 45, žr. paaišk. 44 [45], 28–29), autoriai tiesiog nurodė išskirtiniausią vietą. Nenuostabu, kad aiškiausiu orientyru, tinkamu siekiant „įgeografinti“ romėniškąjį žemaičių kilmės mitą ir taip jį aktualizuoti, Mikalojui ir Lasickiui pasirodė vienai žymiausių Žemaitijos didikų giminių priklausiusi pilis. Pažymėtina, kad kaip ypač svarbūs Plateliai ne kartą iškyla *De Diis* tekste. Šalia pastarojo fragmento, Lasickis ne tik du kartus skirtinguose kontekstuose mini Platelių dievenį² Kirnį (p. 51, 53, žr. paaišk. 50 [47], 3–5), bet ir Platelių pilį pastatydinusių Kęsgailių giminę (p. 51, žr. paaišk. 50 [47], 19–21).

²Šalia kitų problemų Lasickio tekstas verčia spręsti ir „dievų“ klasifikacijos klausimą. Net ir stebint tam tikrus akivaizdžius mitologinių personažų skirtumus (pvz., kaukas tikrai neprilygsta Perkūnui), tenka pripažinti, kad nieko nežinome, kaip natūralioje terpėje klasifikuotos ir apibendrintai vadintos pagoniškos dievybės. Panašios į senovės lietuvių religinės sistemos jas paprastai skiria nesvarstydamos, savotiškai savaime „atpažindamos“, tad mėginami lietuviškoje pagonybėje ieškoti teologinės refleksijos tik nusivytume iliuziją. Tačiau tokios principinės nuostatos įsisąmoninimas ir išorinės klasifikacijos mėginimas – būtinas. Jo dėka galime išvengti išankstinio žinojimo iliuzijos pagimdytų būdingų priekaištų Lasickiui, esą šis neskyręs dievų nuo paprasčiausių demonų, viską suniveliuojančių mitologinių personažų įvardijimų „mitinių būtybių“, „esybių“ ar net faktiškai klaidinančių „dvasių“ vardu bei iš to neretai kylančių nepagrįstų redukcijų, kelias dievybes paverčiant viena ar įterpianč joms svetimą mitologinį kontekstą.

Aiškiausiai *De Diis* išsiskiria aukščiausius ir žemiausius lietuvių mitologijos lygmenys. Net ir nesitikėdami iš Lasickio kvalifikacinio skrupulingumo, pirmajam lygmeniui pakankamai drąsiai galime priskirti tiesiogiai dievais įvardijamus personažus – Perkūną, Auską, Žemyną ir kitus. Tai svarbiausi – aukštieji – dievai. Sprendžiant iš Lasickio cituojamų maldelių, atrodo, kaip tik jiems skiriamas malonybinis apibūdinimas *dievaičiai*. Medžiagos apibendrinimui turime aiškiai per mažai, tačiau juo, regis, papildomi tik „tikrieji“ aukštųjų dievų vardai, pvz., net ir vėlyvoje tautosakoje terandame *Perkūną dievaitį*, tačiau prievardis niekuomet nepridedamas vadinant griausmavaldį *Dunduliu* ar *Bruzguliu*. Žemiausias lygmuo apima tai, ką sąlyginai galėtume pavadinti *demonais* – Aitvaru, Kaukus, *Gyvoitas*. Lasickis jų arba niekaip neįvardija, arba taiko penatų vardą. Tačiau yra ir trečia, pati problemiškausia, mitologinių personažų grupė, tokie kaip Prigirstitis, Bentis ar Ratainyčia. Lasickis dažniausiai mini tik jų vardus ir nepasako nieko, kuo remdamiesi galėtume juos priskirti vienai ar kitai iš aukščiausių aprašytų grupių. Maža to, juos analizuojant, neretai atsiskleidžiantis jų savi-tumas leidžia kalbėti apie „vidurinę“ senosios lietuvių religijos personažų grupę, kuriai ir pamėginsime parinkti įmanomai tiksliausiai ją apibrėžiantį vardą.

Tinkamiausiu, manytume, čia būtų *dieveniai* – Antano Smetonos pasidarytas arba tik

42 [43], 5–7: **Mat Žemaitija „žemesniąja žeme“ vadinama...**

Nuo seno vartotas geografinis Žemaitijos vardo paaiškinimas, pirmąkart pavartotas Vytauto 1420 m. laiške šv. Romos imperijos imperatoriui Zigmantui: „Žemaičių žemė yra žemiau negu Lietuvos žemė, todėl ir vadinama Žemaitija (Szomoyth), nes taip lietuviškai yra vadinama žemesnė žemė. O žemaičiai Lietuvą vadina Aukštaitija (Auxstote), t. y. iš Žemaičių žiūrint, aukštesne žeme“ (BRMŠ I, p. 529, plg. Dluogošą: BRMŠ I, p. 578). Čia Vytautas, regis, pasinaudojo įprastiniu anų laikų Žemaitijos vardo aiškinimu, nes Ordino magistras viename 1408 laiške žemaičius vadina *niderlant* (Salys III, p. 186 = Salys, 1966, p. 194; Zinkevičius, 1981, p. 12–13; dar žr. Višinskis, 2004, p. 17).

42 [43], 7–8: **...lietuvių ir žemaičių beveik ta pati kalba, ta pati dėvėseną, tie patys papročiai, beveik ta pati religija.**

Šaltiniuose dažnai ir įvairiuose kontekstuose pasitaikantis sulyginimas, bene pirmąkart išsakytas Ordino pretenzijų į Žemaitiją ir nuo Mindaugo laikų besireiškusio tam tikro žemaičių diduomenės separatizmo žemaičių tautybės klausimu aiškintis priversto Vytauto minėtame 1420 m. laiške imperatoriui Zigmantui: „[Žemaitija] dabar yra ir visada buvo viena ir ta pati Lietuvos žemė, nes yra viena kalba bei tie patys gyventojai. [...] Taip pat Žemaitijos žmonės nuo senų laikų save vadino lietuviais ir niekada žemaičiais“ (BRMŠ I, p. 529; dar žr. Salys III, p. 185–186 = Salys, 1966, p. 194). Vėliau tai tapo standartiniu baltų pristatymu, plg. artimą Lasickiui Strykovskio ištarą: „Lietuviai ir senieji prūsai, žemaičiai, kuršiai, latviai, jotvingiai, būdami kilę iš vienos tautos [...] laikėsi vienodų papročių tiek namų, tiek karo dalykuose ir pagal stambeldžių kultą atlikinėjo tokias pačias apeigas“ (BRMŠ II, p. 542).

Lietuvių ir žemaičių panašumai ir skirtumai – iki šiol plačiai diskutuojama tema, nuo Vytauto laiško nepraradusi ir politinio atspalvio. Tai, regis, svarbi didesnio jautrumo tema – niekas nesvarsto, pvz., „lietuvių“ ir dzūkų santykio – nejučia „įpareigojusi“ ir akademinis tyrimas. Antai aptardamas Dluogošą Vėlius juto pareigą pastebėti: „Atrodo, kad Jonas Dluogošas turėjo susikūręs bendrą Lietuvos žmonių religijos vaizdą ir nedarė didesnio skirtumo

jo iš gyvosios kalbos paimtas žodis, žymintis gr. *δαίμωνες* (žr. Platonas, *Apologija* 27b-d ir toliau). Nors LKŽ teduoda pavyzdį iš Smetonos vertimo, tačiau jo daryba leistų spėti tokį žodį galėjus egzistuoti ir gyvojoje kalboje, plg. miestelio Šalčininkų r. pavadinimą *Dieveniškės*, taip pat ir *Devoniškės* Vilniaus raj., *Deivoniškiai* Vilkaviškio raj., dar plg. pavardę *Dievonis* (VŽ, p. 84; Zinkevičius, 1987b, p. 40; Skardžius 5, p. 863; dar žr. 27b Ališausko paaiškinimą minėtam Platono vertimui p. 80-82). Nors faktiškai tai tėra savo reikšme *dievaičiui* tapatus priesagos *-enis* vedinys, tačiau anot Smetonos vertime šiam žodžiui suteiktos reikšmės, kurią ir taikysime „vidurinijai“ grupei, *dieveniai* – tai „dieviškos būtybės“, kitais žodžiais tariant, „būtybės, panašios į dievus, giminiškos dievams, tačiau ne dievai“.

tarp lietuvių (aukštaičių) ir žemaičių“ (BRMŠ I, p. 543). Šaltinių autorių sampratas verta tirti specialiai; vis dėlto, idant geriau suprastume *De Diis*, reikia atkreipti dėmesį į a) žemaičių atsiskyrimo nuo lietuvių laiką, b) skirtumo pobūdį ir c) mūsų santykį su juo.

a) Iki šiol net apytiksliai negalime pasakyti, kada žemaičiai lietuvių atžvilgiu tampa „kitais“. Antai kalbininkai nurodo žemaičių tarmę susiformavus maišantis lietuvių ir kuršių kalboms tik apie XIII a. ar net XV a. (plačiau žr. Zinkevičius, 1981; Zinkevičius, 1987a, p. 217; Zinkevičius, 1987b, p. 20–22, 265–270; Girdenis, 1971, p. 86; Girdenis, 1981), tuo tarpu archeologiniai duomenys – ryškūs etnografiniai ir laidojimo papročių skirtumai, regimi teritorijoje, kurią retrospektyviai suvokiame kaip Žemaitiją – lyg ir rodytų žemaičius atsiradus I–V a. rytų baltams skylant į mažesnes genčių sąjungas (Tautavičius, 1981). Tačiau ar I–V a. į mažesnes grupes susmulkėjęs didžiulis etninis darinys suteikia teisę kalbėti apie „tautinius“ skirtumus, kai lietuvių kalba, kaip spėjama, susiformavo tik V–VII a. (Mažiulis, 2001, p. 18)?

b) Būtina pažymėti, kad svarstant savimonės klausimą lemiamas žodis turėtų priklausyti patiems mokslininkų žemaičiais apibrėžiamiesiems ir tokiu būdu atskiriamiesiems žmonėms. Tačiau konkrečių tam tikros žmonių grupės savimonę gali patvirtinti tik įrodymai, kurių, deja, neišmanoma rasti rašto neturinėjoje visuomenėje. Su išlygomis galėtume pasinaudoti tik cituotu Vytauto aiškinimu, kuris, priešingai, liudija lietuvių ir žemaičių tapatumą.

c) Manytume, kad ir kokių motyvų paskatinti, kalbami Vytauto ir kitų šaltinių autorių sulyginimai (ypač XV–XVII a.) teisingi bent vienu požiūriu: net turint galvoje etnografines skirtybes, vargu ar būta fundamentalių žemaičių ir kitų Lietuvos regionų dvasinio gyvenimo išsišakojimų. Greta to palyginimui pateikdami faktų iš labai gilios senovės – akmens ar geležies amžių – visą laiką privalome turėti omenyje, kad tiksliai nežinome, kokie žmonės tais senais laikais gyveno ir kad jų kultūros liekanos su žmonių, kuriuos jau galime pavadinti žemaičiais, kultūros faktais lygintini tik tipologiškai.

42 [43], 13–15: ...laukus jie apsėja [...] trejetą savaičių po Sekminių...

Mažai žinome apie XVI a. sėjos papročius, tačiau vargu ar jie labai skyrėsi nuo XIX a. sėjos laiko, kuris visoje Lietuvoje buvo maždaug vienodas: balandžio–gegužės mėnesiai. Kadangi žirniai, pupos, lęšiai, avižos, vasariniai rugiai ir kviečiai sėti balandžio paskutinėmis dienomis, rugiai – rugpjūčio viduryje, o žieminiai kviečiai – rugsėjo gale arba spalio pradžioje, tai, žvelgiant iš XIX a. perspektyvos, Lasickis tegalėjo kalbėti apie gegužės pabaigoje – birželio pradžioje sėtus miežius, linus ir kanapes. Pažymėtina, kad *De Diis* autorius vėliau akcentuoja, jog žemaičiai daugiausia augina

būtent minėtus pluoštinius augalus (p. 45, žr. paaišk. 44[45], 27–28; apie sėją žr. Dundulienė, 1991a, p. 138; Statkevičius, 1992, p. 6, 13).

42 [43], 15: Vasara trunka neilgai.

Jau Dluogošas atkreipė dėmesį į atšiaurų Žemaitijos klimatą: „[Ž]emaičių žemės didžiaja dalimi pakrypusios į žvarbiąją šiaurę, ir dėl to žmonės taip pašiorpę nuo speigų ir liūčių, kad daugelis žūna nuo atšiaurių šalčių, o ne vienam tai sudarko nosis, mat jos nuolat būna šlapios. Tik du mėnesius vienoje ir kitoje šalyje kiek labiau jaučiama vasara: likusį metų laiką spaudžia šalčiai. Dėl to žmonės valgo dar nepribrendusius javus ir, netinkamai džiovindami prie ugnies, dirbtiniu būdu suteikę jiems gražią spalvą, subrandina“ (BRMŠ I, p. 577; plg. Herbersteiną: BRMŠ II, p. 395). Žemaitija, o ypač *De Diis* ne kartą minimų Platelių apylinkės, ir dabar garsėja šaltomis žiemomis ir atšiauriomis vasaromis. Platelių apylinkių liepos mėn. vidutinė daugiametė temperatūra tik +17° C. Per metus iškrenta apie 800 mm kritulių (Lietuvos vidurkis – 620 mm). Dėl jūros įtakos būdinga pašalimų ir atodrekių kaita, kartais labai užsitęsianti žiema, pvz.: 1995–1996 m. žiemą Platelių apylinkėse sniego dar buvo gegužės pirmą dešimtadienį (Bezarus, 1999, p. 29–31; plg. Višinskis, 2004, p. 31–32; dar žr. paaišk. 42[44], 27–28).

42 [43], 18–22: Kitaip esti Suomijoje [...] Jonas III, Švedų karalius...

„Originele: *in Irrlandia*. Visaip spėliota, kas tai per kraštas. Siūlyta skaityti *Islandia*. Tačiau niekur nepasakyta, kad tai sala, o ir jūros keliu iki Islandijos toliau negu nurodyta (300 vokiškųjų mylių – apie 2220 km). Greičiau skaitytina *Finlandia*. Suomija Europoje tuo metu buvo menkai žinoma, tad knygos rinkėjas galėjo ir nesuprasti, apie ką kalbama rankraštyje.

Jonas III Vaza (m. 1592) – Švedijos karaliaus Gustavo Vazos sūnus, 1562 m. vedęs Žygimanto Augusto seserį Kotryną. Jo sūnus Zigmantas Vaza tapo Lenkijos ir Lietuvos valstybės valdovu. Kaip tik jis 1581 m. pradėjo tituluotis Suomijos didžiuoju kunigaikščiu.“ (V. Ališauskas)

42 [44], 26–27: ...dėl kažkokių prietarų aria tik medinėmis žagrėmis.

Šį paprotį savo *Maskvos istorijos komentary* (1549) skyriuje „Apie Lietuvą“ plačiai aprašė du kartus (1517 ir 1526) Lietuvoje lankęsis imperatoriaus Maksimiliano I diplomatas Sigismundas Herbersteinas: „Žemę aria ne geležimi, o medžiu: tai dar labiau kelia nusistebėjimą, nes jų žemė kieta, o ne smėlėta [...]. Eidami arti, jie paprastai su savimi nešasi daugybę medinių malksnų, kuriomis vietoj norago dirba žemę [...]. Vienas krašto seniūnas, norėdamas palengvinti gyventojams sunkų darbą, buvo įsakęs atgabenti daug

geležinių noragų, o kadangi tais ir keleta kitų metų pasėliai dėl nepastovių orų nepateisino žemdirbių lūkesčių, žmonės savo laukų nederlingumą priskyrė geležiniams noragams, nepagalvodami, kad tai lėmė visai kitos priežastys. Dėl to seniūnas, bijodamas maišto, atėmė geležinius noragus ir leido jiems dirbti laukus po senovei“ (BRMŠ II, p. 395). Vėliau šią informaciją *Europinės Sarmatijos kronikoje* (1611) pakartojo Guagninis (BRMŠ II, p. 496).

Pažymėtina, kad baltų žemėse geležiniai žemdirbystės įrankiai žinoti dar priešistoriniais laikais: nuo vėlyvojo neolito žemei purenti naudotas geležinis kaplys, kuris nedaug pasikeitęs išliko iki šių dienų, o bent nuo III a. po Kr. – ir arklai su geležiniu kastuvėlio-irklo formos noragu (Tautavičius, 1996, p. 22–23, 117–118). Nelengva atsakyti į klausimą, kodėl vėliau dirbant žemę geležis neišplito, čia to ir nedarysime, tačiau pakitusi, Herbersteino ir Lasickio aprašyta realybė išliko iki pat XX a. pradžios: kūlimo metu šiaudams kratyti vis dar vartotos tik medinės šakės, šienas kai kur krautas tiesiog rankomis, dirvos artos žambriu (žambiu) su medžio šakos arba lentos išara, o akėta šakarniomis – tiesiog iš šakotų eglių kamienų padarytomis akėčiomis (Katkus, 79–80; Mardosa, 1999, p. 309; Petrusis, 1940b, p. 50–54).

Istoriniais laikais šitokią statišką būseną iš dalies sąlygojo iki pat XX a. vidurio Lietuvos kaime išlikusi ypatinga pagarba žemei, atsispindinti tikėjimuose, kad žemės nevalia mušti ir kitaip nepagarbiai elgtis (Balys I, p. 4), iš dalies tam tikra Žemaitijos izoliacija – miestų kultūros nebuvimas (žr. paaišk. 44 [45], 28–29) bei teritorijos administracinis apleistumas. Tačiau bene svarbiausią vaidmenį, atrodo, čia suvaidino tautos etnopsichologija – lietuvių ir ypač žemaičių konservatyvumas (žr., pvz., Sirokomišė, p. 135–138). Nepaisant prastos administracijos, kaip matyti kad ir iš Herbersteino teksto, būta geranoriškų mėginimų pagerinti prastą valstiečių buitį (dar žr. Rūgis, 1961, p. 469). Tačiau tokie inovatoriai nuolat atsimušdavo į neįveikiamą abejingumo sieną ir net susilaukdavo pasipriešinimo. Nesipriešindami inovacijas valstiečiai priimdavo tik jei jos būdavo vykdomos jų neatsiklausiant (pvz., Valakų reforma, žr. paaišk. 44 [45], 31–32).

Vidinio poreikio pasigerinti buitį neatsiras dar ilgai. Antai 1842 m., praslinkus daugiau nei 300 metų nuo Herbersteino apsilankymo, Telšių apskrities maršalka Mykolas Gadonas apgailestavo, kad „[Žemaitijoje] jokių naujų žemės ūkio padargų iki šiolei nematyti ir niekas nemąsto apie kokį nors viso to pagerinimą“ (cit. iš Aleksandravičius, 1997, p. 194). Prietaringumas, prasta istorinė atmintis ir iš to plaukiantis praėjusias, kad ir kokias ji būtų buvusi sunki (plg. Lasickį: „jie vargsta dėl duonos stygiaus“, žr. sekantį paaišk.), idealizavimas bei nepaslinki etnopsichologija gimdė stiprų vidinį pasipriešinimą bet

kokioms technologinėms naujovėms. XIX a. pabaigoje etnografinę medžiagą apie taures rinkusiam kunigui Žiogui valstietis aiškino: „Delko [...] senobiniai žmonės būdavo turtingi? Kirvius, būdavo, dirba iš akmenų, torielkas iš plieno, o geriamuosius indus iš rago“ (Žiogas, 1911, p. 114). Naujovės ūkyje iki pat XX a. pagrindinė stiprių pykčių šeimoje priežastis. Tėvai su vaikais „daugiausia susipykdavo dėl kokio nors modernesnio įrankio bei įpročio, nes tėvams ne „unaras“, kad sūnus eina ne tais takais, „vėjus gaudo...“ [:] Seneliai ir senelių seneliai amžių pragyveno, o čia dabar, mat, mokys varlas koja...“ (Kriauza, 1943, p. 242). Supykę tėvai vaikus neretai išvarydavo iš namų, yra žinoma atvejų, kai tėvas neklaužadą net užrašydavo į rekrūtus (Kriauza, 1943, p. 241, plg. paaišk. apie taikinimo dievenį 50 [47], 1–2).

Neracionalus valstiečių konservatyvumas Lasickio tekste nuolat išskyla ne dėl autoriaus noro „sutirštinti spalvas“, tiesiog statiška kaimo žmogaus psichologija persmelkia visas gyvenimo sritis. Apie jas dar nekart bus kalbama šiame komentare (žr. paaišk. 42[44], 27–28; 44 [45], 28–29; 44 [45], 32–46 [45], 6; 46 [45], 6–7; 46 [45], 15–17).

42[44], 27–28: ...vargsta dėl duonos stygiaus, o vietoj jos papratę misti keptomis ropėmis, kurioms išauginti reikia mažiau darbo.

Lasickio meto valstiečio gyvenimas iš tiesų nebuvo lengvas ir skalsus. Ką iš tiesų reiškia „duonos stygius“, ne kartą detalizuoja XVI–XVII a. autoriai. Antai anot Guagnino, „[valstiečiai] duoną valgo labai prastą, pusiau su pelais“ (KŽ, p. 68), o XVII a. pabaigoje Pretorijus dar nurodo ir tokios mitybos pasekmes: „[D]augelis iš jų dažniausiai turi pasitenkinti pelų bei saldinių duona ir kitokiais prastais valgiais, kurie paprastai trumpina žmogaus gyvenimą“ (PII, p. 341). Šiuolaikiniam žmogui sunku įsivaizduoti, ką reiškia nuolat jausti alkį. Tuo tarpu iki pat XX a. pab. nors, atrodo, auginta nemažai gyvulių, tačiau „ne taip per ‚barzdą‘ taukai varvėdavo ir kitu [ne pasninko – P. V.] metu, kad ir tuo vadinamoju mėšėdžiu“ (Končius, p. 208). Prastais metais pristigę bėralo (nevėtytų rugių), valstiečiai į duoną maišydavo vasarinių javų miltų, pridėdavo pelų, balų samanų, žolių bei medžių žievių, gilių, lazdynų žiedų, rūgštynių bei viržių sėklų ar net beržo pjuvenų. Tokius mišinius neretai buvo vos beįmanoma sumalti, o tokių miltų duona būdavo labai juoda ir trupi bei labai sunkiai rūgdavo. Gryną, be jokių priemaišų duoną Lietuvos kaime visuotinai imta kepti tik po 1866–1868 m. badmečio. O pastarieji dėl užsitęsiančių šalčių, sausrų, karų, maro ir kitų epidemijų Lietuvoje kildavo bent kartą per dešimtmetį (apie epidemijas, badą ir marą žr. Baronas, 2001, p. 297–300, Badas; Badavimas; KŽ, p. 99–104; apie duoną: Mažiulis, 1955a; Dundulienė, 1989a). Be sunkiai nederlingose, prastais padargais įdirbamose

(žr. paašk. 42 [44], 26–27) dirvose išauginamos duonos nuolatinis XVI–XVII a. valstiečių patiekalas buvo palyginti nedaug triūso reikalaujančios ropės, taip pat neprasprūdusios pro tuometinių autorių akis. Antai panašiai kaip Lasickis jas minėjo ir Prūsijos lietuvių gyvenimo stebėtojas Wagneris (1621), kurio žodžiais tariant, valstiečiai „maitinasi lengvai įgyjamu ir stipriu maistu, būtent – žirniais ir ropėmis“ (Wagneris, p. 26). Ne vieno šimto metų prirėkė, kol valstiečių gyvenime jas pakeitė bulvės. XIX a. Lietuvoje pagaliau paplitusios jos ne tik atitolino bado šmėklą bei negrįžtamai pakeitė valstiečių mitybos įpročius, bet ir perėmė pirmtakių vardą. Žemaitijoje jos iki šiol vadinamos roputėmis (LKŽ XI 839–840 s.v.). Pačios ropės nuo XIX a. pr. etnografiniuose aprašymuose minimos retai.

42 [44], 30–31: Jiems netrūksta nė žuvų.

Jau daugiausia upių ir ežerų pakrantėse įsikūrę senieji istorinės Žemaitijos gyventojai plačiai užsiiminėjo žvejyba (žr. Daugnora, Girininkas, 2004, p. 35–39, 66–70, 96–99, 125–132, 159–160, 180–184; Tautavičius, 1996, p. 30), o rašytiniai šaltiniai, išskyrus tendencingą Dluogošo ištarą, esą žemaičiai „žuvų ir prieskonių nepažino ir nevartojo“ (BRMŠ I, p. 581), nuolatos pabrėžia, jog baltų kraštuose „labai daug medaus ir žuvų“ (pvz. Vulfstanas (IX a.): BRMŠ I, p. 168).

Žuvis, ypač provincijoje, sudarė labai žymią maisto dalį (plg. paašk. 42[44], 27–28). Būta valstiečių, tesivertusių vien žuvies gaudymu. XVI a. žvejyba Žemaitijoje labai išplėtota – beveik prie kiekvieno dvaro buvo žuvingas tvenkinys ar ežeras, kurie, kaip brangus turtas, įrašyti į dvarų inventorius. Dvarams žuvį gaudydavo ne tik baudžiauninkai (paprastai eidavo po du žmones nuo ūkio), nuo šios pareigos nebuvo atleidžiami nė miestelių gyventojai (ilgainiui nuo šios prievolės tapo galima atsipirkti vadinamaisiais „tinklų mokesčiais“), negana to, būta baudžiauninkų, kurių vienintelė pareiga buvo žvejoti dvarui. Naudojimasis vandenimis žvejybos tikslais griežtai reglamentuotas. Jau *Pirmajame Lietuvos statute* (1529 m.) bent trimis straipsniais apibrėžiamos žvejybos taisyklės, numatytos baudos už jų nesilaikymą, pvz., svetimo žvejybos įrankio gadinimą ar žuvies išgaudymą (žr. *Statuto* 9 skyrių, 3, 4 ir 7 straipsnius). Tačiau nuolatiniai skundai dėl pažeidimų, vertė taisyklės griežtinti. Antai 1557 m. valakų nuostatais uždrausta žvejoti žuvų neršimo metu, t. y. balandžio–birželio mėnesiais (draudimas galiojo dar XVIII a.), didžiojo kunigaikščio vandenys suskirstyti tinklininkystėmis (*newodnictwo*), o valstiečiams valdovo vandenyse leista žvejoti tik mažesniaisiais žvejybos įrankiais – meškere, dvibradžiu ar tribradžiu ir keletu kitų (apie žvejybą žr. Matusas, 1943b; Dundulienė, 1991b, p. 65–77).

42 [44], 31: Geria su vandeniu raugtą medų...

Lasickio tekste pasirodantis graikų kilmės lot. k. žodis *hydromel* „su vandeniu maišytas medus“ tradiciškai verčiamas į *midus* (žr. Valkūno vertimą AŽD, p. 15; taip pat ir *De Diis* vertimo redakciją BRMŠ II, p. 591). Kitoje knygelės vietoje, kalbėdamas apie aukas *Raugų žemėpačiui (p. 55, žr. paaišk. 54 [49], 11–21), Lasickis su vandeniu maišytą medų įvardija graikybės *hydromel* atitikmeniu lot. *aqua mulsa*. Pažymėtina, kad prieš Lasickį ir po jo lotyniškai rašę autoriai kalbėdami apie midų paprastai vartoja germ. *medo* (Henrikas Latvis (1225–1227), Dlugošas (1413), Motiejus Miechovietis (1517), Jonas Bohemas Aubietis (1520), atitinkamai BRMŠ I, p. 278, 560; BRMŠ II, p. 352, 358) arba lot. *mulsum* (Martynas Kromeris (1555), Tomas Makovskis (1613); pirmame savo žodyno variante Konstantinas Sirvydas (1629), atitinkamai BRMŠ II, p. 418; LŽ, p. 210 = BRMŠ III, p. 465; SKSŽ, p. 169 [73]). Tiesa, trečiajame žodyno leidime (1642) trijose vietose šalia lot. *mulsum*, lot. *hydromel* midų vadina ir Sirvydas: „miod pity / Hydromeli. melicraton, mulsum. Midus“ (PLKŽ, p. 273 [175]); „Nieprzebrany miod / piwo. Minime aquosum, moderate aqua temperatu hydromeli cereuisia. Ne praskiestas midus / ałus“ (PLKŽ, p. 311 [213]); „Syce miod. Coquo hydromeli, mulsum. Miešiu midu“ (PLKŽ, p. 529 [431], plg. „Drudzy miod do picia z wodą słodkie sycą“, Strykowski, p. 63).

Senasis midaus receptas neišliko, tačiau kad tai nėra tiesiog „su vandeniu maišytas medus“, rodo vaizdingas Mikalojaus Radvilos dvaro geografo Tomo Makovskio aprašymas (1613): „Iš medaus, vandens ir apynių daro gėrimą, kuris, pridėtas vyšnių sulčių ir įvairių prieskonių, didikų namuose užkastas ir palaikytas šimtą su viršum metų, savo skoniu ir aromatu, regis, net Malvazijos vyną pranoksta“ (LŽ, p. 210 = BRMŠ III, p. 464–465). Čia Makovskis aprašo diduomenės gėrimą, neabejotinai gerokai besiskiriantį nuo valstiečių gaminto midaus – vargu ar kaimo žmonės jį brandindavo šimtą metų, negana to, midui pagardinti tikrai nevartojo vyšnių sulčių (žr. paaišk. 50 [47], 3–5). Tačiau etnografiniai šaltiniai ir tautosaka kalba apie vieną būtiną midaus ingredientą – apynius, pvz.: „ne midaus, ne alaus be apynių negal padaryt“ (S. Daukantas, cit. iš Būga III, p. 657; dar žr. p. 426; LKŽ VIII s.v., taip pat filologinę analizę: Mažiulis I, p. 72–73). Pažymėtina, kad be su apyniais gaminto midaus žemaičiai žino ir kitą gėrimą, kurį tikrai galėtume pavadinti *hydromel*. Dar ir dabar žemaičiai medų kartais valgo vieną, užsigerdami vandeniu, nes taip galima daug suvalgyti. Medui aprūgus, pridėję vandens ir mielių jį užraugdavo – išeina „geras šnapsis“ (Tamulaitytė, 1999, p. 331–332). Etnografe nenurodo, kad toks „šnapsis“ būtų vadintas midumi, tačiau plg. Dulaitienės-Glemžaitės liudijimą, pasak kurio, XIX a. viduryje

midumi vadino jau tiesiog su spiritu maišytą medų (Dulaitienė-Glemžaitė, p. 139; plg. Imbrasienė, 2003, p. 10).

Vėlyvais laikais midumi greičiausiai galėjo būti pavadintas bet koks medaus turintis alkoholinis gėrimas, tačiau tikėtina, kad *De Diis* rašymo metu koegzistavo dvi medaus pagrindu gamintos alkoholinių gėrimų rūšys – tikrasis, su apyniais gamintas midus (*mulsum*) ir tiesiog su vandeniu maišytas raugintas medus (*hydromel* arba *aqua mulsa*). Remiantis šiuo skirtumu lot. *hydromel* ir *aqua mulsa* verčiama „su vandeniu raugtas medus“.

42 [44], 31–34: Tą gėrimą [alų] daro medžio žievių induose iš vandens, javų ir apynių; į tuos indus įdėję įkaitintus akmenis, virina vieną naktį ir gauna misą, o kitą dieną ją geria.

Tai, regis, pirmas alaus gamybos aprašymas (dar. žr. paaišk. 54 [49], 11–21). Išskyrus Končiaus atsiminimus, jog laukiant kūmų grįžtant iš krikštynų „pašildyta alaus su grietine ir karštas akmuo į alų įleistas, kad putelės netrūktų“ (Končius, p. 118), etnografinių duomenų apie alaus virimą naudojant karštus akmenis rasti nepavyko. Tačiau pastarasis faktas dera su nuoroda, esą tokiu būdu alus virtas „medžio žievių induose“. XVI a. valstiečių gyvenime geležies vartota nedaug (plg. paaišk. 42 [44], 26–27; 44 [45], 32–46 [45], 6; 46 [45], 15–17) ir kitokios virinimo technologijos vargu ar galėtume tikėtis. Archajiškas alaus gamybos būdas veikiausiai nunyko ėmus naudoti daugiau geležinių indų. Tačiau vis dėlto skysčio užvirimas įkaitintais akmenimis galutinai užgožtas nebuvo. Dar XX a. sudėję įkaitintus akmenis į vandenį valstiečiai kai kur iššutindavo statines ruošdamiesi raugti kopūstus, tokiu pat būdu kaitindavo vandenį (sakyta „milindavo“) pirtyje (apie alaus gamybą žr. Dagys, 2000; KA; Petrulis, 1975; Žagrakalys, 1971, p. 164–167; plačiau apie „barbarų“ alų žr. Nelson, 2005).

42 [44], 34–35: Iškilėsnieji taurių vietoj vartoja išpuoštus taurų ragus.

XVI a. šaltiniai įvairiuose kontekstuose dažnai kalba apie tauro ragus. Panašiai kaip Lasickis apie juos pasakoja Herbersteinas (1549) – „vyresnieji vietoj taurių naudoja taurų ragus“ (BRMŠ II, p. 395) – tik, skirtingai negu Lasickis, pastarasis nemini, kad ragai būtų buvę puošti. Kiek vėliau jau apie išpuoštus tauro ragus, pasakodamas Vilniaus įkūrimo legendą, kalba Strykovskis (1582). Jo žodžiais tariant, Gedimino nukauto tauro „oda ir ragai, auksu apdaryti, kaip garbingos brangenybės ilgai buvo laikomi izde, net iki Vytauto laikų. Vytautas paprastai iš tų ragų vaišindavo didesnėse puotose svečių šalių pasiuntinius ir vieną jų kaip atminimo dovaną padovanojo Romos imperatoriui Zigmantui, Vengrijos karaliui, per garsųjį karalių ir kunigaikščių

suvažiavimą Lucke 1429 metais“ (BRMŠ II, p. 555; redaguota mano – P. V.). Netrukus Lukas Davidas (1583), atrodo, remdamasis gyvąja tradicija, pasakoja apie vaidelotų apeigų metu vartotą „gėrimo indą, kurį [jį] visą laiką nešiojasi su savimi ir kuris turi būti pagamintas iš jaučio, arba buliaus, rago“ (BRMŠ II, p. 285; plg. Guagninį: BRMŠ II, p. 496). Kitaip nei cituotuose Lasickio, Herbersteino ar Strykovskio tekstuose, Davido liudijime rago indus regime sakraliniame kontekste (ypatingais rago indai laikyti iki pat XIX a. pabaigos: žr. Žiogas, 1911, p. 114). Tačiau šis liudijimas kartu atspindi ir jau besikeičiančią situaciją – kalbama ne apie tauro, o tiesiog apie jaučio rago indus. Tokios slinkties „pranašystę“ įmanu išskaityti jau Herbersteino žodyuose, jog taurų yra nedaug ir kad jais reikia specialiai rūpintis (BRMŠ II, p. 394). Vis dėlto taurų išsaugoti nepavyko – paskutinis jų Lietuvoje užmuštas nepraslinkus nei penkiasdešimčiai metų nuo *De Diis* parašymo datos – 1627-aisiais. Didžiausio Lietuvos miškų raguočio vardas mūsų dienas pasiekė tik geriamųjų indų pavadinime „taurės“ (Būga I, p. 375–378; SKSŽ, p. 61 [17]; Daukantas, 1993, p. 25; PLD, p. 20, 36, 122, 173; Žiogas, 1911).

Rago taurė baltų kraštuose žinoma nuo seniausių laikų – tauro ragas rastas Šventojoje, neolito laikotarpio gyvenvietėje (Rimantienė, 1995, p. 49). Tačiau puošti tokius indus pradėta tik paskutiniame šimtetyje pr. Kr., manoma, dėl keltų ir antikos kultūrų poveikio Vidurio ir Šiaurės Europoje ėmus plisti papročiu kaip gėrimo indus buitėje ir apeigose naudoti spalvotaisiais metalais apkaustytus ragus. Sprendžiant iš kapų inventoriaus III a. šis paprotis pasiekė ir dabartinės Lietuvos pajūrį. IV a. jis jau buvo apėmęs visą Lietuvą ir, Tautavičiaus teigimu, išliko iki XII–XIII a. Pažymėtina, kad kaustyti ragai visais laikais būdingiausi buvo pajūrio sričiai – likusioje Lietuvos dalyje aptinkami pavieniai tokių ragų egzemplioriai (Tautavičius, 1996, p. 270–271). Dėl puoštų ragų kilmės nuomonės išsiskiria – ilgą laiką jie laikyti skandinaviškais (Tautavičius, Okulicz), tačiau pastaruoju metu linkstama manyti juos esant vietinės gamybos (Vaitkunsienė, Kazakevičius) (Tautavičius, 1996, p. 272–273, dar žr. Vaitkunsienė, 1995, p. 24–25, 34–35).

Palyginus cituotus šaltinius ir archeologų išvadas su kalbamu Lasickio liudijimu, pastarasis gali pasirodyti kiek anachronistiškas. Archeologiniai tyrimai rodo, kad puošti ragai nustoti vartoti XIII a. Šią išvadą iš dalies paremia cituoti šaltiniai: Herbersteinas kalba apie taurų ragus, tačiau nemini juos buvus puoštus, Davido tekste tekalbama apie nepuoštus jaučių ragus, o Strykovskis nukelia juos į legendinę dalį ir aprašo jų „gyvenimą“ tik iki XV a. vidurio. Tačiau, regis, esama gan paprastos tokių ragų išnykimo iš kapų inventoriaus priežasties. Lietuvai pasikrikštijus ragai neišnyko – tiesiog nustota dėti juos į kapus. Ilgaamžė rago taurė, kaip matyti kad ir iš cituoto

Stryckovskio teksto, perdavinėta iš kartos į kartą. Taigi Lasickis akiai neseka šaltiniais, kuriais naudojasi (plg. cituotą Herbersteina), o veikiausiai aprašo jam žinotą bebaigusią išnykti Žemaitijai būdingą realiją.

42 [44], 35: Šaunius sugėrovus...

Palyginti su kitais autoriais, Lasickis čia rašo labai nuosaikiai: te-užsimena apie „šaunius sugėrovus“, o kitoje vietoje, taip pat plačiau neap-tardamas, tepastebi, kad „ir moterys mėgsta išgerti“ (p. 23). Tačiau tiek prieš, tiek ir po Lasickio gyvenę autoriai nuolat pabrėžia juos stebinusį lietuvių ir kitų baltų polinkį į svaigiuosius gėrimus. Jau Vokiečių ordino metraštininkas Petras Dusburgietis (1326) rašė, kad prūsams „rodosi, jog svečių būsią nepakankamai pamylėję, jeigu jis negersiasi iki apsvaigimo. Turi paprotį lažintis, jog vaišėse gers po lygiai ir be saiko“. Išgertuvės esą trunka tol, kol nusigeria visi (BRMŠ I, p. 345, dar žr. p. 483, 488). Panašiai lietuvių šventes aprašo ir Lasickio amžininkai. Antai pasak Prūsijos kar-tografo Kasparo Hennenbergerio (1595), Prūsijoje „labai paplitęs nesveikas girtavimas, – kartais visi, jauni ir seni, vyrai ir moterys, tarnai ir tarnaitės, ne kitaip kaip gyvuliai guli kartu šiauduose“ (BRMŠ II, p. 339), o kiek vėliau Wagneris (1621) lietuvių vaišes lygino su besivaržančių atletų kova, kurios metu lietuviai „uoliai vienas kitą ragina gerti be perstojo, o į tuščias rankas žiūrima kaip į smerktiną užsiiminėjimą niekais“ (Wagner, p. 30). Toks įvaizdis tyrinėtojų paprastai laikomas perdėm tendencingu, sukurtu siekiant pabrėžti lietuvių barbariškumą, tačiau XX a. pradžios „etnografinių“ vaišių atmosfera nė kiek nesiskiria nuo aprašytos senuosiuose tekstuose: „Geriamo visada verčiant, „musijant“ vienas kitą. Šeimininkai papročio įpareigojami žiūrėt, kad svečių stikliukai ar stiklinės visada būtų pilni, ir ragint gert. Kai kuriuose naminio alaus kaimuose negeriančiam, daugiausia negeriančiam, etikietas leidžia tiesiog už apykalės pilt, arba įduodama stiklinė, neleidžiant jos ant stalo pastatyt, ir mušama į apačią, kad kuklus gėrėjas, nenoris būtų aplaistytas, išgertų ją iki dugno. [...] Yra tokių kaimų, kur galioja „dėsnis“: jei svečias neįsigėrė iki vėmimo, tai reiškia, kad trūko „meilės“, o tatai šeimininkui nedaro garbės. Norint to išvengti dedama tabokos į naminį alų“ (Gobis, 1942, p. 83–84).

42 [44], 35–44 [44], 2: ...jie mielai apdovanoja ašočiu medaus raugto su vandeniu, marškiniiais, rankšluosčiu, pirštinėmis, skepetaite ar koku kitu namų darbo daiktu.

Senajoje pasaulėžiūroje dovanojimas – vienas svarbiausių, tačiau iki šiol Lietuvoje bemaž netirtų socialinių santykių reguliavimo būdų. Šiuo

požiūriu Lasickio tekstas ypatingas. Jame ne tik pirmą kartą taip plačiai aprašomas dovanojimas: minimos net keturios skirtingos dovanojimo situacijos, išvardijamos pagrindinės dovanos, tačiau ir aprašytas daugiau jokiuose šaltiniuose neminimas dovanojimo dievenis (žr. p. 42–44, 47, 51, 57–59). Dabar jau ganėtinai sunkiai suprantamas dovanojimo fenomenas labai platus ir sudėtingas, taigi reikalingas nuodugnesnių tyrimų, todėl šiame komentare vengsime platesnių apibendrinimų. Pagrindinius šaltinius sugretinę su etnografinę medžiaga, tiesiog pamėginsime bent punktyru nubrėžti reiškinio kontūrus. Čia aptariama tik dalis fragmente minimų dovanų – rankšluosčiai, skepetos ir pirštinės. Kitos dovanos, atsižvelgiant į Lasickio teksto specifiką, aptartos atitinkamose komentaro vietose: apie su vandeniu raugtą medų žr. paaišk. 42 [44], 31; apie marškinius bei rankšluosčius/stuomenis krikštynų papročiuose žr. paaišk. 44 [44], 5–17; apie dovanojimą ir dovanojimo dievenį žr. paaišk. 50 [47], 2–3.

...rankšluosčiu... skepetaite...

Nuo seniausių laikų rankšluosčiai vartoti ne tik buityje, bet ir papročiuose. Pastaruosiuose, atrodo, rankšluosčius galėjo pakeisti stuomenys ir skepetos. Patys rankšluosčiai, tradiciniu supratimu priklausantys prie gražiausių baltųjų audinių, buvo viena populiariausių bei garbingiausių dovanų. Bene pirmąsyk apie juos – du rankšluosčius (*manuteria*) iš Lietuvos provincijos (gal skirtus liturginėms reikmėms) – užsimenama 1324 m. birželio 15 d. surašytame Rygos arkivyskupo Frydricho inventoriuje (GL, p. 158–159). Jie arkivyskupui veikiausiai buvo padovanoti.

Tradicinėje lietuvių kultūroje žinoma daugiau kaip 20 skirtingų rankšluosčių vartojimo progų. Strykovskio (1582) liudijimu rankšluosčiu juosėdavo aukojimą atliekantis prūsų viršaitis, dar XX a. – piršlys ir archajiškų instrumentinių sutartinių atlikėjų vyresnysis; kaspinu perrištą stuomenį iki pat XX a. vidurio kai kur Lietuvoje ir Gudijoje užmesdavo ir ant krikštijamo vaiko; gražiausias namų rankšluostis kabintas krikštasuolėje ir t. t. (BRMŠ II, p. 550; Šimonytė-Žarskienė, 2003, p. 74–75; Ulčinskas, p. 102; Vyšniauskaitė, 1999, p. 105; plg. Валодзіна, Муляронок, 2004, с. 438).

Tačiau simptomiška, kad ir XVI a. šaltinių, ir XX a. etnografinių aprašymų autoriams rankšluosčiai labiausiai į akis krisdavo per vestuves, gimtuves ir laidotuves. Pats Lasickis teigia, kad prieš ištekėdamos merginos prisiausdavo daug rankšluosčių ir skepetų, kuriuos tekėdamos dovanodavo „vis[ie]ms] jaunikio palydov[ams]“ (p. 47). Apie tai rašoma jau „Sūduvių knygelėje“ (apie 1520–1530) (BRMŠ II, p. 151), vėliau Prūsijos kunigaikštystės Įsruities ir kitų lietuviškų apskričių bažnyčių vizitacijos visuotiniame potvar-

kyje (1639) (BRMŠ III, p. 43), ypač plačiai – Pretorijaus „Prūsijos įdomybėse“ (BRMŠ III, p. 313–318; dar žr. Teodorą Lepnerį: BRMŠ III, p. 360; plg. Baltrušaitis, 1989, p. 187; Vyšniauskaitė, 1995b, p. 333, 364–365).

Etnografinė medžiaga papildo senųjų šaltinių liudijimus. Ji rodo, kad stuomenys ir rankšluosčiai dovanoti ne tik vestuvių metu, tačiau ir prieš-vestuviniu bei povestuviniu laikotarpiu. Rankšluosčius mergina dovanodavo piršliui sutikusi tekėti (Lepneris: BRMŠ III, p. 356; plg. Pretorijus: BRMŠ III, p. 310; Juška, p. 291), o vėliau ir namų į kuriuos nutekama, dieviniams. Antai 1604 m. Vilniaus jėzuitų kolegijos metinės ataskaitos liudijimu, „[p]agal paprotį sužadėtinė arba nauja žmona namų šeimininke tampa tik tada, kai minėtajam dievui [Pagirniui] paaukoja duonos ir rankšluostį“ (BRMŠ II, p. 630). Tačiau jaunosios „prisirašymas“ naujuose namuose ir naujoje bendruomenėje baigdavosi tik po pirmos bendros pirties, į kurią ji ateidavo su vaišėmis kaimo moterims ir būtina dovana pirties kurentojui, dažniausiai plonos drobės stuomeniu ar gražiu rankšluosčiu, kurį pagal paprotį uždėdavo ant pirties krosnies (Daunys, 1989, p. 139; Vyšniauskaitė, 1999, p. 69).

Tačiau ilgiausi ir gražiausi rankšluosčiai, o šalia jų ir stuomenys bei skepetos vartoti senojoje pasaulėžiūroje vestuvėms artimose laidotuvėse (plg. Dundulienė, 2002, p. 248–249). Dar „Sūduvių knygelėje“ (apie 1520–1530) rašoma, kad mirusiam vyrui „aplink kaklą apveja ilgą skepetą (*lang tuch*)“ (BRMŠ II, p. 152). Netrukus panašiai liudijo Maleckis-Sandekis (1551): „Užbaigus raudą, numirėliui duodamos dovanėlės: moteriai – siūlai su adata, o vyrui – lininė skarelė (*linteolum*), kuri užrišama jam ant kaklo“ (BRMŠ II, p. 211 = šios publikacijos p. 71). Guagninis rašo (1611), kad mirusiajam ant kaklo rišamas rankšluostis (*rečznik*) (BRMŠ II, p. 495, vėliau tokią pat informaciją teikia Strykovskis: BRMŠ II, p. 550). Vėlyvais laikais skepetos ar rankšluosčiai mirusiajam ant kaklo neberišti, tačiau „rankšluosčio ant kaklo“ vaizdiny išliko mirtį pranašaujančiuose sapnuose, plg. XX a. pabai-goje Dieveniškų apylinkėse užrašytą pasakojimą: „Prisisapnavo, kad ataj jo sesuo (...), ručnykų [t. y. rankšluostį – P. V.] užmetė an kaklo ir išsivedė“ (VVM, p. 232).

Etnografinė medžiaga rodo, kad rankšluosčiai vartoti ir prieš bei po laidotuvių. Dar žmogui nenumirus moterys sutvarkydavo ir papuošdavo pirkią, ant sienų pakabindavo raštuotus rankšluosčius (Dundulienė, 2002, p. 245); kai kur po elgetoms atiduoti skirtą drobės stuomenį mirus šeimininkui uždėdavo ant kiekvieno avilio (Vyšniauskaitė, 1995a, p. 444). Elgetoms atiduodavo ir rankšluosčius, naudotus prausiant palaikus (Kasarskaitė, 1995, p. 376, 382; plg. Guagninį: BRMŠ II, p. 494–495). Atvažiavus į bažnyčią kunigui arba elgetoms atiduodavo taip pat ir puošnų rankšluostį arba stuomenį, kuriuo

būdavo perrištas arba apklotas mirusiojo karstas. Turtingesniųjų laidotuvėse XIX–XX a. Žemaitijoje, panašiai kaip vestuvių pajauniai (plg. Pretorijų: BRMŠ III, p. 313), per pečius jiems dovanotais rankšluosčiais būdavo perduoti karsto nešėjai, o Suvalkijoje jaunų mirusiųjų karstą iš abiejų vežimo pusių lydėdavo rankšluosčiais persijuosę raiteliai. Leidžiant karstą į duobę taip pat dažnai naudodavo rankšluosčius, kuriuos paskui palikdavo bažnyčiai; rankšluosčiais, pirštinėmis (žr. žemiau) ar drobės stuomenimis apdovanodavo karsto dirbėją ir duobkasius, o Dzūkijoje iki šiol rankšluosčiu arba stuomeniu kartais apriša kryžių (Dundulienė, 2002, p. 249; Glemžaitė, 1958, p. 218–219; Marcinkevičienė, p. 182; Vyšniauskaitė, 1995a, p. 454–455; VVM, p. 210, 244–245). Plg. Lasickio liudijimą, kad Ilgių ir Vaižgantui skirtos šventės metu valstiečiai „kviečia numirėlius iš kapų į pirtį ir vaišėms. Kiek pakviečia, tiek krėslų tam reikalui parengtoje lūšoje sustato, tiek rankšluosčių, marškinių patiesia“. Juos po švenčių „aplaištę gėrimu palieka kapuose“ (p. 57–59).

Regis, panašiai papročiuose vartotos ir

...pirštinė[s]...

Lasickis pirmas prabyla apie Vakarų Lietuvos pirštines. Nors ir turime specialių pirštinių etnografijoje skirtų darbų (Merkienė, Pautieniūtė-Banionienė, 1998; dar žr. Čepaitienė, 2001, p. 182; Vyšniauskaitė, 1995b, p. 327, 365; Vyšniauskaitė, 1995a, p. 455), tačiau paprotinė medžiaga juose aptarta labai fragmentiškai, o tautosaka (kaip, beje, ir rankšluosčių atveju) išvis nepanaudota. Iš turimos medžiagos tegalime spręsti, kad pirštinių dovanojimo papročiai būdingiausi Žemaitijai ir Pajūrio sričiai, toliau jie plačiai paplitę Latvijoje ir finougrų kraštuose.

Kaip matyti jau iš Lasickio teksto, Žemaitijoje pirštinės, panašiai kaip ir rankšluosčiai, dovanotos įvairiomis progomis (p. 45, 47). Sugretinus *De Diis* su etnografinė medžiaga matyti, kad gausiausiai jų dovanota vestuvių ir šermenų metu. Atskiri tokio dovanojimo atvejai žinomi iki pačios XX a. pabaigos. Vakarų Lietuvoje sužieduotųjų metu būsimoji nuotaka dovanodavo raštuotas vilnones pirštines savo jaunikiui, vestuvių metu jomis ji apdovanodavo jaunojo tėvus; pirštinės kabintos ir vadinamojoje „jaunųjų kertėje“, o Šventosios apylinkėse pamergė, nuėmusi nuotakai vainiką dar visai neseniai uždėdavo pirštines ant kairiojo savo „kavalieriaus“ peties. Estijoje jomis apdovanodavo visus susirinkusius. Latvijoje nuotakos dovanotomis pirštinėmis sužadėtiniai vestuvių metu mūvėdavo ne tik žiemą, bet ir vasarą, pirštinių porą jaunoji palikdavo bažnyčioje ant altoriaus, namie jomis apdovanodavo vyro tėvus ir gimines; jaunamartė turėjo neštis pirštines pirmą kartą eidama į anytos pirtį, kur jas palikdavo priepirtyje, ant plautų ir krosnies, kad laimingai

susilauktų vaikų. Kad namuose būtų visko pilna ir gerai sektųsi šeiminkauti, į vyro namus atėjusi jaunamartė turėjo palikti po porą pirštinių tvarte, klėtyje, daržinėje ir prie šulinio.

Lietuvoje ir Latvijoje pirštinių moterys prisiruošdavo ir savo laidotu-vėms. Jomis artimieji apdovanodavo karsto dirbėją, giesmininkus, duobkasius ir karsto nešėjus. Šis paprotys Lietuvoje (Šventojoje) užfiksuotas dar 1994 m. Estijoje pirštinėms, ypač nunertoms specialiais raštais, buvo priskiriama nepaprasta galia, XIX a. per laidotuves jas užmaudavo velioniui. Lietuvių tautosakoje galima aptikti duomenų apie maginę pirštinių reikšmę, žr., pvz., pasaką „Gailystė, arba karšta pakūta“ (Ivinskis, p. 27–33).

Rankšluostis greta su stuomeniu arba skepeta, pirštinės bei, kaip matysime (44 [44], 5–17), marškiniai nuo pradžių ligi pabaigos lydėjo pagrindi-nius – vestuvių, gimtuvių–krikštynų bei laidotuvių – virsmus. Jais apdengtas (ar perrištas) daiktas ar žmogus ne tik tampa išskirtinis, ypatingas ir vyksme pats svarbiausias, gan aiški ir minėtų daiktų apsauginė funkcija.

44 [44], 4: Paprastai jie gyvena po šimtą metų...

Lasickis netiksliai nurodo valstiečių amžių. Šis faktas nepateko svetimšalių akiratini, tačiau neliko nepastebėtas tarp paprastų žmonių gyvenusių autorių. Antai Prūsijos etnografas Teodoras Lepneris (1690), žvelgdamas į pastarąją Lasickio teksto vietą, svarstė: „Nors Lietuvos istorikai teigia, kad lietuvininkai paprastai gyvendavę iki šimto metų, kaip rašo Jonas Lasickis knygoje apie Žemaičių dievus [...], tačiau šioje vietovėje septyniasdešimtmečių ar aštuoniasdešimtmečių tėra tik nedaugelis“ (BRMŠ III, p. 364). Panašiu laiku gyvenęs Matas Pretorijus jau mėgino mįslę išspręsti – nukėlė ilgaamžius į senovės laikus, savotišką aukso amžių: „mirtis ten įveikia tiek jaunus, tiek senus žmones; bet aš esu įsitikinęs, kad anksčiau, kai buvo laisvi, senovės prūsai gyveno ilgiau negu dabartiniai“ (PII, p. 339–341).

Neturime XVI a. Lietuvos demografinių tyrimų, tačiau vargu ar to meto Žemaitijos gyventojų amžius labai skyrėsi nuo vidutinio Europos gyventojų amžiaus. Visoje Europoje XVI a., kaip ir Viduramžiais, beveik pusė žmonių mirdavo nesulaukę 20 metų, o likusiųjų gyvenimas paprastai užsibaigdavo sulaukus šiek tiek daugiau negu 30 metų (Kessel, 1998, p. 225–228). Šie skaičiai sutampa su didžiausio iki šiol žinomo XIV–XVII a. miesto (Alytaus) kapinyno kasinėjimų duomenimis. Bemaž pusė čia palaidotųjų neturėjo dvidešimties, o dauguma palaidotų suaugusiųjų buvo 25–55 metų amžiaus. Vyresnių palaidota nedaug (žr. Svetikas, 2003, p. 163–282).

Nesunku susekti tokio netikslumo šaknis. Lasickis nesiekia pateikti

statistinių žinių. Net jei ir būtų norėjęs, būtų buvę ganėtinai keblu jas surinkti. XVI a. ir vėliau Žemaitijoje, kaip ir visoje Europoje (žr. Bastl, 1998, p. 195), žinoti savo amžių nebuvo svarbu. Bažnyčioje gimimai registruoti netvarkingai, o ir pačių valstiečių metai tiksliai neskaiciuoti net ir XX a. pirmoje pusėje, tad tikslų pragyventų metų skaičių galėjo pasakyti tik nedaugelis. Negana to, XVI a. dėl sunkių gyvenimo sąlygų žmonės turėjo atrodyti gerokai vyresni, nei buvo iš tiesų ir, sprendžiant iš šiomis dienomis panašiomis sąlygomis gyvenančių Afrikos ir Eurazijos tautų antropologinių duomenų, retas galėjo sulaukti gilios senatvės. Tad *De Diis* veikiausiai matome „iš akies“ nustatytą ar netikslų informatorių pasakojimų sąlygotą žemaičių amžiaus įsivaizdavimą (plg. paaišk. 46 [45], 18–19).

44 [44], 5–17: Vladislovo Jogailos, Lenkų karaliaus, pastangomis...

Komentatorių nuomone (Mannhardt, 1936, S. 366; Lukšaitė: BRMŠ II, p. 603), tai citata iš Dlugošo, pirmojo aprašiusio kaip Jogaila krikštijo lietuvius ir žemaičius, Lenkijos istorijos (BRMŠ I, p. 571–574, 580–583). Šią istoriją vėliau pasakojo daugelis autorių. Kai kurie iš jų, kaip antai Guagninis (BRMŠ II, p. 488–490), Lasickio nežinotas Strykovskis (BRMŠ II, p. 562–567) ir pats Lasickis – aprašė plačiai. Tačiau pažymėtina, kad visi minėti autoriai krikštą nupasakoja skirtingai. Antai Dlugošas, rašydamas apie lietuvių krikštą, pasakoja, kad Jogaila „dosniai apdovanojo kai kuriuos paprastus žmones iš Lenkijos atgabentais naujais vilnoniais marškiniiais ir kitokiais drabužiais“ (BRMŠ I, p. 573), o kitoje vietoje, jau pasakodamas apie žemaičius, sako, esą Jogaila dalijo „geriausią gelumbę, arklius, drabužius, pinigus ir kitas dovanas“ (BRMŠ I, p. 582). Tuo tarpu Guagninis tvirtina, jog „daugelio [lietuvių] širdis karalius palenkė dovanomis, tai yra balta gelumbe (buvo jos nemažai Lenkijoje prisipirkęs ir į Lietuvą jiems atvežęs)“ (BRMŠ II, p. 489; plg. Strykovskį: BRMŠ II, p. 563). Strykovskis tepastebi, esą žemaičius Jogaila palenkęs „iš dalies dovanomis, iš dalies grasinimais“ (BRMŠ II, p. 566). Lasickio žodžiai skiriasi ir nuo Dlugošo, ir nuo Guagninio su Strykovskiu. Jis pasakoja, kad Jogaila susirinkusiesiems dalijo „pinigus, mėlynus audeklus [arba apdarus], raudonas kepures“, be to, nenurodo, kad jie būtų atvežti iš Lenkijos. Visuose aptariamuose tekstuose skiriasi ne tik dovanų rūšys, medžiagos ir spalvos, bet, kaip matysime, ir krikštijimo vieta. Dlugošas nurodo lietuvių krikšto vietą – Vilnių (BRMŠ I, p. 572), tuo tarpu žemaičių krikšto vietos nekonkretizuoja – tenurodo, kad Jogaila „kildamas Dubysa aukštyn, atplaukė į Žemaitiją [ir] [s]ušaukęs visus Žemaitijos žmones“ ėmėsi aiškinti jiems tikėjimo tiesas (BRMŠ I, p. 580, 582). Galima spėti, kad tai galėjo vykti ten, kur vėliau Jogaila pastatydino pirmąją bažnyčią – „svarbiausioje Žemaitijos vietoje, Medininkų

krašte“ (BRMŠ I, p. 582). Pasak Strykovskio, kiek buvo įmanoma, Jogaila pakrikštijo Vilniuje, o po to valstiečiams krikštytis buvo liepta rinktis į „svarbiuosius miestus“ (BRMŠ II, p. 563). Tuo tarpu žemaičių krikštas, kiek galima suprasti, vyko „ant aukšto kalno palei Nevėžio upę“ (BRMŠ II, p. 566). Lasickis teigia žemaičius buvus apkrikštytus prie Šatrijos kalno. Būtina pažymėti, kad pastaroji vietovė šaltiniuose minima bene pirmą kartą. Greta minėtų skirtumų, Strykovskis pateikia ir lietuviškus suabejojusio žemaičio žodžius – „Welna ażyn, tassaj Kunigs meluj, Milastiwas Karalau“ (BRMŠ II, p. 566), kurių nėra nei Dlugošo, nei Guagninio, nei Lasickio tekstuose.

Kaip matome, pasakojimai stipriai skiriasi, tad, priešingai nei mano Lasickio komentatoriai, aptariamas fragmentas vargiai gali būti laikytinas skoliniu iš Dlugošo. Istorijos variantiškumas veikiau rodo, kad tai būta populiarus nepriklausomai gyvavusio pasakojimo. Gali būti, kad panašius anekdotus kaip pamokomas istorijas į pamokslus įpindavo kunigai. Negana to, kalbamas pasakojimas „pateisinamas“ etnografiškai. Labiausiai atkreiptinas dėmesys į jame aiškiai išsiskiriančią vieną populiariausių XVI–XVIII a. dovanų – marškinius (variantuose – audeklus arba apdarus). Vien Lasickio tekste jie minimi tris kartus (p. 43, 47, 57–59), vėliau Prūsijos kunigaikštystės Įsruties ir kitų lietuviškų apskričių bažnyčių vizitacijos visuotiniame potvarkyje (1639) (BRMŠ III, p. 43), Pretorijaus „Prūsijos įdomybėse“ (BRMŠ III, p. 316) ir kitur. Šaltiniuose sakoma, kad daugiausia marškinių vestuvių metu jaunoji išdovanodavusi jaunojo pusei, XX a. etnografiniai aprašymai liudija, kad pastarieji valstiečių laikyti ir savo „mirčiai“ (Dundulienė, 2002, p. 248; Vyšniauskaitė, 2002, p. 330, plg. anot Lasickio – Ilgių ir Važganto šventės metu marškiniai aukoti vėlėms: p. 57–59). Tačiau bene didžiausią reikšmę marškiniai turėjo krikšto metu. Iki pat XX a. krikšto marškinėliai, kuriais krikšto metu apdengdavo kūdikį, laikyti svarbiausia krikštamotės dovana. Kai kur juos krikštamotės pasiūdavo iš stuomens (Paukštytė, 1999, p. 93), o kai kur vartotas tiesiog stuomuo, taigi, kaip ir *De Diis*, audeklo atraiža (plg. paaišk. 42 [44], 35–44 [44], 2). Iš pastarojo pasiūtus marškinius paaugęs vaikas privalėjo sunėsioti. Jeigu vaikas mirdavo nespėjęs jų sunėsioti, jais išmušdavo karštą. Taip elgtasi net atėjus į madą pirktiniams krikšto marškiniams (Ulčinskas, p. 102; plg. Pretorijų: BRMŠ III, p. 321). Eiline proga dovanojami marškiniai ir krikšto marškiniai, be abejo, nėra tas pats, tačiau aptariamoje žemaičių krikšto istorijoje jie iš dalies sutampa.

Keblėsnis Lasickio paliudytos mėlynos spalvos klausimas. Nedaug turime istorinių duomenų apie XVI a. marškinių, ypač šventinių, spalvas (žr. Matušakaitė, 2003, p. 53–55; Urbanavičienė, 1988), tačiau vis dėl to esama, nors ir netiesiogiai, Lasickį paremiančių šaltinių. Plg. Simono Grunau

tvirtinimą (1529), esą „puošniausi [sūduvių] rūbai mėlynos spalvos“ (BRMŠ II, p. 98) ir pusantro šimto metų vėlesnę Brando „Kelionėje per Brandeburgo žemę, Prūsiją, Kuršą, Livoniją [...]“ (1673–1674) išsakytą pastabą, esą lietuvės moterys augindavusios tam tikrą augalą, panašų į burokėlį, iš kurio pasigamindavusios mėlynų dažų (žr. LEB, p. 306–307).

Taigi visiškai tikėtina, kad Lasickio aprašytoje krikšto istorijoje „dievobaimingasis karalius Vladislovas“ (BRMŠ I, p. 573), priešingai nei įprasta manyti, pasirodo ne kaip valstiečius apgaulinėjantis tironas, o veikiau kaip visos tautos krikštaitėvis, ateinantis su įprastomis, suprantamomis ir tokiai progai tinkančiomis dovanomis (plačiau apie žemaičių krikštą žr. Gudavičius, 1999, p. 225–228; Ivinskis, 1991, p. 318–320; Jučas, 2004; Rabikauskas, 2002a, p. 67–75).

44 [44], 18–21: Jie labai atsidėję gyvulininkystei; vienas žemdirbys laiko šešiasdešimt raguočių, be avių ir ožkų, kitas – dvigubai daugiau, o dar kitas – truputėlį mažiau.

Nors apie XVI a. gausiai lietuvių auginamus galvijus nekart užsimena ir kiti autoriai (pvz., BRMŠ I, p. 233; Olafas Magnusas (1555): BRMŠ II, p. 409; plg. Johannesas Boemas Aubietis (1520): BRMŠ II, p. 359), tačiau XVI a. gyvulių ūkio tyrimuose iki devinto dešimtmečio vienbalsiai tvirtinta, kad bemaž iki XIX a., ypač valstiečių ūkiuose, galvijininkystė faktiškai neegzistavo (Wisner), ar bent jau nebuvo visiškai savarankiška ūkio šaka ir tenkino tik žemės ūkio reikmes (Merkienė, 1989, p. 78). Tokiame kontekste Lasickio liudijimas apie gausias gyvulių bandas atrodo gan sunkiai suprantamas.

Tačiau pažvelkime atidžiau. Minėti apibendrinamai paprastai daromi remiantis dvarų inventoriais. Iš jų, anot Merkienės, matyti, kad XVI a. antroje pusėje dvare paprastai laikyta nuo vienos iki šešių karvių. Tai iš dalies patvirtina 1557 m. balandžio 1 d. didžiojo kunigaikščio Žygimanto Augusto valakų įstatymo 21 straipsnis, kuriame nurodoma, kad prie kiekvieno karališkųjų valdų palivarko turi būti laikoma bent po 20 karvių. Jų nesant reikalaujama nupirkti tiek, kiek kuris dvaras gali išlaikyti. Ir jau XVI a. pabaigos inventoriai rodo gyvulių pagausėjimą dvaruose. Ypač daug karvių laikyta dideliuose Žemaitijos dvaruose, pvz., 1574 m. Kelmės dvare buvo 40 karvių, 1585 m. Pajstrės dvare – 100, 1592 m. Kurtuvėnų dvare – 84 karvės. Laikyta ir avių, kurių skaičius dažnai net viršydavo karvių skaičių. Vidutiniškai apie 6% dvaro gyvulių sudarė ožkos. Pagrindiniai mėsiniai gyvuliai dvaruose buvo kiaulės (Merkienė, 1989, p. 81–82).

Kiek galima suprasti, Lasickis čia kalba apie valstiečius. Tačiau Merkienės apibendrintų inventorių duomenimis valstiečiai „mėsinių gyvulių [...]

turėjo mažai. [...] [A]vių kiek daugiau laikyta Užantalieptėnuose. [...] Kiaules taip pat laikė ne kiekvienas valstietis“ (Merkienė, 1989, p. 85). „Valstiečių pajėgumas buvo labai nevienodas. [...] Vidutiniškas gyvulių skaičius, tenkantis vienam dūmui, labai svyruoja. [...] Bene daugiausia melžiamų gyvulių [...] užfiksuota 1594 [...] Dubėnų dvaro (Užvenčio valsčius) inventoriuje. Čia vienam dūmui vidutiniškai teko 3,7 karvių su prieaugliu, 3,2 avių ir tiek pat ožkų“ (Merkienė, 1989, p. 83–85). Plg. Užantalieptėnų kaime „dažniausiai būdavo laikomos 1–3 karvės, 1–5 ožkos, 3–10 avių“ (Merkienė, 1989, p. 82).

Tačiau apie gyvulininkystę XVI a. Lietuvoje kalbėti nelengva: trūksta kalbamo laikotarpio ūkio tyrimų, nedaug turime XVI a. (ypač pirmą pusę) ūkiščių dokumentų, ne visi dokumentai apibendrinti, mažai to, juose pateikiami duomenys sunkiai pasiduoda interpretacijoms. Pvz., anot Merkienės, apie 8% jai žinomų inventorių dvarų gyvuliai iš viso nebuvo pažymėti, neretai fragmentiškai nurodomas ir gyvulių skaičius dūmuose, tačiau vargu ar iš to seka išvada, kad juose gyvulių nelaikyta. Negana to, dėl duomenų stokos bemaž neįmanoma stebėti gyvulių skaičiaus kitimo konkrečioje vietoje. Turint prieš akis inventorių apibendrinimus šiek tiek daugiau galime pasakyti apie gyvulininkystę dvaruose ir beveik nieko – apie gyvulininkystę valstiečių ūkiuose; labai sunku kalbėti apie gyvulininkystės skirtumus etnografinėse-administracinėse Lietuvos srityse; neaišku ir su kokiais – geriau ar prasčiau administruojamų – bei kam priklausančių dvarų inventoriais susiduriame, kaip gyvulių ūkis pakito po Valakų reformos ir pan. Taigi, remiantis palyginti nedideliu inventorių kiekiu, neįvertinant jų radimosi aplinkybių ir negretinant jų su kitokiais šaltiniais, tiesiog neįmanoma susidaryti bent kiek aiškesnės epochos ūkio vaizdo. Žvelgiant į inventorių apibendrinimus, atrodytų, kad Lasickis čia kalba apie bajorus, o ne valstiečius, tačiau paprastai neįvertinama, kad Žemaitijoje daugiau nei kitose LDK srityse buvo laisvųjų valstiečių. Jie, be abejo, buvo ūkiškai pajėgesni už nelaisvuosius. Galima spėti, kad šiame fragmente kaip tik pirmuosius ir turi galvoje Lasickis.

44 [44–45], 20–24: Jų arkliai mažučiai, manau, dėl didelio šalčio, tačiau tvirti.

Žemaičių arklių sudėjimas ir ištvermė stebino ir ankstesnius autorius, pvz. Herbersteiną (1549) (BRMŠ II, p. 395), vėliau Guagninį (1611) (BRMŠ II, p. 496). Tai Žemaitijoje iki šiol populiarius plačios stiprios krūtinės, trumpo kaklo, storo sprando, tankių karčių, trumpų ir sausų kojų, atsparus ligoms ir, kas ūkyje ypač svarbu – gero ir linksmo būdo vietinės kilmės arklys – žemaitukas, žemaičių apibūdinamas glaustai: „gers dirbt, važiuot“. Šie nedideli arkleliai – vienintelė lietuviška naminių gyvulių veislė. Jie, nors

susiformavę atšiauriomis sąlygomis ir yra smulkaus sudėjimo, tačiau greitai, išstvermingi ir tenkinasi prastesniu pašaru bei menkesne priežiūra, negu dauguma kultūrinių Vakarų Europos arklių veislių (Višinskis, 2004, p. 35; Vitkus, 1966; Girininkienė, 1992). Aptariamame fragmente, kaip ir kitose panašiose vietose, Lasickis ne akiai kartoja ankstesnių autorių žodžius, o juos aktualizuoja – pvz., šiame fragmente pasakoja pats pirkęs tokį arklį ir nuvažiavęs iki Krokuvos 120 vokiškųjų mylių, t. y. ~ 890,5 km – tuo būdu įrodydamas savo, o ir ankstesnių autorių žodžių teisingumą.

Atskirai paminėtina arklio reikšmė senojoje lietuvių visuomenėje, kurią geriausiai apibūdžia net XX a. pabaigą pasiekusi anykštėniška patarlė: „Numirs vaikas – bus kitas, numirs arklys – badas: nei arsi, nei akėsi, nei kermošiuon važiuosi“. Todėl arkliai rūpestingai saugoti. Naktigonėse jie akylai prižiūrėti būrio vyrų, o tvartai rakinti specialiais užraktais. Maža to, nesvarbu lauke ar tvarte, patys arkliai kartais pančioti ypatingais geležiniais kalvių darbo užraktais. Neišvengus vagystės, jei pavykdavo pagauti, arkliavagį baudavo vietoje ir daug griežčiau negu bet kokio kito gyvulio vagį, pvz. paguldę kniūpščią, uždėję duris, mušdavo per jas basliais. Panašios bausmės neretai baigdavosi arkliavagio mirtimi (žr., pvz., Vaitekūnas, 1978). Tai atgarsis senovinio įstatymo – arkliavagystė dar 1468 metų Kazimiero Jogailaičio Lietuvos teisyne nuostatais bausta mirties bausme.

44 [45], 23–24: Moterims prižiūrint gyvulius, vyrai dirba laukus.

Tai mįslinga teksto vieta. Neaišku, ką Lasickis laiko „gyvulių priežiūra“ ir „darbu laukuose“. Jei, pirmu atveju, tai tėra melžimas ir rytinis šėrimas, o antru – arimas, tuomet Lasickis teisus. Tačiau Lietuvoje gyvulininkystė (ypač jos ryškiausia dalis – ganymas) tradiciškai laikoma vyrų užsiėmimu. Jie ne tik mėždavo mėsą ar skersdavo, bet ir negrįždami namo ištisomis savaitėmis prižiūrėdavo gyvulius tam skirtose miškų laukymėse. Tačiau pastebėtina, kad kalbant apie ganyką, Šiaurės Europa nėra vienalytė. Pagal XIX–XX a. pirmos pusės etnografinius duomenis Šiaurės Rytų Europoje bandą ganė vyrai, Skandinavijoje – moterys. Tačiau čia yra išimčių. Moterys retykais prie bandos būdavo Šiaurės Rusijoje ir Estijoje, o Lietuvoje, Šiaurės Aukštaitijoje, jos kartais ganydavo jaučius (žr. Apanavičius, 1999, p. 82; Mažiulis, 1955, p. 524). Tuo tarpu Šiaurės Rusijos Jaroslavlio srityje XX a. pirmoje pusėje moterys ganė ne stambiųjų, bet smulkiųjų raguočių – avių ir ožkų bandą atskirai nuo karves ganančių vyrų. Lietuvoje ir Estijoje šitokio atskyrimo nepastebėta. Skandinavijoje XIX–XX a. pr. kalnuotose vietovėse bandą ganė tik moterys (Apanavičius, 1999, p. 82). Tautosakiniai duomenys leidžia spėti, kad panaši situacija kitados galėjo būti susiklosčiusi ir baltų kraštuose. Pvz.,

62,5% latvių liaudies dainų, mininčių gyvulininkystės papročiuose itin svarbų, tačiau labai sunkiai įvaldomą pučiamąjį instrumentą ožragį, teigiama, esą juo groja moterys (Butkus, 1995, p. 117), nors etnografinė medžiaga liudija, baltų kraštuose juos pūtus tik vyrus. Tačiau, plg., Švedijoje ir Norvegijoje gyvulio rago trimitus pūtė bandą ganiusios piemenaitės (Apanavičius, 1992, p. 32). Taigi, kaip matome, vyriško kerdžiavimo plote aptinkama moteriško kerdžiavimo pėdsakų.

Vyrų ir moterų darbo pasiskirstymas iki šiol mažai tyrinėta tema, tad nuo platesnių apibendrinimų tenka susilaikyti. Tačiau būtina pažymėti, jog, nors ir labai retai, vis dėlto pasitaiko liudijimų – plg. „Žemaičiuose moterys ne tiktai akėja, bet ir aria lygiomis su vyrais“, o „bitininkavimu visur užsiima daugiausia seniai ir moterys“ (Višinskis, 2004, p. 73) –, verčiančių atsargiau žvelgti į tradiciškai griežtai suvokiamą darbų pasidalijimą.

44 [45], 24–26: Po dešimt ar dvidešimt, kartais daugiau ar mažiau, vienoje troboje šukuoja linus, vilnas, kanapes; verpia, audžia ir apdarus siūdinasi.

Žvelgiant į etnografiją, XIX–XX a. visi minimi darbai dirbti tik moterų, tad galima spėti, kad ir Lasickis čia turi galvoje moteris. Tai, regis, pirmasis moterų bendrų darbų paminėjimas (plg. Višinskis, 2004, p. 73; plačiau žr. Čepaitienė, 2001, p. 176–181; Čepaitienė, 2002; Glemžaitė, 1958; Katkus, p. 196–204; Mažiulis, 1941; Mažiulis, 1965; Merkienė, 1992, p. 294–295; Savoniakaitė, 1998; Vyšniauskaitė, 1983, p. 163–164; dar plg. paaišk. 54 [49], 8–9 ir 44[45], 27–28).

44 [45], 26–27: Kas lieka viršaus – siunčia į Rygą arba į Karaliaučių, iš ten į Olandiją, ir parduoda priimtina kaina.

Lasickis nemažai dėmesio skiria žemaičių prekybai – apie ją įvairiuose kontekstuose kalba net keturiose knygelės vietose. Pastarajame fragmente, sprendžiant iš prieš ir po jo sekančių sakinių, turimas galvoje linų ir kanapių pluoštas bei siūlai (žr. sekantį paaišk.). Vėliau Lasickis pasakoja, kad rudenį išpjovę gyvulius valstiečiai mėsos perteklių parduoda „pajūrio gyventojams“ (p. 47). Aptaręs su bitininkyste susijusias dievybes, De Diis autorius pabrėžia žemaitiško medaus kokybę ir nurodo jo eksporto geografiją: Belgiją, Prancūziją ir Ispaniją (p. 53; žr. paaišk. 52 [48], 22–24). O aprašęs mirusiųjų kultą ir miškuose jiems paliekamas aukas, sako, kad pastarąsias pasiima medkirčiai, „deginantys medžius pelenams, be kurių neišsiverčia užjūrio vėlėjai“ (p. 59; žr. paaišk. 58 [50], 1–4).

Minimi daiktai – ypač linų ir kanapių pluoštas bei siūlai, medus, vaškas

ir pelenai – svarbiausios vakarinių Lietuvos sričių (Žemaitijos ir Sūduvos) XVI a. eksportinės prekės (šalia jų dar paminėtinos odos, kailiai ir mediena), kuriomis buvo aprūpinama visa Vakarų Europa. Jos dažnai minimos to meto šaltiniuose (pvz., Herbersteinas: KŽ, p. 58; plg. Aubietį: BRMŠ II, p. 359; Olafą Magnusą: BRMŠ II, p. 409; Guagninį: BRMŠ II, p. 474, 496). Tačiau Vakarų Europai nieko negaminanti Lietuva buvo ne lygiavertis verslo partneris (prekybos sąlygas diktavo atvykstantys pirkliai), o tiesiog neišsenkantis reikalingų žaliavų šaltinis.

Pastarajame fragmente Lasickis lakoniškai, bet tiksliai nurodo tuometinę prekybos geografiją. Tai visų pirma kaimyninių žemių centrai – Ryga ir Karaliaučius. Šalia pastarųjų būtina pridėti Lasickio nenurodomą Dancigą, į kurį anuomet keliavo didžioji dalis viso vakarinių Lietuvos sričių eksporto. Dancigo pirkliai dažniausiai patys prekes parsiveždavo iš Lietuvos, o vėliau jas parduodavo visai Vakarų Europai. Nesunku nuspėti, kodėl Lasickis nemini šio svarbaus prekybos taško. Išvežamos prekės Dancigą pasiekdavo per kaimyninę Prūsiją, su kuria žemaičiai nuo seno intensyviai prekiaavo. Linų bei kanapių pluoštas ir mėsos produktai labai paklausūs Prūsijoje išliko iki pat XX a. Kita prekybinė kryptis – Ryga. Intensyvi ir nuolatinė prekyba tarp lietuvių ir Rygos pirklių vyko jau Mindaugo laikais. Ji nenutrūkdavo net kryžiaus žygių metu. Kalbėdamas apie prekybą linų ir kanapių pluoštu bei siūlais, atskirai Lasickis nurodo Olandiją. Tai svarbus XVI a. Europos prekybos centras. Čia iki XVII a. iškilo keletas stambių prekybinių centrų, kurie specializavosi eksportuodami drabužius, išaustus iš linų pluošto ar verpalų, įsivežtų būtent iš keltiškų ir baltiškų kraštų (plačiau apie Lietuvos prekybinius santykius XVI a. žr. Ivinskis, 1992; apie Lietuvos prekybą su Prūsija žr. Ivinskis, 1934; dar žr. Čepaitienė, 2001, p. 69; Ivinskis, 1958; Rowell, 2001, p. 82–83; Katkus, p. 90–98).

44[45], 27–28: Laukuose jie augina daugiausia linus ir kanapes.

Šis sakinytis atliepia 42 [43], 13–15 fragmentą, kuriame Lasickis nurodo pagrindinį to meto valstiečių sėjos laiką: „trejetą savaitių po Sekminių“. Tokiu laiku paprastai sėjami linai ir kanapės. Senų žmonių įsitikinimu pati geriausia žemė linams auginti yra miškų kirtimai ir dirvonai. XVI a. intensyvėjo prekyba baltų kraštų pelenais (žr. paaišk. 58 [50], 1–4), taigi daugėjo kirtimų, todėl populiarėjančių linų (plg. paaišk. 44 [45], 26–27) auginimui susidarė itin palankios sąlygos.

Linai – aplinkai mažai reiklus ir, šalia rugio, svarbiausias bei dažniausiai tautosakoje minimas ūkinėms reikmėms naudojamas augalas. Jie nuo seno ėjo ne tik audiniams, bet ir tekančių merginų kraičiui, taip pat įvairioms duoklėms.

GORČIŲ ar daugiau linų pasėdavo suaugusiems sūnums ir samdiniams vietoj pinigų. Baudživos metais linų duoklė dvarui buvo visuotinė. Šukuotų linų duodavo ir kalėdojantiems kunigams. Iki pat XX a. vidurio linai buvo svarbi eksportinė prekė. Net pirmosios nepriklausomybės pradžioje linų eksporto monopolis buvo svarbus Lietuvos valstybės pajamų šaltinis (Ivinskis, 1958, p. 216; Katkus, p. 90–98; Mažiulis, 1958, p. 215; dar žr. Balys, 1958, p. 210; Vyšniauskaitė, 1983).

Palyginti su linais, seniausias baltų kraštuose pradėtas auginti augalas – kanapės, buvo kur kas mažiau reikšmingas ir retokai teminimas tautosakoje. Nepaisant to, jo vartojimo būta labai įvairaus. Iš kanapių ne tik vytos virvės, ji labai plačiai vartota kulinarijoje: iš jų sėklų spaustas žemaičių ypač mėgtas aliejus, kanapių pienas vartotas viralui užbaltinti, sugrūstos ir pagruzdintos kanapių sėklos („spirgučiai“) valgytos su bulvėmis, o iš kanapių varškės suminkytos su duonos minkštimu gamintas vaikų ypač mėgtas kėžas ir t. t. Kanapės vartotos ir liaudies medicinoje: kanapių žiedų arbatos duodavo nuo tymų, išgąščio, kosulio ir visokių skausmų, kartais ir nuo inkstų ligų. Į kanapyną mesdavo sunkiai sergančias, musmirėmis apsinuodijusias kates, kur jos esą pasveikdavę, o kanapių pelus supildavo į gardo kampa arba į edžių galą, kad arkliai nesirgtų pažandėmis (Rauktytis, 1957, p. 422; Statkevičius, 1992, p. 15–17). Tačiau bene mažiausiai tyrinėtas kanapės naudojimas pirties papročiuose. Dar V a. pr. Kr. rašęs Herodotas pasakoja, kad, kaip manoma, tuometiniai baltų kaimynai skitai, pirtyje „paima kanapių sėklų ir užmeta ant įkaitintų akmenų: jos taip ima rūkti ir išleidžia tiek garų, kad jai nepri-lygsta jokia helėnų karšta vonia. Skitai mėgaujasi tais garais ir net stūgauja iš malonumo“ (Herodotas, IV, 75, p. 233). Sunku pasakyti ar čia kalbama apie kažkokį specifinį svaiginimosi būdą, ar tiesiog apie ypatingą karščio padidavimo metodą, tačiau pažymėtina, kad panašūs papročiai užfiksuoti dar XX a. Lietuvoje.

Būtina pažymėti, kad kanapių auginimas nepalyginamai sunkesnis už linų. Vyriškoji kanapė peržydėjusi greitai išdžiūsta, o moteriškajai iki brandos dar turi praeiti nuo 14 dienų iki 2 mėnesių. Pastaroji duoda apie 70%, o vyriškoji – tik 30% pluošto. Dvejopi kanapių augalai ir nevienodas jų brendimo laikas labai apsunkina derliaus nuėmimą. Tad vėlesniais laikais jos buvo sėjamos mažais kiekiais, dažniausiai geroje žemėje palei sodybą ir buvo sunaudojamos vietos ūkio reikalams: pluoštui ir aliejui (Rudinskas, 1957, p. 421–422). Tačiau XVI–XVIII a. situacija buvo visiškai kitokia. Tuomet plėtojantis burinei laivininkystei, dėl gerokai storesnio ir stipresnio pluošto nepaisant sudėtingo derliaus nuėmimo, Lietuvoje imta labai plačiai auginti greitai visoje Vakarų Europoje išgarsėjusias kanapes. Iki pat XIX a. pabaigos

Baltijos jūros pietinis pakraštys pasiliko svarbiausias kanapių tiekėjas. Dar XIX a. pradžioje JAV buvo susidomėjusi Baltijos pajūrio kanapių įveisimu Amerikoje, nors ten būta ir vietinių šios rūšies augalų, o XIX a. gale Ryga, Klaipėda ir Karaliaučius tebebuvo tie uostai, iš kurių Prancūzija daugiausia įsiveždavo kanapes (Trumpa, 1957, p. 422–423).

44 [45], 28–29: ...ten maža miestelių, ne per daug kaimų, o įtvirtintų pilių visai nėra.

XVI a. šaltiniuose dažnai pasitaikanti pastaba. Antai anot Herbersteino (1549), „[žemaičiai] neturi žymių miestų nei sustvirtintų pilių“ (BRMŠ II, p. 395); „Jokios didesnės pilies tame krašte nėra, bet pilaičių su miestais, kaimais, tiek karališkais, tiek bajoriškais, yra nemaža“, kur kas nuosaikiau rašo Guagninis (1611, BRMŠ II, p. 495).

Lasickio gyventu laiku Žemaitija išties buvo menkai apgyvendintas ir beveik neurbanizuotas kraštas. Tikslūs skaičiai čia negalimi, tačiau paminėtini XV a. pradžią liečiantys Lowmiańskio skaičiavimai. Jo nuomone, tuo metu Žemaitijoje turėję gyventi nuo ~58000 iki ~69000 žmonių (žr. Vaivada, 1997, p. 106). Savo ruožtu 1500 m. visose etninėse lietuvių žemėse buvo tik apie 40 miestelių, iki XVI a. vidurio prisidėjo dar apie 90 (Kiaupa, 2001, p. 355). Menkiausiai urbanizaciniai procesai palietė Žemaitiją – čia kalbamu laikotarpiu tebuvo apie porą dešimčių miestelių. Tiek Rusijoje, tiek Vakarų Europoje miestai ir miesteliai paprastai imdavo formuotis aplink pilis. Tačiau Lietuvos miestams ši kaimyninių šalių miestų radimosi taisyklė praktiškai negalioja – jų raidai medinės pilys turėjo labai ribotą įtaką (žr. Zabiela, 1995, p. 60)

Tam tikras Lasickio kompiliacijos nenuoseklumas – nors Lasickis mini Platelių pilį (p. 41, žr. paaišk. 40 [43], 24–42 [43], 4), tačiau komentuojamame fragmente teigia Žemaitijoje jų išvis nesant – suprantamas. Kaip matėme, medinė Platelių pilis dėl prastos būklės nugriauta praėjus vos penkeriems metams nuo spėjamos *De Diis* parašymo datos. Tačiau anachronizmu ji tapo gerokai anksčiau. Beveik visos medinės pilys, kaip manoma, buvo apleistos ir galutinai sunyko baigiantis kovoms su kryžiuočiais, t. y. XIV a., o XV a. jų jau buvo labai nedaug. Europoje tuo metu jau seniai statytos tik mūro pilys. Maža to, XVI a. ištobulėjus artilerijai net ir mūrinės LDK pilys nebeatitiko to meto karybos reikalavimų, o „medinių pilių vietos jau seniai pavirtusios piliakalniais bei gerokai primirštos“ (Zabiela, 1995, p. 17; dar žr. Kuncevičius, 2001, p. 17). XVI a. antroje pusėje – XVII a. pradžioje nuo karų daugiausia kentėjo LDK gudų žemės (Poškienė, 2001, p. 26–30). Ten ir buvo sutelkti pagrindiniai LDK įtvirtinimai. Tuo tarpu šalies viduje bemaž šimtmetį didesnių karinių konfliktų nebūta. Su Lasickiu nesutikti sunku – Žemaitijoje tuo metu

išties vargiai būtų atsiradęs statinys, kurį pagal to meto reikalavimus būtų buvę galima pavadinti pilimi.

44 [45], 30: Jų namų langai atgręžti į pietus.

Žvelgiant į tolesnį fragmentą 44 [45], 32–46 [45], 6, atrodytų, kad čia Lasickis turėtų kalbėti apie senąjį namą. Tačiau dar Dlugošas nurodo, kad pastarieji buvę belongiai, o virš ugniavietės buvusi skylė kartu buvo ir dūmtraukis, ir anga šviesai įleisti (BRMŠ I, p. 581). Etnografijos duomenimis numas išties labai retai turėjo specialius langelius šviesai įeiti: iki XX a. vidurio išlikę namai dažniausiai neturi atskirų langų šviesai, bet tik aukštiniais vadinamus langelius į numogalį dūmams išleisti. Manoma, kad jie atsiradę palyginti vėlai, o jų prototipai buvo pirkių aukštiniai sienoje virš įeinamųjų durų (Čerbulėnas, 1958, p. 136). Čia galimi du paaiškinimai: arba Lasickis kalba apie XVI a. atsiradusį naują pastatų tipą – langus turėjusią trobą, arba minėti skirtumai atspindi pereinamojo tarpsnio realybę, kuomet, atsiradus troboms, kuriam laikui galėję maišytis statybos ypatumai, pvz., pradėjus statyti langus turinčias trobas, langai imti daryti ir numuose, tačiau vėliau jie vėl statyti be langų (plg. Čerbulėnas, 1958, p. 110, 5 pav.).

Lasickis tiksliai nurodo langų kryptį. Iki pat XX a. vid. ypač vienkiemių trobose langai dažnai kirsti pietų pusėje, nes šilčiau ir mažiau vėjuota (vėjas Lietuvoje daugiausia pučia iš vakarų) (plg. Daukantas, 1993, p. 27, 31). Be abejo, esama ne tik „fizinio“ tokio namo orientacijos papročio aiškinimų: „Butą budavojant reikia vieną galą rytuosna, antrą pietuosna statyti, šiaip nesutikimas tarp jame gyvenančių esąs“ (IMLT, p. 10, Nr. 22). Tiesa, šią taisyklę ne visada įmanoma pritaikyti gatviniam kaimui, taigi čia Lasickis greičiausiai aprašinėja dar priešvalakinę realiją (žr. paaišk. 44 [45], 31–32). Tačiau ir vėliau „geroji“ kryptis nebuvo pamiršta, pvz., kai kur į pietus ar priešpietį iki pat šių dienų atsukami aviliai (žr., pvz., Tamulaitytė, 1999, p. 329).

44 [45], 31–32: Karaliaus Žygimanto Augusto, mirusio 1572 liepos 7 d., pastangomis, žemaičiai buvo sukviesti į sueigas ir [susikirstyti] į bendrijas.

Kalbama apie XVI a. antroje pusėje Žemaitijoje vykdytą valakų reformą. Jos metu išplėtotą trilaukė sistema (pūdymas, žiemkenčiai, vasarojus) pakeitė iki tol vyravusią labai ekstensyvią, tačiau nenašią lydiminę žemdirbystę. Valstiečių prievolės matu tapo žemės plotas – valakas (apie 21,8 ha). Reforma labai paskatino žemės ūkio pažangą. Kiekvienas valstietis, neatsižvelgiant į jo iki tol valdytą žemės kiekį, galėjo gauti visą valaką, o kartais ir daugiau. Tik žiūrėta, kad jis pajėgtų įdirbti gautą žemę ir atliktų visas dvaro prievoles. Siekiant natūrinį ūkį pakeisti piniginiu valstiečiams įvestas piniginis mokes-

tis – činčas. Tačiau šis mokestis priklausė nuo žemės kokybės – pirmą kartą Lietuvos žemės ūkio istorijoje taikant prievoles atsižvelgta į žemės kokybę. Patys valstiečiai sukelti į gatvinius kaimus. Kaimai sugrupuoti į vaitystes, kurias valdė iš valstiečių skiriami vaitai ir pačių valstiečių iš savo tarpo renkami suolininkai. Reforma neaplenkė ir bajorų. Revizuotos jų teisės į valdomas žemes. Neturintieji įrodymų buvo laikomi neteisėtai užgrobę DL kunigaikščio valdas. Galima sakyti, reformos dėka buvo sutvarkyta žemių administracija: valstybinės žemės aiškiai atskirtos nuo privačių, imtos geriau kontroliuoti valdovo girios, suintensyvinata užsienio prekyba grūdais ir miško produktais. Tai pakėlė žemių našumą ir padidino pelną. Valakų reforma – viena reikšmingiausių žemės ūkio reformų visoje Lietuvos istorijoje. Jos nuostatai išsilaikė iki pat padalijimų (XVIII a. pab.) (plačiau žr. Gudavičius, 1999, p. 575–581; Ivinskis, 1966; Jurginis, 1978, p. 65–79, dar žr. Įvadą, p. 30).

44 [45], 32–46 [45], 6: Palapinės pavidalo būstai, vadinami bokštais, viršun siaurėja ir baigiasi anga dūmams ir tvaikui išėiti, statomi iš rąstų, baslių, šiaudų ir žievės. Juose gyvena žmonės su visais gyvuliais, stovinčiais ant lentinių grindų. Tuo būdu šeimos tėvas visą savo labą turi prieš akis ir gina gyvulius nuo plėšrių žvėrių bei šalčio.

Bokštu čia vadinamas senasis, iš pradžių visoje Lietuvoje paplitęs, o vėliau tik Žemaitijoje likęs (žr. Čerbulėnas, 1958, p. 140–141) lietuvių būstas – namas, žemaičių vadinamas numu arba nomu. Tai būdingas, XVI–XVII a. lenkų kalba rašytuose inventoriuose ir kitokio pobūdžio dokumentuose vartotas įvardijimas, kur numas paprastai vadintas lenk. wieża „bokštas“ (pvz.: *numa alba raczey wieża żmuydzka*, cit. iš Jablonskis, 1941, p. 129–135; dar žr. Jablonskis, 1973, p. 277). Pastarasis lotyniškuose raštuose ir verstas į lot. turris „bokštas“. Tokio įvardijimo kilmė nėra aiški. Pastebima tik, kad žodžiu wieża gyvenamuosius pastatus vadino Alpių ir Pamario slovenai bei lužitėnai (Jablonskis, 1973, p. 277). Vis dėlto kodėl slavų kraštuose analogiški žemaičių numui pastatai vadinti bokštais, lietuvių tyrinėtojų nesiaiškinta. Galbūt, tam įtakos turėjo įspūdingas pastato aukštis. Tačiau kur kas labiau į akis krenta kitas numo bruožas – lyginant stogo ir sienų proporcijas, senuosiuose numuose ypač išsiskiria stogo aukštis ir masyvumas. Pastarasis sudaro du trečdalius – tris ketvirtadalius, o retkarčiais ir dar daugiau viso numo aukščio. Žemai nuleistos numų pastogės beveik uždengia sienas (žr. Čerbulėnas, 1958, p. 137). Toks pastatas, kaip taikliai pastebi Lasickis, labiau primena ne bokštą, o milžinišką palapinę, su kuria numai gretinti dar XX a. pirmos pusės etnografiniuose aprašymuose (žr., pvz., Petrusis, 1942, p. 16–17).

Prieš imantis analizuoti Lasickio numo aprašymą, verta dar sykį

įsiskaityti į seniausius žemaičių gyvenamojo būsto aprašymus, kurių pirmą pateikė, regis, dar Jonas Dlugošas (XV a.): „Neturi jie jokių prideramų namų nei puošnių pastatų, gyvena tik paprastuose būstuose. Jų vidaus ertmė plati ir ilga, o viršus įtrauktas. Būstai statomi iš medžio, šiaudiniaus stogais, platesni apačioje ir po truputį siaurėjantys į viršų, panašūs į didelį laivą: viršuje viena anga, pro kurią patenka šviesa. Po ta anga kūrenasi židiny, kur verda paprastas jų valgis ir kur jie ginasi nuo šalčių, kaustančių šį kraštą didžiąją metų dalį. Tuose būstuose jie gyvena su žmonėmis, vaikais, samdiniais, kartu laiko galvijus, arklius, javus ir visus ūkio padargus. Neturi kitokių pastatų, tarkim, namų su pokylių menėmis, rūmų, sandėlių, kamarų nei tvartų, bet tuose pačiuose būstuose gyvena patys ir laiko galvijus, arklius ir visokius kitokius naminius gyvulius“ (BRMŠ I, p. 581). Vėliau apie numą prabylama tik XVI a. Herbersteinas (1549) juos apibūdina glaustai ir kiek kitaip nei Dlugošas: „Jie gyvena žemose ir labai ilgose trobose, kurių viduryje saugoma ugnis. Prie jos sėdėdamas šeimos tėvas mato gyvulius ir visą namų ūkį. Mat jie paprastai po tuo pačiu stogu, kur gyvena patys, laiko be jokios pertvaros ir gyvulius“ (BRMŠ II, p. 395). Guagninis pateikia detaliausią senojo numo vidaus aprašymą (1611): „Prastuomenė gyvena mažuose, žemuose, pailguose būstuose, kuriuose vakarais ir rytais vidury aslos kurenama ugnis: trobos viduryje iš viršaus kabo kaminas, padarytas iš žievės, apkrėstas moliu, po juo pakabintos geležinės grotos, ant kurių visą laiką viena po kitos dedamos balanos, kad šviestų, o apačioje, po grotomis, yra lovelis su vandeniu, į kurį iš viršaus krinta nuodėguliai. Prie to ugniakuro po darbo ilsėdamasis, šeiminkas su šeimyna apžiūri visą savo turtą, visą namų ūkį. Mat tuose pačiuose būstuose, kur patys gyvena, jie laiko ir visokius gyvulius – avis, veršelius, vištas, žąsis, karves ir kiaules“ (BRMŠ II, p. 495–496).

Cituotus šaltinius sugretinus su etnografinė medžiaga ima ryškėti XVI a. žemaičių valstiečių gyvenamojo būsto kontūrai. Tai masyvus (platus ir ilgas) stačiakampio formos pastatas. Čia tenka koreguoti vieno rimčiausių numų tyrinėtojo Čerbulėno išvadą: „Senajo varianto namas, suręstas iš sienojų, iš pradžių greičiausiai buvo kvadratinis arba beveik kvadratinis. [...] Užuominu apie tokią namo plano ir išorės formą randame J. Dlugošo, J. Lasiciaus ir kt. aprašuose“ (Čerbulėnas, 1958, p. 108). Kaip matėme, nė vienas iš cituotų autorių nemini numą buvus kvadratinį: Dlugošas sako pastatą buvus ilgą ir platų, Herbersteinas – labai ilgą, Guagninis – pailgą, o Lasickis apie jo formą apskritai neužsimena. Neturime jokio pagrindo kvadratinę pastato formą laikyti „paprastesne“, iš kurios esą vėliau galėjusi išsivystyti „sudėtingesnė“ – stačiakampė forma. Archeologiniais duomenimis baltų ar greičiau prabaltų gyventose žemėse statytuose pastatuose nuo akmens amžiaus vyrauja būtent

pailgas (stačiakampis), o ne kvadratinis gyvenamojo namo planas; toks jis lieka iki istorinių laikų (žr., pvz., Rimantienė, 1996, p. 158–161, 262; Grigalavičienė, 1995, p. 41–55; Tautavičius, 1996, p. 18). Etnografiniai duomenys liudija tik stačiakampę formą: iš mūsų dienas pasiekusių numų nė vienas nebuvo kvadratinis (kvadratinė neretai buvo tik daugiau nei vieną patalpą turėjusių numų patalpa su ugnia viete) (žr. paties Čerbulėno pateiktus planus ir aprašus: Čerbulėnas, 1958; dar žr. Gimbutienė, 1959, p. 494–495).

Etnografiniai duomenys leidžia spėti, kad numas statytas be pamatų (plg. Petrulis, 1940a, p. 45; Petrulis, 1942, p. 17), sienos rėstos iš (galimas daiktas net nenužievintų) rąstų (plg. Petrulis, 1940a, p. 45; Lasickis; Dluogošas). Statant naudotasi tik kirviu, nenaudojant geležies – kur reikia sukalta medžio vinimis (žr. Petrulis, 1942, p. 17; plg. paaišk. 46 [45], 15–17). Net didžiulės numo „durys, didžiosiomis vadinamos, pro kurias mažne su vežimu galėjo įvažiuoti“ (Daukantas, 1993, p. 27; dar žr. Čerbulėnas, 1958, p. 107), buvo įtaisomos ant medinių bėgūnų (Čerbulėnas, 1958, p. 136). Rąstų tarpai kamšyti samanomis (pvz., Petrulis, 1942, p. 18; dar žr. De Diis fragmentą apie Kerpyčių ir Šilinyčių: 50 [49], 14–16). Numas neturėjo lubų – įėjus į vidų iškart atsiveria stogas. Jis labai aukštas, keturšlaitis, šiaudinis, su skylė dūmams išeiti (plg. Dluogošas, Lasickis, Čerbulėnas, Petrulis, 1942, p. 20 ir kt.). Šiaudinis stogas gali labai greitai įsiliepsnoti nuo iš ugniakuro kylančių žarijų, todėl prieš dengiant šiaudais visas stogo plotas iš pradžių padengiamas šiaudus nuo žarijų saugančia maukna-luoba (čia maukna – eglės žievė, luoba – apskritai medžių žievė, žr. Čerbulėnas, 1958, p. 132–134). Veikiausiai komentuojamame fragmente minėdamas numo statyboje naudojamą žievę Lasickis kaip tik ir kalba apie šį nuo kibirkščių saugantį stogo pamušalą (jei taip, tuomet tai yra pirmas jo paminėjimas). Tačiau tai ne vienintelis numą nuo gaisro saugantis įrenginys. Virš pelenu vadinamo atviro ugniakuro, ant sienų viršų jungiančių dviejų-trijų specialiai sugrupuotų sijų įtaisyta pakriautė – didesnio už peleną ploto, dažniausiai iš karčių ir žabų daromos, iš apačios išpintos vytelėmis ir apkrėstos moliu, specialios gaubtos lubelės sulaikyti kibirkštims. Dažnų gaisrų kontekste tai vienas svarbiausių numo įrengimų (Čerbulėnas, 1958, p. 125–129; Petrulis, 1942, p. 19, 20; dar žr. paaišk. apie *Kibirkščių Tratitą: 54 [49], 7–8). Veikiausiai apie pakriautę, o ne apie kaminą kalbama ir cituotame Guagninio tekste – nors kaminas Lietuvoje žinomas nuo XIV a., tačiau valstiečių sodybose jis paplito tik XIX a. (Čerbulėnas, 1958, p. 136; Gutautas, Kneizys, 1992, p. 347). Iš po pakriautės nuleistas virš peleno kabėdavo medinis vąšas (kablys), ant kurio kabintas katilas valgiui virti. Tiesiog asloje įrengtas pelenas – svarbiausia numo vieta (žr. paaišk. apie Gabiją: 58 [51], 12–15). Tai atvira, akmenimis apdėta, kartais dar apjuosta žabų tvorele ugnia viete – numo

šviesos ir šilumos šaltinis (apie peleną žr. Čerbulėnas, 1958, p. 123–125). Ji galėjo būti įrengta ir duobėje (Daukantas, 1993, p. 28; dar žr. Čerbulėną) – tai dar viena priemonė sumažinti kibirkščių keliamą pavojų.

Nors iš pirmo žvilgsnio paprastas, nemaža keblumų sukelia peleno lokalizacijos klausimas. Guagninis ir Herbersteinas sako, kad ugniavietė buvusi numo viduryje. Panaši išvada peršasi ir žvelgiant į Dlugošo tekstą. Lasickis peleno vietos nenurodo. Tačiau Čerbulėno ir Petrulio pateiktuose mūsų dienas pasiekusių numų planuose nė viename ugniakuras nestovi gyvenamosios patalpos viduryje (plg. Daukanto liudijimą: „Asloje paties namo juo į kampa kamaros linkan buvo kartais duobė ketvirtainiška iškasta į kelio mierą gilumo, ugnavieta vadinama“, Daukantas, 1993, p. 28). Pelenas planuose dislokuotas arčiau galinės sienos, neretai ir arčiau kairio ar dešinio kampo. Galimas daiktas, kad nusakymas „viduryje“ tereiškia, kad aplink peleną galima apeiti. Ši prielaida leidžia įžvelgti Lasickio laikų numo vidaus tvarką, pvz., suprasti, kuris kampas vadintas užpelene (žr. paaišk. 58 [51], 12–15).

Iš visų senųjų autorių Lasickis vienintelis kalba apie lentines senojo numo grindis. Čia jis užmena tikrų tikriausią mįslę. Etnografinė medžiaga rodo, kad ne tik numuose, tačiau daugeliu atvejų net ir trobose iki pat XX a. pradžios tebuvo moliu plūkta asla (žr. Čerbulėnas, 1958, p. 135; Petrusis, 1940a, p. 46; Petrusis, 1942, p. 22, plg. Dulaitienė–Glemžaitė, p. 83). Mėginant pritempti prie etnografijos liudijamos realybės, ši itin tamsi Lasickio teksto vieta skaityta labai įvairiai. Valkūnas minėtą sakinį verčia: „ant grįsto laito“ (AŽD, p. 16; taip pat ir *De Diis* vertimo redakcijoje BRMŠ II, p. 592); Čerbulėnas, remdamasis tuo, kad senuosiuose vienos patalpos numuose nuo ugniavietės gyvulių gardai kartais buvo atskiriami ne siena, o lentų ar virbų pertvaromis, *De Diis* minimas lentų grindis laiko minėtų pertvarų užuomina (Čerbulėnas, 1958, p. 116). Tačiau nume, ir tai tik retkarčiais, akmenimis grįstas nedidelis plotas apie ugniavietę, be to, tekste kalbama apie lentas, o ne grindinį. Negali tai būti ir gyvulius nuo ugniakurio skirianti pertvara: lot. tabulatum tėra vartojamas grindims ir retkarčiais luboms, tačiau niekada pertvarai nusakyti, negana to, Lasickio tekste aiškiai sakoma: „ant lentinių grindų“. Nevertėtų abejoti, kad XVI a. valstiečiai mokėjo pasitiesti lentas – medinės grindys nėra naujųjų laikų išradimas. Archeologiniai tyrimai rodo, kad Šiaurės Europoje (be kita ko ir dabartinėje Lietuvos teritorijoje) jau ankstyvajame neolite (4800/4600–2900 m. pr. Kr.) kai kur pastatuose aslos klotos keliomis eilėmis pušų žievių (Rimantienė, 1996, p. 160). Tačiau senuosiuose numuose, kuriuose gyveno ir žmonės, ir gyvuliai, jos išties vargu ar galėjo būti vartojamos. Lentinės grindys tiesiog būtų buvę labai nepraktiškos, nes srutos pasklistų po visą patalpą. To neatsitiktų esant apkreiktai plūktai aslai,

todėl, pvz., tvartuose niekada nebuvo medinių grindų. Tad ką minėdamas lentines grindis Lasickis turėjo galvoje, tegalime spėlioti. Galbūt jis suplakė į vieną vietą kelias skirtingas, tačiau tuo pačiu žodžiu įvardijamas realijas. Pvz., XIX a. kaimuose vartota pamina – viena ar dvi lentos prie krosnies, naudotos piemens, kartais pakeleivio ar elgetos guoliui, tačiau tuo pačiu žodžiu vadinta ir nuolatinė galvijų stovėjimo vieta ganykloje, kurią parinkdavo piemenys ir kurioje visus galvijus pripratindavo pietų metu sugulti. O gal čia aprašyta turimais duomenimis jau nebeatsekama realija.

Ne visai aišku ir kiek patalpų turėjo senųjų autorių aprašytas žemaičių gyvenamasis būstas. Nors kai kurie autoriai į šaltinius žvelgia kategoriškai: „J. Dlugošas, S. Herberšteinas ir kiti aiškiai kalba apie vienos patalpos [...] namą“ (Čerbulėnas, 1958, p. 109), tačiau tvirtai tokią išvadą galime daryti nebent remdamiesi Herbersteino tekstu. Tikslumo dėlei verta pažymėti, kad, pvz., Lasickio teiginiai, esą numuose „gyvena žmonės su visais gyvuliais“ ir „[t]uo būdu šeimos tėvas visą savo labą turi prieš akis“, atrodo, gali būti lygiai pritaikyti ir numui su numogaliu – siena atskirta patalpa gyvuliams laikyti, ir net numui su prijungtu tvartu, nes „durys toje pertvarinėje sienoj tokio pat mažne didumo buvo kaip ir didžiosios, vedė iš namo į tvartą“ (Daukantas, 1993, p. 27; plg., pvz., planus: Čerbulėnas, 1958, p. 112–113), tad panašu, kad joms būnant atidarytomis, gyvuliai puikiausiai galėjo būti matomi. Be abejo, būta vienos patalpos numų – jų išliko iki pat XX a. (Čerbulėnas, 1958, p. 109), tačiau atkreiptinas dėmesys į Merkienės paskaičiavimus: „Dauguma namo paminėjimų XVI a. dokumentuose (iš mums žinomų apie 74%) rodo, kad jis buvo iš 2–3 patalpų“ (Merkienė, 1989, p. 190). XVI a. antroje pusėje dvarų inventoriuose ir kitokiuose raštuose plačiai minima nemažai atskirų patalpų gyvuliams laikyti: numogalis, avinyčia, daržinė, gardanas, kaniūkštė, staldas, tvartas ir t. t. (Čerbulėnas, 1958, p. 116; Merkienė, 1989, p. 162–163). Pastebėtina, kad apie atskiras patalpas (o gal ir statinius) kalba ir pats Lasickis: 46 [45], 7–8 sako, kad valstiečiai turi gardų, o vėliau mini tik ką atvestų ėriukų globėją *Gardunytį (p. 51), kurio vardas neabejotinai kildintinas iš liet. „gardas“ (Skardžius, 1956). Norėtusi atkreipti dėmesį, kad vienos patalpos numas dažnai suabsoliutinamas – į jį romantiškai žvelgiama kaip į nekitusį ištisus amžius, o XVI a. jis esą pradėjęs negrįžtamai keistis: imtos statyti atskiros patalpos gyvuliams laikyti, kurios vėliau atsiskyrusios į atskirai statytus tvartus ir t. t. Tokia evoliucinė vizija yra iš esmės ydinga – iki šiol negalime tiksliai pasakyti, ar kokybiškesnė troba išsivystė iš numo, ar susiformavo lygiagrečiai: atsiradus troboms numai neišnyko ir dažnai abu pastatai koegzistavo vienoje sodyboje. Atskiros gyvenamojo būsto patalpos – labai senas išradimas. Dabartinės Lietuvos teritorijoje šalia vienos patalpos būstų

kelių patalpų gyvenamieji namai statyti jau akmens amžiuje (Rimantienė, 1996, p. 263), ankstyvajame žalvario amžiuje gyvenusios gentys kartais statė net 8 patalpas turinčius pastatus (žr. Grigalavičienė, 1995, p. 41–42), o atskiri gyvenamieji ir ūkiniai pastatai žinomi bent jau nuo pirmo tūkstantmečio vidurio (Tautavičius, 1996, p. 18–19; dar žr. Gimbutienė, 1959, p. 494–495).

Bene kebliausias, tačiau Lasickio teksto perspektyvoje ypač svarbus, yra numo interjero klausimas. Jis neatsiejamas nuo kiekvienai archajinei kultūrai būdingo sakralinio gyvenamojo pastato vidaus išplanavimo. Vėliau *De Diis* išvardijama visa eilė namų dievų, vadinamų bendru **numėjų* vardu (žr. paaišk. 54 [49], 5 ir kt.), kurie numo erdvėje neabejotinai turėjo savo vietą. Iki šiol į numo interjerą paprastai žiūrėta kaip į nereikalaujantį atskiro dėmesio. Antai iki šiol bene svarbiausią apibendrinantį straipsnį apie numą parašęs Čerbulėnas jo apstatymui teskiria vieną sakinį be jokios nuorodos: „Namo vidaus apstatymas buvo labai paprastas: pasieniais platūs ažuoliniai suolai, prie ugniavietės ant sienos kabėjo šaukštdėtė įvairiems namų apyvokos daiktams sudėti, čia kartais buvo rankinės girtos, o kampe prieš ugniavietę stovėjo stalas“ (Čerbulėnas, 1958, p. 135). Ką nors tikro suprasti apie numo interjerą nelengva ne tik iš Čerbulėno apibendrinimo, bet ir iš senųjų aprašymų. Pastarieji labai glausti, vėlesniuose numas dažniausiai tik paminimas greta kitų pastatų ar neretai kaip ūkinis pastatas, lyginamas su gerokai patogesne troba, o negausūs dar funkcionuojantį numą regėjusių liudininkų atsiminimai siekia XVIII a. galą, taigi jo gyvavimo pabaigą (žr., pvz., Paszkiewicz, 1929; Daukantas, 1993, p. 27–34). Taigi aprašoma arba pernelyg siaurai, arba tai jau būna senąją funkciją praradęs pastatas. Iš lakoniško Čerbulėno aprašymo net sugretinus jį su šaltiniais ir su mūsų dienas pasiekusių numų brėžiniais neįmanoma suprasti, kurį kampą autorius laiko esant prieš ugniavietę, nes mūsų supratimu stalas statytas kampe už jos (žr. paaišk. 54 [49], 10), neaišku ir kurioje vietoje „prie ugniavietės“ stovėjo girtos (žr. paaišk. 54 [49], 6; plg. palyginti vėlyvą Daukanto liudijimą, esą girtos stovėjo ubladėje – atskirame pastate su duonkepiu pečiumi, žr. Daukantas, 1993, p. 33).

Anot XIX a. vidurį menančių Vladislavo Sirokoslės žodžių: „Stalas, suolai, krosnis, užkrosnis ir rankinės girtos – visa tai būtina vargšui taip, kaip bajorui fortepijonas svetainėje“ (Sirokoslė, p. 136). Norėdami bent šiek tiek nušviesti senojo numo vidų, pateikiame hipotetinius, į mokslinę rekonstrukciją nepretenduojančius brėžinius.

46 [45], 3–5: jis miega prie durų, palikęs sargybą židinio dievaičiui, kad nepadarytų žalos namams arba žarijos naktį neišblėstų.

Židinio dievaičiu čia matyt vadinama Gabija, žr. paaišk. 58 [51], 12–15.

46 [45], 6–7: Dažnokai pasitaiko, kad kiaulė ar šuo iš stovinio židinyje puodo pačiumpa mėsa arba verdančiu vandeniu nusipliko snukį.

Regis, Guagninis (tarp kitų gyvulių) pirmąkart paminėjo namuose laikomas kiaules (BRMŠ II, p. 496) – pašarui nereiklius gyvulius, ilgiausiai likusius gyventi drauge su žmonėmis. Savo laiku Donelaitis skundėsi būrais: „Juk jie ir kiaules stuboj laikyt nesigėdi / Ir, kad jiems pavyvyti, dar barasi smarkiai“ (Donelaitis, p. 89; 616 eil.), o austrų gydytoją Jozefą Franką XIX a. stebino net pačiame Vilniaus mieste kur pakliuvo lakstančios kiaulės (Frankas, p. 50). Ši mūsų ausims keistai skambanti kaimo gyvenimo norma liaudies atmintyje pasiekė ir mūsų dienas. Pačioje XX a. pabaigoje, 1992 m., Babrungėnų kaime, Platelių valsčiuje užrašyta mįslė teigia: „Jei nesmirdės po stalą, nekrepės nė ant stalo“ (Po stalą kiaulės vaikščiojo) (JGPAM, p. 424).

De Diis kiaulės neatsitiktinai paminėtos kartu su šunimis. Palyginti lengvai išauginamos bei labai reikšmingos žemaičiams pirmosios sykiu yra ir ypač sunkiai suvaldomi gyvuliai. Jų ganymas iki pat XX a. vidurio laikytas vienu iš vargingiausių ir niekingiausių darbų. Ganytos tik laukuose (Mažiulis, 1955, p. 525), jos neretai pabėgdavo ir lakstydavo po apylinkę laisvos, keldamos daugybę rūpesčių. Juos išspręsti, pasak Katkaus, galėjo tik šuo: „Anais laikais šuo privalėjo turėti dvi dorybi: turėjo būti sargus ir turėjo būti geras prie kiaulių. [...] Dabar gyvenanti žmonių karta nemato ir nepamats, kaip šuo baudžia kiaulę už vaikščiojimą po svetimą kiemą ar daržą. [...] Vieną sykį žiemos laike netekome šunies – gi kad aptvino kaimos kiaulės! Kur nori dėkis, nėra vaisto: daržinėje ir klojime verčia pašarus, įlenda prie karvių, prie arklių, suknisa mėšlą, taikosi įlįsti į prieangį, į ląstas, kur žąsys peri, nėra pagelbos. Pasitaisėme gerus rimbų, užsidarėme kiaules name, kad neišlėktų, ir lupame rimbais kiek tilpo. Ant rytojaus vėl tos pačios atėjo. [...] Turėjome gauti šunį, ir tiek. Šunies gero būta prie kiaulių: vieną išlydėjo iš kiemo, už ausies nusitvėręs ir kažką į ausį kiaulei sakydamas, kitą taip pat, ir pabaigta: nuo kiaulių atsikratėme. Ant rytojaus ta pati kiaulė, bėgdama pro mūsų kiemą, sustojo, pamastė pamastė – ir nubėgo pro šalį“ (Katkus, p. 67–68). Tačiau Lasickio tekstas atskleidžia vieną komišką kiaulės ir šuns santykių momentą – atrodo, kartais šuo užmiršdavo savo darbą ir, užuot saugojęs namus nuo deglųjų, „susivienydavo“ su jomis ir pats imdavo „plėšikauti“.

46 [45], 7–8: Kaimų gyventojai gardus laiko atokiai nuo kūdrų.

Lot. *caulae* gali būti suprantamas ir „tvartų“, ir „gardų“ prasme. Nors XVI a. inventoriuose minimi abiejų rūšių statiniai, tačiau statistiškai dažniau minimi antrieji. 1562 m. Karšuvos valsčiaus inventoriuje vienas iš Lasickio

informatorių – Jokūbas Laskauskas – taip pat ragina, kad valstiečiai galvijus pradėtų laikyti ne namuose (*w namach*), o garduose (*w oborach*) (Акты 25, c. 92; plg. Merkienė, 1989, p. 176–180, 189; Čerbulėnas, 1958, p. 120–122). Tad tikėtina, kad ir *De Diis* Lasickis kalba apie „gardus“.

Nelengvai išaiškinama Lasickio pastaba, esą gardai laikomi atokiai nuo kūrų. Taip daryta veikiausiai siekiant, kad vandens neužterštų srutos – minėtame inventoriuje kaip tik primenama, kad pastarosios neturėtų tekėti iš daržinės (diendaržio) (Акты 25, c. 92). Dar XX a. stambesniuose Žemaitijos ūkiuose paprastai būdavo du tvenkiniai. Vienas jų skirtas gyvuliams ir kastas šalia tvarto (jo švara nesirūpinta), o antras – atokiai nuo gyvulių laikymo vietos esanti švari kūdra, kurioje skalbta, augintos žuvis ir pan.

46 [45], 10–13: Šeimos tėvas, papjovęs rudenį naminių paukščių ir paskerdęs tas avis ar jaučius, kurių numano negalėsiąs žiemos metu išlaikyti, kartu su namiškiais aukoja genijui; perteklių sudeda į statines ir parduoda pajūrio gyventojams.

Čia veikiausiai minimas aukojimas Žemininkui arba Žemynai (žr. paaišk. 54 [49], 22–56 [50], 13 ir 52[48], 17–21, p. ...). Prastais metais sunku būdavo išgyventi ne tik žmonėms (42[44], 27–28), bet ir gyvuliams. Tačiau tai ne tik Lasickio laikų realybė. Pvz., avis ir ėriukus, tepasilikdami porą veislei, prieš žiemą kai kur Lietuvoje išpjaudavo iki pat XX a.

Turimais duomenimis XVI a. skerdieną dažniausiai konservuota padalijant ją į didelius gabalus ir sūdytą sudedant į statines. Ne visai aišku, kokie pajūrio gyventojai turimi galvoje, tačiau, pvz., dar XIX a. vid. kiauliena buvo labai paklausi Prūsijoje (plg. Merkienė, 1989, p. 96, 125).

46 [45], 13–15: Jie labai taikliai mėto ietį ir šaudo iš lanko.

Apie ypatingą žemaičių gebėjimą valdyti lanką ir ietį nuolat kalba XVI–XVII a. autoriai. Žr., pvz., Herbersteiną (BRMŠ II, p. 395), vėliau Guagninį: „Žmonės ten tvirti ir drąsūs, mūšyje smarkūs, kautynėse dėvi šarvus, šalmsus, kaunasi įvairiais ginklais, ypač ragotinėmis arba ietimis, kaip įprasta medžiotojams“ (BRMŠ II, p. 496). Be abejo, žemaičiai turėjo ir kitų rūšių ginklų, tačiau lankas ir ietis – nuo akmens amžiaus pagrindiniai medžiotojų ginklai (žr., pvz.: Rimantienė, 1996, p. 134–136, 163; Grigalavičienė, 1995, p. 107–109, 113–115; Tautavičius, 1996, p. 29). XVI a. vidinėse LDK žemėse įsivyravus taikai, jie vėl galėjo tapti svarbiausiais. Pastebėtina, kad svetimšaliams lietuvių taiklumas visais laikais krito į akis. Antai dar XIX a. viduryje savo kelionių aprašymuose Sirokomlė pažymi, jog lietuviai geresni šauliai už gudus (Sirokomlė, p. 137).

46 [45], 15–17: Jų vežimuose nerasi nieko, padaryto iš geležies, viskas iš medžio; išlenkdami medžių šaknis, jie daro ratus, girdimus atvažiuojant iš tolo, nes netepamos ašys girgžda.

Dar vienas žemaičių konservatyvumo pavyzdys, ne kartą minimas XVI–XVII a. šaltiniuose, plg. Guagninį: „Ratus turi prastus, be jokios geležies, rykštėmis ir visokiomis virvėmis suraišiotus; tekinis iš vieno medžio gražiai sulenktas, stipiniais sukabintas, kad ilgoje kelionėje išlaikytų, ašis niekada tepalo nemato. O kada jų daug į tokius ratus prisėda, tai ašys keistai cypia ir girgždėdamos tarsi skundžiasi“ (KŽ, p. 68). Neveltui vėliau Teodoras Lepneris (1690), aprašydamas ratų ir rogių gamybą, apibendrina: „Todėl patarėlė sako: lietuvis į mišką joja, o grįžta važiuotas“ (Lepner, T., *Der Preusche Littauer*, Danzig, 1744, S. 77, cit. iš Morkūnienė, 1994, p. 108). Situacija nepasikeitė iki pat XIX a. antros pusės. Geležies atėjimo į valstiečių gyvenimą liudinininkas Mikalojus Katkus *Balanos gadynėje* rašė: „Ratuose geležis įsigyveno neperseniai, dar aprašomuose metuose [~1862] mėšlą ir javus vežiojo su ratais, kuriuose geležies nebuvo nė gabalėlio“ (Katkus, p. 81). Kaip ir minėtuose šaltiniuose, iki pat XIX a. antros pusės Žemaitijoje šalia sudurtinių vis dar vartoti iš vieno medžio gabalo lenkti ratlankiai (plačiau žr. Laniauskaitė, 1977, p. 144–145, 182–184, 192, 206). Etnografinių liudijimų, kad ratlankiams būtų vartotos medžių šaknys, rasti nepavyko.

46 [45], 18–19: Mergina neteka, kol nesukanka trisdešimt metų ar bent dvidešimt ketveris...

Lasickio nurodytas merginų tekėjimo amžius šiek tiek skiriasi nuo etnografinių liudijimų. Visoje Lietuvoje XIX a. pabaigoje – XX a. V–VI dešimtmetyje vyrai vesdavo dažniausiai 25–30 metų, o to meto kaimo merginų vidutinis tekėjimo amžius – 20–25 metai (Račiūnaitė, 2002, p. 98–99). Gali būti, kad skirtumas rodo ne amžių būvyje pasikeitusią situaciją, o tiesiog atspindi prastą XVI a. bažnyčios tikinčiųjų administraciją – tuomet gimimai praktiškai neregistruoti (žr., pvz., Pekulas). Dėl to merginų tekėjimo amžius *De Diis* gali būti nurodytas „iš akies“.

46 [45], 18–20: Ji duoda kiekvienam ar marškinius, ar skepetą, ar rankšluostį, ar megzta vilnos blauzdynes, ar pirštines.

Apie skepetų, rankšluosčių ir pirštinių dovanojimą žr. paaišk. 42 [44], 35–44 [44], 2; apie marškinių dovanojimą žr. paaišk. 44 [44], 5–17; apie dovanojimo dievenį žr. paaišk. 50 [47], 2–3. Apie blauzdynes žinoma labai mažai. Atrodo, kad XVI a. jos papildydavo su šiuolaikiniais pusbačiais

gretintą apavą (Matuskaitė, 2003, p. 90). Blauzdenes liečiančių etnografinių duomenų šių eilučių autoriui rasti nepavyko.

46 [46], 25–26: Ir vyrai, ir moterys labai brangina dorą.

Šioje vietoje apie dorą kalbama ne moraline, o, kaip galima suprasti iš Lasickio teksto, bendrąja gero paprotinio elgesio prasme. Skirtingai nei manoma (žr. Subačius, 1999, p. 52–58), ypač dorybingo valstiečio paveikslas nebūtinai laikytinas XIX a. pradžioje suformuotu stereotipu. Darbštumas, pagarba vyresniems ir pan. Lietuvos kaime iki pat XX a. vidurio buvo ypač vertintos dorybės.

46 [46], 27: Mergaitė ryžtingai su peiliu veja tą, kas ją vilioja į begėdystę.

Ikivedybinis skaistumas – viena iš labiausiai iki pat XX a. vidurio Lietuvos valstiečių vertintų dorybių. XVI a. autoriai, nors ir stebėdamiesi lietuvių bei žemaičių polinkiu į svaigiuosius gėrimus, neretai pabrėžia, kad net ir visiškai nusigėrę, šie nepraranda seksualinės savitvardos. Antai Prūsijos kartografas Kasparas Hennenbergeris (1595) pasakoja, kad „Šiuose kraštuose [Prūsijoje] labai paplitęs nesveikas girtavimas [...], tačiau apie jų paleistuvavimą neteko girdėti“ (BRMŠ II, p. 339). Kiek vėliau panašiai pastebi Wagneris (1621): „Jei ir galėtų būti kas girtino tuose lėbavimuose, to nusipelno vien tai, kad jų šnekos pokyliuose nepereina į vulgarius juokus ar, kaip girtiems įprasta, jie nepasiduoda geiduliams ir ištvirkavimui“ (BRMŠ III, p. 22). Atrodo, kad XV–XVII a. Lietuvos kaime palaidas elgesys labai niekintas ir nereikalavo papildomo Bažnyčios dėmesio. Palyginti su didelėmis Rytų Bažnyčiomis pastangomis kovoje prieš paleistuvystę (žr. ACT; plg. Sirokoplė, p. 137), Martynui Mažvydui pakako kelių, ir tai eufemistiškų, dekalogo žodžių „Katekizme“: „Ne dirpk greka tu biauraia“ (GDM, p. 6).

46 [46], 27–30: Jai prie juostos kabo du skambaliukai, vienas iš priekio, kitas iš nugaros, o nakčia ji visada vaikšto su balana. Šitaip tėvai visada žino, kur yra jų dukra ir ką ji veikia.

Pirmas netekėjusių merginų nešiojamus varpelius pasakodamas apie vestuvių papročius pamini Lasickio cituojamas lenkų spaustuvininkas, raštų leidėjas ir vertėjas Jonas Maleckis-Sandekis laiške (1551) Karaliaučiaus universiteto rektoriui Jurgiui Sabinui: „Daugelyje sūduvių, kuršių, žemaičių ir lietuvių gyvenamų vietų subrendusios mergaitės nešioja varpelį, kuris juostele parištas kabo nuo juosmens iki kelių“ (BRMŠ II, p. 210 = šio vertimo p. 35). Vėliau šią vietą *Atlase* (1595–1606) pažodžiui perrašo

flamandų matematikas, geografas ir kartografas Gerhardas Merkatorius (BRMŠ II, p. 651). Svarbiausios Maleckio laiško informacijos šaltinis – XVI a. pirmoje pusėje keliais skirtingais nuorašais plitusi anoniminė *Sūduvių knygelė* (apie 1520–1530). Ją Maleckis perpasakoja ištaisais gabalais, tačiau išlikusiuose Knygelės nuorašuose (žr. BRMŠ II, p.150–151) varpeliai neminimi. Tad gali būti, kad tai nepriklausoma Maleckio informacija, nors neatmestina galimybė, kad panašių liudijimų būta neišlikusiuose knygelės nuorašuose. Visą Maleckio laišką pacitavęs Lasickis nepraleidžia, nors, turėdami galvoje *De Diis* koncentruotumą, galėtume to tikėtis, ir dalies apie skambalėlius. Tačiau Lasickis čia nenurašinėja Maleckio. Turėdami į vieną knygelę sudėtus įdvių tekstus, galime nesunkiai pamatyti skirtumus: Maleckis kalba tik apie vieną, virvele prie juostos pririštą ties keliais kabančių varpelį, tuo tarpu Lasickis nurodo du iš abiejų pusių prie juosmens kabančius skambalėlius, negana to, Lasickis, priešingai nei Maleckis, nurodo varpelių funkciją.

Nors tik kelis kartus paminėti rašytiniuose šaltiniuose, žvangučiai vienas seniausių ir ilgiausiai Lietuvoje nešiotų pakabukų – išplitę antrojo tūkstantmečio pradžioje, jie nešioti iki pat XX a. Taigi, šalia karolių ir žiedų, tai ilgiausiai nešiotas lietuvių merginų aksesuaras. Tokie žvangučiai žinoti ne tik lietuvių, bet ir prūsų, latvių, lenkų bei gudų (Urbanavičius, 1970, p. 22). Sprendžiant iš XIV–XVI a. Lietuvos kapinynų inventorių, žvangučiai, šalia kitų rūšių pakabučių, sudaro vieną svarbiausių grupių. Urbanavičiaus duomenimis, visi jie randami tik moterų kapuose, dažniausiai prie mirusiųjų galvos, tik retkarčiais ant krūtinės ar prie dubens kaulų (Urbanavičius, 1970, p. 21), ir, kiek žinome, bent vienas prie šlaunies (žr. Svetikas, 2003, p. 83).

Nors tai labai populiarus ir, kaip matyti iš rašytinių šaltinių bei archeologinės medžiagos, plačiame areale nešiotas pakabutis, dėl jo funkcijų nesutariama iki šiol. Manyta jais buvus akomponuota šokių bei žaidimų metu (Volteris, 1924), vėliau jie laikyti tiesiog papuošalais (Urbanavičius, 1970, p. 21), spėta juos buvus naudotus kaip drabužių sagas (Svetikas, 2003, p. 83), galiausiai XVI–XVIII a. Lietuvos aprangos istoriją parašiusi Matušakaitė apie juos išvis neužsimena (žr. Matušakaitė, 2003).

Visi pastarieji požiūriai išsakyti nepateikiant argumentų ir ignoruojant Maleckį bei Lasickį. Įdvių tekstai leidžia šiek tiek praskleisti iki šiol visiškai nepažįstamų moterų ir vyrų santykių senojoje lietuvių kultūroje uždangą. Tačiau šiandienams tyrinėtojams Gimbutienės interpretacijos kitokią – patriarchalinę – perspektyvą nušviečiančius XVI a. šaltinius, regis, bus pavertusios savotišku tabu.

46 [46], 31–32: Tėvas, ieškodamas sūnui žmonos, nežiūri nei grožio, nei kraičio, tardamas, jog didžiausias kraitis esąs merginos dora.

Žr. paaišk. 46 [46], 25–26. Plg. Teodorą Lepnerį: BRMŠ III, p. 355.

46 [46], 33–34: Eidami pas viršininkus, vadinamus tijūnais, jiems visad atneša kokių dovanėlių.

Į Lasickio akiratį tijūnai pateko neatsitiktinai. Tai XVI a. žemaičių bajorijos elitas (plačiau žr. Vaivada, 2004, p. 88–103). Apie „viršininkams“ nešamas dovanas plačiai rašė dar Herbersteinas: „Valstiečiai, nesvarbu kokiu reikalu, pas valdovą tuščiomis rankomis neleidžiami. O jeigu ir praleidžiami, tai siunčiami pas urėdus ir seniūnus, kurie, jei negauna dovanų, nieko gero nenusprendžia ir nepadaro. Taip atsitinka ne tik vargšams, bet ir kilmingiems, jeigu jie nori ko nors prašyti iš didikų. Vienas pirmo laipsnio pareigūnas, tarnaująs jaunam karaliui, man sakė: „Lietuvoje bet koks žodis kainuoja auksą““ (KŽ, p. 59). Vėliau Herbersteiną perpasakoja Guagninis (KŽ, p. 68). Šios citatos nederėtų suprasti mūsų dienų korupcijos prasme. Kaip jau minėta, pernelyg mažai žinome apie dovanojimo fenomeną senojoje lietuvių kultūroje. Gali būti, kad čia susiduriame su oficialiais papročio reglamentuotais santykiais. Žr. paaišk. apie dovanojimo dievenį 50 [47], 2–3; dar žr. paaišk. 42 [44], 35–44 [44], 2.

46 [46], 35–48 [46], 36: Šiandien [vadovauja] iškilusis vyras Jonas Kiška...

1547 m. gimęs Stanislovo Kiškos ir Onos Radvilaitės pirmagimis sūnus Jonas Kiška nuo pat ankstyvos vaikystės susidūrė su aplinka, jau atrūkusia nuo Katalikų Bažnyčios (antroji reformacijos išugdyta karta). 1563 m. jis išvyko mokytis į Bazelį, kur 1459 m. įkurtas universitetas priėmė pirmuosius studentus iš LDK. Nors šešiolikmetis Jonas tuomet oficialiai išpažino kalvinizmą, tačiau, anot Asadauskienės, atrodo, jau tada jo globėjas ir motina palaikė radikalesnes reformacijos atmainas, antraip vietoj Bazelio universiteto jie būtų galėję rinktis prieš kelerius metus Kalvino iniciatyva įkurtą ir greitai tarp kalvinistų išpopuliarėjusią Ženevos akademiją. Ypač didelę įtaką Jono Kiškos pasaulėžiūrai darė tuo metu Bazelyje dėstęs drąsiais teologiniais pasisakymais garsėjęs italas Coelius Secundus Curionas, kuriam simpatizavo pats Kalvinas. Vėliau, konflikto su Kalvinu metu, Jono motina rėmė Curioną ir netgi kvietė jį apsilankyti Lietuvoje. Tačiau šiam netikėtai mirus, 1564 m. Jonas išvyko į Ciurichą, kur mokėsi pas Cvinglio reformos tęsėją Henriką Bullingerį (žr. Įvadą, p. 26–27). Tuo metu jis jau prijautė arijonizmui. Mažiau nei po pusės metų, gelbėdamasis nuo maro epidemijos, Jonas paliko Ciurichą ir išvyko į Italiją. Kelionės po Europą buvo sudedamoji

edukacijos dalis, tad Jonas dar aplankė Boloniją, Romą, Neapolį, Prancūziją ir Ispaniją. Įgijęs Vakarų aukštuomenei būdingą išsilavinimą, grįžęs į tėvynę 1569 m. jis gavo LDK raikytojo pareigas. Kiškos vaidmuo LDK politikoje pradėjo ryškėti po Žygimanto Augusto mirties. Iš lietuvių didikų tik jis ir Jonas Chodkevičius rėmė vėliau išrinkto Stepono Batoro kandidatūrą. Pastarojo valdymo metais Kiška įėjo į svarbiausių LDK valstybininkų ratą. 1579 m. puikiai pasirodžiusiam šturmuojant Velikije Lukų tvirtovę Jonui tu pačių metų spalio mėnesį valdovas suteikė LDK taurininko vietą. To paties mėnesio pabaigoje Jonas gavo ir Žemaičių seniūno pareigas. Mirus Steponui Batorui jis rėmė Maskvos caro Teodoro kandidatūrą, vėliau, kitaip negu LDK rinkėjų dauguma, suartėjo su Zigmanto Vazos šalininkais ir galiausiai vienas pirmųjų jam prisiekė, už ką 1588 m. sausio mėnesį Kiškai buvo suteiktas po Eustachijaus Valavičiaus mirties Vilniaus kašteliono postas. Tais metais Kiška atsakė Žemaičių seniūnijai ir gavo Brastos seniūniją.

Nuo pat tėvų turto perėmimo Kiška dosniai rėmė radikaliųjų reformacijos kryptį mąstytojus – Petrą Gonenzietį, Simoną Budną bei jų pasekėjus. Visose jo svarbiausiuose dvaruose kūrėsi protestantizmą skleidę humanistai. Oficialiai, grįžęs iš užsienio, Jonas dar priklausė kalvinistams, tačiau nuo 1571 m. nuo jų atsiribojo ir išvijo iš savo valdų. Po Radvilos Juodojo mirties Jonas ir jo motina tapo pagrindiniais arijonų fundatoriais ir skatintojais. Jie rengė sinodus, finansavo teologus, steigė ir išlaikė spaustuves, rūpinosi leidinių platinimu, globojo mokymo įstaigas, kuriose savo valdinius stengėsi supažindinti su nauju religiniu mokymu. Kiškos globa atliko išskirtinį vaidmenį puoselėjant ir skleidžiant arijonizmą LDK XVI a. pab. Mirus Radvilai Juodajam, o jo sūnui Mikalojui Kristupui Radvilai bei jį sekusiems didikams perėjus prie katalikybės, Jonas Kiška greta Biržų Radvilų liko pagrindinis protestantų lyderis, kovojęs už konfesijos pasirinkimo teisės Respublikoje teisinį įtvirtinimą. Beveik visos LDK žinomos arijonų bendruomenės veikė Kiškos valdose. Kiškos remta srovė taip ir nesulaukė platesnio populiarumo ir tik didino konfesinę sumaištį. Po Jono mirties arijonizmas LDK visiškai sunyko. Nors XVI a. paskutiniame dešimtmetyje nemaža dalis LDK aukštuomenės šeimų grįžo prie katalikų tikėjimo, Jonas Kiška savo įsitikinimų nepakeitė iki mirties 1592 metais. Konfesiniu radikalumu jis išgarsėjo visoje valstybėje ir už jos ribų, sukeldamas daug apkalbų, kartais net tapdamas patyčių objektu. Jo žmona Elzbieta nedalyvavo savo vyro laidotuvėse ir po vyro mirties ėmė uoliai rūpintis katalikų tikėjimo atgaivinimu (Asadauskienė, 2003, p. 182–211). Apie Kiškos ir Lasickio santykius žr. įvadą, p. 23–24.

12, 36–14, 3: Tarp žemesnes pareigas einančių buvo Jokūbas Laskovijus...

48[46], 5–7: Jis taip pat išmatavo jų laukus, iš viso apie 40 tūkstančių žagrių...

„Kalbama apie Valakų reformą. Žemaitijoje išmatuota 24 000 valakų (vienas pastarasis = 21,8 ha, taigi iš viso 523 200 ha), kurių vienas prilygo trims laukams po 10–12 margų (Ivinskis, 1966, p. 339). Reforma valaką nustatė esant 33-jų margų, tačiau net etnografinėje Lietuvoje tas vienetas svyravo tarp 30–36 margų. Žemaitijoje valakas prilygo 30-čiai margų (Matusas, 1968, Nr. 1, p. 30–31). Laskauskas išmatavo 40 000 žagrių. Tekste vartojamas lot. žodis *iuger* (jį tiksliau atstotų ir liet. terminijoje kai kada vartojamas pavadinimas „jungas“) senovės Romoje reiškė laukų matavimo vienetą lygų 0,252 ha. Jurginis žagres skaičiavo pagal antikinį matą ir teigė, kad Lasickis čia bus supainiojęs laukus arba margus su žagrėmis (Jurginis, 1969a, p. 91), mat iš viso tebūtų išmatavęs 10 000 ha. Tačiau Lenkijoje ir Lietuvoje žagrė (lenk. *socha, radło*) reiškė plotą, kurį galima aparti per vieną vasaros dieną (t. y. trimis kinkymais) vienu jaučių jungu (plg. LE IX, p. 531). Žagrės plotas istorikų nustatomas nevienodai, tačiau minima apytikriai 8-9 ha (Szymański, p. 158). Taigi Laskauskas išmatavo 320–360 tūkst. ha. Atkreiptinas dėmesys, kad Laskauskas nebuvo vienintelis Valakų reformos Žemaitijoje vykdytojas, tačiau jo indėlis, kaip matyti iš šių skaičių buvo didžiulis – neveltui gerokai vėlesniuose, net XVII a. dokumentuose prie nuorodų į valakų matavimus nurodomas ir jo vardas. Lasickis savo knygoje suteikia, galima sakyti, unikalios, dar nesulaukusios reikiamo dėmesio, informacijos apie Valakų reformos detales Žemaitijoje.“ (V. Ališauskas)

Žemaičių mitologija

48 [46], 9–17: L a s k o v i j a u s liepiami iškirsti medžius, labai nenoromis to ėmėsi, ir tik po to, kai jis pats padarė pradžią. Mat jie įsitikinę, jog giraitėse gyvena dievai. Įsitikinimą lydi padariniai: jų miškuose girdisi ir rodosi baisingi reginiai ir vaizdai. Štai vienas ėmęs kitų teirautis, ar leistina medžiams lupti žievę; kai viršininkas tam pritaręs, jis nulupęs keletą medžių, labai įsismaginęs kartodamas: „Jūs iš manęs išlupote žąsis, gaidžius ir vištas, todėl ir aš jus plikus paliksiu.“ Mat jis, beprotis, tikėjo, kad dievai, prazūtingi jo ūkiui, tūną medžiuose po žieve.

Medžių kulto aprašymu Lasickis pradeda mitologinę savo knygelės dalį. Tai neabejotinai viena svarbiausių žemaičių pagoniškosios religijos sričių. Ji

krito į akis jau ankstyviausių BRM šaltinių autoriams (pvz. BRMŠ I, p. 191, 203, 225, 246). Ypatingą vietą medžių kultas užima ir reikšmingiausiame Lietuvos istorijos taške – krikšto istorijoje: vieninteliame iki šiol žinomame šaltinyje, kalbančiame apie neva atsimetusio Mindaugo garbintus pagoniškus dievus – Ipatįaus metraštyje – kiek plačiau aprašyti tik su mišku susiję prietarai (BRMŠ I, p. 261), o pagrindinis Lietuvos krikšto aprašymas Dluogošo *Istorijoje* liudija, kad krikšto misiją galutinai įvykdyti pavykę tik iškirtus šventuosius medžius (BRMŠ I, p. 580–582).

Ypatingą žemaičių santykis su medžiais knygelės skaitytojams Lasickis aiškina klasikine fraze: „jie įsitikinę, jog giraitėse gyvena dievai“. Tai apie lietuvių pagonybę rašiusių renesanso autorių ypač pamėgta Vergilijaus citata: *Habitarunt di quoque silvas* (Vergilijus, *Bukolikos*, II, 60). Šią frazę, pradėdant Jonu Dluogošu (XV a. II p.) (BRMŠ I, p. 576), kartoja daugelis autorių: Motiejus Miechovietis (1517) (BRMŠ II, p. 354), Olafas Magnusas (1555) (BRMŠ II, p. 409), Gerhardas Merkatorius (1595) (BRMŠ II, p. 651) ir kt. Galiausiai ji tampa tokia įprasta, kad vėlesnieji autoriai vartoja ją jau nenurodydami autorystės.

Tačiau Lasickio aprašyme dievų apgyventos giraitės toli gražu nėra jaunos. Panašiai kaip Lasickis apie jas kalba daugelis XVI a. šaltinių. Žemaitijoje lankęsis Sigismundas Herbersteinas du kartus aprašė savo įspūdžius, vis pabrėždamas metafizinį aprašomų vietų atšiaurumą – (1549): „Šiame krašte gausu girių ir miškų, kuriuose kartais galima pamatyti siaubingų reginių“ (BRMŠ II, p. 396); (1557): „Kraštas užaugęs krūmais ir miškais, be to, ten daug brūzgynų bei ežerų. Čia galima, kaip sakoma, pamatyti įvairiausių šmėklų ir vaiduoklių“ (BRMŠ II, p. 397). XVI a. pabaigoje vėlgi du kartus Herbersteiną beveik pažodžiui pakartoja Guagninis (BRMŠ II, p. 474, 496). Juodu papildo Johannas Davidas Wundereris (1589), pastebėdamas, jog „baisingos vizijos ir šmėklos“ giriose matomos net šviesią dieną (BRMŠ II, p. 639).

Apie kokias šmėklas kalba XVI a. autoriai, iš dalies paaiškina kad ir šis 1725 metų Latvijos jėzuitų pranešimas: „Taigi šitokioms pamėklėms, kaip kad gyviems medžiams, akalais prietaisais garbinamiems, įvairias aukoja dovanas nustatytu laiku: kiaušinius, senovines monetas, vaško gabalėlius“ (Kleijntjens I, p. 391). Tačiau demoniški medžiai ne vieninteliai girių gyventojai: gūdžioje girioje gyvena ir vienas kraupiausių baltų ir slavų mitologijų personažų – stebuklinių pasakų laumė ragana (žr. paaišk. 50 [49], 14), įvairūs pašaknių demonai (žr. paaišk. 50 [47], 3–5), „apžėlę šiurkščiais plaukais“ miškiniai žmonės (PII, p. 353–355) ir daugybė kitų.

Toks vaizdas gerokai kontrastuoja su šiomis dienomis net ir mitologijos

moksle paplitusiu idilišku ekologizuotu požiūriu į senovės lietuvių santykį su medžiais. Pastarosios pažiūros pagrindas – dažnas šaltiniuose giraičių įvardijimas šventomis bei itin dažnai lietuvių dainuojamojoje tautosakoje pasitaikantys mažiūniniai-maloniniai kreipiniai į medžius. Ką senojoje baltų pasaulėžiūroje reiškia maloninis bendravimas su medžiais, galima suprasti iš jau minėto Latvijos jėzuitų pranešimo (1725): Aukodama(s) medžiui (liepai – moterys) sako: „Labą rytą, Liepa, kaip laikaisi? Kaip sekasi? Štai atnešu tau lauktuvių, kad neliestum mano šeimos, galvijų, kiaulių, neliesk mūsų sveikatos ir niekad neužtrauk nelaimių“ (Kleijntjens I, p. 391; plg. Vilniaus jėzuitų kolegijos 1605 m. ir 1611 m. ataskaitas BRMŠ II, p. 631, 633; dar plg. Dluogošą: BRMŠ I, p. 576).

Nesunku pastebėti bendrybes tarp Latvijos jėzuitų ir Lasickio tekstų: abiejuose skamba tas pats nuogąstavimas dėl ūkio ir šeimos. Malonūs kreipiniai – tai elgesys su grėsmingu ir pavojingu, tačiau neišvengiamu kaimynu. Religijų istorija liudija, kad archajinėje kultūroje švelniausiai ir mandagiausiai bendraujama su pavojingiausiais demonais. Tačiau iš Lasickio teksto matyti, kaip mažai tokiam bendravime vidinių simpatijų – supratęs, kad medžiai bejėgiai, valstietis nedelsdamas puola jiems lupsti žievę. Ne ypač draugiškų žmonių ir medžių santykių atšvaitų apstu dar XX a. pirmoje pusėje užrašytų linarūčio sutartinių žodžiuose: „Aisma, sėse, dauno, / Dauno, dauno lylia, / Linelių rautų, dauno, / [...] Mum beraunant [...], / Atolyja lietus [...], / Pasibėgčia [...], / Po užuolu [...], / Mon užuolas [...], / Ne tėvėlis [...], / Pasibėgčia [...], / Po liepaši [...], / Mon liepalā [...], / Ne motuā [...], / Mon osėlis [...], / Ne broliukas [...], / Mon aglalā [...], / Ne sesiulā [...]“ (Sutartinės, p. 425–426, Nr. 224, iš Kupiškio; dar žr.: p. 427–428, Nr. 225, iš Kupiškio; p. 428–429, Nr. 226, iš Šimonių; p. 429, Nr. 227, iš Kamajų, plg. paaišk. apie Vaižgantą: 56 [50], 16–30).

Grįžtant prie šaltinių, atkreiptinas dėmesys, kad apie „miško šmėklų“ regėjimą juose kalbama tarsi apie etnografinę realiją. 1549 m. tekste Herbersteinas, o vėliau ir Wundereris regėjimus aprašinėja tarsi matomus visiems. Tačiau šaltiniuose nesunku pajusti dvejonę. 1557 m. rašinyje, Herbersteinas jau įterpia išlygą: „kaip sakoma“, o Lasickis net du kartus (aptariamuose sakiniuose, o vėliau – kalbėdamas apie kaukus, p. 59) bando tokius regėjimus paaiškinti. Griežtos reformacijos krypties atstovui šmėklų regėjimo galimybė aiškiai kirtosi su teologinėmis nuostatomis. Kaip būtina regėjimų matymo sąlygą Lasickis įvardija tikėjimą. Religijotyriniu požiūriu, tamsi neįžengiama giria – ideali tikėjimą „iššaukiančio“ tremdinio patyrimo vieta. Tačiau tai nekultivuota erdvė, kurioje veikiau galima tikėtis sutikti tamsiosioms šventybės pusėms atstovaujančius demonus: „demonų karalystė prasideda

ten, kur baigiasi žmogiškoji kultūra, už kaimo ribų, kur yra neįauku“ (plačiau žr. Leeuw, 1933, S. 117–123; dar žr. Otto, 1997, S. 14–23). Šventosios girios gūdumos sukelti tremendiniai potyriai archajiškos pasaulėjautos žmogui bemaž neatsiejami nuo aplink kiek akys užmato dunksančių kamienų. Tokia patirtis girių apsuptyje gyvenantiems žmonėms, galima sakyti, neišvengiama. Tačiau tokiems paskiriems potyriams pradėjus adresuoti religinius garbinimo aktus, teologiniu požiūriu tikrasis tikėjimas iškreipiamas ir virsta ydingu link daugiadienvystės vedančiu tikėjimu – „neteising[u] vienatinio Dievo daugybinio patyrimo aiškinim[u]“ (plačiau žr. Vorgrimler, 2003, p. 432) – tikrasis Dievas yra neregimas. Prieš vieną pagrindinių valstiečių klaidatikystės šaltinių – šventuosius medžius – ir nukreiptos misionierių jėgos.

Neveltui aptariamas Lasickio fragmentas kompoziciškai labai panašus į Dluogošo žemaičių krikšto aprašymą (BRMŠ I, p. 580). Laskovijus elgiasi taip, kaip kadais karalius Jogaila – iš pradžių aiškina tikėjimo tiesas, o po to, žodžiams nepaveikus, iškerta miškus. Ir Jogaila, ir karališkasis matininkas, net, tikėtina, iš patirties žinodami, kad pagonims racionali argumentacija nepaveiki, visvien iš pradžių bando juos atversti gražiuoju, o tik po to naudoja jėgą, tačiau ne prieš žmones, o prieš į klaidatikystę vedančius demonus. Fiziniu lygmeniu tai atliekama iškertant medžius. *De Diis* kaip ir Dluogošo *Istorijoje* galios performansas paveikia pagonis, nes ir pačius pagonis su jų garbinamais dievais jungia būtent galios santykiai. Atsisakymą tikėti vieną Dievą *De Diis* Laskovijui valstiečiai motyvuoja paprastai: „Daugelis [dievų] valioja daugiau negu vienas“ (žr. 48 [46], 1–6), tačiau vėliau entuziastingai puola juos bausti fiziškai (plg. Teokritas, VII, 103–112). Jogailai perduotas žemaičių sutikimas krikštytis motyvuojamas panašiai: „apleidžiame tuos savo dievus ir apeigas ir šliejamės prie lenkų ir tavo Dievo kaip stipresnio“ (BRMŠ I, p. 582). Stipriausiu argumentu pasirodo senųjų dievų bejėgystė. Patys senieji dievai neneigiami, o, pasirinkus galingiausią, paliekami patys sau (plačiau žr. Ališauskas, 2001, p. 605–606). Taip prasideda krikščioniškas Vieno Dievo laikas. Apie jį ir kalbama tolesniame *De Diis* fragmente (apie medžių kultą dar žr. Beresnevičius, 1998, p. 17–25; Vaitkevičius, 2003).

48 [46-47], 18–21: Mat šalia to, kuris yra jiems Dievas A u x t h e i a s V i s s a g i s t i s, – visagalis ir aukščiausias Dievas, tie, kurie dar nepažino tikrojo krikščionių Dievo, garbina daugybę Z e m o p a c i o s, tai yra, žeminių [dievybių].

Ką slepia šiandienio lietuvių ausiai neperprantamai skambantis *Auxtheias Vissagistis* vardas, lotyniškai perteiktas *Deus omnipotens atque summus*, pavyko išaiškinti gana anksti. Pačioje XIX a. pabaigoje kruopštus austrų

kalbininkas ir bibliotekininkas Teodoras Grienbergeris, vieną savo darbų skyręs būtent Lasickio knygelei, pateikė nemaža elegantiškų dievavardžių rekonstrukcijų. Pirmąjį kalbamo teonimo narį – *Auxtheias* – be didesnių pastangų atstatęs į bent nuo Bretkūno žinomą **Aukštėjas* „aukščiausiasis“ ir konstatavęs pastarojo atitikimą Lasickio paaiškinimo lot. *summus*, spėjo kur kas labiau sudarkytą *Vissagistis* atitinkant *omnipotens* ir ėmėsi jo rekonstrukcijos. Regis, rinkėjas „pastangų“ rezultatu tapęs – junginį *al* praradęs ir dažnos to meto klaidos – *ss* pavertus *st* – dar labiau iškreiptas (panašios klaidos auka tapo ir Lasickio aprašomas **Pestėjas*, žr. paaišk. 50 [47], 11–12) antrasis teonimo narys buvo atstatytas į vėlgį XVI a. gerai žinomą **Visagalj̅sis* „visagalis“ (Grinbergeris, 1896, p. 439–441; plg. Jaskiewicz, 1952, p. 75–76). Vardo turėtoją Grienbergeris atpažino neabejodamas: „kad *Dievas Aukštėjas Visagalj̅sis* būtų pagoniškas dievas, yra labai abejotina. Visas vardas yra iš esmės krikščioniškas, ir šio vyriausiojo dievo priešpriešinimas tam, kas pasakyta žodžiu Zemopacii, ir apskritai šios vietos teksto struktūra veikiau rodo tai, kad mes čia turime reikalą iš tikrųjų jau su krikščionių Dievu“ (Grinbergeris, 1896, p. 441). Tačiau nepriekaištinga Grienbergerio analizė faktiškai ignoruota. Vieniems **Aukštėjuje Visagalijame* įžiūrint Perkūną kaip aukščiausią dievą, kitiems – savitą pagonišką aukščiausią dievą, iki pat pastarųjų dienų tebesiginčijama už jos ribų.

Perkūninės linijos autoriumi laikytinas Mierzyński. Rekonstravęs dievavardį į **Aukšt̅yb̅ese visagalj̅* ir motyvuodamas esą tik griausmavaldis galėjęs būti aukščiausiu dievu, kalbamą teonimą jis tarė esant „aukščiausiojo dievo Perkūno ypatyb[e]“ (Mierzyński 1870, p. 54; plg. Balys II, p. 58–59). XIX a. pabaigos – XX a. vidurio senųjų šaltinių hiperkritika, iš 78 Lasickio aprašytų dievybių tik kelias laikiusi istoriškai tikromis (pvz. Balys II, p. 56; Jaskiewicz, 1952, p. 105) davė analogišką rezultatą, kaip ir pusamžiu vėlesnė vadinamojo pagrindinio indoeuropiečių mito rekonstrukcija. Antai, kiek galima suprasti iš teksto, savo motyvų nekomentuodamas identiškai Mierzyńskiui svarstė ir Mikhailovas: „*Tavvals* [...] reikštų vieną svarbiausiojo dievo (šiuo atveju *Auxtheias Vissagistis* arba *Percunos*) vardų“; „[...] sinonimiški vardai, kuriuos galima sieti su *Percunos* arba *Auxtheias Vissagistis*“ (Mikhailov, 1997, p. 453, 454). Nuosaikiausiu versijos atstovu laikytinas *De Diis* komentaruose nereflektuotą požiūrį mišinį pateikęs Jurginis, anot kurio **Aukštėjas Visagalj̅sis* „ne pats dievas, o dievo epitetas, taikomas ir krikščionių dievui, ir pagonių dievui Perkūnui“ (Jurginis, 1969b, p. 72).

Kur kas dažniau už aptariamo teonimo įžiūrėtas atskiras pagonių aukščiausias dievas. Tokį požiūrį, manding sekdamas Toporovu, aiškiausiai suformulavo Norbėrtas Vėliaus: „Nepaisant galimos krikščionybės įtakos,

aiškiai matyti, kad tai dangaus dievas, gyvenantis aukščiau žemės (tai rodo šaknis *Aux-*), kuris gali būti gretinamas su rytinių baltų Nunadieniu, Andaevu – irgi dangaus dievu“ (Vėlius, 1983, p. 57 = Vėlius, 2004, p. 424; dar žr. Lelewel, 1863, p. 459; Zinkevičius, 1987, p. 89 = Zinkevičius, 2005, p. 258–259; Иванов, Топоров, 2000c, c. 156; Laurinkienė, 1996, p. 55, 61; Laurinkienė, 2002b, p. 584). Kiek padvejojęs prie pastarosios grupės prisišliejo ir Beresnevičius. Pradžioje, **Aukštėjui Visagaliqjam* skirtame straipsnyje *Mitologijos enciklopedijoje*, svarstęs, esą „abejotina, ar tai senasis lietuvių Dangaus Dievas, veikiausiai – krikščioniškojo Dievo vardas, eufemizmas, patekęs interpretatoriaus akiratin kartu su žemaičių garbintais pagoniškais dievais“ (Beresnevičius, 1999, p. 273–274), vėliau toje pačioje *Mitologijos enciklopedijoje* Nunadieniui skirtame tekste (žr. ME 2, p. 288), šalia Nunadienio ir Andajaus, Beresnevičius pristato **Aukštėją* jau tiesiog kaip „kit[ą] lietuvių Dangaus Dievo vard[ą]“. Pastarąjį straipsnį autorius pakartoja keliais metais vėliau išleistame *Trumpame lietuvių ir prūsų religijos žodyne* (Beresnevičius, 2001, p. 116), kuriame, tačiau, nėra teksto apie **Aukštėją*. Tad, atrodo, galiausiai religijotyriminkas pasirenka Vėliaus nubrėžtą liniją.

Vis dėlto tenka konstatuoti, kad abu bandymai **Aukštėją Visagalijį* interpretuoti kaip pagonišką dievą viso labo tėra skubotos indukcijos, gimusios ne tiek analizuojant žinomas senosios lietuvių religijos nuotrupas, kiek spėliojant ir remiantis išankstiniu lietuvių mitologijos įsivaizdavimu. Laužtas iš piršto jau pats pirmas ir bene vienintelis argumentas esą (suklaidintas kalbos nemokėjusio informatoriaus) pats Lasickis laikęs **Aukštėją* pagonišku dievu (plg. Jaskiewicz, 1952, p. 76; Beresnevičius, 1999, p. 273–274; apie Laskausko lietuvių kalbos mokėjimą žr. *Įvadą*, p. 20). Lasickis puikiai žinojo apie ką rašo: *Deus omnipotens atque summus* nėra tie žodžiai, kuriais krikščionio lūpomis galėtų būti įvardyta pagoniška dievybė.

Antra, mėginimai įžvelgti komentuojamame Lasickio dievavardyje pagonišką dievą neturi ir rimtesnio religijotyriminio pagrindo. Lietuviškajai pagonybei artimose politeistinėse religijose kiekvienas dievas turi sau pavaldžią sritį, todėl Absoliutaus Visagalio egzistavimas jose yra daugiau nei abejotinas. **Aukštėją Visagalijį* laikyti pagonišku dievu galima būtų nebent už šaltinių atskleidžiamos pagoniškų dievybių gausos įžvelgus pirmąją monoteizmą. Tačiau šis teorinis konstruktas, paprastai renčiamas mažai paisant empirikos (plačiau žr. Beresnevičius, 1997, p. 114–121) ir dažniausiai pagoniškas religines sistemas tam tikra prasme pritempinėjant prie krikščioniško modelio.

Galų gale, nepaisant ypač gausios lietuvių griausmavaldį liečiančios folklorinės medžiagos, niekas nenurodė nė vieno pavyzdžio, kur į pastarąjį būtų kreiptasi **Aukštėjū Visagaliuouju* ar bent panašiai. Maža to, senuosiuose baltų

religijos ir mitologijos šaltiniuose Perkūnas neminimas pirmas, o tautosakoje jis tėra „Dievo tarnas“ (Balys I, p. 34–35). Ką ir kalbėti apie atskirą pagonišką aukščiausią dievą, kurio buvimas vis dar neperžengė spėlionių fazės. Apie Nunadievį ir Andajų, nepaisant visų pastangų, iki šiol nežinome nieko tikro – šaltiniai plačiau neapibūdindami pateikia tik sunkiai etimologizuojamus jų vardus, kurių interpretacijos neretai net nepriartėja prie aukštosios mitologijos. Nevertėtų pro pirštus žvelgti ir į faktą, kad artimiausiose baltiškajai germanų ir slavų senosiose religinėse sistemose praktiškai neįmanoma virš griausmavaldžio ar pagrindinių dievų triados įžiūrėti hierarchiškai aukštesnės už juos esybės, hipotetinio Aukščiausio suvereno. Tuo tarpu krikščioniškojo Dievo apibūdinimas **Aukštėju Visagalioju* puikiai žinomas tiek katalikų, tiek protestantų XVI–XVII a. autoriams. *Aukštieju* savo *Biblijos* vertime (1589) Dievą įvardijo Jonas Bretkūnas; vėliau, 1653 metais, *Knigoje Nobaznistes Krikščioniszkos*, Jangelis-Telega: „Man ausysna skamba nuog aukštiejo gera nodieja“ (cit. iš LKŽ I s. v.); tais pačiais metais leistoje *Sumoje Aba Trumpane iszguldime Ewangeliv*: „Veizd akis aukštiejaus, tai est pono dievo“ (cit. iš LKŽ I s. v.) ir t. t. Ne rečiau vartotas ir kitas epitetas – *Visagaljisis*. Taip Dievą vadino Martynas Mažvydas (Mažvydas, p. 21; taip pat LKŽ XIX s.v.). Kiek vėliau įvairias šio žodžio formas *Postilėje* (1599) vartojo Daukša: *Wisagaljisis Tėvę* (DP 240 [528]), *Diewe wissogaljisis* (DP 16 [76]), *Diewę wissa galjisis* (63 [170]); po metų (1600) išleistoje *Žemczugoje Theologischkoje* – Simonas Vaišnoras: *Wissagaljisis Ponas Diewas* (Vaišnoras, p. 59 [24]) ir t. t.

Vis dėlto negana atpažinti **Aukštėją Visagaljį*. Ne mažiau svarbus yra jo statuso klausimas. Tačiau prieš jį išsiaiškindami turime susipažinti su jam opozicijoje atsidūrusiais ir *Žemėpačiais* – „žeminiais dievais“.

Pirmąkart *Žemėpačio* vardas du kartus užrašytas Martyno Mažvydo „Katekizme“. Iš pradžių lotyniškoje prakalboje – „[...] kai kurie dėl pasėlių garbina Laukosargi, dėl gyvulių – Žemėpatį“ (BRMŠ II, p. 184), – vėliau, pačiame „Katekizme“ lietuviškai: „Kaukus Szemepatis ir laukasargus pameskiet...“ (BRMŠ II, p. 186). XVI a. pabaigoje Mažvydą pakartojo Bretkūnas (BRMŠ II, p. 318, 319). Kitą kartą vėlgi du kartus pastarosios dievybės vardą anoniminė ranka įrašė rankraštiniame pamokslų rinkinyje, vadinamame *Volfenbiutelio Postile* (1573): „[...] Tikedami ing / szemepaczius [...]“ / „teip besas ira szemepatis“ (BRMŠ II, p. 446). Šiuos mažai informatyvius liudijimus svariai papildė Lasickio cituojamas Aleksandras Guagninis, *Žemininko* (*Zemiennik*) vardu įterpęs *Žemėpatį* į derliaus nuėmimo pabaigtuvių bei Ilgių kontekstą ir aprašęs jam skirtą aukojimą (BRMŠ II, p. 474–475, dar žr. 492–493 ir 497–498; taip pat šios publikacijos p. 55–57). Tačiau tik nebepajėgdami įveikti Ivanovo su Toporovo rekonstruoto pagrindinio indoeuropiečių

mito traukos galėtume nebepaisydami šaltinių *Žemėpatyje* išvelgti „Dangaus Tėvo hipostaz[ę], kuria jis nusileidžia į Žemę ir kuria buvo pamatytas Žemėje, rezultat[u]“ (Toporov, 2000, p. 276). Tiesa, kalbamo dievo funkcijos nesiriboja Mažvydo nurodoma gyvulių globa. Jų ribas, o tuo pačių ir tikrąjį santykį su žeme glaustai ir aiškiai nusako Pretorijus: „Žemėpatis, arba Žemeliukas, dar kitaip – Žemininkas yra žemės šeimininkas, nors jie apriboja jo valdas tik sodyba ir gyvenamaisiais namais. Taigi, kiekvienas šeimininkas turi savo Žemėpatį, saugantį ir valdantį sodybą bei visus gyvenamuosius namus; jo garbei rengiama šventė gruodžio mėnesį. [...] Žemynėlę, dar vadinamą Žemyna, laiko Žemėpačio seserimi, darančia žemę derlingą“ (BRMŠ III, p. 260; plačiau apie *Žemėpačio* problematiką žr. Toporov, 2000, p. 268–278; Ališauskas, 2003, p. 612–615).

**Aukštėjo Visagaliojo* ir *Žemėpačių* opozicija formuojama apibendrintai, neaptariant ar esama valstiečių nepripažįstančių kurio nors opozicijos nario. Negalime vienareikšmiškai atsakyti ir ar pastaruju teonimu Lasickis įvardija visus žemiau aptariamus dievenius, ar tiesiog Aukščiausiam suverenui priešpastato svarbiausią kiekvieno valstiečio ūkio dievą. Tačiau svarbiausia čia kitkas – nepasitikėjimo Lasickiu kontekste svarbu pabrėžti, kad jau įžanginiu anuometinės Žemaitijos religinę būklę nusakančiu fragmentu, *De Diis* autorius tiksliai apibrėžia žemaičių pasaulėžiūros struktūrą. Ir ji nėra paties Lasickio išgalvota. Antai anot Rygos jėzuitų kolegijos 1606 m. ataskaitos, misionieriaus apklausiamas valstietis nusako analogišką, šįkart latvių pasaulėvaizdžio modelį: „paklaustas, kokius turi dievus, atsakė dievus esant įvairius pagal vietų, asmenų ir reikalų skirtumus. Turime, sako, dievą, kuris rūpinasi dangumi, turime ir dievą, kuris valdo žemę. Šitas, būdamas žemėje aukščiausias, turi po savimi įvairių mažesniųjų dievų. Turime dievą, kuris mums duoda žuvų, turime dievą, kuris mums duoda žvėrių, turime javų dievą, laukų, sodų, gyvulių, t.y. arklių, karvių ir visokių kitokių gyvulių“ (Kleijntjens II, p. 105–106 = BRMŠ III, p. 554). Pastarasis Lasickio tikrai neįtakotas apklausos protokolas, nurodydamas didelę dalį analogiškų *De Diis* aprašomoms dievybių, ne tik sulaužo pagrindines į *De Diis* nutaikytos kritikos ietis, bet ir demaskuoja kritikos pagrindą. Antai drauge su Haraldu Biezais’u rašydamas baltų mitologijos sintezę Jonas Balys cituota jėzuitų ataskaita nematė reikalo abejoti (Balys II, p. 220), tačiau tradiciškai atakliai nepripažino analogiško Lasickio aprašyto modelio.

Stokodami autentiškų Lasickio aprašomo religingumo išpažinėjų pasisakymų, turime būti labai atsargūs svarstydami kaip tuometiniai valstiečiai suvokė **Aukštėją Visagalijį*. Tačiau tipologinės religinės būklės analogijos – pvz., mūsų dienų sinkretinės Haičio vudu ir šiaurinės Rusijos dalies bei Sibiro

tautų dvasinio gyvenimo stebėjimai – atskleidžia kone priešingą paplitusiai sąmoningos ir aktyvios konfrontacijos tarp krikščionybės ir pagonybės sampratą situaciją. Antai net ir dabar netoli krikščioniško kapo atlikdami pagonišką ritualą, antkapinį kryžių mansiai uždengia tamsiu dangalu (Льюис, 2001, c. 144) taip, nors ir mechaniškai, tačiau savotiškai paisydami Nukryžiuotojo, stengdamiesi idant pastarasis nematytų jam nepatinkančio elgesio. Tuo tarpu, „kad tarnautum *loa* [t. y. dievybėms – P.V.] privalai būti katalikas“, praeito amžiaus viduryje tiesiai antropologui Alfredui Métraux aiškino Haičio vudu adeptas (Métraux, 1972, p. 323). Toks *loa* tarnas, net ir puikiai žinodamas neigiamą bažnyčios požiūrį į jo draugystę su demoniškomis galiomis, būtų nepaprastai įskaudintas jei už pastarąją jam nebūtų suteikta komunija, uždrausta tuoktis bažnyčioje ar krikštyti vaikus.

Analogiškai neturime jokio pagrindo abejoti gausiais XVI šimtmečio liudijimais, atsiskleidžiančiais nors ir prietaringo, tačiau tuo pačiu ir sąlyginai pamaldaus bei uolaus kaimo bažnyčios nario paveikslą: vaikus stengtasi pakrikštyti gerokai anksčiau negu šiomis dienomis įprasta, pagal išgales tuoktasi bažnyčioje, o nesant kunigo nevengta ne tik nuvykti į kartais ir toli esančią kitą parapiją, bet net kreiptis į stačiatikių ar protestantų dvasininką (plačiau žr. Jovaiša, 2004, p. 116–117). Savo ruožtu pasak jėzuitų misijų, net ir atkampiausių vietovių gyventojai, metų metus nematę kunigo, būriais plūsdavo pas atvykusį misionierių, klausydavo pamokymų ir skųsdavosi esą dvasiškai labai apleisti.

Be abejo Žemaitijos valstiečiams neigiamas bažnyčios požiūris į senuosius dievus nebuvo paslaptis. Tačiau jų išsižadėti vengta ne sąmoningai renkantis dvasinį kelią šiurkštinėje liberalistinė prasmė, kiek, tam tikra prasmė, nevaldant situacijos: negali lyg niekur nieko išvyti tegu ir ne ypač draugiško ir nepavojingo, tačiau įprasto, gal net savotiškai mielo, maža to, laisvą valią turinčio ir tikrai ją apginti pajėgiančio kaimyno. Uolaus pagonybės liekanų rinkėjo Mato Pretorijus pokalbis nušviečia būtent tokią būseną: „Aš paklausiau, ar jis [nadruvis] dar tiki, kad Pikulas esąs dievas. Jis patraukė pečiais ir nenorėjo sakyti nei taip, nei ne, o tiktai pasakė: „*Taczau jis Saw walnus*“. Jis daro, kas jam patinka. Tai jis, sakau, juk yra *Welnas* [...] „Taip, – atsakė, – jis, tai yra jis, nes jis laisvas daryti tai, ką nori, ir mano, kad niekas negali jam to užginti“ (BRMŠ III, p. 249; plačiau apie vudu ir krikščionybę žr. Métraux, 1972, p. 323–358; apie religinę šiaurinės Rusijos dalies ir Sibiro situaciją žr. Льюис, 2001). Tokio, šiandieniam žmogui mažų mažiausiai keisto, bendrabūvio aidą retkarčiais įmanu išgirsti ir dabar. Klausiamas kaip savo poezijoje pavykę „pakrikštyti“ pagoniškus motyvus ir įvaizdžius, Kazys Bradūnas atsakė iš vaikystės visam gyvenimui atmintin įsirėžusia istorija, papildančia

Pretorijaus dialogą: „Atrodo, tai atsirado kažkaip savaime. [...] Kartą mane dar mažą jį [senutė auklė] vedasi per lauką, iš vakarų kyla debesis, perkūnas dudena, o ji man sako: „Kaziuk, klausyk, Dievulis barasi, būk geras“. Auklė mane vesdavosi taip pat į Alvito bažnyčią, rodydavo tabernakulį ir sakydavo: „Va, Kaziuk, Dievas tame namelyje gyvena“. Todėl tada, perkūnui dundant, aš ir klausiu: „Teta, ar tai tas Dievulis, kur bažnytėlėj?“ Ji atsako: „Ne, bažnytėlėj – Dievas, o čia – Dievulis“. Ji dar suvokė lyg ir du dievus“ (Bradūnas, 2002, p. 42–43).

Plačiau apie *dievulį* (= Perkūną) kalbėsime komentuodami tolesnį fragmentą. Tuo tarpu anuometinį **Aukštėjo Visagaliojo* statusą teisingiausia būtų laikyti, anot principinės Greimo išvados (nuošalyje paliekant ganėtinai ginčytiną teonimo etimologiją), tam tikra krikščioniškojo Dievo repagonizacija (Greimas, 1989, p. 113–114 = Greimas, 2005, p. 618–619, 626). Savo ruožtu komentuojamu fragmentu tam tikra prasme apibrėžtas visuminis XVI–XVII a. Lietuvos žemdirbių dvasinio gyvenimo pobūdis – glaudus skirtingų religijų bendrabūvis. Šiuo požiūriu pastarosios Lasickio knygelės eilutės yra savotiška visos mitologinės *De Diis* dalies preambulė, o hierarchinis dievybių dėstymas iš tiesų pradedamas sekančiame fragmente aprašytu Perkūnu.

48 [47], 21–27: P e r c u n o s jiems yra griausmo Dievas, į kurį, danguje griaudžiant, žemdirbys, nudengta galva per savo valdą nešdamas ant pečių paltį, kreipiasi tokiais žodžiais: „ P e r c u n e d e u a i t e n i e m u s k i v n d m a n a , d i e v v u m e l s u t a v v i p a l t i m i e s s u “ – „Susitvardyk, – sako, – Perkūne, ir mano laukui nelaimių nepadaryk, o aš tau tikrai šitą paltį duosiu.“ Bet kai liūtis praeina, tą mėšą suvalgo pats.

Perkūnas – vienas dažniausiai šaltiniuose ir tautosakoje minimų bei plačiausiai tyrinėtų senųjų baltų dievų, artimas rusų Perunui, skandinavų Torui ir kitiems indoeuropiečių tautų griausmavaldžiams. Dėl *Perkūno* vardo kilmės ir reikšmės nuomonės išsiskiria, tačiau bene patikimiausias kildinimas iš rekonstruojamos indoeuropiečių prokalbės šaknies **per(kʷg)-* „mušti, trenkti“, kurio kalbamą dievavardį atitinkanti daiktavardinė protoforma **per(kʷg)ō/u-* reiškė „smūgį“, o išplėstine prasme – „mušėją“. Bene aiškiausiai ji matoma liet. *perti* „smogti, mušti, pliekti, vanoti, šauti, mesti, trenkti“ (žr. Jaskiewicz, 1952, p. 92; Skardžius 4, p. 781–786; Puhvel, 2001, p. 226–227).

Nors ir senuosiuose šaltiniuose, ir XIX a. pab.–XX a. užrašytame folklore *Perkūnas* atsiskleidžia kaip labai reljefiška figūra, valdžiusi platų barą nuo karo iki žemės ūkio, tačiau senųjų šaltinių pateikiamuose dievų sąrašuose jis neminimas pirmas, o pasak tautosakos – už *Perkūną* aukštesnis

yra Dievas senelis (plg. Lasickio minimą **Aukštėją Visagalijį*, žr. paaišk. 48 [46–47], 18–21). Tuo tarpu XVI a. šaltinių *Perkūnas* – jau ne rekonstruojamas karo, o agrarinis „griaustinio, žaibo ir lietaus“ dievas (BRMŠ II, p. 144), iš kurio tikėtasi bemaž to paties, ko ir XX a. pr. Lietuvos kaime – teisingumo priežiūros, derliaus „valdymo“ ir nepaliamamos kovos su velniais. Pagrindines lietuviškojo griausmavaldžio įtakos sferas viena kitą papildydamos trumpai ir aiškiai apibrėžia *Sūduvių knygelė* (1520) ir *De Diis*. Pirmojoje minima, kad pirmą kartą išeinant arti Perkūnas meldžiamas, „kad [...] suteiktų maloningo ir ankstyvo lietaus ir nublokštų Pikulą (*Peckollum*) kartu su jo pavaldiniais Pokulais (*Peckolli*)“ (BRMŠ II, p. 145), o antrojoje jo jau maldaujama sutvardyti savo siautulį ir nesunaikinti derliaus.

Savo knygelės skaitytojui Lasickis griausmavaldį pristato aprašydamas ryškiausią regimą išskirtinio dėmesio jam priežastį – perkūniją. Ji valstiečiui tikrų tikriausias *mysterium tremendum*. Dar XX a. net ir geru oru „[a]pie Perkūną bijodavo ir išsižiot“ (Kamajai, cit. iš Balys I, p. 42), o perkūnijos metu, dažniausiai vengiant, kad nepristotų nuo Perkūno besislapstęs nelabasis, elgesys buvo griežtai reglamentuotas.

Perkūnijos metu kalbėtos ne tik krikščioniškos maldos, iki pat XX a. žinota ir savitų, pagoniškus laikus menančių specialiai Perkūnui skirtų maldų. Regis pirmą tokią maldą lietuvių kalba ir pateikia Lasickis. Tekstelis, užrašytas kuomet sunormintos lietuvių kalbos niekas nė nesapnavo, tyrinėtojams tapo galvosūkiu. Senieji komentatoriai, pradedant Narbutu ir baigiant Mierzyńskiu, siūlė labai įvairius maldelės skaitymo variantus. Visi jie perspausdinti ir aptarti Mierzyńskio studijoje (Mierzyński, 1870, p. 21–26; taip pat žr. šio leidinio p. 48, išn. 5). Tačiau žvelgiant iš šiuolaikinės tekstologijos perspektyvos, galimi tik du požiūriai: arba nieko nekeičiant skaityti lietuvišką maldelės tekstą tokį, koks jis pateikiamas *De Diis*, arba rekonstruoti jį atsižvelgiant į Lasickio lotynišką maldelės vertimą. Pirmu atveju apytiksliai turėtume: „Perkūne dievaiti, nemušk ant manęs, dieve melsiu tave, paltį mesiu“; antru: „Perkūne dievaiti, nemušk ant mano dirvų, melsiu tave, paltį mesiu“ (Mannhardt). Tačiau kelios priežastys patikimesniu verčia laikyti pirmąjį variantą. Visų pirma, visas penkias *De Diis* paskelbtas lietuviškas maldeles Lasickis verčia apytiksliai, tad rekonstruojant remtis vertimu ganėtinai rizikinga. Antra, visi Perkūnui skirtos maldelės žodžiai pakankamai aiškūs. Ir galiausiai, paprastai vėliau (XIX–XX a.) užrašytų panašių maldelių pirmosiose dalyse kalbama apie asmenį, o ne objektą plg. „Perkūne dievaiti, nemušk manęs žemaičio, mušk šlektą gudą, kaip šunį rudą“ (Kamajai, cit. iš Balys I, p. 75), tad neaiškiausią maldelės vietą *mana, dievuu* remiantis Lasickio vertimu („mano laukui“) beatodairiškai taisyti į

mano dirvu būtų per drąsu.

Maldas turėjo lydėti reglamentuotas elgesys. Nepaisiusiems draudimų, valstiečių įsitikinimu, grėsė neabejotina pražūtis. Ne veltui tad į rūstaujantį Perkūną Lasickio tekste žemdirbys kreipiasi nudengta galva. Perkūnijos metu analogiškai elgtasi ir vėlyvais laikais: „Kada yra perkūnija, tai negalima su kepure troboje sėdėti, nes perkūnas tą žmogų gali nutrenkti. Kartą trys vyrai sėdėjo ant vieno suolo troboje ir vidurinis jų buvo su kepure, tai kaip trenkė perkūnas, tai tą kepuriuotą nutrenkė negyvai. O jo draugai liko sveiki“ (cit. iš Laurinkienė, 1996, p. 120). Nusiimant kepurę ne tik parodoma derama pagarba, bet ir išvengiama tikėjimų nusakytos grėsmės – atraituose gali slėptis Perkūno medžiojamas velnias.

Griausmavaldžio rūstybė maldyta ne tik maldomis, bet ir dovano mis. Nepavyko aptikti analogiško palties aukojimo papročių, tačiau XVI amžiuje, mitybos požiūriu labai sunkiu ir gausiu badmečių laikotarpiu (žr. paaišk. 42[44], 27–28), paltis, t. y. viso ar pusės kiaulės šono lašinių gabalas, turėjo būti viena garbingiausių dovanų. Tai skalsą įkūnijančios kiaulės, senojoje baltų pasaulėžiūroje ypatingo – aukojamo gyvulio (žr. paaišk. 50 [47], 11–12) dalis, savo reikšmės nepraradusi bemaž iki pat XX a. Paltis vietomis merginos kraičio dalį sudarė dar XIX a. gale, palčių skaičiumi reikštas ir ūkinis pajėgumas, nusakytas ūkininko maisto gerumas (samdiniams), o XX a. kiauliena vis dar buvo svarbiausias apeiginis (laidotuvių, vestuvių) valgis.

Kai kuriuos komentatorius stebino faktas, kad perkūnijai praėjus dievaičiui siūlytą paltį valstietis pats suvalgo: Perkūno autoritetas esą nebuvęs toks jau didelis, jei valstietis jautęsis galįs jį taip lengvai apgauti (Jaskiewicz, 1952, p. 93; Sauka, 1999, p. 140). Tačiau aukoto maisto suvalgymas – pagrindinis XVI–XVII a. šaltinių paliudytas aukojimo būdas. Štai keli pavyzdžiai: pasak Guagninio (1611), „po javapjūtės [...] ištisas tris dienas puotaudavo, gerdavo bei valgydavo tai, ką buvo paskerdę ar papjovę kaip auką dievams“ (BRMŠ II, p. 488); lygiai taip pat vienareikšmiškai kalbama ir Vilniaus jėzuitų kolegijos 1600 m. ataskaitoje: „Visa, ką Dievui paaukojo, patys kartu puotaudami suvalgo“ (BRMŠ II, p. 627; dar žr. p. 166, 284–285, 608; BRMŠ III, p. 70).

Lasickio knygelėje Perkūnas pirmą kartą pavadinamas *dievaičiu* – vardu, susilaukusių labai išpopuliarėjusios ir iki pat paskutinių tyrimų vyraujančios interpretacijos neva griausmavaldis esąs Dievo sūnus (žr. Beresnevičius, 2001, p. 79; Beresnevičius, 2003a, p. 12–13; Vėlius, 1987a, p. 127; plg. nuosaikešnę nuomonę: Laurinkienė, 1996, p. 19, 50–52). Jos šaknys – Pretorijaus žodžiai: „dar ir šiuo metu girdėti, kad jie Perkūną vadina dievu, savo kalba sakydami

Dievas, Diewartis – dievas, dievo sūnus (*ein Sohn Gottes*)“ (BRMŠ III, p. 250). Tačiau tai, regis, ne autentiški duomenys, o Pretorijaus interpretacija (plačiau žr. paaišk. 54 [49], 1–5). Kiek žinoma, jokiuose kituose šaltiniuose, nei tautosakoje Perkūnas Dievo sūnumi nelaikomas. Ne veltui panaši etimologija nebuvo akivaizdi net ir Pretorijaus amžininkams. Antai šiek tiek lietuviškai mokėjusiam kraštotyrininkui Johannui Arnoldui Brandui (1673–1674), kaip ir vėliau tėvams jėzuitams, griausmavaldis tebuvo „jaunasis dievas“: „Deiwaitis zaiboja: der junge Gott blitzet“ (cit. iš Laurinkienė, 1996, p. 51–52). Kalbiniu požiūriu, *diewartis* išties tėra maloninė forma (Skardžius 4, p. 788–792; plg. Balys II, p. 111), prievardis, be kita ko, Lasickio pateiktose maldelėse taikoma ne tik *Perkūnui*, bet ir kitiems dievams – Vaižgantui (p. 57) bei Gabijai (p. 59). Malonūs kreipiniai – būdinga bendravimo su pavojingais pagoniškais dievais forma (žr. paaišk. 48 [46], 9–17), deja, nieko nesakanti apie jų kilmę. *Perkūno* kilmę gaubiantį šydą Lasickis praskleidžia tolesniame fragmente.

(Rinktinė šio ypač dažnai minimo ir plačiai nagrinėto dievo bibliografija: seniausi šaltiniai: Malalos kronika (1261) – BRMŠ I, p. 268, Eiliuotoji Livonijos kronika (apie 1290) – BRMŠ I, p. 306, Elbingo žodynėlis (XIV a. pr.) – BRMŠ I, p. 326, Sutrupinti Rygos provincijos bažnyčios susirinkimo nutarimai Prūsijos vyskupijoms (1428) – BRMŠ I, p. 494, Jonas Dlugošas (XV a. II p.) – BRMŠ I, p. 578, 581–582; nuo XVI a. šaltiniuose Perkūnas minimas labai dažnai; didžiąją dalį lietuvių Perkūną liečiančiančios tautosakinės medžiagos, taip pat lyginimui pateiktus latvių, skandinavų ir finougrų tautosakos apie Perkūną pavyzdžius žr. Balys I, p. 33–280; apibendrinantis tyrimas: Laurinkienė, 1996; teogoninio mito rekonstrukcijos bandyme Perkūnui didelį dėmesį skiria Beresnevičius, 2003a; savo darbuose jį nuolat mini Greimas, 2005; Toporov, 2000; Vaitkevičienė, 2001; Vėlius, 1987a; glaustai Perkūną aptaria Beresnevičius, 2001, p. 134–136; Gimbutienė, 2002, p. 116–123; ME 2, p. 288–290; Иванов, Топоров, 1997 VI, c. 303–304; filologinę teonimo analizę žr. Fraenkel I, S. 575; Jaskiewicz, 1952, p. 92; Mažiulis 3, p. 265–266; Puhvel, 2001, p. 226–227; Skardžius 4, p. 781–796; taip pat Фасмер 3, c. 246–247; Николаев, Страхов, 1985, taip pat žr. minėtuose darbuose pateikiamas bibliografijas).

48 [47], 27–29: P e r c u n a t e t e yra žaibo ir griausmo motina, kuri saulę, nuvargusią ir dulkiną, priima pirtyje, o tada kitą dieną išleidžia švarią ir švytinčią.

Senosios baltų religijos ir mitologijos šaltiniai beveik neteikia žinių apie teogoniją. Šiuo požiūriu fragmentas unikalus. Čia ne tik, kiek žinoma, vienintelį kartą senuosiuose šaltiniuose aprašoma „žaibo ir griausmo“ motina,

tačiau ir aprėpiama nemažai pačių problemiškesnių ir menkiausiai ištirtų lietuvių mitologijos detalių. Čia mums kelia pastoja ir nuolatos tyrinėtojų vaizduotę kaitinantis, tačiau iki šiol neišspręstas vieno ryškiausių senosios baltų religijos personažo – griausmavaldžio *Perkūno* – kilmės, taigi, ir tėvystės klausimas, ir nepastebėta žaibo ir griausmo skirtis, ir, prisimenant, jog lietuviškoji mitologinė tradicija tyrinėtojų bemaž vienbalsiai laikoma neturinčia išplėtotos soliarinės mitologijos, ypač problemiškas *Saulės* klausimas, ir mažiausiai keturių dievybių tarpusavio santykių mazgai. Tačiau apie viską iš pradžių.

Jau ir taip nelengvą pastarojo fragmento perpratimą nepaprastai apsunkina pats dievavardis. Viskas gerokai supaprastėtų skaitant jį Narbuto būdu, t. y. rekonstruojant į *Perkunatėlę* (žr. žemiau), taip paverčiant jį elementariu deminutyvu. Tačiau tam reikėtų atlikti net dvi korekcijas: du žodžius sujungti į vieną ir paskutinę *t* manyti esant *l*. Tačiau abu žodžiai ir be jokių atitaisymų yra prasmingi ir, atrodo, net suderinti tarpusavyje. Todėl neturime išeities kaip tik eiti sunkesniu (daugumos komentatorių pasirinktu: Mannhardt, 1936, S. 371; Jaskiewicz, 1952, p. 91–92; Toporov, 2000, p. 107) keliu ir aiškintis, kodėl *Perkūno* motina šaltinyje įvardijama **teta*.

Nuodugnių **Perkūno tetos* tyrimų nėra. Dar Narbutas suformulavo tezes, vėliau ataidėjusias daugelyje komentarų: „Ji buvo lietuviškoji Junona, Perkūno žmona ir sesuo. [...] Žemaitijoje, kai kuriose vietose, iki šiol tebesimeldžia Perkūnaitėlei, tik savo maldas kreipia į švenčiausiąją mergelę Mariją, kurią jie vadina *Panna Marya Perkunatele* arba *Perkunija*“ (Narbutas, 1835, p. 125; plg. Mierzyński 1870, p. 74). Gerokai vėliau beveik identiškas mintis išsakė Toporovas: „Nors *tete* [...], tiksliai kalbant, reiškia tetą, o čia, kaip matyti iš teksto, motiną (*mater est*), nereikia nė abejoti, kad prototipiškajame lygmenyje kalbama apie apskritai *moteriškumo* idėją, konkrečiai, apie Perkūno žmoną, rekonstrukcijoje – **Perkūnija*, ką patvirtina gausūs ir gan patikimi atitikmenys kitose indoeuropiečių tradicijose“ (Toporov, 2000, p. 107; plačiau p. 109–110; dar žr. Beresnevičius, 2003a, p. 23). Čia regime ne tik jau Narbuto tekste matytą žaibo ir griausmo motinos „išvertimą“ į „Perkūnija“ įvardytą *Perkūno* žmoną, bet ir porą „pakylėjančių“, tačiau idėjos nekeičiančių judesių, kaip antai Narbuto „žmonos ir sesers“ abstrahavimą į „moteriškumo idėją“ bei analogišką Junonos išplėtimą iki nekvestionuotino indoeuropiečių autoriteto. Gravitacija tokia stipri, kad Toporovas iš esmės lieka įkalintas paties rekonstruotame „pagrindiniame indoeuropiečių mite“ apie griausmavaldžio ir jo chtoniškojo priešininko kovą. Viskas matoma tik jo perspektyvoje, o kadangi pastarajame griausmavaldžio motinai vietos neatsirado, tenka jos atsisakyti nepaisant šaltinių. Tačiau tokia laikysena ydinga iš esmės. Perkūno žmona

nepaneigia motinos egzistavimo. Visiškai neaišku kodėl atitikmenų reikia ieškoti Perkūno žmonai, o ne motinai, taip kažin kodėl apskritai neigiant pastarosios egzistavimo galimybę. Pirmajai indoeuropiečių paralelių apskritai nereikia – apie ją užsimenama ir lietuvių tautosakoje – pavyzdžius, beje, nurodo ir pats Toporovas, o antroji, nors ir nelinksniojama taip dažnai, visgi religijų taipogi neblogai žinoma. Tęsiant toliau, iš pirmo žvilgsnio atrodytų kitu keliu mėgina sukti Jaskevičius: „Šių dienų Žemaitijoje *Perkūno teta* tėra keiksmas, turįs tą pačią prasmę kaip *ragana*“ (Jaskiewicz, 1952, p. 92). Tačiau ši interpretacija taip pat stovi greta Narbuto versijos: *Panna Marya Perkunatele* veikiausiai yra Narbuto nugirstas ar kitaip sužinotas keiksmas, jam įprastu būdu mėginant išprotauti realijos prigimtį suplaktas su Marija ir perkūnija. Maža to, Jaskevičiaus versija, kaip ir Narbuto, be jokios nuorodos. Gali būti, kad tokią versiją Jaskevičiui nurodė jo disertacijos vadovas Antanas Salys. Mums panašių liudijimų folklore aptikti nepavyko. Vienintelis Jaskevičiaus svarstymų skirtumas nuo Narbuto-Toporovo linijos – hiperkritiškų nuostatų sąlygotas **Perkūno tetos* nužeminimas iki keiksmo. Paskutiniai Jaskevičiaus žodžiai, atrodo, atspindi bendrą, nors paprastai ir neišsakomą mitologų nuostatą: jei būtų buvę tikėta Perkūną – vieną populiariausių lietuvių mitologijos personažų – turėjus motiną, tai neabejotinai būtų atsispindėję tautosakoje, o atspindžių nesant vienintelis ją liudijantis ankstyvas šaltinis tegalys būti „kokio lietuvio pramanas“ (Jaskiewicz, 1952, p. 92).

Tačiau Lasickio teksto komentatoriai nepastebėjo, kad tautosakinių šaltinių, nors ir nedaug, vis dėlto yra. Dar vieną, deja, regis ir paskutinį, kartą, vėlgi ne tiesiog *Perkūno*, o, kaip atsiskleidžia iš teksto, analogiškai „žaibo ir griausmo“ motina lietuviškoje tradicijoje sutinkama Baranausko užrašytoje pasakoje, su kuria verta susipažinti plačiau. Joje pasakojama, kad įnoringo pono įsakytam parvesti *Žaibą* ir *Perkūną* žmogui pagelbėjęs iš debesies nusileidęs ir *Perkūno* broliu prisistatęs „jaunas bernelis“ (čia galime prisiminti ir ankstesnio fragmento komentare aptartą *dievaičio* kaip „jaunojo dievo“ prievardį). Davęs žmogui kamuoliuką siūlų, jis liepęs eiti ten, kur šis risis. Kamuolėlis atvedęs žmogų prie dviejų kalnų ir įkritęs į urvą. Iš paskos nusileidęs žmogus radęs puikius rūmus, o juose prie degančios žvakės sėdinčią bobutę. Bobutė, pamačiusi kamuoliuką, atpažinusi savo sūnaus daiktą ir paprašiusi palaukti iki sugrįš jos antrasis sūnus. Parėjęs antras sūnus davęs žmogui dvi tabokines, kurių vienoje buvęs *Žaibas*, kitoje – *Perkūnas*. Žmogus parnešęs tabokines ponui, tačiau vos šiąjam jas atvožus, iš vienos sužaibavę, o iš antros trenkęs *Perkūnas* ir pastarąjį užmušęs. Taip dvaras tekęs žmogui (*Litauische Mundarten*, Gesammelt von A. Baranowski, Leipzig, 1920, Bd. 1, S. 239, cit. pagal Laurinkienė, 1996, p. 167–168).

Dar porą kartų apie Perkūno motiną užsimenama latvių tautosakoje. Tai dvi panašios iš skirtingų pateikėjų Vidžemėje užrašytos ir Krišjanio Barono dainų rinkinyje paskelbtos dainos: „Perkūno motei / Devyni sūnūs: / Trys mušė būgnus, / Trys birbyniavo, / Trys liejo miglos / Versme žymyn“ (K. Baronas, daina Nr. 33703-0). Iš jų, deja, daugiau sužinome apie Perkūno motės sūnus nei apie pačią motę. Tyrinėjimuose šis paminėjimas arba ignoruojamas – Pėteris Šmitas latvių mitologijos apžvalgoje (1926) gan plačiai aptaria močių kultą (Šmitas, 2004, p. 129–131), tačiau apie Perkūno motę nė neužsimena, arba mechaniškai taikant evoliucijos teoriją konstatuojama, esą Perkūno motė „išvestiniu būdu atsiradusi iš atitinkamos vyriškos giminės dievybės“ (ME 2, p. 208), taip, be kita ko, vėlgi *a priori* neigiant teogonijos egzistavimo galimybę. Į **Perkūno tetos* svarstymų lauką latvių Perkūno motė, kaip, beje, ir Baranausko pasakos požemio bobutė, apskritai neįtraukiama.

Pradėkime artintis prie „žaibo ir griausmo“ motinos iš atokiau – ir Baranausko užrašytoje pasakoje, ir Lasickio tekste išryškėjančios aiškios *Žaibo* ir *Perkūno* skirties. Į pastarąją lietuvių mitologijos tyrinėjimuose, aprioriškai manant, kad „žaibu ir griausmu“ ar „žaibo ir griausmo dievu“ šaltiniuose įvardijamas Perkūnas, ligi šiol nekreipta dėmesio. Tačiau atmetę išankstines nuostatas pastebėsime, kad patys savaime tokie apibūdinimai nieko nesako ne tik apie jūdviejų tapatumą, bet ir apie santykį. Priešingai nusistovėjusiai nuomonei, minėtas skirtumas akivaizdus jau pačioje kalboje. Antai peržvelgę *Perkūno* vardus (jie surašyti ir aptarti: Balys I, p. 41–42; Laurinkienė, 1996, p. 47–48) matome, kad pastarasis dažnai vadinamas „gri-austiniu“ – būtent taip jis įvardijamas ir ankstesniame *De Diis* fragmente – ar kitais garsažodinės kilmės vardais, tačiau nepavyko aptikti nė vieno tiesiog „žaibu“ *Perkūną* įvardijančio tautosakinio pavyzdžio. Maža to, būtent tokį skirtumą – čia palikime nuošalyje dėsninę ir, ko gero, universalią, ne vieną mitologinį personažą „išstinkančią“ multiplikaciją – ne kartą akcentuoja ir senieji šaltiniai, ir folklorinė tradicija. Dar Pretorijus nurodė, kad „[š]iaip apie perkūno žaibą Nadruvoje yra *seną nusistovėjusią nuomonę*, esą žaibai yra drausminantys perkūno tarnai (*die Blitz-strahlen die Zucht-diener seyn des donners*), kurie žmogaus ieško ir pagaliau nuveda į vietą, kur perkūnas trenkia“ (BRMŠ III, p. 251; išskirta ir redaguota mano – P.V.; atkreipkime dėmesį – regis, kaip tik *Žaibas* „randa“ žmogų ir Baranausko pasakoje). O tautosakoje ir tikėjimuose *Perkūno* ir *Žaibo* skirtis išryškinama nuolatos. Panašiu į Baranausko pasakos siužetu, tik neminint motinos, baigiama Basanavičiaus pateikta pasaka, kurioje išsiųstas perkūno ir žaibų, žmogus juos gauna sekdamas kamuolėlį nukakęs pas saulę (LP I, Nr. 35, p. 53–54; čia atkreiptinas dėmesys ir į su Lasickio tekstu susišaukiantį *Saulės* motyvą). O kai kuriuose

tikėjimuose jau vienareikšmiškai teigiama, kad „Perkūnas ir Žaibas yra du ponaičiai, apsilikę raudonais marškiniais“ (Balys I, p. 48, Nr. 322; plg. grupę sakmių, liudijančių perkūniją keliant du – Ainoku ir Alijošium, Alijošium ir Trenktiniu ir pan. – įvardijamus asmenis, p. 51, Nr. 379; p. 52, Nr. 405; p. 57, Nr. 515–520, 524–525). Kalbama mitologinė žaibo ir griausmo skirtis ne tik nėra unikalus baltų mitologijos bruožas, bet ir gerai pažįstama laiko, erdvės ir net rasės atskirtoms religinėms sistemoms. Antai romėnai skyrė net, tiesa, vėliau su Jupiteriu sutapusį, seną naktinių žaibų dievą Sumaną (*Sumānus*) (ME 2, p. 400), atskirą žaibo dievą – Meltą – šalia perkūno – Tarano – žinojo ir keltai (ME 2, p. 87, 88), net ir Haičio vudu, panašiai kaip ir lietuvių *Perkūnas* žemėn svaidantis vėliau žmonių pamaldžiai surenkamus šlifuosius akmenis, žaibų dievas *Segbo*, nuolat pasirodo su neatskiriamu palydovu – griaudžiančiu ir žemės drebėjimus keliančiu „Dievo artileristu“ *Agau* (Métraux, 1972, p. 106–107). Šįkart užteks konstatuoti galimą mitologinį (brolių) Perkūno ir Žaibo skirtumą, neplėtojant jų santykio, genezės ir vietos mitologinėje sistemoje klausimų.

Tuo tarpu kas tokia jų motina baltiška medžiaga nurodo dviem – tiesiogine ir netiesiogine – nuorodomis. Baranausko pasaka aiškiai įvardija ją esant tarp dviejų kalnų požemyje gyvenančia bobute, o *De Diis* užsimena apie kasvakarį Saulės sutikimą ir priėmimą pirtyje. Abi nuorodos, kaip matysime, mus atveda prie tos pačios esybės, tačiau pradėkime nuo pirmosios, pradžioje dar pasižvalgydami po kaimynines mitologijas. Tiesa, ir jose apie giausmavaldžio kilmę nekalbama daug, tačiau sumuojant bent jau kai kuriais atvejais tikėtina net genetinę priklausomybę turinčias nuotrupas, ima ryškėti bendras vaizdinys, leidžiantis susieti bei perprasti ir baltiškos tradicijos pabiras. Apie vienų artimiausių baltų kaimynų – estų – griausmavaldį, ties 1219–1220 m. data, nurodydamas Estijoje buvus „kaln[ą] ir labai graž[ų] mišką, kur, kaip pasakoja vietiniai žmonės, gimęs didysis saremiečių dievas, vadinamas Tarapita“, be kita ko, pirmą kartą, užsimena ir lietuviams gerai žinomas Henrikas Latvis (BRMŠ I, p. 290). Skandinavų mitologija jau nurodo net dvi tarpusavyje „persipinančias“ griausmavaldžio Toro motinas – Jordą, taigi Žemę, arba su ja neretai tapatinamą Fjorgiuną (žr. MŠ, 154, 178, 184, 210; ME 2, 126). Tai net ir kalbiniu lygmeniu Žemę ir Perkūną susiejantis tapatinimas. Fjorgiunos vardas kildinamas iš ne tik plačiaja prasme žemės semantikos persmelktos, bet ir, manoma, etimologiniais ryšiais su baltų-slavų Perkūno vardu besisiejančios rekonstruojamos indoeuropiečių šaknies **per(k)-* „miškinga kalva“: plg. skand. *fjorgyn* „žemė, šalis“, skand. *fergunio* „mišku apaugusi vieta“, gotų *fairguni* „kalnynas“; taip pat sen. angl. *firgen* „miškas ant kalno“, sen ind. *pārvata* „kalnas“ bei hetitų *peruna* „uola“ (verta

paminėti, kad nors retkarčiais suabejojama etimologine *Perkūno* vardo ir minėtų žodžių sąsaja – žr. Николаев, Страхов, 1985, tačiau po fundamentalios Ivanovo analizės – Иванов, 1958 – ji rimčiau nepajudinta, ir daugumos autorių remiama: trumpai ir aiškiai ją paaiškina Puhvel, 2001, p. 226–227, jai pritaria Фасмер 3, p. 237; taip pat Savukynas, 1970, p. 171, Laurinkienė, 1996, p. 27, 30–31). Šalia finų ir skandinavų paralelių nedisonuodama stoji ir tipologinė graikų mitologijos analogija. Nors čia griausmavaldis Dzeusas – titanų Krono ir Rėjos sūnus (žr. Hesiodas, 453–465 eil.), tačiau jį taip pat, beje, paslėpusi *medžiais apaugusių kalnų oloje*, užaugino Žemė: „Ir priėmė Kretoj plačiojoj / Dzeusą didžioji Gaja, pasiruošus maitint ir augint jį. [...] Paslėpė jį stačioje oloje, gilybėj šventosios / Žemės, Aigajo kalnyne, tankiai apaugusiam medžiais“ (Hesiodas, 479–484 eil., taip pat šių eilučių paaišk. p. 114). Tikėtiname Kretos mite Dzeusas, manoma, galėjęs būti laikytas ir pačios Žemės sūnumi. Maža to, vėliau plačiau prasme, šalia Gajos, Demetros ir Cereros, kaip žemės deivė neretai suprasta ir pati Dzeuso motina Rėja – visos jos, kartais buvo atpažįstamos Mažosios Azijos Didžiosios Dievų Motinos Kibelės asmenyje (ME 1, p. 68, 272).

Taigi, išryškėja visa eilė bendrybių. Visų pirma, ir Baranausko pasakoje, ir Henriko Latvio liudijime, ir Dzeuso gimimo mite, ir Toro motinos Fjorgiunos vardo etimologijoje išnyra analogiškas (medžiais apaugusio) kalno ar kalnų vaizdinys. Bendrybės šaknys labai paprastos: žaibai dažniau trenkia į aukštesnes reljefo vietas – ypač kalnus bei uolas ir ant jų augančius medžius. Etimologinėje plotmėje minėtų miškingų kalnų įvardijimai suplaukia į rekonstruojamą, lietuvių kalba puikiai suprantamą ide. **per(k'g)ol-u-n-yo* „kurį griaustinis muša“. Be abejo ši taisyklė labiau tinka kalnuotoms vietovėms, tačiau ir Lietuvoje nestinga aukštų (medžiais apaugusių) kalvų, sulaukiančių ypatingo *Perkūno* dėmesio. Maža to, realus kalnų egzistavimas mitiniam mąstymui apskritai nebūtinus. Antai net lygumose gyvenantys dzūkai vartus į Žemynos pasaulį – kapines – raudose neretai pavadina „Kalneliu aukščiausiu“. Baranausko pasakai ir graikų mitui bendras taip pat tarp kalnų esančios olos vaizdinys. Antra, kuomet tiesiogiai prabylama apie griausmavaldžio motiną, nurodoma arba pati Žemė, arba su ja labai glaudžiai susijęs – kaip matėme, ir skandinaviškoje, ir graikiškoje mitologijoje net vienaip ar kitaip su Žeme susiliejančias – personažas. Trečia, įgaudama antropomorfinį pavidalą pasaulio religijose Žemės deivė dažniausiai pasirodo kaip sena – juk ji ne tik senesnė už visus žemės gyventojus, bet ir apskritai viena seniausių, net pirmapradžių padarų – požemyje gyvenanti moteris. Tokioje perspektyvoje labai tikėtina, kad ir kalnų olos gelmėje gyvenanti Baranausko pasakos bobutė – *Žaibo* ir *Perkūno* motina

– yra pati Žemė, tiksliau, Žemyna. Į šią rekonstrukciją prasmingai įsilieja ir ne tik indoeuropiečių tautų mitologijoms gerai pažįstamas chtoniškasis griausmavaldžio mitologijos matmuo. Pakaks prisiminti lietuvių tautosakai žinomą požeminį Perkūno dvarą (GKP, p. 154) ir graikų mitologijos Chtoniškąjį Dzeusą bei, atrodytų, tam tikrą griausmavaldžio ir Žemės santykį nurodantį, Lietuvoje pasitaikantį tikėjimą, jog *Perkūno* nutrenktą žmogų gali atgaivinti Žemė. Antai, anot vienos sakmės, bešaudydamas velnius Perkūnas nutrenkęs ir tarnaitę, „Matydams ūkinykas, kad jau ji negyva, tuo jis pasijėmė spatą, iškasė duobę, tą mergą užkasė iki pažastų. Girdi, pabuvo toj merga kokią valandą žemėj ir atgijo“ (LPĮ IV, p. 177, Nr. 88).

Prie Žemynos mus atveda ir „aplinkkelis“ – *Saulės* prausimo pirtyje motyvas ar, tiksliau, pati pirtis. Nors pirtys mums geriausiai pažįstamos kaip antžeminiai statiniai, tačiau dar XIX a. būta apščiai *zemliankomis* vadintų žeminių pirčių – dažniausiai, anot Mažiulio, *kalno atšlaitėje kastų duobių* su jėjimu iš pašlaitės, kurių net ir lubos buvę užpiltos žemėmis. Kitaip tariant, tokia *žeminė* – tai tiesiogine žodžio prasme žemės „įščiose“ išsikasta *ola*. Tam tikras pirties chtoniškumas išlieka akivaizdus ir antžeminių pirčių atveju – net *De Diis* nurodoma (pastaroji tradicija išlieka iki pat XX a.) mirusiųjų minėtuves – *Ilges* – pradedant pirtimi (p. 57), o kuomet joje nebūna žmonių, čia visuomet sukiojasi įvairiausi chtoniški padarai, dažniausiai velniai ir laumės. Ar tik ne analogiška suvokimą atspindi ir Žemaitijoje ne tik (paprastai linų džiovinimo) pirčiai, bet kartais ir visam, suprantama, *ant* žemės stovinčiam ūkiui pavadinti plačiai vartotas, įgilintos vietos semantiką išreiškiantis žodis *duoba* (plg. liet. *duoba* „drevė; įdubimas krūtinės apačioje“: LKŽ II, p. 862)? Įdomu sulyginti, jog priešistoriniais laikais įgilinti pastatai ne taip retai statyti dabartinės Lietuvos teritorijoje gyvenusių prabaltų, o bemaž visos arčiau šiaurės poliaus gyvenančios tautos, tarp jų ir kaimynai finougrai, pastarąjį žodį tiesiogine prasme kai kur įkūnija iki šiol. Šalia antžeminių pastarieji buvo įpratę ne tik pirtis, bet ir gyvenamuosius būstus statyti įkastus (giliai) žemėje, kartais net jėjimą paliekant pro stogą. Tiesą sakant, prisimenant visas valstiečio gyvenimo sritis persmelkusią Žemynos įtaką, ūkio ar, kaip žmonių vadinama – „gyvenimo“ – matymas Žemės perspektyvoje, jos priklausomybėje, visai nestebina. Tačiau suprantama, kodėl mitologijoje akcentas krenta būtent ant pirties – ji ne eilinė ūkio dalis, o tikras kaimo bendruomenės centras. Kaime, priklausomai nuo dydžio, paprastai būta po vieną-dvi pirtis. Po dienos darbų ar talkų apdulkėjusį kūną ir nuovargį nusiprausti periantis rinktasi bent porą kartų per savaitę. Tačiau susirinkusieji ne tik švarindavosi, tačiau ir aptardavo bendrus reikalus, spręsdavo problemas ar net taikydavosi. Maža to, pirtis atliko savotišką gyvenimo vartų vaidmenį ir tarnavo iniciacijų vieta: čia gydyta,

gimdyta, galutinai į bendruomenę įvesdinta jaunamartė, jaunesniems atskleistos seksualinio gyvenimo paslaptys ir, pasikartosime, kviesti mirusieji. Nenuostabu tad, kad pakurti pirtį laikyta seniausio ir garbingiausio šeimos ar bendruomenės vyro pareiga. Tačiau pirties naudojimas – pavojingas. Joms užsidegus, o tai įvykdavo pakankamai dažnai, neretai supleskėdavo ištisi kaimai. Gaisrų pavojaus verčiama Prūsijos valdžia ne kartą leido įsakus, draudusius valstiečiams savo sodybose statyti pirtis, tačiau dar 1604 m. instrukcijoje konstatuota, jog „žmones jokiu būdu neįmanoma atkalbėti nuo pirčių statymo“ (cit. iš Vyšniauskaitė, 1999, p. 67). Maža to, pirtis ne tik telkė bendruomenę, ji – ypač žvelgiant į archajiškas nemažai tipologinių analogijų turinčias lietuvių žemines – savaime priartina mus prie, kaip regisi, **Perkūno tetos* gyvenamosios vietos – olos ar, tiksliau išsireiškiant, požemio (apie pirčių rūšis ir reikšmę žr. Mažiulis, 1992; Vyšniauskaitė, 1999, p. 67–70; apie jų vaidmenį atminuose žr. VVM, p. 214–215; apie įgilintus dabartinės Lietuvos teritorijoje gyvenusių prabaltų pastatus žr. Grinkevičiūtė, 2005, p. 38–44; Ostrauskas, Juodgalvis, Girininkas, Brazaitis, 2005, p. 81–82, 178; apie „požeminę“ šiaurės tautų gyvenamųjų būstų statybą žr. Boropaz, 1991, c. 114–116; Бочн, 2004, c. 80–83; plačiau apie Žemyną žr. paaišk. 52[48], 17–21).

Kaip matyti ir iš *De Diis*, kaimo gyvenimo centras drauge įcentrino ir kosminius ritmus – juk čia kas vakarą nusileisdavo praustis pati *Saulė*. Pažymėtina, kad bendrai paėmus, *Saulės* prausimosi vaizdinys Lietuvoje retas. Vienintelė paralelė aptariamam Lasickio fragmentui – Adomo Jucevičiaus pateiktas posakis „Ilgai prausiasi kaip saulė“ (Jucevičius, p. 522–523; šio posakio paaiškinime – 523 *psl.* paaišk. p. 653 – taip pat nurodoma, jog „Saulės prausimosi motyvas lietuvių tautosakoje neužtiktas“). Tačiau bėda – ne tik medžiagos stokoja. Lietuvių *Saulės* mitologija apskritai nėra sulaukusi atidesnio žvilgsnio (paminėtini tekstai: Balys I, p. 23–31; Balys II, p. 23–25; Mažiulis, 1937; Laurinkienė, 2001). Ji plačiai išsiskleidžia latvių folklorinėje tradicijoje. Užrašyta apščiai dainų, pasakojančių *Saulę* naktį nusileidžiant „vidur jūros“, plaukiant per vandenį laiveliu ar maudant jūroje žirgus ir net, analogiškai *De Diis*, besiperiant pirtyje (ME 2, p. 216). Suvokdami visą lietuviškų duomenų trūkumo sąlygojamą riziką, drįstame manyti, kad *Saulės* atsідūrimas įgilintą vietą – olą – atitinkančioje pirtyje yra dėsningas. Bendrai paėmus, visos pagoniškos religinės sistemos kalba bemaž tik apie dvi vietas į kurias naktį nugrimzta *Saulė* – jūrą ir požemį. Pirmoji samprata būdinga tik pakrančių gyventojams, tuo tarpu antroji, sakytume, yra populiarsnė ir pažįstama tiek pakrančių, tiek ir žemyninėms tautoms. Antai net ne tik vandenyną gerai žinojusių actekų, bet ir saloje

gyvenančių japonų saulės dievai, kurie, pastarosiose religijose, be kita ko, yra ir pagrindiniai ar vieni pagrindinių, atslinkus vakarui slepiasi oloje: actekų saulės dievas Tonatiui naktį keliauja požemiu (ME 1, p. 312), o didžiąja dalimi japonų šintoistų ritualų apskritai tesiekama iš olos išvilioti saulės deivę Amaterasu (ME 2, p. 49–50, 330). Apibendrinant, natūralių olų beveik neturinčioje Lietuvoje, o ypač nuo jūros nutolusioje dalyje, „nuvargusi ir dulkina“ *Saulė* vargiai galėjo būti suvokta kitaip, kaip tik besileidžianti į „olą“ – įgilintą Žemės apglėbtą bendruomenės centrą – pirtį, kur ją pasitikdavo ir prausdavo, kaip atrodo, ne kas kitas, kaip pati Žemyna. Nenuostabu, kad su pastarąja *Saulės* santykiai itin šilti. Tikėjimuose dažnai galima išvysti užmuštos gyvatės – gyvačių užkalbėjimuose tiesiogiai įvardijamos Žeme ar Žemyna – verkiančią Saulę (plačiau žr. paaišk. 52[48], 17–21). Apskritai *Perkūno* motinos rūpestis *Saule* mus įveda į religijų istorijoje labai gerai pažįstamą draugiją. Jos, šalia *Perkūno*, stoja ir Malalos kronikoje, ir vadinamajame Vladimiro dievų sąrašė (*Perunas*, saulės dievais laikomi *Chorsas* ir/arba *Dažbogas*, Semarglas, Stribogas bei *Mokošė*, kurioje įžiūrima žemė), o senovės indų Indra *Saulę* sukuria pats.

Dabar grįžkime prie *Perkūno* ir jo motinos santykio, o bendriau paėmus, prie mitologams ypač rūpimo *Perkūno* kilmės klausimo. Tiesiogiai, pateikdamos dvi panašias versijas, apie jį tekalba, regis, tik XIX–XX a. užrašytos lietuvių mitologinės saktės. *Perkūnas* arba tariamas tiesiog buvęs Dievo sutvertas, arba laikomas buvęs geras karalius, vėliau Dievo „su kūnu ir siela“ paimtas į dangų. Tokie paaiškinimai mažai informatyvūs – Dievas apskritai yra visa ko kūrėjas, o panašios etiologijos vėlyvoje tautosakoje taikomos daugeliui tvarinių. Tačiau tarp panašių aiškinimų išsiskiria viena *Perkūno* kilmę aiškiai tabuizuojanti saktė: „Iš kur *Perkūnas* – niekas nežino. Vieną kartą Panelė Švč. klausė Dievo: „Iš kur pasidarė *Perkūnas*?“ O Dievas sako: „Be manęs niekas nežino ir tau nereikia žinoti!“ (Balys I, p. 33, Nr. 1, iš Dusetų). Panašios tabuizacijos pėdsakų, regis, esama ir latvių mitologijoje. Jaskevičius nurodo Michel Jonval, kuris savo *Les Chansons Mythologiques Lettones*, Paris, 1929, p. 14–15, esą užsimena, jog latvių mitologijoje *Perkūnas* teturįs vieną iš tėvų (Jaskiewicz, 1952, p. 91). Susiduriame su paradoksalia situacija: iki šiol, bemaž nekreipiant dėmesio į baltų mitologijoje bent trijų šaltinių pristatomą *Perkūno* motiną, daugiausia pastangų dėta ieškant *Perkūno* tėvo, apie kurį, tačiau, teturime kelias užuominas latvių dainose. Kita vertus, neįmanoma apeiti fakto, kad ir *Žaibo* ir *Griausmo* motina, švelniai tariant, atskleidžiama nedažnai. Kelias galimas, šios ypač komplikuotos mįslės perkrimtimui taip reikalingas užuominas „pasufleruoja“ senųjų graikų ir indų griausmavaldžių gyvenimai. Visų pirma, abiejų mitologinių tradicijų griausmo

dievų santykiai su tėvais išties labai nekokie. Abu su jais susidoroja: Kronas Dzeuso nutrenkiamas į „baisiai nykų ir niūrų“, net dievams šiurpų Tartarą (apie finalinį susirėmimą ir Tartarą žr. Hesiodas, 644–868 eil.), o „Rigvedos“ himne apie Indros gimimą, griebęs savo tėvą už kojos Indrą apskritai jį užmuša (PB IV 18). Šalia, griausmavaldžių motinų ar augintojų elgesys su savo vaikais ar globotiniais taip pat labai dviprasmiškas ir provokuojantis didesnius ar mažesnius konfliktus. Antai nors ir padėjusi Dzeusui įveikti Kroną, Gaja nepasikuklina tuoj pat pagimdyti kone dar siaubingesnį padarą, Pindaro „dievų priešų“ įvardytą Tifoną, kurį Dzeusas nors ir didžiulėmis pastangomis įveikia, tačiau kovos nuožmumas iki virpesio išgašdina net mirusiųjų valdovą Hadą (Hesiodas, 820–869 eil., taip pat paaišk. p. 125–129). Tuo tarpu net dar tik laukiamo gimstant „visavaldžio“, „jėgos sūnaus“ Indros būdas buvęs toks nirtus, kad net motina nenorėjusi leisti jo į pasaulį. Tačiau perplėšdamas jai nugarą griausmavaldis visvien išsiveržęs iš savo motinos – „karvės“ – įsčių. Šią kvapą gniaužiančią sceną, kas svarbu ir komentuojamam Lasickio fragmentui, be kita ko, atspindi ir „iš žemės“ tekančios saulės vaizdinys (Jakimowicz-Shah, Jakimowicz, 1982, p. 33; ME 2, p. 352). Taigi, Dzeuso ir Indros analogijos rodo, kad „žaibę svaidytojui“ yra už ką norėti savo tėvą pamiršti. Faktiškai taip ir padaroma: nuo sosto nuverstas Kronas vėliau pačioje „Teogonijoje“ nebeminimas, nedažnai jis prisimenamas ir vėlyvesnėje tradicijoje, o pačioje Indros gimimą apdainavusioje „Rigvedoje“ vėliau akivaizdžiai vengiama šnekėti pastarojo tėvo tema ir net, kaip pastebi Keiperis, sudaromas įspūdis tarsi Indra atsiradęs iš niekur (Кейпер, 1984, c. 29).

Dviprasmiški santykiai, ypač indiškoje tradicijoje, palieka savo pėdsaką ir *Žaibo* bei *Griausmo* motinos istorijoje. Antai nors Indrai Rigvedoje skirta bene daugiausiai – net 250 – himnų, jo motinos vardas neminimas nė karto. Jį sužinome bene tik iš mažiau autoritetingos Atharvavedos. O graikiškasis pavyzdys tiesiog pirštu prikišamai pasiūlo galimybę išspręsti ir bene labiausiai Lasickio teksto komentatoriams kliuvusio *Perkūno* motinos įvardijimo *teta* klausimą.

Vis dėl to griausmavaldžio istorija tokia miglota, jog apibendrinimą tenka formuluoti klausimu. Būtina pripažinti – apie *Perkūno* kūdikystę nežinome nieko, tačiau žvelgiant į Dzeuso ir Indros gyvenimus norisi paklausti: ar negalėtų būti taip, kad neižvelgiamos sutemos gaubia panašią lietuvių griausmavaldžio istoriją – tikroji motina priversta slėpti *Perkūną* nuo nuožmaus tėvo pas jį užauginančią *Žemę*, o užaugęs *Perkūnas* jį užmuša ar nubloškia į juodžiausius „pragarus“ (žudyti artimuosius lietuvių *Perkūnas* tikrai moka – sakmės nekartą liudija ji nutrenkus savo paties žmoną)? Ar nėra taip, jog tėvas, tikėtina, vienas pirmapradžių dievų, tokiu būdu tiesiog visiems

laikams praranda reikšmę, maža to, valdžios užėmimas kartu užtraukia ir buvusio valdovo minėjimo tabu bei užmarštį (prisiminkime skandinavų ir slavų tradicijas, kuriose *Perkūno* tėvas taip pat nežinomas)? Pereinant prie motinos, galbūt laikui bėgant tikroji motina taip pat išsityrynė iš žmonių atminties, ar įsilydė į Žemyną, tačiau kaip jos liudijimas liko *Perkūną* užauginusios deivės įvardijimas *teta*? Pastaroji lietuvių kalboje – ne tik tėvo ar motinos sesuo, dėdės žmona, krikštamotė, kūma bet, kartais, ir šiaip moteris (žr. Mažiulis, 1964b, p. 108; LKŽ XVI s.v.). Peno apmąstymams teikia ir kaip tik vakarų ir pietvakarių Lietuvoje paplitusios stebuklinės pasakos apie pamotę ir podukrą, vieną pagrindinių herojų – *požemyje gyvenančią senelę* – apibūdinančios „boba su dideliais dantimis“, „ponia“, „mergaite“ ar net keistu „žmonos senelės“ vardu (žr. Seselskytė, 1985, p. 65), – šalia jų **Perkūno teta* ima atrodyti dar vienu iš galimų kalnų olos gyventojos įvardijimų.

**Perkūno tetos* byloje tikrai daug nežinomųjų. Kaip ir dvejonių mūsų rekonstrukcijoje. Ar ši lietuvių *Perkūno* kilmės ir ankstyvojo gyvenimo tarpsnio versija pasitvirtins galbūt parodys ateities tyrimai. Tačiau skirtingų mitologijų nuolaužos gula į pakankamai koherentišką ir su lietuviška medžiaga derantį *Perkūno* mitologinio lauko paveikslą, tad šį tą pasakyti galime. *Perkūno* motina – keliais baltiškais (skirtingų tautų) nepriklausomais ir, regis, patikimais šaltiniais paliudyta deivė. Tikėtina, kad ji vienas populiariausių ir agrarinėje Lietuvos visuomenėje ilgiausiai gerbtų mitologinių personažų – Žemyna ar bent joje „nuskendusis“ mitologinė esybė. Ši visa ko gimdytoja, atrodo, ne vieno, o dviejų griausmo dievų motina. *Perkūno* ir *Žaibo* mitologijos kontekste šmėžuojanti kol kas vis dar menkai pažįstama *Saulė*, savo ruožtu, mitologiškai labai tikėtinai naktiniais grįžimais į Žemės prieglobstį ar jam artimą erdvę – pirtį – kartu paremia ir Žemynos kaip *Perkūno* motinos versiją. Tiesa, *Saulės* santykiai ar galimi giminystės ryšiai su *Perkūnu*, *Žaibu* ir Žeme lieka neatskleisti, tačiau akivaizdu juos esant labai glaudžius. Tautosaka į šį ketvertą įtraukia dar ir Mėnulį bei Aušrinę. Įvairiose indoeuropiečių tautų mitologijose išnyrantis griausmavaldžio konfliktas su savo tėvu leidžia tikėtis jį buvus žinotą ir baltų, tačiau tabuizuotą ir/ar pamirštą dėl nutylėtinų aplinkybių, pvz. tėvažudystės.

Dievybės vietos klausimas Lasickio tekste problemų nekelia. Eidama po aukščiausiojo tarp pagoniškų dievų – *Perkūno*, **Perkūno teta* – Žemyna tiesiog nuosekliai tęsia hierarchinę eilę. Tokiu pat principu po jos atsiduria Audros dievas, dievų pasiuntinys Algis, o toliau ir paros tarpsnių globėjos – *Ausca*, *Bezlea* ir *Breksta*.

48 [47], 29–30: A u d r o s dievui priklauso rūpintis jūra ir kitais vandėnimis.

Jūrą ar vandenyną globojantys dievai įprasti įvairių religinių sistemų herojai. „Kaimynų“ graikų Poseidas, skandinavų Njordas ar tolimojo Haičio Agwe – tai tik keli iš jų. Savo ruožtu XVI–XVII a. baltų mitologijos šaltiniuose randame bent penkis – *Audros dievą*, Bardaitį, Bangpūtį, Vėjopatį bei Autrimpą – Baltijos pakrančių gyventojų garbintus vandens stichijos valdovus.

Tačiau nepaisant įprastumo, baltiškoji jūros mitologija tebėra viena menkiausiai pažįstamų. Ką rodo jau *Audros dievo* interpretacijos, svyruojančios nuo tokio dievo neigimo („Audros – matyt vietoj bendrinio žodžio audra“: Zinkevičius, 1987b, p. 95 = Zinkevičius, 2005, p. 264) iki bandymų paversti jį kitokios prigimties dievybe, negu apibrėžiama komentuojamame fragmente. Pastaroji interpretacijų grupė apima rekonstrukcijas nuo palyginti nuosaukaus *Audros dievo* lyties pakeitimo (Stanevičius, 1995, p. 99; Иванов, Топоров, 2000 II, c. 156), tęsiant jo įlydymu į Perkūną kaip vienintelį „tikra dievą“ (Mierzyński, 1870, p. 51) bei tapatinimu su Vėjopačiu ir Bangpūčiu (Jaskiewicz, 1952, p. 75) ir baigiant minėtų jūrinių dievybių išskirstymu po skirtingus rekonstruojamos mitologinės sistemos lygmenis, rekonstruojamai *deivei Audrai* parenkant vieną aukščiausių – antrąjį – lygį, Vėjopatį patalpinant į gerokai žemesnį penktąjį, Autrimpą – į pirmąjį, o tik iš vėlyvų šaltinių pažįstamą latvių Jūros motę teskiriant į šeštąjį (Иванов, Топоров, 2000 III, c. 161–162).

Ne menčiau ginčijamasi ir dėl jūros dievų ar dievo prigimties. Antai Bangpūtys, kaip galima jūrinė, su vėjais susijusi hipostazė, siejamas su Perkūnu (Топоров: A-D, c. 192; prisiminkime Mierzyński), o prūsų Bardaitis, suprantant pastarojo vardą kaip „Barzdotąjį“, paverčiamas barzdoto prūsų požemio dievo Patolo epitetu (Toporov, 2000, p. 22, 28). Savo ruožtu nemaža tyrinėtojų „jūros dievybės“ problematiką gvildena *Audros dievą* palikdami svarstymų periferijoje. Antai gretinami ar tapatinami Bardaitis, Bangpūtys ir Vėjopatis (*Audros dievo* apskritai neminint), manomi esą „ne vien jūros, bet ir audros, vėjo jūroje diev[u]“ (Beresnevičius, 2001, p. 66–67, 189–190). Pastaroji linija bene labiausiai išplėta. *Audros dievą* tik paminėjęs Balsys, visą dėmesį skiria šalia šaltinių dar ir tautosakoje minimam Bangpūčiui bei galimiems jo ryšiams su Vėjopačiu ir Bardaičiu. Tyrinėtojas taip ir nesirįžta galutinai pritarti pastarųjų tapatumui, tačiau pasiūlo vertą dėmesio Bangpūčio projekciją į lietuvininkų ir latvių žvejų dainose labai dažnai minimą šiaurės vėją, spėdamas Bangpūtį esant „sudievinta šiaurinio vėjo, šiaurio galia“ (Balsys, 2003, p. 164–169). Pastarosios versijos kulminacija – išsamus lietuvių vėjo demono rekonstrukcijos bandymas (Razauskas, 2004, p. 120–138).

Didžiulis kiekis vienaip ar kitaip *Audros dievą* paliečiančių interpretacijų stipriai išsiskiria, kai kurių iš jų nepasistengta argumentuoti,

o nuo šaltinių jos nutolsta ypač dažnai. Savo ruožtu Lasickio apibūdinimas pernelyg lakoniškas ir kituose šaltiniuose nesikartojantis, tad iš jo vieno nedaug tegalime pasakyti apie „jūrą ir kitus vandenis“ globojantį dievą. Tad neišvengiamai turime gręžtis į kitus šaltinius ir pamėginti pasižvalgyti po jų nušviečiamą kelią.

Visų pirma prisimintina *Sūduvių knygelė* (apie 1520–1530), kurioje po „jūrų ir marių dievo“ Autrimpo ir „tekančių vandenų dievo“ Patrimpo (BRMŠ II, p. 143) minimas ir „laivų dievas“ Bardaitis (*Bardoayts*) (BRMŠ II, p. 144). Vėliau tas pats šaltinis pastarąjį pristato plačiau: „Šis dievas garbinamas vien tik tų, kurie plaukioja mariose arba jūroje. Jie tiki, kad didelis angelas stovįs jūroje. Į kurią pusę jis pasisukęs, ten pūsdamas apverčiaus laivus, kurie dėl jo pykčio paskęsta. Ir tikrieji prūsai, ir sūduviai, ir tie, kurie su jais eina žvejoti, – visi jį vadina dievu Bardaičiu (*Bardayts*), dievina ir jam aukoja“ (BRMŠ II, p. 149). Čia susiduriame su ypatingu atveju – baltų mitologijos šaltiniuose dievų išvaizdos aprašymų ypač nedaug. Pastebėtina, kad rūsčiojo Bardaičio apibūdinamas tik iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti ne ką tesiskiriaš nuo Autrimpo: pastarasis laikomas pačios jūros valdovu, nieko nesakant apie jo santykį su žvejais, o pirmasis pasirodo būtent kaip mariose arba jūroje žvejojančiųjų dievas. Negana to, nors šaltinyje Autrimpas ir minimas pirmiau už Bardaitį, tačiau pastarasis aprašytas plačiau, o apie pirmąjį daugiau nieko nesužinome. Galimas daiktas tai rodo išskirtinę Bardaičio reikšmę bent jau konkrečiu metu – XVI amžiuje. Vėliau tokia pačia seka kaip ir *Sūduvių knygelėje* šalia Autrimpo ir Patrimpo Bardaitis minimas Prūsijos Pamedės ir Sembos vyskupų sinodo nutarimuose (1530). Prūsų dievai nutarimuose aiškinami romėniškais atitikmenimis: Autrimpui prilygintas Neptūnas, o Patrimpui ir Bardaičiui – Kastoras ir Poluksas (BRMŠ II, p. 160). Toks analogijų parinkimas sukėlė kai kurių tyrinėtojų įtarimą. Nutarimų originalas neišlikęs, žinomas tik XVII a. nuorašas, tad Mannhardtas spėjo pirminiame nutarimų tekste dievais dvyniais dėl vardų panašumo turėjus būti įvardytus Autrimpą ir Patrimpą, o Neptūnu – Bardaitį (Mannhardt, 1936, p. 235). Šiai prielaidai pagrįstai nepritaria Toporovas (Иванов, Топоров, 2000 III, c. 22). Iš tiesų neturime jokio pagrindo abejoti šaltiniu remdamiesi vien išoriniu dievavardžių panašumu ir iš to tariamai plaukiančių jų „broliškumu“. Vėliau Autrimpą ir Bardaitį mini Lasickio perrašomas Maleckis-Sandekis (žr. šios publikacijos p. 65), taip pat Bretkūnas (BRMŠ II, p. 312), Strykovskis (BRMŠ II, p. 545) bei Pretorijus (BRMŠ III, p. 256–257). Tačiau tai jau tik, nors ir retkarčiais vienu kitu žodžiu papildyti (antai Strykovskis Autrimpui šalia jūros vietoj marių priskiria tvenkinius, kūdras ir ežerus, kitaip tariant, visus stovinčius vandenis), *Sūduvių knygelės* atgarsiai.

Iš pristatytų dievų triados tam tikra prasme lemiama vaidmenį suvaidina Bardaitis. Matui Pretorijui jo aprašymas priminė Karklėje sutiktą žveją, kurio užkietėjusia stabmeldyste esą skundęsis net vietos kunigas. Anot „Prūsijos įdomybių“ autoriaus, šis žvejys buvo pasidirbęs Vėjopačiu vadintą stabą – ant stiebo, vėliavos vietoje, stovėjusią dviveidę statulą praviromis burnomis ir dideliais sparnais. Dešinė stovylos ranka buvusi pakelta į viršų, kairė – nuleista į apačią. Kairėje rankoje jis laikęs žuvį, dešinėje – statinaitę, o ant galvos jam stovėjęs gaidys. Žvejys stabą dar vadinęs *Wejpons* ir *Wejdiews* ir ypač jam meldęsis subjurus orui. Pasak Pretorijaus, kaimynų įsitikinimu, kaip tik dėl Vėjopačiui rodomos pagarbos minėtam žvejui labai sekusis žvejyba ir jis buvęs pasiturįs. Tiesa prūsų gyvenimo stebėtojas postmoderniai žaviai įžvelgė ir kitas prietaringų kaimynų nepastebėtas žvejo turtinės padėties šaknis. Žvejys, pasirodo, be savo amato, užsiėmęs dar ir tose apylinkėse ne itin paplitusiu pirkliavimu (Mannhardt, 1936, S. 542).

Kiek netikėtai Pretorijus Vėjopačio temos neplėtoja. Tai, atrodo, buvęs vienietinis atvejis. Nėgana to, jis neįžvelgia galimos Vėjopačio sąsajos su vėliau jo paties pirmą kartą aprašytu ir, kiek galima suprasti, visiem tuometinės Prūsijos gyventojams priskirtu Bangpūčiu. Apie pastarąjį „Prūsijos įdomybių“ autorius savitos informacijos duoda ypač nedaug: „Bangpūtys (*Bangputtys*) – audros dievas, kurio garbei jie pavagia ir sudegina šaukštą“ (BRMŠ III, p. 261). Tolesnė Bangpūčio globalizacija iki vandens dievo apskritai ir vandens bei ugnies sampratų svarstymai, persiliejęs į šių stichijų įtampos liaudies pasaulėjautoje analizę tėra akivaizdus Pretorijaus mokslinių paieškų produktas.

Bangpūtys vienintelis iš visos jūros dievų plejados minimas tautosakoje. Dėl pastarosios priežasties jis sulaukė ypatingo tyrinėtojų dėmesio ir kurį laiką net buvo laikomas vieninteliu „iš visų vandens dievybių neabejotinai liaudišku ir tikru“ (Balys II, p. 15; plg. Skardžius 4, p. 648) bei nekartą laikytas tikruoju Lasickio *Audros dievo* asmeniu. Prie jo tad turime stabtelėti ilgėliau.

Po Pretorijaus „Prūsijos įdomybių“ Bangpūtys minėtas žodynininkų, visų pirma Brodovskio (*Neptunus* Bangputtis *Gott des Meeres*) ir Ruigio (*Bang-puttys der Seegott Neptunus*) raštuose (žr. Mannhardt, 1936, S. 612), vėliau – Rėzos (RD I, p. 113, Nr. 32) bei Kalvaičio užrašytuose dainose (PLD, p. 37, Nr. 78) – pastarosiose jis dar vadinamas Bangų Dievaičiu – bei Kossarzewskio „Lituanikoje“ (Kossarzewski, p. 131–132). Būtent dainose jis pasiekė bemaž mūsų dienas. Antai Bangų dievaitį sutinkame praeito amžiaus šeštajame dešimtmetyje iš žvejo Dėvilaičio užrašytoje dainoje (LŽ, p. 73, Nr. 42).

Tačiau radęs vietą daugybės žymių autorių raštuose ir taip įgijęs fundamentalų bene visų vėlesnių tyrinėtojų pasitikėjimą, Bangpūčio vardas

iš tiesų nukeliavo vieną labiausiai mitologus suklaidinusių kelionių.

Visų pirma žvilgsnis užkliūva už minėtų ir nuo Pretorijaus, ir vienas nuo kito labai priklausiusių žodynininkų. Jų raštai iki šiol bemaž vienbalsiai laikomi nepriklausomu šaltiniu, nors iš tiesų autentiškos mitologinės informacijos juose nepaprastai mažai, o paimtoji iš ankstesnių autorių toli gražu ne visuomet pateikta korektiškai. Būdingas pavyzdys čia būtų Brodovskio, kaip tik prieš Bangpūtį aprašytas, be didesnių abejonių paimtas iš Pretorijaus, tačiau, matyt antrąjį teonimo sandą *patis* suvokiant kaip *pūtyš*, vėjų dievu paverstas Žemėpatis (Mannhardt, 1936, S. 612).

Iš Pretorijaus Bangpūtyš atsidūrė ir Rėzos bei Kalvaičio rinkiniuose, o, veikiausiai, iš pastarųjų ir minėto žvejo Dėvilaičio repertuare. Krenta į akis jau tai, kad Bangų dievaitis minimas *tik viename*, bene pirmąkart Rėzos užrašytame, dainos tipo „Išbėg išbėgo iš Rusnės kaimo“ variante. O, kaip jau pastebėta, „pėdsakų, rodančių mitologinių dalykų Rėzos redaguotuose tekstuose dirbtinumą, pasitaiko ne kartą“ (Jovaišas, 1969, p. 284). Simptomiška, kad pirminiame dainos užrašyme Bangpūčio nėra (Jovaišas, 1969, p. 285; pirminis užrašymas publikuotas RD II, p. 145–147). Mitologiniai Rėzos šaltiniai pakankamai aiškūs: Bangpūčio vardą dainų rinkėjas pateikia identišškai Pretorijui bei Ruigiuvi – *Bangputtyš*. Galų gale analogišką formą vartojo ir Rėzos amžinininkas bei žodynininkų tradicijos tęsėjas Milkus (plačiau apie Rėzos dainų rinkinio autentiškumą žr. Jovaišas, 1969, p. 256–290).

Kalvaičio dainų užrašymai taip plačiai neanalizuoti, tačiau aptariamiosios dainos atsiradimo aplinkybės jo rinkinyje nėra visiškai skaidrios; greičiausiai Bangpūtį mininti daina Kalvaičio rinkinyje yra priklausoma nuo Rėzos užrašymo (žr. PLD, p. 290–291, Nr. 43).

Galiausiai labai sunkiai verifikuojami ir Kossarzewskis ir Dėvilaitis. Pirmojo „Lituanikoje“ apstu Pretorijaus ir/ar aptartų leksikografų atspindžių, o išplėtoti siužetai vietomis labai priartėja prie vieno nepatikimiausių tautosakos „užrašinėtojų“ Edmundo Veckenstedto tekstų. Savo ruožtu, iš Dėvilaičio dainas užrašinėjusio žurnalisto pasakojimo apie dainininką matyti, jog pastarasis buvęs ypač komplikuotos psichologijos: sunkiai leisdavęsis priprašomas dainuoti, pradėdavęs dažniausiai rinkėjui nesitikint ir todėl vos spėta fiksuoti tekstus, galiausiai kategoriškai atsisakydavęs kartoti dainą. Iš kur Dėvilaitis dainas išmokęs taip pat nėra visai aišku. Konkrečiai Bangų dievaitį mininti daina panašesnė ne į autentišką kūrinį, o į kelių skirtingų tipų dainų nuotrupų konstrukciją (plačiau apie Veckenstedtą žr. paaišk. 52[48], 17–21; apie Dėvilaitį žr. Kelmickaitė, 1995, p. 15–16; dar žr. Narbutas, 1998, p. 77).

Abelonės dėl vėlyvų užrašymų, tiesa, Bangpūčio nepaneigia. Tačiau saugu naudotis tik XVI–XVII a. šaltiniais. Būtina pastebėti, jog pastaruosiuose

aprašytos dievybės pasidalija į dvi rūšis: „jūros dievus“ ir „audrų sukėlėjus“. Pirmajai grupei tegalime priskirti prūsų Autrimpą (niekur neteigiama pastarąjį kaip nors susijus su audromis), tuo tarpu antroje natūraliai atsiduria visi likusieji. Iš jų Vėjopačio ir Bardaičio panašumai akivaizdūs: abu išvaizda primena angelą, abu yra ūmaus būdo audrų sukėlėjai, nuo abiejų priklauso žvejų sėkmė. Kaip audrų dievai prie pastarųjų prisišlieja ir Bangpūtys bei Lasickio aprašytasis *Audros dievas*. Nėra neįtikėtina, jog už visos antrosios grupės slypi viena esybė. Akivaizdu ir dar kai kas – būtent pastaroji(-ieji) yra pagrindinis(-iai) žvejų garbinimo objektas(-ai).

Pakankamai aiški ir spėjamų dviejų jūros dievybių prigimtis. Nors vėlesni šaltiniai ir įneša painiavos, tačiau ankstyvieji pakankamai nuoseklūs: Autrimpas, kaip atskleidžia Prūsijos Pamedės ir Sembos vyskupų sinodo nutarimai, laikytinas dievu, lygiu Neptūnui, grubiai tariant, jūros kaip erdvės dievui, tuo tarpu esybė, kurią sekdami Lasickiu sąlyginai įvardytume *Audros dievu* veikiausiai yra ne kas kita kaip, anot Pretorijus, *Wejpons*. Ypatingą pastarojo statusą paaiškina praeito amžiaus pajūrio žvejai: „Žvejys tura gerai žinot visus vėjus“ (Klaipėda, cit. iš LKŽ XVIII, p. 574), nes „žiuvė vėjo klauso kaip arklys votego“ (Priekulė, Klaipėdos r., cit. iš LKŽ XVIII, p. 575).

Vėjo, tikrų tikriausios žvejo gyvybės ir jo šeimos gerovės sąlygos, būdas gerai pažįstamas. Jis labai galingas („prieš vėją nepapūsi“), nenuspėjamas („nežinau, kur muni vėjas nupūs“), bet kokias pastangas niekais galintis paversti padaras („Ką mes dirbom, vargom, tas viskas ant vėjo“). Nors retkarčiais gali ir sėkmę „atpūsti“ („geri vėjai papūtė“), tačiau pozityvios būsenos dažniausiai nusakomos vėjo nebuvimą kaip gėrio sąlygą nurodančiais posakiais („jokie vėjai neužpučia“). Apibendrintai, tiesa, tik blankiai, vėjo charakterį atspindi nenuspėjamo ir nuolat vargo aplinkiniams pridarančio žmogaus įvardijimas – „vėjavaikis“. Daug vėjo būdą nusakančių posakių pateikta LKŽ XVIII, p. 572–587. Jų pakanka norint įsitikinti, kad tai bemaž vien neigiamas konotacijos turintis veikėjas.

Taigi, susiformavo pakankamai aiškus Lasickio *Audros dievo* paveikslas. Dievo, ne vienoje mitologinėje sistemoje užimančio ypatingą vietą. Pakaks vieno pavyzdžio: senųjų rusų vėjų valdovas Stribogas šalia kitų svarbiausių dievų rikiuojasi jau viename seniausių pagoniškosios slavų religijos šaltinių – vadinamajame Vladimiro panteone (980 m.). „Sakmėje apie Igorio žygį“, nuo jūros pučiantys vėjai vadinami Stribogo anūkais, o pats Stribogas senuosiuose tekstuose nuolat minimas greta soliariniu dievu laikomo Dažbogo. Kitaip tariant, pagoniškojo panteono viršus – įprasta *Audros dievo* vieta.

48 [47], 30: A l g i s yra aukščiausių dievų pasiuntinys.

Plačiai diskutuotas tik Lasickio minimas teonimas, dažniausiai kildintas

iš liet. *alga* „užmokestis“ (Stanevičius, ~1838, LM I, p. 99; Kraševskis, 1847, p. 215; Mierzyński, 1870, p. 48; Grinbergeris, 1896, p. 449). Ppastarąjį požiūrį iš dalies palaiko ir Akelaitis, tačiau drauge pateikia ir kitokią etimologiją – nuo *algtiesi*, arba *elgtiesi* „elgtis“, tokiu atveju *Algj* suprasdamas kaip „linkstantį į gerą ir vengiantį blogio“ bei susieja jį su naiviai etimologizuojamais vardais *Algi-mantas*, *Algi-muntas*, kuriuos aiškina reiškiančius „Geramintis“ (Akielewicz, 1863, p. 457; ši etimologija ataidi taip pat teonimą su *alga* rišusio ir pastarąjį su „dvikamienių antroponimų bei toponimų dėmen[ui] *alg(i)*–*Algi-mantas*, *Alg-upys* ir kt.“ siejusio Zinkevičiaus, 1987, p. 92 = Zinkevičius, 2005, p. 261 aiškinime), arba iš liet. *algoti* „šaukti“ (remdamasis Baranausku Mannhardt, 1936, S. 375; Kuzavinis, Savukynas, 2003, p. 49; Иванов, Топоров, 2000 II, c. 156; pastarąją etimologiją semantiškai patikimiausia laiko ir Jaskiewicz, 1952, p. 71–72, tačiau vėliau vis dėl to dar pasiūlo visiškai nepagrįstą ir nemotyvuotą transformaciją į **augis* ar **augys* : „ūgis, augimas“). Pirmu atveju *Algis* suprantamas kaip „samdinyš“ (plg. *Alginikay / samditiniay*: PLKŽ, p. 188 [90]), antru – kaip „šauklys“ (ankstyviausi žodžio paminėjimai: *Wadinu / algoiu*: SKSŽ, p. 85 [29]; DP, p. 467; Vaišnoras, p. 97 = LKŽ I, s. v.).

Būta ir trečio bemaž jokio atgarsio nesulaukusio Būgos kelio. Atmetęs *Algio* ir *algos* sąsajas (Būga I, p. 121) ir nesvarstydamas „šauklio“ versijos, kalbininkas, panašiai kaip ir Akelaitis, susiejo „aukščiausiųjų dievų pasiuntinio“ vardą su liet. *elgtiesi* „ubagauti, ubagais e i t i“, laikydamas pastarąjį tapačiu liet. *elgtiesi* „elgtis“. Žodžių ištakas lietuvių kalbos atžvilgiu rizikingai įžiūrėdamas „v e s t i save = вести себя, arba n e š t i save = sich be-tragen“, Būga spėjo veiksmožodį einant iš **elgti* „vesti, nešti“, kuris, esą, „yra buvęs taip-pat ir nepereiginis (intransitivum) **elgti*“ ir esą jungęs reikšmes „eiti, keliauti, vesti, siųsti“. Svarstytiems žodžiams esą labai artimas Lasickio *Algis*, reziumavo Būga, „senų senobėje neabejotinai reiškė tą pat, ką ir graikų ἀγγελος „Bote“, t.y. „pasiuntinį“, „ėjėją““ (Būga I, p. 118–121). Būga, kaip minėta, apskritai nebuvo įtrauktas į mokslinę apyvartą. Jo etimologijos „užmiršimo“ priežastys, regis, ironiškai paprastos – tiesiog Būgos raštų rodyklėje kalbamas dievavardis nenurodytas esąs cituotuose puslapiuose, o šalia minėtų puslapių nurodomas mažąja raide rašomas *algys* tyrinėtojų akyse turbūt nesisiejo su teonimu. Kaip neturėjusią jokios įtakos „dievų pasiuntinio“ analizei, palikime ją nuošalyje.

Algis – dievas, kurio adresu išsakyta pačių prieštaringiausių vertinimų. Jis, be detalesnės analizės, laikytas abejotinu (Mierzyński, 1870, p. 48), ne visai aiškių funkcijų (Zinkevičius, 1987, p. 92), neaiškios kilmės vardą turinčiu (Jaskiewicz, 1952, p. 72) dievu, ar net vienu kirčiu nuteistas esąs

„Lasickio [...] pramanyta tariamoji žemaičių dievybė“ (*Algis*). Galiausiai, kaip galima suprasti, nerandant kriterijų, leidžiančių išskirti kurią nors nuomonę, tiesiog pritarta „samdinio“ ir „šauklio“ etimologijoms (Beresnevičius, 2001, p. 46–47). Kai kada pamiršamas vienintelis apie *Algį* kalbantis šaltinis: „D. Poška mano, kad *Algis* yra buvęs dievų pasiuntinys. [Mierzyński] ieškojo panašumo su angelu ir alga. Vis dėlto tai galėjo būti šauklio, pasiuntinio vardas“, komentavo *De Diis* Jurginis (Jurginis, 1969a, p. 70). Po bemaž trijų dešimtmečių rašytame tekste, nors ir cituojant Lasickį (!), žinia apie *Algį* vėl pateikiama ne remiantis *De Diis*, bet pažodžiui perrašant Jurginio komentarą ir taip galutinai šaltiniu paverčiant Pošką, tarsi Lasickis nė nebūtų užsiminęs apie *Algį*. Pastarasis rašinys dar pasūdomas lietuvių mitologijos tyrimuose labai populiariu, tačiau, kaip matysime, bemaž nepagrindžiamu įsivaizdavimu, neva „iki pat XX a. žaltys buvo laikomas dievų pasiuntiniu“ (Bernatavičius, 1998).

Žinoma žvelgiant į kitas, panašias į senovės lietuvių, religines sistemas negali nekelti nuostabos faktas, jog svetur taip gerai pažįstamas ir dažnai minimas dievų pasiuntinys, lietuvių mitologijoje paminėtas vienintelį kartą, maža to, iki šiol abejotinu laikomame šaltinyje, o aiškesnių jo analogijų kitų baltų tautų mitologijose taip pat neįdentifikuota.

Tačiau ir tokioje, iš pirmo žvilgsnio vos ne beviltskoje situacijoje, vis dėl to yra kelias aiškiau išvystyti lietuviškojo dievų pasiuntinio paveikslą. Jo pradžia – Georges'o Dumézilio suformuluotas, mitologijos kaip (socialinio) mokslo postulatas, teigęs dieviškojo (mitinio) ir žmogiškojo pasaulių atitikimą. Kitaip tariant, kad tam tikrą mitologinę-religinę sistemą išpažįstantys žmonės iš esmės nežino visiškai kitokios nei jų pačių gyvenimuose veikiančios ir juos tvarkančios socialinės struktūros. Taigi, norint geriau suvokti dievus, jų santykius ir reikšmę, pravartu visų pirma pažvelgti į kasdienį juos tikinčių žmonių gyvenimą. Žvilgsnis į archajišką lietuvių visuomenę mums visų pirma liepia atmesti dievų pasiuntinio vardą iš žodžio *alga* kildinančią, *algininko* link vedančią, versiją. Pastarasis – samdomas karys, svarbia jėga tapo tik nuo XVI a. antros pusės. Maža to, faktiškai iki XVI a. antro dešimtmečio algininkais tarnavo tik svetimšaliai. *Algio* klausimui tai semantiškai nemotyvuota analogija.

Tuo tarpu apie pagoniškosios Lietuvos pasiuntinius autentiškos medžiagos teikia didžiojo kunigaikščio Gedimino laišakai. Antai Gedimino pasiuntinys Lesė, valdovo laiško pristatomas esąs, „tarsi antrasis po karaliaus“, kuris „aplank sustojusių legatų [...] akivaizdoje“, prabyla „iš paties karaliaus lūpų“ (GL, p. 310), o 1326 m. atvykęs į Rygą pasirodo net kaip vidinių valdovo minčių žinovas: „Iš [karaliaus] širdies kalbu, ką sakau“ (GL, p. 229). Taigi, tai asmuo, panašiai kaip Bibliniai angelai Jahvės, įsmeines valdovo žodį

ir veikimą (žr. Ališauskas, 1991). Pasiuntinys, kaip valdovo reprezentantas – ypač gerbtinas asmuo, išlaikęs savo reikšmę Lietuvai tapus krikščioniška šalimi. Antai Pirmajame Lietuvos Statute rūsčiai prisakoma, kad „kiekvienas [parodęs valdovo pasiuntiniui mažiausią nepagarbą] turi būti baudžiamas gyvastimi taip, lyg mūsų valdoviškąją didybę įžeistų“ (PLS, p. 127). Vaizdžiai kalbant, tai tikrų tikriausias Valdovo balsas ir žodis – *algojantis Algis* –, kuris prabyla, anot Gedimino laiško, „didžiu balsu (*alta voce*)“ (GL, p. 310). Kad geriau įsivaizduotume kokio masto reiškinys toks *algojimas* gali būti dieviškoje plotmėje, pakaks prisiminti dieviškojo pasiuntinio balsą išgirdusį Biblinį žydų pranašą Danielių, vėliau liudijusį: „išgirdęs jo [angelo] žodžių garsą, puoliau be sąmonės veidu ant žemės“ (*Dan 10, 9*).

Prie *Algio* kaip „šaukiančiojo, algojančiojo“, galime prieiti ir kitu keliu. Šauksmu komunikuoja ne tik dieviškasis, bet ir žmogiškieji žmonių ir dievų tarpininkai – žyniai. Antai anot 1249 metų „Vokiečių ordino taikos sutarties su [...] prūsais“, prūsų žyniai tulisonys ir ligašonys „pakėlė į dangų akis, šaukdami [...] melagingai tvirtin[oi] matą čia pat esantį velionį, skriejantį ant žirgo per vidurį dangaus“ (BRMŠ I, p. 241). Šaukti nepaliauja ir sakralinės tradicijos estafetę perėmę ir bemaž iki praeito šimtmečio vidurio ją atnešę elgetos (apie elgetas kaip tradicijos tęsėjus žr. Greimas, 1990, p. 403–407; Ališauskas, 2001, p. 610)³. „Elgeta... šauksmu elgetavo“, Šventąjį Raštą perteikė Lasickio amžininkas Daukša (*Postilė* (1599), cit. iš LKŽ II, p. 1122; plg. *Mk 10, 46–48*). Čia pridurtume XIX a. pabaigą menančius, akylų žemaičių valstiečių gyvenimo stebėtojo Igno Končiaus atsiminimus: „[Elgetos] žino daug naujienų. [...] Juo daugiau pasakoja, juo daugiau alužmos gauna. Savotiški žinianešiai“ (Končius, p. 231).

Iki šiol svarstant *Algio* klausimą daugiausia eksploatuotas 1518 metais, taip pat kaip po šimtmečio Lasickio knygelė, Bazelyje išleistas Erazmo Stelos veikalas *Apie Prūsijos senovę*, pasakojantis, esą Vaidevutis „iš sąjungininkų sūduvių tautos atsikvietė žynius, kurie [...] išmokė dievobaimingai garbinti nešvarius gyvius, tokius kaip gyvatės, žalčiai, lyg tai būtų dievų tarnai ir pasiuntiniai“ (Stela, p. 58 = BRMŠ II, p. 22). Vėliau tai beveik pažodžiui perpasakota apie 1588 metus baigtoje rašyti Jono Bretkūno *Prūsų krašto kronikoje* (BRMŠ II, p. 311), retkarčiais taip pat laikomoje nepriklausomu

³ Šia proga verta pacituoti ligi šiol nepakankamai įvertintą, elgetas kaip degradavusius žynius vaizduojantį Luką Davidą (1583), apgailėstavusį, kad „dauguma vargšų žmonių [...] stabmeldžiavimą, labai gaila, [...] atlieka slapčiomis ir kartais taip užsimaskavę, kad net savo vaikams nesako. Ir dažniausiai šis nuodas ir blogis prasisverbia per senas moteris ir vyrus, kurie patys paprastai yra paliegę ir elgetauja, tačiau sakosi galį kitiems padėti per Dievo malonę“, BRMŠ II, p. 281.

šaltiniu. Stelos liudijimas, susietas su kun. Jono Totoraičio jaunystėje pateikta iki šiol skirtingų pažiūrų tyrinėtojų bemaž be išlygų priimama (žr. Balys, 1956a, p. 290; Balys, 1956b, p. 307; Beresnevičius, 1996, p. 6; Bernatavičius, 1998; Bernatavičius, 2002, p. 138–139; Dundulienė, 1996, p. 143–146) daina, kurią esą dainuodavę jaunuoliai aukodami „visų žalčių dievaičiui“ Ragiui – „Oi tu žalty, žaltinėli, / Dievų siuntinėli, / Veskie in kalnelį / Pas mielą dievelį“ (Totoraitis, 1910, p. 197), tapo interpretacijų gausybės ragu.

Visų pirma atkreiptinas dėmesys, kad iš pirmo žvilgsnio nepriekaištingą mitologinę informaciją pateikiantis Stelos tekstas slepia iki šiol nepastebėtą prieštaravimą. Nors mitiniame suvokime gyvatės, priešingai nei žalčiai, nėra visiškai bežadės – pvz., tam tikromis aplinkybėmis geba švilpti ar čiulbėti kaip paukšteliai (GLT, p. 157–158), tačiau vargu ar šie šliužai galėtų būti bent įsivaizduoti *algojantys*. Be to, lietuviškoje mitologijoje ir žalčiai, ir gyvatės gali atstovauti ne vienai mitinei būtybei (pvz. Žemyną, Žemininkus – žr. paaišk. 52[48], 17–21; 54 [49], 6), tačiau ne kaip *pasiuntiniai* aukščiau aptarta socialine prasme, o veikia kaip ženklas, skelbiantis pačios dievybės pasirodymą ar artumą.

Tačiau kaip suprasti milžinišką įtaką dievų pasiuntinio tyrimams padariusią cituotą Totoraičio pateiktą dainą, kuria nekart argumentuotas Stelos ištaros patikimumas ir atvirkščiai? Atrodo, šįkart tyrinėtojai bus patekę į nenumatytus žabangus. Tačiau apie viską iš pradžių.

Pusės Totoraičio straipsnio – kaip tik tos dalies, kurioje pateikta cituota daina – šaltinis yra vienas žmogus – Jonas Dubauskas „nuo mažų dienų papratęs [...] beveik po visus parapijos gyventojus pribūti ant vestuvių, laidotuvių, krikštynų ir visokių naminių susiejimų ir vaišių“. Dubauskas, leiskime istorikui pačiam jį pristatyti, „[š]nekėti mėgsta be galo [...], [t]ik prie savo begalinės omenies, kitos reikalingesnės dovanos jįsai beveik neturi. Niekados jis neįstengia šnekėti apie vieną dalyką ir prigulinčiai papasakoti. Pradėjęs kalbėti apie vieną daiktą, nė neįpusėjęs jį pameta, griebiasi už kito, tą vėl pametęs – už trečio, ketvirto ir dešimto ir vis vieno nepabaigęs. Ta jo betvarkė galvoje atsiliepus yra ant gyvenimo ir reikalų... Mano klausinėjimo budus buvo šiokis. Jam bešnekant, sučiupęs vieną svarbią žinią, nedaviau jam šnekėti apie ką kitą, kolei to nepabaigia, statydamas jam visokius klausimus, reikalingus pradėtojo dalyko supratimui ir visų jo apystovių išaiškinimui“ (Totoraitis, 1910, išn. 2, p. 191).

Tai tik dalis neįkainojamo pateikėjo aprašymo, leidžiančio suprasti svarbias kalbamos dainos atsiradimo aplinkybes. Visų pirma pats pasakorius – idealus, gal net komplikuotos psichologijos, „pakaustyto liežuvio“ piršlio tipas, kuris (juk kunigėlis klausia!) pasiryžęs kalbėti ką reikės ir kiek

reikės. Ir nebūtinai sąmoningai meluodamas. O užrašinėtojas savyje suderina du priešingus antropologo poliūs. Iš vienos pusės jis, tarsi būtų modernus tyrinėtojas, kruopščiai aprašo pateikėją ir bendravimo aplinkybes (tokių aprašų, nors šiuolaikinės antropologijos mokslo ir būtinai reikalaujamų, net ir šiandien stokojame), tačiau, antra vertus, įkūnija pagrindinę tokios srities tyrinėtojo ydą – užuot bešališkai stebėjęs procesą ir fiksavęs informaciją, jis prisispyręs kryptingai klausinėjo pasakorių. Kaip žinia, tai tobulas būdas surinkti nepatikimai ir iškreiptai informacijai. O užrašytų Dubausko „atminimų“ stilistika ir turinys tokie, jog, nežinodami autoriaus, turbūt neabejodami priskirtume juos Narbutui. Tačiau, kaip ir Narbuto atveju, tai panašiau į begalinio domesio ir romantiško nusiteikimo sąlygotą tam tikrą visų galvoje buvusių žinių „mitologinį“ nei į sąmoningą melą. Būdingas pavyzdys čia galėtų būti „senovės lietuvių deivė“ *Aštaraza* (Totoraitis, 1910, p. 195), kuri yra ne kas kitas kaip Senajame Testamente net 9 kartus minima Astartė (vietas žr. BVŽ, s.v.). Tuo tarpu „visų žalčių dievaičiui“ dainuota daina įtartinai primena tradicinę raudą. Čia ir būdinga raudų pradžia bei rimas – pvz.: „O tu mano motinėle / O tu mano dūsuonėle!“ (LD III, Nr. 1180, p. 287; taip pat Nr. 1181–1196), arba net „O mans dievulėli“ (LD III, Nr. 1182, p. 293) – ir įprastas žanrui kalnelio motyvas – plg. labai panašią į Ragio dainos „Veski in kalnelį / Pas mielą dievelį“ Juškos užrašytos dainos eilutę: „O aš eisiu pas tėvelį / Į aukštą kalnelį!“ (LD II, Nr. 579, p. 185). Paskutiniai Totoraičio pateikiamos dainos žodžiai „Kurs duos mergužėlę, / Priims dovanėlę“, labai jau primena būdingus raudų rypavimus „priimkite savo žentelį“, „rasi [...] patiekėlę“, „parašyčiau margą gromatėlę“ (LD III, Nr. 1187, p. 301, taip pat žr. kitas Juškos užrašytas raudas). Simptomiška, kad pažymėjęs, esą garbindami Ragį „visi, eidami, dainuodavę savas dainas“, aptartas bernų posmas tęsiamas našlių posmu (Totoraitis, 1910, p. 197), taip jau atvirai priduriant raudą. Kaip atsiranda tokie tekstai galima pamatyti žinomos raudų tyrinėtojos Rasos Norinkevičiūtės 1999 metais Lietuvos televizijai susuktame dokumentiniame filme „Raudos“, kuriame vienas pateikėjas, šnekus besišypsantis senukas, pareiškęs – „aš tau kiek nori galiu paraudot“ – čia pat ima berti iš rypavimais praturtintų šabloniškų raudų ir gyvenimo vaizdų nuolaužų sudėtus tekstus. Regis „mitologiškiems atminimams“ medžiagą rinkusiam uoliajam istorikui – tuomet jau daktarui, būsimos didžiausios ir iki šiol vienintelės Sūduvos istorijos autoriui, tereikėjo prispiriamai paklausti pateikėjo, ką jis žinaš apie žalčius dievų pasiuntinius.

Taip, netekę pagrindinių dievų pasiuntinį mininčių šaltinių tarsi sustipriname *Algio* skeptikų pozicijas. Tačiau, nepalijaujant ieškoti *Algio* „giminaičių“, žvilgsnis netikėtai užkliūva už „Sūduvių knygelės“ (apie

1520–1530), pristatančios Aušautą (*Auschauts*) – luošųjų, ligotųjų ir sveikųjų dievą (BRMŠ II, p. 143), kuriam tačiau, anot po kelių puslapių esančio teksto, derliaus nuėmimo šventės metu, „jei metai buvo drėgni ir javai neužderėjo arba buvo blogai sudoroti, [...] [sūduviai] taip pat rengia šventę. Ir Viršaitis prašo didįjį gerąjį dievą Aušautą, kad jis paprašytų dievus Pergubrių, Perkūną, Svaikstiką ir Pilnytį būti jiems ateinančiais metais maloningesnius“ (BRMŠ II, p. 146). Paviršutiniškai skaitant „Sūduvių knygelę“ ir labiau atsižvelgiant į 1530 metų „Prūsijos Pamedės ir Sembos vyskupų sinodo nutarimus“, lyginančius Aušautą su Eskulapu (BRMŠ II, p. 160), Aušautas dažniausiai suprantamas kaip „ligonių globėjas, gydytojas, nušauantis ligą“ (Būga 2, p. 98; Beresnevičius, 2001, p. 61–62), kažin kodėl nekreipiant dėmesio į prūsų kalboje gerai žinomą, teonimą faktiškai atitinkantį pr. *auschaid-*, reiškiantį „pasitikėti“ (*au-* „nu“ + **šaud-* „kišti, stumti“, plg. liet. *šauti*). Verta pasižvalgyti po jo semantinį lauką. Iš pradžių pastarasis žodis, anot Mažiulio, esą bus reiškęs **“nukišti resp. pakišti“* > „pateikti (duoti), patikėti kam ką“, o jo ištakų esą reikia ieškoti ide. **skeu-* „mesti, smarkiai stumti“ (plačiau žr. Mažiulis 1, p. 120–122). Taigi, nors teonimo ir žodžio etimologijos pradiniame taške sutampa (abi sueina į *šauti* : *smarkiai stumti*), tačiau aki-vaizdu, kad, atsižvelgiant į „Sūduvių knygelės“ informaciją, prūsų Aušautas veikiau suprastinas ne kaip „ligas nušauantis“, tačiau, kaip tarpininkas tarp žmonių ir aukštųjų dievų – *patikėtinis* ar, jei norite, tarp žmonių ir dievų *pirmyn-atgal* tarsi audimo staklių *šaudyklė* lakstantysis, į kurį kreipiamasi bet kokios nelaimės atveju. Aušauto prilyginimas Eskulapui tokiame kontekste suprantamas. Nebus per drąsu spėti, kad manytis esą dievų apleisti daugiausia pagrindo kaip tik ir turi ligoniai bei luošiai. Taigi, susirgus, matyt manant, kad tiesiogiai į užsirūstinusius aukštuosius dievus kreiptis nevalia, rūpesčiai *patikėti* tarpininkui Aušautui. Atrodo pastarąjį pagrįstai galime laikyti žemaičių *Algio* analogu pagoniškojoje prūsų religijoje. Tai dievas, kurio aprašymas gali nušviesti ir paties *Algio* paveikslą.

„Aukščiausiųjų dievų pasiuntinio“ paminėjimu, veikiausiai užbrėžiama „aukštuosius“ ir „žemesnius“ dievus skirianti riba.

48 [47], 30-50 [47], 1: A u s c a yra arba nusileidžiančios, arba virš horizonto kylančios saulės spindulių deivė. B e z l e a – vakarinė deivė, B r e k s t a – [nakties] sutemų deivė.

Kaip senovės lietuviai skirstė parą ir koks santykis juos siejo su atskiro-
mis paros dalimis bei galimais jų atstovais (pvz. dangaus šviesuliais) nežinome
beveik nieko. Tautosaka ir senieji šaltiniai vis dar neištirti ir neapibendrinti.
Tačiau bėda – ne tik dėmesio stoka. Pastaruoju klausimu nei ankstyvi, nei

vėlyvi liudijimai nėra labai įskalbinti. Antai seniausiuose šaltiniuose paprastai nurodoma ne ką daugiau, kaip tik „garbino saulę, mėnulį, žvaigždes“, ir net bene sistemingiausiai senosios tradicijos nuotrupas rinkusiam Matui Pretorijui teko prisipažinti, jog „kaip jie [žemaičiai] atskirai tarnaudavo saulei ir mėnuliui, šito niekur nerandame. Pas mūsų dabartinius nadruvius šitų [dalykų] nėra nė pėdsako“ (BRMŠ III, p. 261). Tiesa, to paties Pretorijaus tekste randame nors ir skurdų, tačiau esminį papildymą – plačiau neaptardamas jis išvardija net tuziną paros dalių (BRMŠ III, p. 282). Tad tik Lasickio minimas tris atskirus paros tarpsnius globojančias dievybes jungiantis fragmentas nors ir labai sunkiai pasiduoda interpretacijoms, tačiau sėkmingo perskaitymo atveju suteikia unikalią galimybę bent iš dalies susipažinti su archajišku paros skirstymu bei jo mitologinėmis prasmėmis. Pamėginkime tad išspręsti rebusą pradžioje išanalizuodami kiekvieną dievybę atskirai tokia tvarką, kokia jos aprašytos *De Diis*, o pabaigoje peržvelgdami visą trejetą bendrai.

Pirmasis dievavardis – *Ausca* – vienbalsiai rekonstruotas į **aušrą* (Narbutas, 1835, p. 139; Akielewicz, 1863, p. 458–459; Mierzyński, 1870, p. 51–53; Grinbergeris, 1896, p. 450; Mannhardt, 1936, S. 380; Jaskiewicz, 1952, p. 75; Ivanov, Toporov, 2004, p. 356; Greimas, 1990, p. 130 = Greimas, 2005, p. 140; Zinkevičius, 1987, p. 91 = Zinkevičius, 2005, p. 260; Beresnevičius, 2001, p. 62) arba **aušą* (Jaskiewicz, 1952, p. 75; Savukynas, 1970, p. 172). Be nuodugnesnės analizės daugumos komentatorių jis priskirtas rytinei žvaigždei Aušrinei, o pastaroji mechaniškai įterpta į kitų indoeuropiečių tautų religijų ryto deivių tarpą. Turime tik vieną plačią Aušrinės studiją – Davainio–Silvestraičio užrašytos pasakos „Saulės ir vėjų motina“ (PSO, p. 309–313) pagrindu rekonstruotą ištisą Aušrinės mitologiją, detaliam aprašant jos gyvenimą nuo pat gimimo, šeimą, ūkį, santykius su kitomis seniausiuose šaltiniuose minimomis baltų dievybėmis bei aptariant jos vietą teogonijoje (Greimas, 1990, p. 113–184, 238–249 = Greimas, 2005, p. 123–188, 244–255).

Tačiau ši įtaigi ir smulkmeniška studija viso labo tėra fantomas, kurio egzistencija nutrūksta vos atidžiau įsižiūrėjus. Visų pirma, jos autorius nekorektiškai naudoja šaltinius. Visą rekonstrukciją grindžiantis „Saulės ir vėjų motinos“ siužetas Greimo analizuojamas tarsi tipiška lietuvių stebuklinė pasaka, nė neužsimenant, kad Lietuvoje šios pasakos tėra užrašytas vienintelis variantas. Davainio–Silvestraičio tautosakos rinkinyje, kuriuo naudojosi Greimas, šis faktas yra paminėtas (žr. PSO, p. 394). Vėlesni tyrimai parodė, kad panašių siužetų nepasitaiko ne tik Lietuvoje, bet ir kaimyninėse – latvių, rytų slavų, lenkų, vokiečių – tautose (Valiukaitė, 2003, p. 73). Analizuodama kalbamą pasaką Lina Valiukaitė iškelia skolinio ir unikalios pasakos varianto hipotezes bei atkreipia dėmesį į reikšmingas Silvestraičio

užrašymo bendrybes su rytų pasakomis. Autorė įžvelgia ir labai tikėtinas tokių bendrybių šaknis. Pasirodo „Saulės ir vėjų motiną“ Silvestraičiui pasekęs Antanas Ulinskis apie kitą savo sektą pasaką – „Prarijo žemė“ – nurodęs, jog pastaroji „paeina iš Azijos par vainas, nuo seno žalnieriaus Petro Pranskaičio“ (žr. PSO, p. 394). Taigi, kaip pastebi Valiukaitė, tikėtina, jog abiejų pasakų kilmė ta pati, tačiau tokia pastaba yra tik vieno teksto pradžioje, tad antrajam taikytina tik hipotetiškai (Valiukaitė, 2003, p. 73). Maža to, ir *Ausca*, ir visi kiti šaltinių ne ką plačiau aprašyti dievai – pvz., Teliavelis, Patrimpas bei Vėjopatis – Greimo rekonstrukcijoje atsiduria juos tiesiog savaime „atpažįstant“. Greta miglotų pasakos radimosi aplinkybių prisimintina ir pasitikėjimo nekelianti Silevstraičio tautosakos (ypač mitologinės) rinkimo strategija (plačiau žr. 52[48], 17-21) bei nuo pastarosios ne ką tesiskirianti Greimo mitologijos tyrimo metodika (plg. paaišk. 50 [49], 14; 50 [47], 11-12; 52[48], 17-21) – nė vieno iš autorių negalėtume apkaltinti perdėtu skrupulingumu ir sveiku kritiškumu.

Taigi, neturime kitos išeities, kaip tik dar kartą įsižiūrėti į vardą *Ausca*. Nors visus aptartus svarstymus grindžiančios teonimo rekonstrukcijos į **ausrą* ar net labiau į analogiškos reikšmės **ausą* filologiškai įmanomos – plg. būtent *sc* žymi š Lasickio minimo *Pryparšio* varde (žr. paaišk. 50 [47], 11-12), – tačiau jas labai sunku pateisinti semantiškai. Juk dievybę Lasickis pristato iš pradžių kaip *nusileidžiančios*, o tik po to kaip ir *virš horizonto kylančios* saulės spindulių deivę, kitaip tariant, išskeldamas prasminį segmentą, kurio neapima lietuvių kalbos žodis *ausra*. Apie *Ausrą* tik kaip apie ryto dievybę kalba ir visi senieji baltų mitologijos šaltiniai (plg. BRMŠ III, p. 282, 662, 670, 692). Tiesa, leksinė sanskrito analogija – *uśás* – šalia pagrindinės *ausros* reikšmės aprėpianti ir *nakties* bei *ryto* prasmes (žr. Markevičienė, 2002, p. 106), perša mintį, jog Lasickio tekste galbūt susiduriame su nunykusia reikšme. Vis dėlto grynai lietuviška medžiaga pastarajai versijai nesuteikia jokių prielaidų. Be to, nors ir apimdama nakties reikšmę, sanskrito analogija vis dėlto nerodo nieko, kas leistų jai priskirti Lasickio akcentuotos saulės laidos semantiką.

Taigi, tik ignoruodami *nusileidžiančios* saulės spindulių prasmę galėtume mėginti įžvelgti teonime **ausą*, tačiau net ir tokiu atveju tai būtų labai rizikinga rekonstrukcija. Kaip atkreipia dėmesį Savukynas, garsas š Lasickio knygelėje išreiškiamas net keturiais būdais – *s*, *sz*, *sch* ir *sc* (Savukynas, 1970, p. 172). Taigi, junginys *sc* nėra būtinas, netgi priešingai, greičiau atsiktinis š žymėjimas. Atsiribodami nuo apriorinės rekonstrukcijos matome, kad Lasickio užrašytuose lietuviškuose žodžiuose *s* paprastai žymi *s*, o *c* – *k* (pvz. *Percunos*). Toks skaitymas ne tik neprieštaruja kalbos dėsniams, bet ir leidžia išvengti minėtos prieštaros bei paaiškinti teonimą lietuvių kalbos duomenimis.

Skaitydami dievavardį kaip **Auska* (tokią formą savo pasirinkimo neaiškin-
damas vartoja Vėlius, 1983, p. 58 = Vėlius, 2004, p. 425) gauname liet. *auksas*
ar, tiksliau, jo metatetinei formai **auskas* artimą vardą, plg. liet. *auksalis*
„auksakalys“ (Bretkūnas, Bezzenberger, žr. LKŽ I s. v.), taip pat be įterptinio
k gyvojoje kalboje užfiksuotą senąją žodžio *auksas* formą *ausas* (Silvestras
Gimžauskas apie 1879-1881 m., žr. LKŽ I s. v.; dar žr. Mažiulis 1, p. 123, 170).
Šis artumas neatsitiktinis. Pateiktuose pavyzdžiuose išnyranti *blizgesį, šviesą*
išreiškianti šaknis *au(s)-*, plaukianti iš ide. **auēs* „šviesti, švisti“ (Būga III,
p. 859; ją matome ir lat. *aust* „aušti“, indų *Uśas* „aušra, aušros deivė“, graikų
Eos „t. p.“ bei vakarų slavų *Усень-Авсень* „t. p.“ varduose), ryto žarą su auksu
ir etimologiškai, ir semantiškai susieja ne tik lietuvių kalboje – pakaks prisi-
minti analogiškai artimus romėnų *Aurora* „aušra, aušros deivė“ bei lot. *aurum*
„auksas“. Tam tikras (pirmųjų ir paskutiniųjų) saulės spindulių bei aukso
giminingumas susekamas ir mitologinėje plotmėje. Kaip jau išsiaiškinome,
lietuvių mitologinė Saulė naktį slepiasi požemyje (žr. paaišk. 48 [47], 27-29).
Manoma, jog jos buvojimas anapus išreiškiamas būtent auksu – tuo pačiu,
kuriuo už gerą tarnybą podukrą apdovanoja po žeme gyvenanti senelė ar kuris
aukso obuolių pavidalu dera ant jos valdose augančių obelų (žr. Seselskytė,
1985, p. 70-71; Иванов, 1997, c. 461).

**Auska* tad, manytume, ir derėtų suprasti kaip tai, „kas (pirmaisiais ir
paskutiniais saulės spinduliais) nuauksina horizontą“. Čia būtina pažymėti,
kad saulės spinduliai netapatintini su pačia saule, kaip kad žaibai netapatinti
su Perkūnu. Tai aušros semantiką pranokstanti miesto žmonių jau spėta
pamiršti hierofanija – tremdinių ir fascinuojančių potyrių kupinos ryto ir
vakaro žaros, kuomet, tarsi dangaus ir žemės sandūrai plyšus, kiek tik akys
aprėpia pasipila išsilydžiusią lavą ar degantį auksą primenantis, mažne jį
regintįjį nutvilkantis spindesys.

Jei **Auska* faktiškai teaiškinta vienu būdu, to tikrai negalime pasakyti
apie *Bezlea*. Joje įžvelgta vaikų baidyklė *Būžys* ir sudievinatas šėivamedis –
bezās (Akielewicz, 1863, p. 460; Mierzyński, 1870, p. 55), ji kildinta iš liet.
blįsta „temsta“ (Mannhardt, 1936, S. 380; Ivanov, Toporov, 2004, p. 356) ir
galiausiai iš nesuprasto pasakymo *aušra be(i) žlėja* (Grinbergeris, 1896, p.
451; Jaskiewicz, 1952, p. 77-78; Zinkevičius, 1987, p. 96 = Zinkevičius, 2005,
p. 264-265). Tik pastaroji interpretacija paiso *De Diis* bei įmanoma filolo-
giškai – Žemaitijoje žodžiu *žlėja* įvardijama „apytamsa; vakaro prieblanda,
prietema“ (LKŽ XX s. v.; Vitkauskas, p. 459). Tačiau kaip ir **Auskos* atveju
ji prasišlenkia su šaltinio semantiniu turiniu. Ji suponuoja tam tikrą įvairiose
mitologijose neretai pasitaikančią aušros ir vakaro deivių opoziciją bei dieva-
vardžių užrašymo aplinkybes, apie kuriuos tačiau šaltinyje nėra nė užuominos,

jų neišryškina ir analizė. Kita vertus tik ši interpretacija atkreipia dėmesį į sunkiai paaiškinamą priešdėlio *be-* vartoseną.

Plačiausia pastarojo analizė liko svarstymų paraštėse. Čia turime omenyje Grienbergerį, greta pagrindinės interpretacijos spėjusį, jog **Bežlėjoje* priešdėlis *be-* galėtų žymėti tęstinį veiksmą, taip kaip žodžiuose *bevargstu*, *belyjant* ir pan. Tačiau kalbininkas, atrodo, žinodamas tik daiktavardinę liet. k. žodžio *žlėja* formą, galutinai nei priimti nei atmesti tokios galimybės nesiryžo, savo abejones aiškindamas tuo, kad „dalelytė [*be-*], kaip atrodo, yra vien veiksmazodžių darybos elementas, ir daiktavardžių su ja iš viso nėra, bet tokia interpretacija nėra neįmanoma“ (Grienbergeris, 1896, p. 451). Tuo tarpu, kaip atkreipia dėmesį Greimas, priešdėlio *be-* vartosena tikrai pranoksta veiksmazodžių darybą. Antai juo gali būti nurodytas ir tam tikras vertės padidinimas, pvz., sustiprinami prieveiksmiai (*bemielai* „tikrai, neabejotina“), būdvardžiai (*bemargesnis* „dar margesnis, įvairesnis“) ir net Grienbergerio nežinoti daiktavardžiai (*begalis* „smarkus, žiaurus žmogus“ < *galia*) taip sudarant šiuo metu bemaž nebevertojamas žodžių formas (Greimas, 1989, p. 118 = Greimas, 2005, p. 623). Kita vertus, prisimenant Grienbergerį, raktą komplikuotai dievvardžio darybai išspręsti išties gali duoti veismažodinės žodžio *žlėja* formos, kaip antai *žlėti* „aušti“ ir *žlėjoti* „būti prieblandai“ (LKŽ XX s.v.). Teonimo pagrindu laikant pastarąsias, etimologiškai **Bežlėja* reikštų „besiskleidžiančią, besiliejančią prieblandą“ (plg. liet. *žlejeti* „lietis iš krantų, tvinti“, *žlejuoti* „lipti, kibtį“: LKŽ XX s.v.). Tokia dievvardžio prasmė sutampa su vakaro kaip mobilios – judančios, plūstančios, lendančios – paros dalies semantika, kurią regime, kad ir vakaro metaforoje „Baubai [variantuose] diedai, maumai] į kampus lenda“ (LKŽ I s. v.; LKŽ II s. v.; LKŽ X s. v.).

Mažiausiai problemų analizuojamų dievybių grupėje kelia paskutinis teonimas – **Brėkšta*. Tiesa liet. *brėkšti*, kaip ir *žlėja*, lietuvių kalboje vartojamas dviem – „aušimo“ ir „temimo“ – prasmėmis (LKŽ I s. v.), tačiau pirmąją prasme jis paprastai vartojamas Aukštaitijoje, o antrąją, kas atsispindi ir *De Diis* – Žemaitijoje, pvz., „Jau brėkšta, prietema daros“ (Juška, cit. iš LKŽ X s.v.; dar žr. Vitkauskas, p. 52).

Išsiaiškinę dievvardžių prasmes ir nustatę jais žymimų dievybių veiklos sferas iš Lasickio teksto perspektyvos pamėginkime paanalizuoti bendrąją paros mitologiją. Idant pamatytume visumą, kalbamą trejetą privalome svarstyti kartu su greta **Perkūno tetos* aprašyta *Saule*. Taigi, bendrai paėmus, Lasickis pateikia tokias pagrindinių paros dalių valdoves (atkreipkime dėmesį – visos jos moteriškos giminės): dienos ir jos šviesos deivę *Saulę*, nakties ir jos tamsos deivę **Brėkštą*, paros lūžių, žarų deivę **Auską* bei vakaro prieblandos deivę **Bežlėją*.

Aiščiausios grupėje *Saulės* ir **Brėkštos* valdomų paros dalių, o kartu ir pačių dievių reikšmės. Senojoje pasaulėvokoje labai aiškiai išreikštas požiūris, kad diena – tai šviesos, gyvybės, taigi sveikatos bei gerovės metas, o naktis – tamsos, ligų bei kitokių nelaimių ir net mirties viešpatija. Pagrindinių paros dalių gyvybės ir mirties galių įtampa tokia stipri, kad Lietuvoje iki pat XX a. vidurio net ir gyvulius stengtasi pjauti dar saulei nepatekėjus, nes „gyvuliai saulei tekant nesibaigia“ (Mažiulis, 1937, p. 135). Nenuostabu tad, kad *Saulę* kaip gyvybės teikėją Lasickis atskyrė nuo jos opozicijos niūriosios **Brėkštos*, ir įterpdamas į aukščiausiųjų dievų tarpą galbūt net išreikė aukštesnį šviesos deivės statusą.

Tuo tarpu dėl likusių dalių valdovių reikšmės ginčytasi ypač daug. Bene labiausiai nesutarta dėl **Auskos* ir **Bežlėjos* santykio: esą pirmoji negalinti būti vakaro deive, nes tokia žvelgiant į teonimo etimoną turėtų būti antroji, o jei vis dėlto yra, tuomet tai viena ir ta pati tik skirtingais vardais vadinama deivė, arba tai dievybės, atsiradusios degraduojant senajai religijai, fragmentėjančioms pirminiam kelių ar keliolikos dievų panteonui ir pan. Tačiau kalbėdami apie pirmųjų ir paskutiniųjų saulės spindulių bei vakaro prieblandos deives visų pirma turime atkreipti dėmesį į ribinių paros momentų specifiką. Tiek aušra, tiek vakaras – įtampų kupini virsmai, prilygintini gyvybės ir mirties kovai, plg. mįslę: „Kas vakare miršta, o ryte gimsta? (diena)“ (LKŽ XVII, p. 988). Tačiau vakaras – nepalyginamai sunkesnis paros metas už aušrą. Jis atslenka palengva. Saulei nusileidus ir tiesioginių spindulių nebelikus, tačiau šviesai dar neišblėsus į užkaborius plūsteli šešėliai ir, Antano Mažiulio žodžiais tariant, „prasideda negyvyjū dvasių gyvenimas“. Tuomet jau „negalima velėti, ir šiaip koks darbas dirbti (lauke), taip pat „Padėk Dieve“ sakyti, kada negeros dvasios (velniai, raganos) pradeda dirbti“ (Ds.) (Mažiulis, 1937, p. 136; dar žr. LP II, p. 273, Nr. 23; plačiau apie raganas žr. paaišk. 50 [49], 14). Baiminančios nelabųjų vakaro darbai – verpimas, pančių pynimas ir virvių sukimas, plunksnų plėšymas – dirbti namie (Mažiulis, 1965, p. 513) ir griežtai žiūrėta, kad lauke neliktų silpniausi bendruomenės nariai – vaikai ir ligoniai. Pirmieji, gąsdinant Maumu ar Baubu, varyti namo, o antrieji saulei sėdant netgi budinti, kad nemiegotų (LKŽ s. v.; Mažiulis, 1937, p. 136). Tai **Bežlėjos* laikas. Tuo tarpu aušra mitologiniu požiūriu ateina staiga – vos gaidžiams pragyodus visi demonai akimirksniu nugarma į tamsybes. Kitais žodžiais tariant, rytas ateina be pereinamojo tarpsnio, kurį galėtų globoti kokia nors dievybė.

Savo ruožtu **Auska* atstovauja analogiškais požymiais pasižyminčias dienos pradžią ir pabaigą. Auksu nutviekstos paros sandūros – intensyviausios gyvybinės galios prezencijos metas. Būtent tuomet visame baltų-slavų-germanų areale rinktos vaistažolės bei užkalbėjimais gintasi nuo ligų, kerų ir

kitokių nelaimių, nes kaip tik pirmieji ir paskutiniai saulės spinduliai naikina demoniškų nakties tamsoje tūnančių jėgų galias (žr. Mažiulis, 1937, p. 135; Zavalova, 1998, p. 72; Афанасьев I, c. 110-111, 113, 115). Ryto ir vakaro žaros panašios ne tik savo regimuoju pasireiškimu, bet ir reikšme. Veikiausiai todėl žemaičiams jas ir reprezentavo viena dievybė.

**Auskos*, **Bežlėjos* ir **Brėkštos* vieta Lasickio tekste aiški. Nuo aukščiausiųjų dievų atribotos dievų pasiuntiniu Algiu jos sudaro natūraliai hierarchinę eilę tęsiančių aukštesniųjų dievybių grupę.

50 [47], 1-3: L i g i c z u s laikomas dievu ir kuriančiu žmonių santarvę, ir ją palaikančiu. D a t a n u s yra gėrybių davėjas arba teikėjas.

Lasickis nemažai dėmesio skiria socialinei mitologijai. Iš viso įvairiose De Diis vietose jis aprašo septynis žmonių santykių globėjus.

Pradėkime nuo Ligiczus. Tai tik Lasickio minimas dievas, vėliau modifikuotai užrašytas Pretorijaus: „Lygėjus (Lygieigus) – santaikos bei teisėtumo dievas“ (BRMŠ III, p. 261; apie Pretorijaus tyrimo strategiją žr. paaišk. 54 [49], 1-5). Jo vardas vienbalsiai kildinamas iš prabaltizmo arba prūsizmo lyginti „nagrinėti bylą, teisti“ ir rekonstruotinas į **Lygyčius* (plačiau apie etimoną žr. Būga I, p. 111; Топоров L, c. 241-244; Mažiulis 3, p. 60).

Nuodugnios **Lygyčiaus* analizės neturime: paprastai pasitenkinant filologinėmis pastabomis ir, kartais, susiejant dievybę su klaidingai nepriklausomu laikomu Pretorijaus Lygėjumi bei prilyginant vėliau De Diis minimam **Derintojui*, beveik pažodžiui pakartojamas Lasickis (Jurginis, 1969, p. 79; Иванов, Топоров, 2000 II, c. 156; Zinkevičius, 1987, p. 94 = Zinkevičius, 2005, p. 263; Beresnevičius, 2001, p. 109), arba remiantis socialine analogija – senajame kaime egzistavusia taikintojų institucija – atmetamas „santaikos kūrėjo“ dieviškumas (Mierzyński, 1870, p. 57-58; Jaskiewicz, 1952, p. 88; Mažiulis, 1964a, p. 283).

Nepastebint pagoniškojo religingumo ryšio su realiu gyvenimu, socialinės institucijos ir etnografinės realijos lietuvių mitologijos mokslė dažnai ir šiandien laikomos a priori paneigiančiomis pagoniškas dievybes ar tikėjimus. Tai ypač būdinga Lasickio tyrėjams (žr. pvz. Paulauskytė, 2004). Tiesa, kaip pastebi Jaskevičius, neturime duomenų, kad taikintojai būtų buvę vadinti Lygyčiais. Lygiai taip pat nežinome ar šiame komentare mūsų jau nagrinėti valdovo pasiuntiniai kadais vadinti Algiais, tačiau pats tokios svarbios institucijos egzistavimas ir atidesnis žvilgsnis į ją leido nemažai sužinoti apie dieviškąjį dievų ir žmonių tarpininką (žr. paaišk. 48 [47], 30). Analogiškai ir taikintojų institucija kalba už santarvę kuriančią ir ją palaikančią dievybę, o ne prieš ją.

Deją, nors taikintojai kaip vadinamasis „trečiųjų teismas“, pasiekė bemaž mūsų dienas, tačiau apie juos medžiagos turime gerokai mažiau nei apie senovės pasiuntinius. Tai suprantama – pasiuntinys yra viešas, visiems matomas asmuo, tuo tarpu iki pat XIX a. pabaigos Lietuvos kaime, pasak Antano Mažiulio, „visi ginčai ir nesutarimai bū[davo] išlyginti savųjų tarpe“, taigi, neviešinant. Taikindavo paprastai senesnis giminės ar sodžiaus vyras, „patyręs ginčus lyginti“. Toks turėdavęs daugiau įtakos susiginčijusiems, nes kuo senesnis, tuo daugiau šeimų ar kaimynų sutaikęs, o kuo daugiau sutaikęs, tuo jis buvo labiau gerbiamas, tuo labiau juo buvo pasitikima ir pritariama sprendimams. Ar senolis pats imdavosi taikinti, ar būdavo paprašomas taikintoju būti, pats taikinimo veiksmas visų laikytas šventu, ir taikintoją įžeisti koku žodžiu tik pats „karščiausio būdo ar sutrikusios sveikatos žmogus tedrįsdavo, nes išsišokėlių perimdavo bausti jau sodžiaus senųjų vyrų teismas.“ Kantrūs ir patyrę senukai sugebėdavo „išlyginti savybėje“ beveik visus nesutarimus (žr. Mažiulis, 1964a, p. 283; citatose visi kursyvai mano – P.V.; jais norėta parodyti, kad „sutaikymą“ Mažiulis nuosekliai vadina „išlyginimu“; tai natūralius argumentas už Lasickio užrašyto dievavardžio tikrumą).

Nesutarimai – nors ir neviešinama, tačiau ne tik neatskiriami, bet ir labai dažna bei įvairi mažų, statiškų ir artimais ryšiais susijusių bendruomenių gyvenimo dalis. Geriau susipažinusieji su šiaandiniu valstiečių gyvenimu puikiai žino kokios karštos ir dažnos tarp jų būna turto dalybos ir kaip skausmingai reaguojama į gyvulių padarytus nuostolius, pvz., kaimyno karvės nuėstą svetimos pievos kampą. O ištaisyti ežių pažeidimus, atstatyti našlės ar bevaikės moters teises, ar sutaikinti dėl naujovės ūkyje kone mirtinai susipykusius tėvus ir vaikus ypač senovėje būta tik prityrusio žmogaus jėgoms. XVI a. – fundamentalių permainų laikotarpis: vykdoma valakų reforma, žmonės priversti masiškai keltis į naujas vietas ir užsiimti našesniais ūkininkavimo būdais, atsiranda kokybiškesnis gyvenamasis pastatas, prasideda jėzuitų misijos ir t. t. Simptomiška, kad metinėse jėzuitų ataskaitose ir laiškuose ypač dažnai minima, jog atvykus pasaulietinės ir bažnytinės administracijos rečiau ar beveik niekada nepaliečiamą kaimą vienas pirmųjų darbų, tekdavęs tėvams jėzuitams, būdavęs sutaikinti susipykusiuosius. Anot ataskaitų, pastarųjų vienoje gyvenvietėje ne taip retai būdavę apie pusšimti ir net daugiau. XVI a. be didesnių abejonių yra metas, kuomet *Lygyčiaus kultas turėjęs būti ypač intensyvus (kai kurias pykčių priežastis ir pobūdį senajame kaime glaustai aprašo Katkus, p. 16-17, plačiai – Kriauzas, 1943; dar apie susipykusiuosius ir jų taikinimą žr. Pašiaušės jėzuitų kolegijos metraščių ištraukas, in: Rabikauskas, 1961, p. 388 (Annus 1661) ir p. 390 (Annus 1664); jų apstu Vilniaus jėzuitų kolegijos metinėse ataskaitose, kurių nuorašai saugomi VU bibliotekos Pauliaus Rabikausko archyve).

Taikinimas – ypatingas socialinis veiksmas, dievybės globotas ne vien Lietuvoje. Antai Rigvedos himnuose (paprastai drauge su Mitra ir Varuna) dažnai minimas Arjamasas – vienas iš ritualo valdovų, besirūpinąs žmonių santarve ir liepiąs gailėtis bei išpirkti nuodėmes (ME 1, p. 333).

Dieviškasis taikintojas De Diis aprašomas drauge su vėlgi tik Lasickio minimu Datanus. Tai bemaž vienbalsiai „perdėtai lotynizuot[ū]“ (Mikhailov, 1997, p. 453; taip pat Jaskiewicz, 1952, p. 79; Zinkevičius, 1987, p. 93 = Zinkevičius, 2005, p. 262) laikomas vardas, rekonstruotas į *Duotoją (Akielewicz, 1863, p. 461; Mierzyński, 1870, p. 56), *dotoną arba *duotoną (Jaskiewicz, 1952, p. 79; plg. Savukynas, 1970, p. 172), *Datajų (Pisani: LM 3, p. 71) ar *Davėją (Beresnevičius, 2001, p. 77).

Šis iki paskutinių mėginimų prie sunkiai interpretuojamų priskiriamas teonimas (Mikhailov, 1997, p. 452), laikytas tinkančiu bet kuriam dievui (Mierzyński, 1870, p. 56) ar vertiniu iš lenk. dawca „davėjas“, kreipinio į krikščioniškąjį Dievą, kurį senuosiuose lietuviškuose raštuose atstoja duotojas (Jaskiewicz, 1952, p. 79; plg. Savukynas, 1970, p. 172; Zinkevičius, 1987, p. 93 = Zinkevičius, 2005, p. 262; Иванов, Топоров, 2000 II. С. 156 = Ivanov, Toporov, 2004, p. 356), tapatintas su Stenderio minimu Pilvičiu (Narbutas, 1835, p. 160; Kraševskis, 1847, p. 208) ar gretintas su prūsų turto ir gerovės dievu Pilničiu (Beresnevičius, 2001, p. 77), laikytas atitikmeniu „kažkokios lietuvių dievybės ar įvaizdžio, turėjusio šaknį duo- (: duoti)“ (Zinkevičius, 1987, p. 93 = Zinkevičius, 2005, p. 262), o De Diis komentaruose Jurginio apskritai praleistas.

Iš tiesų patį vardą suprasti nėra sunku. Jis toli gražu nėra taip stipriai iškraipytas ir lotynizuotas kaip manyta. Palikus nuošalyje lotynišką galūnę, teonime nesunku įžvelgti lietuvių kalbai būdingą darybą, plg. lietuvišką pavardę Datenis, taip pat jos variantus Datėnas, Datys (LP 1, p. 465) bei Dotys, Dotas (LP 1, p. 516). Pastarosios mus atveda prie seno lietuviško žodžio dotas „dovis, dovana“ (pvz. „duodamas daiktas vadinasi dotas“, Juška, cit. iš LKŽ II s.v.), plg. vedinius dotalas „dovis, duoklė“ (Juška, in: LKŽ II s.v.) bei dotilas „dovis, duoklė“ (Sirvydas: PLKŽ, p. 143 [45]). Visi pastarieji žodžiai, savo ruožtu, išsišakoja iš senos lietuvių šaknis dos-/ dot- „kas duodama“, plaukiančios iš tą patį reiškiančios ide. dās-. Jos pagrindu sudaryti tokie senovės laikus menantys žodžiai kaip sen. ind. dāsvant „dosnus“; av. dāh „dovis“ bei lot. datio „davimas“, dator „davėjas“ (žr. Būga I, 126-127; Skardžius, 1996, p. 219, 320, 479). Sekant Jaskevičiumi abi teonimo a keistinos į tiek senajai liet. k. šakniai dot-, tiek ir žemaičių tarmei būdingesnį o. Belieka pridurti, kad priesaga –on- visų pirma žymi nomen agentis (žr. Skardžius, 1996, p. 272). Taigi *Dotonas, kaip rodo su Lasickio paaiškinimu sutampantis vardas, yra „duodantysis, dovanojantysis“.

Pats dovanojimas – tai atsiskleidžia ir De Diis (žr. paaišk. 42 [44], 35-44 [44], 2; 46 [46], 33-34) – vienas iš universalių ritualizuotų socialinių santykių reguliavimo būdų. Archajiškoje visuomenėje jis turėjo didžiulę reikšmę. Dosnumas – ir esminis vado bruožas, ne mažiau svarbus už karinę sėkmę, ir viduramžių feodalų socialinio bendravimo būdas, priemonė palaikyti ir įtvirtinti visuomeninį autoritetą, galiausiai būtent keičiantis dovanomis megztos draugystės, santuokos, be jų neapseita lankantis svečiuose, įtvirtinant prekybinį sandėrį ar taikos derybų sėkmingą baigtį, taip pat mirusiųjų minėtuose, priimant į globą ir daugelyje kitų visuomeninių aktų. Dovanojimas ne tik sutelkia bendruomenę, bet ir suponuoja nuolatinį grįžtamąjį ryšį. Ne veltui indoeuropiečių kalbose sąvokos „duoti“ ir „imti“ ilgą laiką žymėtos vienu žodžiu ir bemaž visose (ne tik indoeuropiečių) tautose populiarūs, be kita ko ir lietuviams žinoma, patarlė „Dovis už dovį“ (žr. LPP, p. 580-581).

Dovanojant akcentuojamas ne duodamas materialus daiktas, o tai, ką norėtumsi pavadinti „dvasia“. Anot Leeuwo, „duoti, reiškia nuo savęs kažką nunešti į svetimą būtį“ taip, kad užsimegztų tvirtas ryšys (Leeuw, 1933, S. 328).

Tačiau jei už dovaną neatlyginta, ją gavęs tampa priklausomas nuo dovanotojo. Dar Valančiaus užrašyta (1867) patarlė tai formuluoja tokiais žodžiais: „Dovinas priimtas suriš žmogų“ (LPP, p. 579). Šiandieniam žmogui labai sunku suprasti prigimtį pavojų, tykančių žmogaus, gavusio dovaną ir už ją neatsilyginusio, tačiau ši magiška priklausomybė pavojinga ir galinti kainuoti ne tik gyvybę, bet ir pomirtinę ramybę. Pakaks prisiminti ne tik lietuviams žinomas pasakas apie po mirties nepalaidojamus skolininkus, plakamus rykštėmis kaimynų, kol jų neišperka geraširdis keliauninkas. Kitaip tariant, į dovaną deramai neatsakęs žmogus labai rimtai rizikavo visomis prasmėmis atsidurti už visuomenės ribų.

Tuo tarpu viena svarbiausių gero archajiškų bendruomenių gyvenimo garantijų – palaikyti draugiškus ryšius su žmonėmis. Dažni draugų ir kaimynų susiejimai, puotos bei jų metu vykęs keitimasis dovanomis tikraja žodžio prasme įcentrinio, Gurevičiaus žodžiais tariant, barbarų socialinį bendrabūvį. Ir Šiaurės Amerikoje, ir Skandinavijoje, ir baltų kraštuose siekiant kuo didesnės sėkmės vaisės neretai virsdavo savitiškomis dosnumo varžybomis, galėdavusiomis visiškai nuskurdinti puotos šeimininkus. Antai jau 1427-ųjų „Žemutinės Prūsijos krašto potvarkiu“, „kadangi nepaprastai didelės vestuvės ir krikštynos pastebimai nuskurdina, ypač vargingesnius“, buvo ribojamas švenčių laikas, žmonių bei suvartojamo maisto kiekiai (BRMŠ I, p. 488). Tačiau papročio būta tokio gajaus, jog net prabėgus daugiau nei dviem šimtmečiams, 1639-ųjų Prūsijos kunigaikštystės Įsruities ir kitų lietuviškų apskričių bažnyčių vizitacijos visuotiniame potvarkyje vis dar konstatuojama,

kad jaunoji išdovanoja viską „ką iš pat jaunumės verpė, audė, mezgė ir siuvo“, o pati lieka be nieko (BRMŠ III, p. 43, plg. Pretorijų: BRMŠ III, p. 317).

Be abejo, dovanojimas kaip ir taikinimas reikalavo dieviškos sankcijos. Pasaulio religijose jis pasirodo kaip viena didžiausių religinio dėmesio sferų. Pvz. senovės indai žinojo bent tris skirtingo rango „dovanų dievus“: žemesnįjį dievą Bhagą – dovanų dalytoją, turtų savininką bei aukų šventintoją (ME 1, p. 336), neretai personifikuojamą sakralizuotą dovaną brahmanui, paprastai suprantamą ir kaip deivę Dakšina, teikiančią turto bei dovanų (ME 1, p. 342), galiausiai dovanų gausos, dosnumo, troškimų išsipildymo deivę Puramdhe, kurios vardas etimologiškai reiškia „kuriančiąją (duodančiąją) dovanas“ (ME 1, p. 373).

Apibendrinant, dovanos ir puotos barbarams įcentrino bendrabūvį, o mums išryškino pagrindines pramaišiu viena kitą keitusias neatsiejamas archajiškos visuomenės socialines būsenas – draugystę ir pyktį. Vaisės, kuriose keistasi dovanomis, rengtos siekiant sustiprinti tarpusavio saitus taip garantuojant sėkmę ir gerbūvį. Tačiau besaikis svetingumas ir dosnumas neretai čia pat sukeldavo priešingą efektą – vengimą duoti arba priimti dovaną. Pastarasis grėšė paprastai be kraujo praliejimo neapsiėjusiu vaidu, o kai kuriose archajiška gyvensena pasižyminciose tautose net prilygo karo paskelbimui. Nesutarimams užgesinti, savo ruožtu, vėl rengtos puotos, lydimos keitimosi dovanomis. Islandų sagoje išsaugotoje susitaikymo formulėje puotos kontekste simptomiškai persipina *Lygyčiaus ir *Dotono įtakos sferos, atskleidamos ir dievybių įrašymo drauge prasme: „Susitaikyti ir susitarti jūs abu turite valgydami ir gerdami [...] ir visur, kur tik vyksta sueigos, ir jūs turite tapti tokie taikūs, tarsi tarp jūsų nieko niekada ir nebuvo. Jūs turite pasikeisti peiliais ir mėsos gabalais, ir visais daiktais kaip giminės“ (plačiau apie dovanojimą ir puotas žr. Gurevičius, 1989, p. 189-204, citata iš p. 200-201; dar žr. Leeuw, 1933, S. 99, 328-330).

Pakankamai aišku, kodėl būtent *Lygyčius ir *Dotonas tęsia hierarchinę aukštųjų dievų eilę. Jie – pagrindinių socialinių institucijų atstovai, kuriais De Diis nuo „dangaus mitologijos“ pereinama prie „žemiškosios“.

50 [47], 3-5: K i r n i s – globoja prie vienos paežerėje pastatytos tvirtovės augančias vyšnias. Norėdami jį permaldauti, jie papjautus gaidžius meta ant vyšnių ir tarp jų prismaigsto degančių žvakių.

Tik Lasickio, tačiau net du kartus minimas dievenis. Antrąkart, rašant apie vietovių globėjus (žr. paaišk. 52 [48], 24-27), teigiama Kirnį globojant Platelius.

Nors Kirnis vienas plačiausiai De Diis aprašytų dievenių, dėl jo ginčytasi ypač daug. Neigiant žodžio kirnis buvimą lietuvių kalboje teonimas laikytas

nepaaiškinamu (Akielewicz, 1863, p. 466) ar bent sunkiai interpretuojamu (Mikhailov, 1997, p. 452). Manyta vardą reiškiant vyšnios kauliuką, o jo turėtojas, remiantis Stryjkovskiu, spėtas buvęs „Platelių riteriu, arba taip pat Platelių pilimi“ (Mierzyński, 1870, p. 62). Dažniausiai šaltinius nurodydamas, škart Mierzyńskis nenurodo nei kuo remdamasis laiko kirnį vyšnios kauliuku, nei jokios konkrečios Stryjkovskio teksto vietos. Stryjkovskis Kirnies nemini, tačiau, veikiausiai, asociacijas De Diis komentatoriui sukėlė Stryjkovskio pasakojimas apie legendinį pirmąjį Lietuvos kunigaikštį: „Toje Lietuvoje Kernius [orig. Kiernus] palei Viliją įkūrė pirmą gyvenvietę ir pilį, kurią nuo savo vardo praminė Kernave“ (BRMŠ II, p. 538-539). Tačiau Mierzyńskis jų netapatina, o tiesiog indukcinio būdu klaidingai pritaiko legendines Kernavės atsiradimo aplinkybes Platelių dieveniui. Vėliau nepriekaištingai svarstyta, jog „kirna [„laukinio miško tankmė, tankus krūmynas ir medžių sąvarta pelkėtoje vietovėje“] – dvasių pasirodymo ir gyvenimo vieta, tad dvasia kirnoje galėjo būti vadinama *kirnys“ (Jaskiewicz, 1952, p. 85; plg. Mannhardt, 1936, S. 380-381; teonimo rekonstrukciją palaiko Toporovas: Топоров К-Л, с. 15). Nors tuojau pat išsukta iš kelio: „Kirnys taip pat yra ežero Tauragės rajone vardas. Laskausko laikais jis galėjo būti apaugęs vyšniomis ir apsuptas pelkių. Kirna galėjo būti logiška vieta mesti šunų ir lapių papjautiems naminiams paukščiams, tai galėjo leisti Laskauskui tokiam veiksmui priskirti aukojimo charakterį. Žvakių reikšmė neaiški“ (Jaskiewicz, 1952, p. 85). Visiškai nereikalingos pataisos – į Tauragės rajoną nukelta Kirnio gerbimo vietą ir naiviai dekonstruojamas aukojimas – pasirodo simptomiškos. Visos vėlesnės interpretacijos vienaip ar kitaip plėtoja žvakių ir aukojamų gaidžių temą bei tęsia dar Mierzyńskio pradėtą kirnies ir vyšnios sąsajų paieškas. Antai, remdamasis sakme apie aitvarą, „vištuko“ pavidalu rastą po kriaušę, pastarąją neargumentuodamas (greičiausiai kaip vaismedį), kiek galima suprasti iš dėstymo, laikęs tapačią vyšniai, o šią, neaišku kodėl, šėivamedžiui, Greimas sutapatino aitvarą, prūsų Puškaitį ir Kirnį, pastarąjį apibrėždamas kaip „vieną iš Aitvaro dieviškų formų“ (Greimas, 1990, p. 96-99 = Greimas, 2005, 107-110; plg. Gimbutienė, 2002, p. 54; dar plg. panašios strategijos visiškai nepagrįstas dar ir „gaidžio mitiką“, šv. Petrą – žr. Elertas, 1999, p. 590-591, kultinį haliucinogenų vartojimą bei „ugninės prigimties mitines būtybes“, pvz., žiburinius, – žr. Senvaitytė, 2002 – įtraukiančias interpretacijas). Tarsi tuo pačiu atodūsiu Kirnis spėtas esąs dievybe, susijusia su dumblyne ir vyšniomis, „jeigu tik Lasickis čia dievybės nėra supainiojęs su šiaip jau realija“ (Zinkevičius, 1987b, p. 92 = Zinkevičius, 2005, p. 261) ar, beveik pakartojant paties Lasickio žodžius, tiesiog lietuvių vyšnių medžių dievu (Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 644; Vėlius: BRMŠ II, p. 576; Beresnevičius,

Nesunku pastebėti, kad didžiąją dalį interpretacijų persmelkia etimologinė Kirnies ir vyšnios sąsaja. Tačiau liet. kirnis, arba kirna – nors ganėtinai plačiai vartojami žodžiai, tačiau be, kaip matysime, tik neatidumo dėka autoritetą įgijusios LKŽ nuorodos – kirnis „kryklė vyšnia (*Prunus cerasus*)“, – pagrindinė semantinė linija net nepriartėja prie vyšnios reikšmės: kirna „1. vandens išplauta medžio ar krūmo šaknis upės krante; 2. krūmuota, šlapia vieta; 3. vieta, kur suvirtę medžiai, laužas; 4. aštrus virbo ražas, nukirsto krūmo kelmas; 5. vyčių grįžtė; 6. daugybė, krūva, gauja ko, centras (pvz., „Gyvačių kirna yr už biaurij biauresnė“ Grg.)“; taip pat kirnynas „didelė, prasta pieva“; kirnis „klampynė, dumblynė“; kirnos „šlapios, beveik neįeinamos krūmuotos vietos, klampynės“ (LKŽ V s. v.). Baltų ir slavų kalbose kirnis turi daug giminaičių, tačiau nė vienas jų nereiškia vyšnios: lat. cers „krūmas, keras“, meža ķirna „medžio šaknis“, prūs. kirno „keras, krūmas“, liet. žem. kerė „stuobrys, išverstas kelmas“; rus. корень „šaknis“, ukr. корін „šaknis“, lenk. kierz „keras, krūmas“, sen. rus. къря „šaknis“ ir t. t. (LKŽ V s.v.; LKŽ s.v.; Vitkauskas, p. 130-131; Топоров К-Л, с. 16; Черных, 2002, с. 428-429). Vyšnios reikšmės kirnis neapima ir guduose išlikusiuose lituanizmuose: kirna „stora šaka; dvišakė šaknis“, kirnаты „šakotas, su išsiskėtusiomis šaknimis, dantis su dviguba šaknimi; kreivakojis“ (Zinkevičius, 1987b, p. 63; Топоров К-Л, с. 15). Apibendrinant, visi pastarieji baltų ir slavų kalbų žodžiai išsitenka Jaskevičiaus apibendrinime ir susiveda į vieną reikšmę – „kreivos, susipynusios (drėgnoje vietoje augančios) šaknys“. Nenuostabu, kad jų pagrindu yra atsiradę nemažai vandenvardžių ir miškų pavadinimų (žr. Vanagas, 1981, p. 158; VŽ, p. 172; Топоров К-Л, с. 15).

Iš kur tuomet atsirado Lasickio Kirnies interpretacijos labiausiai paveikusi „kryklės vyšnios“ reikšmė, žymius indoeuropeistus Gamkrelidžę su Ivanovu net atvedusi prie išvados, esą Kirnis gali būti kildinamas iš tariamos indoeuropietiškos šaknies *k(h)rno-, reiškiančios „kaulenį (*Cotoneaster*), vyšnią“ (Гамкредидзе, Иванов, 1984, с. 644)? Nors gerokai atsargiau į galimą kirnies ir kaulenio sąsają žiūri Mažiulis ir Čiornych (Mažiulis 2, p. 195; Черных, 2002, с. 429), neatmesdamas „šaknyną, krūmyną“ ir „vyšnią, kaulenį“ reiškiančių indoeuropiečių kalbų žodžių sugretinimo, miglotu ir daugiau pagrįstu spėlionėmis jį laiko Toporovas (Топоров К-Л, с. 17-18) ir skeptiškai vertina Pokorny (žr. Pokorny, I, 572, in: Черных, 2002, с. 429), tačiau mitologinėse studijose Ivanovo ir Gamkrelidžės autoritetas pavertė „vyšnios“ liniją bemaž nekvestionuotina.

Iš tiesų tikrosios kirnies šaknys taip ir liko neatkastos. Šalia LKŽ pateiktos kirnies „kryklės vyšnios“ reikšmės nurodomi du šaltiniai: „sub. K. Būg.“

ir „LBŽ bot.“ (LKŽ V s.v.). Pirmasis reiškia: „Kazimieras Būga (1879-1924), jo raštai ir lapeliai iš nežinomų šaltinių“, antrasis – „Lietuviškas botanikos žodynas, I dalis, Kaunas, 1938“. Kadangi Būgos „Raštuose“ kirmis neminama, tenka ją laikyti paimta iš „nežinomų šaltinių“. Tuo tarpu pagrindinis „Botanikos žodyno“ šaltinis, kaip jau yra akcentuota, buvęs Ambraziejaus Pabrėžos „Botanika, arba taislius auguminių“ (žr. pvz. Vilutytė-Rimševičienė, 2003, p. 50). Pabrėža, savo ruožtu, apie tris dešimtis augalų vardų, tame tarpe ir Kirnį, „pasiskolino“ iš Lasickio dievų katalogo (žr. paaišk. 54 [49], 1-5). XVIII a. kurdamas augalų vardyną uolus pranciškonų vienuolis nė sapne nesapnavo, kad neatidžių tyrinėtojų „talkinamas“ išars tokią ryškią vagą dar ir kalbos bei mitologijos moksluose.

Apskritai apie Lietuvos vyšnių medžių kultą kalbėti neturime jokio pagrindo. Net pats „vyšnios“ vardas gilesnių tradicijų neturi ne tik Pabaltijo kraštuose, tačiau ir didžiojoje likusios Europos dalyje. Laukinė vyšnia paplitusi pietiniame Turkestane, šiaurinėje Persijoje, abipus Kaukazo, tuo tarpu Europoje ji auga tik pietinėse srityse. Baltų kraštuose, net ir specialiai diegiami, vyšniai pritapti trukdė atšiaurios gamtinės sąlygos (apie pastarąsias žr. paaišk. 42 [43], 15). Dar XIV a. Livonijos ir Prūsų kryžiuočiai skundėsi, kad vaismedžiai neatlaiko žiemos speigų. Pirmosios aiškios žinios apie vaismedžių sodus Lietuvoje aptinkamos tik XVI a. šaltiniuose. Ivinskio duomenimis, iš paskelbtų inventorių galima paskaičiuoti, kad Lietuvoje XVI a. būta apie 20 dvarų ir klebonijų, turėjusių skiepytų vaismedžių sodus. Vaismedžiai buvo brangūs ir reti, todėl sodai saugoti ir tvirti, dažnai net aukštomis aštrių baslių tvoromis. Jie ilgai išliko didikų prerogatyva. Mažiau priežiūros reikalaujančios trešnės, o po jų ir vyšnios valstiečių sodybose ėmė plisti tik XIX a. (Būga II, p. 200-201; Ivinskis, 1963, p. 263-264).

Tačiau net ir tuomet vaismedžiai valstiečių menkai tevertinti. Pačioje XIX a. pabaigoje žemaičius tyręs Višinskis pastebi, kad nors prie kiekvienos trobos yra vaismedžiais apsodintas sodas, tačiau jis „dažniausiai [...] pelno neduoda (mažai teprižiūrimas) ir yra laikomas vaikų ir senukų malonumui ir pramogai“ (Višinskis, 2004, p. 59, plg. Žumbakienė, 1995, p. 266), o dar 1991 m. Dieveniškų apylinkėse senoliai pabrėžė, jog „vyšnių nesodino, kur geras sodas, labai leidžia atžalas“ (Žumbakienė, 1995, p. 267).

Nenuostabu, kad kokių nors ryškesnių vyšnių gerbimo apraiškų nėra nei tautosakoje, nei tikėjimuose. Baltų-slavų liaudies dainose vyšnių sodo įvaizdis, tiesa, labai populiarus, tačiau čia jis grynai estetinis, paprastai – romantiškas meilės simbolis. Savo ruožtu vyšnios šakelė, atrodo, naudota tik siekiant išsiburti būsimas vestuves (Dundulienė, 1979, p. 64; Žumbakienė, 1995, p. 269; Stundžienė, 1999, p. 230-232).

Kirnynai – visame baltų-slavų areale viena tamsiausių mitologinių sferų. Baltiškoji šaknų mitologija, tiesa, kol kas yra sulaukusi labai kuklaus dėmesio: paprastai pasitenkinama nurodant velnio ryšį su kelmais, šaknimis ir karklynais. Velnio ar kitokio miško demono valdžion, pasak čekų, patenkama ir paklystama būtent miške užmynus ant „klaidinančios šaknies“ (bludnyj koren'). Po medžių šaknimis gyvenantys samodyvai (самодивы), pasak bulgarų, yra pačios pikčiausios ir niūriausios būtybės. Ypač pavojingomis laikytos audros išverstų medžių šaknys: kaip tik po jomis apsigyvendavo ukrainiečių „besicos“ (бесицы), čia rytų lenkai laidojo savižudžius, o anot Vitebsko apylinkių tikėjimų su šaknimis išversti medžiai pranašauja masines epidemijas ar bent lauko, kuriame rastas toks medis, šeimininko mirtį. Kai kuriuose Rusijos Šiaurės rajonuose net drausta sodinti medžius ant karų, idant šaknys neuždusintų mirusiojo (Vėlius, 1987a, p. 72-75; Левкиевская, Усачева, 1995, c. 398-399; Усачева, 1999).

Tačiau panašu, kad De Diis mes susiduriame su ypatingu pašakniniu – slavų įsitikinimu, būtent po kirnotais skardingais krantais neretai įsikuria vandeniai – didžiosios dalies archajiškų gyvenviečių ar net išties apylinkių „šeimininkai“, lankantys valstiečius vestuvėse, turguose bei prižiūrintys įvairias ūkines sferas, ne tik, kaip būtų galima tikėtis, žvejybą, bet ir bitininkystę, malimą ir daugybę kitų. Jo gyvenamąją aplinką Lasickis aprašė tiksliai. Kaip parodė tyrimai, Platelių ežero Pilies saloje ištis išlikę senų vyšnyų likučių. Ten pat, regis, būta ir kulto vietos: „Nedidelė šventvietė buvusi šalia senosios XIV–XVI a. Platelių gyvenvietės Apvaliosios kalvos papėdėje ir, atrodo, jos viršuje. Aukštame Platelių ežero pusiasalyje, vadinamame Kumelkakte, yra išlikę stambių akmenų, kurie sudarė didelį netaisyklingą ovalą. Platelių ežero pilies salos pakrantėse atrasti trys akmenys su ženklais, geometrinėmis figūromis ir, atrodo, su antropomorfiniais pavidalais“ (Žulkus, 2004, p. 182; dar žr. Misius, Miškinis, 1987, p. 393; Kuskas, 1987, p. 393; plačiau apie Platelių pilį žr. paaišk. 40 [43], 24-42 [43], 4). Salos pakrantėje įsitaisiusį didžiulio ežero demoną, mena net XX a. pabaigos memoratai: „Sekmadienį sumos laiku žmonės žvejojo, iš vandens ežere išlindo pabaisa, palindo po valtimi, paskui išniro kitame pašalyje ir nuplaukė prie Pilies salos. Čia išlipo, nusipurė, pasižiūrėjo į žvejus ir nuėjo į salos gilumą“ (cit. iš Vaitkevičius, 1998, p. 235). Komunikacija su šiuo demonu įprastinė: žvakės ir gaidžiai su vištomis vienos populiariausių senųjų šaltinių liudijamų aukų (BRMŠ II, p. 473, 546, 547, 558, 563, 608, 609, 627-629, 684; BRMŠ III, p. 301, 315; apie vandenų kultą plačiau žr. paaišk. 54 [49], 1-5).

50 [47], 12-14: Pizio aukoja jaunuomenė, ruošdamasi nuotaką lydėti pas jauniki. Mergaitės garbina kažin kokį Gondu ir jo šaukiasi.

Vestuvės, šalia laidotuvių ir derliaus nuėmimo papročių, senųjų rašytinių

šaltinių bei etnografinių aprašymų plačiausiai paliudytas ir ilgiausiai archajinius bruožus išlaikęs ritualas. Apie jį, manoma, žinome bemaž viską, tačiau Lasickis ir čia pasirodo unikalus. Užsiminęs apie du jokiuose kituose šaltiniuose neminimus dievenius ir keliais stambiais štrichais nubrėžęs jų veiklos lauką, De Diis autorius eilinį kartą iš pagrindų sudrebina atrodytų ramų protėvių pasaulėjautos išmanymo rūmą. Abejonės atveda mus ten, kur jau buvo atėję visi Lasickio teksto tyrinėtojai – prie dviejų į skirtingas puses vedančių kelių: visiško Lasickio pateiktų žinių autentiškumo neigimo ir pasitikėjimo bei bandymo rasti jų vietą senojoje lietuvių mitologijoje.

Bandant suprasti kokie mitologiniai padarai dalyvauja kulminaciniame vestuvių momente, iš pradžių į akis krinta jų vardai. Vaikinių garbinamo dievenio vardas filologiškai aiškus (lotynišką naudininko galūnę pakeitus lietuviška jis lengvai atstatomas į *Pizius), tad ir nebandytas plačiau analizuoti. Tuo tarpu mergaičių meldžiamas mįslingasis Gondu sulaukė įvairių spėlionių. Dauguma tyrinėtojų, atsispyrę nuo tezės esą tokio žodžio lietuvių kalboje nėra, o Lasickis pateikia smarkiai iškraipytą teonimą, bandė jį rekonstruoti pernelg nepaisydami filologinių dėsnių, o savo rekonstrukcijų neretai ir plačiau nekomentuodami. Taip Akelaitis įžvelgė teonime tarmišką liet. gąsdinti formą – gandinti (Akielewicz, 1863, p. 464), o Ivanovas su Toporovu spėjo čia ęsant iškraipytą žem. gėdius < gėda (Иванов, Топоров, 2000 II, p. 156). Ypač komplikotai teonimą interpretavo Jaskevičius. Remdamasis iš Laukuvos kilusios Onos Kelpšaitės-Jurskienės informacija, Jaskevičius, jo žodžiais tariant, vieninteliu galimu šio vieno neaiškiausių dievavardžių paaiškinimu laikė galimybę kildinti jį iš netoli Dyvyčio ežero esančio Gandrų kalno, senų žmonių esą vadinto Gandų kalnu, vardo. Savo ruožtu pastarąjį komentatorius spėjo kilus iš liet. gandas ir, kaip nekart iki tol, manėsi galįs tiksliai nusakyti įvykių eigą: Laskausko vertėjas esą veikiausiai įžvelgė Gandų (kalne) sąryšį su liet. gundyti ir spėjo šią tariamą moterų dievybę buvus analogiška vyriškajam Piziui (Jaskiewicz, 1952, p. 83). Tačiau, vėliau reziუმavo Jaskevičius, remiantis panašiais Lasickio pasażais įžvelgti lietuviuose falo kultą nepateisinama (Jaskiewicz, 1952, p. 94). Priešingai, ne mažiau painiai, interpretacinei linijai atstovauja Greimas. *Pizių, „kurio vardas pakankamai nurodo jo seksualines kvalifikacija“ susiejęs su į vestuvinį kontekstą įterptu ir viliojoju bei smaguriu „atpažintu“ Lasickio minimu bičių dievu Bubilu, Gondu Greimas pavertė pastarojo opozicija 1598 metų Petkevičiaus „Katekizme“ minima žodį negandas (t. y. neganda) atstatydamas į gandas, pastarąjį suprasdamas teigiamąja – saiko, užtenkamumo – prasme (plg. gana „pakankamai“), ir galiausiai sujungdamas Gondu su kita Lasickio minima bičių deive Austėja „kaip globoja[nčia] rimtas, santūrias moteris“. Pasiūlytos Babilo-Piziaus ir

Austėjos-Gandos poros, pasak Greimo, nurodo „ne [...] dvigubas dievybes, o [...] vienos dievybės dvigubus – figuratyvinius ir abstrakčius – teonimus“ (Greimas, 1990, p. 325-330 = Greimas, 2005, p. 329-334).

Visos aptartos interpretacijos, deja, daugiau pasako apie tyrinėtojų vertybines nuostatas ar antipatijas. Nei iš gąsdinti, nei iš gėda kildint Gondu filologiškai neįmanoma, o mėginimas teonimo šaknis įžvelgti Gandrų ar Gandų kalne apskritai nepamatuos ir, šiaip jau kalbinių požiūriu įmanomam siejimui su liet. gandas, visiškai nereikalingas. Visiškai nepagrįstos ir Greimo išvados (apie Greimo bičių dievų mitinio lauko rekonstrukciją plačiau žr. paaišk. 52[48], 17-21, p. ...).

Prieš pradėdami Pizio ir Gondu analizę privalome pastebėti, kad kritikos neišlaiko jau už bemaž visų (išskyrus Greimo) interpretacijų jaučiama, tačiau Jaskevičiaus aiškiausiai suformuluota pamatinė ypač skeptiška nuostata obsceniškų dievybių buvimo lietuvių mitologijoje atžvilgiu. Vadinamasis falo (neretai drauge ir vaginos) kultas žinomas visuose žemynuose ir aptinkamas visuose bent kiek nuodugniau tirtose archajinėse kultūrose. Pakaks kelių vieno regiono pavyzdžių. Protoindų civilizaciją siekiantys faliniai atvaizdai Mohendžodare ir Harpoje jau seniai tapę chrestomatiniais pavyzdžiais. Taip pat kaip ir indų meilės ir aistros dievų Ratės (sen. ind. rati „džiaugsmas, pasitenkinimas“) bei Kamo (sen. ind. kama „troškimas, juslinis potraukis, meilė“) ir Jonės (sen. ind. yoni „šaltinis; vagina“) bei Lingamo (linga „falas“) kultinės poros (plačiau žr. ME 1, p. 354, 357, 360, 376).

Ką tad slepia senovės žemaičių „vestuvių dievybių“ vardai? Šįkart pradėdami nuo Gondu pabandykime dar kartą į juos įsiskaityti. Nors ir netikėdama tuo, ką girdi, Jaskevičiaus ausis liet. gundyti dievavardyje išgirdo neklaidingai. Tęsiant kelionę pusiaukelėje pamestu keliu, Gondu išties nesunkiai atstatomas į lietuvių kalboje paliudytą ir vestuviniame semantiniame lauke puikiai išsitenkantį gundyti vedinį gunda: anot žodį užrašiusio Juškos aiškinimo – „taiki, lyties gražios merga yra gunda dėl bernioko“ (Juška, cit. iš LKŽ III, p. 730). Žemaičių tarmėje un kartais verčiamas į on, tad tikėtina, jog Lasickio tekste regime ne iškraipytą, o tarmine forma užrašytą dievavardį – Gonda. Šią formą tad ir laikysime tikrąja. Pažymėtina, kad abu fragmente minimi žodžiai pejoratyvine reikšme vartojami iki šiol. Visoje Lietuvoje paplitusia pravarde Pizius ir panašiais liet. pisti vediniais pravardžiuojami paleistuviais laikomi vyrai (LP, p. 348-349), o štai paleistuve laikoma moteris gali būti pavadinta Gunde (LP, p. 227). Tokioje perspektyvoje vertėtų naujai pažvelgti ir į gerai žinomus, laikomus vokiškos kilmės (žr. Kuzavinis, Savukynas, 2003, p. 161-162), lietuvių moterų vardus Gunda ir Gundė. Net ir nežinant paprotinio kalbamų dievenių konteksto, šiuolaikinė menkinamoji juos

nusakančių žodžių prasmė neužgožia juose matomo archajiško – abipusės vyro ir moters traukos, gundymo – semantinio lauko, maža to, net ir pejoratyvinėje vartosenoje jie adresuojami taip pat, kaip ir Lasickio tekste: Pizius taikomas vyrams, o Gundė – moterims.

Tik kontroversiškiausio mitologijos nuotrupų rinkėjo – Teodoro Narbuto – plunksna, šįkart, be didesnių abejonių, gyvojoje tradicijoje užgriebė kažką, kas gali leisti pažinti bent vieną dieviškąjį kulminacinio vestuvių momento veikėją: „Šios dievybės atvaizdą pasiseka pamatyti kai kuriose Lietuvos vietovėse, kur išlikę senieji papročiai, ypač Merkinės valsčiuje. Ant apvalaus 10 colių skermens duonos kepalo, apvynioto baltu rankšluosčiu, statoma keturkampė figūra, visiškai panaši į ulonų kepurę – sulig alkūne aukščio, apsiūta balta drobe, apačioje perjuosta siaurai susukta spalvota skarele; pati figūra apjuosta kaspinais ir žalumynų vainikais, panašiais į kokardas, girliandas, sukabintas puošiančios nuožiūra. Tokia figūra kaip tik ir vadinasi Gondu; nors visi sako, kad tai karvojus [...] [t]ačiau lietuviams tie du dalykai visiškai skirtingi. Gondu suteikia vestuvių apeigoms puošnumo, ir jį visuomet palieka ant stalo nelieštą, o tikrąjį karvojų suvalgo“ (Narbutas, 1835, p. 144).

Unikali Narbuto informacija įveda mus į ištisą vieno pagrindinių vestuvių akcentų, vestuvių pyrago – karvojaus – brėžiamą lauką, kurio lietuviškieji papročiai, deja, iki šiol neištirti ir neapibendrinti. Skirtingų vietų ir laikų užrašymai labai įvairuoja: sunku apibendrinti kiek turi būti karvojų, kada ir iš kokių medžiagų karvojus keptinas, kaip puošiamas ir kaip vartojamas, neaiškūs ir karvojaus bei sodo, sodo ir/ar karvojaus pirkimo bei lovos jauniesiems klojimo sąryšiai, karvojaus vaidmuo jaunosios vainiko nuėmimo apeigose ir daugybė kitų momentų. Net ir tai, jog karvojus simbolizavo pačią nuotaką, o jų nupirkimas ar pavogimas „jos užvaldymą“, ima aiškėti daugiau žvelgiant į slavišką, nei lietuvišką medžiagą. Antai tik slaviškuose karvojaus aprašymuose akivaizdi karvojaus falinė simbolika, vadinamosiose „karvojinėse dainose“ nedviprasmiškai kalbama apie sueitį, galiausiai net nurodoma jį buvus puoštą besiporuojančių gyvulių figūrėlėmis, kai tuo tarpu lietuviškuose aprašymuose, galbūt vengiant detalizuoti tai kas „negražu“(?), tenurodomi gyvuliai, nepatikslingant kokiu būdu jie vaizduojami (plačiau apie lietuvišką karvojų žr. Balys II, p. 157; Daunys, 1967; Čilvinaitė, Vitauskas, 1944, p. 25-26; Vyšniauskaitė, 1995b, p. 295, 300, 307, 319-321, 327-328, 330-331, 359; Juška, p. 319, 344-345; jo seksualinei simbolikai perprasti tegalime pasiūlyti slavų karvojaus analizę Gypa, 2002a).

Vis dėlto, suteikdami Lasickio ir Narbuto žodžiams kontekstą, norėtume pateikti vieną lietuvišką karvojaus vartosenos pavyzdį. Dieną prieš vestuves jaunosios pamergės taiso ir puošia „darželį“, puošnų keturkampį pyragą, vidury

kurio įsmeigia išpuoštą eglutės arba pušelės viršūnę. Eglutę puošia gražiais kaspinėliais, popierėliais, ant šakelių pritaiso baltas taukines žvakeles. Visą pyrago viršų apdėlioja paukšteliais ir kitokiomis figūromis. Prieš jaunojo atvažiavimą „darželį“ pastato ant prie durų paruošto stalo, ant to paties stalo šalia „darželio“ padeda jaunosios vainiką, vieną ar kelias stiklines burokų mirkalo arba paraudonintos arbatos su įmerktomis rūtų šakelėmis ir ant lėkštės padeda jaunosios vainiką. Už darželio sėdasi jaunoji, pamergės ir vienas kitas pabrolys. Jaunojo pusės vestuvininkams į pirkią suėjus, jaunojo pamergė arba pabrolys tuoj padeda jaunojo vainiką ant lėkštės, kur padėtas jaunosios vainikas, ima rūtas iš stiklinės, jas valgo ir užgeria stiklinėje esančiu gėrimu. Iš kitos stiklinės užgeria jaunosios pamergė, tačiau rūtų nevalgo. Tuomet jaunojo ir jaunosios pamergė ir pabrolys maino jaunųjų vainikus. Galiausiai, sumainę vainikus, sėda už stalo, po to šoka. Išvažiuojant jaunajai į jaunojo pusę, jaunąją išveža su visu „darželiu“ (Čilvinaitė, Vitauskas, 1944, p. 25-26).

Šiame aprašyme akivaizdi ne tik sueities simbolika. Sunku pasakyti kur Narbuto tekste autentiška informacija persilieja su autoriaus mintimis ir kiek tiksliai jis suprato tai, ką matė ar girdėjo. Tačiau bent dėl kelių dalykų jis tikrai neapsiriko. Visų pirma dėl karvojaus „antstatu“, šiuo atveju eglutės arba pušelės viršūnės, be didesnių abejonių analogiškos figūrai, Narbuto vadinamai Gondui. Įvairūs jo variantai žinomi ne vien Lietuvoje. Nesumelavo Narbutas ir dėl nevalgomojo karvojaus. Antai, pvz., Aukštaitijoje taip pat žinotas karvojus, kuris „po vestuvių [...] buvo laikomas savaite, o po to sekmadienį nuvežamas prie bažnyčios, suraikomas ir išdalijamas elgetoms“ (Daunys, 1967). Tačiau vestuvių pyrago su „antstatu“ istorijoje svarbiausia kitkas. Iš pastarųjų susidaranti figūra – (dažniausiai) apskritas pagrindas su styrančiu viduryje „kuolu“ – išoriškai labai primena kultinį Jonės ir Lingamo atvaizdą – akmeninę figūrą, vaizduojančią vaginą iš kurios kyla falas. Kiek patikimas šis sulyginimas šiuo metu sunku pasakyti, tačiau vis dėl to galime paklausti, ar nėra taip, kad karvojuje glūdi ne tik Narbuto pastebėtoji *Gonda, tačiau ir *Pizius? Bent jau slaviška medžiaga šiai prielaidai suteikia ganėtinai nedviprasmišką pagrindą: dainose karvojus gali būti prilyginamas ir jaunajai, ir jaunajam, o falinė kankorėžių ar kitokių „antstatų“ prasmė išryškėja ne tik žodinėje tradicijoje, tačiau ir, pvz., gudiškame paprotyje sodinti jaunąją ant karvojaus (žr. Гыпа, 2002a).

Karvojaus, o tuo pačiu ir *Piziaus bei *Gondos, reprezentuojama sueities simbolikos reikšmė analogiška daugelyje archajinių kultūrų: fizinis lytinis kontaktas ne tik sutvirtindavo socialinius ryšius – ritualinę giminybę, – jo metu užsimezgęs vaisius tiesiogiai įtakojo ūkinės veiklos rezultatus: derlių, gyvulių priauglį ir net gerą medžioklės bei žvejybos laimikį. Nenuostabu,

jog coitus, kaip vienas pagrindinių socialinį ir ūkinį gerbūvį sąlygojusių veiksmų, buvo apgaubtas daugybės ritualinių draudimų, taigi ir ypač sunkiai pasiekiamas išorinio stebėtojo žvilgsniui (plačiau apie sueities simboliką žr. Gypa, 2001; Balys IV, p. 1-14).

Atkreiptinas dėmesys ir į tam tikrą karvojaus „dieviškąją reikšmę“. Antai slavų dainose karvojaus gamyba vaizduojama kaip ypač šventas procesas: pats Dievas jį užmaišo, Marija šventina, angelai nešioja vandenį ir beria miltus, mėnuo pašauna, o saulė iškepa. Vėliau, jau ritualo metu, karvojumi, kaip Dievo dovana, laiminami jaunieji, Dievo šaukiamasi dalyvauti ir karvojaus dalybose. Tokioje perspektyvoje suprantama atrodo ir sąlyginai aukšta *Piziaus bei *Gondos vieta Lasickio tekste: galima spėti sueities dievenius net esant aukščiau nuo *Lygyčiaus ir *Dotono juos atribojančių Kirnies ir Krematos. Pirmasis veikiau laikytinas konkrečios vietovės bendruomenės valdytoju, tam tikru demonu, vargu ar turinčiu kosmologinę reikšmę. Tuo tarpu Kremata – (galbūt net vestuvių metu) aukojamų gyvulių dievybė – kaip tik virš Krematos Lasickio cituojamas Plauto „Puodynėlės“ fragmentas paremia šią mintį, – savo vietą *De Diis* įgijusi veikiausiai ne dėl ypatingo hierarchinio statuso.

50 [47], 11-12: K r e m a t a – paršų ir kiaulių Dievas, jam panašiai žiebia ugniakurus ir aukoja alų, liedami jį ant kiaulių.

Įvairiose *De Diis* vietose Lasickis aprašo net aštuonis gyvulių globėjus. Visi jie, išskyrus Pretorijaus pakartotus *Krukų* ir **Ēraičių Kurvaičių* [*dievų*], minimi tik šiame šaltinyje. Parinkdamas gyvulių globėjams skirtingas teksto vietas Lasickis (ar jo šaltinis) turėjo savų motyvų (juos aptarsime po kiekvieno dievenio, arba, esant reikalui, didesnių grupių pabaigoje), tačiau *De Diis* tyrimams toks išbarstymas turėjo lemiamos įtakos. Komentatoriai, remdamiesi tariamu Lasickio teksto nesistemiškumu, nė nemėgino pažvelgti į gyvulių globojančius dievenius kaip į visumą, o komentuodami skyrė jiems mažiausiai dėmesio. Pozityvistinės mokyklos atstovai, remdamiesi dalies teonimų aiškumu, kaip įprasta tiesiog neigė Lasickio aprašomų dievenių buvimą (pvz. Mierzyński, 1870, p. 58-60, 67-69, 73, 77; Jaskiewicz, 1952, p. 82, 93-94, 95, 102), o vėlesni mitologai, kaip antai Ivanovas su Toporovu ar Beresnevičius, nors ir nekvestionavo gyvulių globėjų religinio teisėtumo, tačiau, juos aptarė daugiau kaip senosios mitologinės sistemos degradavimo, sufragmentavimo rezultata, tepasitenkindami viena kita etimologine pastaba. Vis dėlto interpretacijos galimybės yra didesnės.

Lasickio gyvenamąjį metą suvokti sunku. Iki šiol mažai kas susimąstė, kad žvelgiant nuo kompiuterio monitoriaus tuometinio žemaičių kaimo valstietis panašus į daugybės gijų tąsąmą lėlę. Gijos, tespėjus įžvelgti, kad jos riša ne

tik žmogų, bet dar ir yra susipynusios tarpusavyje, paskęsta miglose ir dažnai nežinia kur baigiasi. Nenorėdamas būti užsmaugtas, senovės žmogus turėjo ne tik tinkamai reaguoti į kiekvieną truktelėjimą, bet ir pajudėjęs nenutraukti kitų gijų. Tos gijos – tai geografinė padėtis, klimatas, topografinė aplinka, geologinės ir agronominės žemės savybės, socialiniai santykiai ir pagaliau paties žmogaus supratimas kaip dera reaguoti į saitų ženklus. Valstiečių dvasinis gyvenimas tai tik viena iš gijų, tvirtai supinta su likusiomis. Jos jokia būdu negalima ištraukti iš audinio. Mėginimai svarstyti „vien religiją“ iš anksto pasmerkti nesėkmei. Vienon vieton sutelktas Lasickio aprašytų gyvulių globėjų pulkas išryškina gyvulininkystės mitologijos kontūrus, tačiau tik pabandę įpinti ištrauktą siūlą į ankstesnę jos vietą išnaudosime šansą suvokti tikrąją jos prasmę ir reikšmę.

Senovės valstiečio gerovė ir net gyvybė tiesiogiai priklausė nuo ūkinio pajėgumo, kuris visų pirma rėmėsi į žemę ir gyvulius. Idant geriau suvoktume egzistencinę ūkio reikšmę ir pamatytume, be kita ko, paprasto kasdienio gyvenimo diktuojamą žemiau paskirai aptartų gyvulininkystės dievenių neišvengiamumą ir sąryšius, pradėkime iš atokiau ir pradžioje pažvelkime į archajiškos gyvenenos pagrindą – žemę.

Šiuolaikinės agronomijos požiūriu visos etninės lietuvių žemės yra menkai tinkamos žemdirbystei: pietrytinėje dalyje, ypač šiandienėje Dzūkijoje, jos pernelyg smėlingos ir molingos, o likęs dirvožemis yra per rūgštus. Užsitęsiantys šalčiai, netikėtai užklumpantys ir neproporcingais kiekiais išskrintantys krituliai menkina jau ir taip nekokį šių kraštų žemių derlingumą. Pastarąjį, tiesa, įmanoma kilstelėti žemės kultivavimu. Tačiau norint gerai įdirbti žemę visų pirma reikia ją dirbti gerais padargais. Maža to, ganėtinai nelygaus, kalvoto reljefo Žemaitijoje reikšminga net ir tai, kokia kryptimi ariama. Tik vagojant skersai nuožulnumos, pvz., kalvos šlaito, galima tikėtis gerų rezultatų, nes išilgai, t.y. šlaitu žemyn išartos vagos virsta lietaus vandens kanalais. Žemyn tekantis vanduo per palyginti trumpą laiką iš dirvos išplauna visas mineralines medžiagas ir taip sukelia dirvos eroziją, arba, kitais žodžiais tariant, visišką nederlingumą, kurį po to nepaprastai sunku atstatyti. Deja, primityvūs padargai pasiekė net XX a., o arimo krypties neišmokė paisyti net ir visa sovietinės agronomijos epocha.

Be abejo, toks pasipriešinimas nebuvo „aklas“ ir turėjo savas priežastis. Pakelti išstisus amžius prastai kultivuotų žemių derlingumą reikėjo pakankamai ilgo ir nuoseklaus naujų būdų taikymo, galiausiai ir įgūdimo, kuris taipogi galėjo ateiti tik laikui bėgant. Derlius senovės žmogui praktiškai lėmė, išgyvens jis dar metus ar ne, todėl žemės našumas iki tol nežinotų būdų išbandymui patikėtas labai įtariai ir nedrąsiai. Skaitytajui toks nuolatinės bado

grėsmės ryškėjimas ir iš jo plaukiančio atsargumo (tiesa sakant, šioje vietoje derėtų sakyti *baimės*) akcentavimas gali pasirodyti perdėtas. Tačiau labai dažnai nepastebima ir todėl neįvertinama, kad tuometinio žmogaus rūpestis ar artimiausioje ateityje bus ką padėti ant stalo apibrėžė visą valstiečio veiksmų erdvę ir elgesį. Ir tų ribų buvo neįmanoma nepaisyti. Šių eilučių autoriui pačiam teko susidurti su žmonėmis, kurių tėvai dar XX a. pirmoje pusėje senatvėje nustojo valgyti ir nusimarino badu tam, kad jų vaikai nepristigtų maisto. Bado grėsmė minėtoms šeimoms negrėsė, tačiau senoviškai į pasaulį žvelgusių senolių protas atsisakė tikėti, kad maisto *neprivalo* pristigti.

Lasickio laikais derliaus klausimo akivaizdžiai būta dar opesnio. Juk, ką retrospektyviai galima įžvelgti ir *De Diis*, nežinotos nei tik bado grėsmė XIX a. gerokai sumažinusios bulvės, nei dauguma kito šiandien plačiai vartojamo augalinio maisto. Be abejo, Lasickio laikais derlingumą mėginta kelti, tačiau, deja, vieninteliu iš senovės ateinančiu būdu – trėšimu, kurio težinoti du būdai. Pirmojo, ikivalakinio lydymų deginimo, būta labai ekstensyvaus, menkai efektyvaus, o po Reformos, perėjus prie kitos ūkininkavimo sistemos jau XVI a. viduryje išvis atsisakyta. Taip dar labiau iškilo vienintelės likusios trąšos – mėšlo – reikšmė. (Vienas pirmųjų trąšai kaupiamą mėšlą 1562 m. Karšuvos valsčiaus inventoriuje, ragindamas nelaikyti namuose galvijų mėšlui, mini Laskovskis: Акты, p. 92; dvarų prievaizdai dokumentuose nuolat raginami laikyti „ypač karves“, nes, be kitokios naudos jų dėka „dar ir dvarų dirvos gali pagerėti“: Matusas, 1968, Nr. 1, p. 31). Ne veltui iki pat XX a. turėti pakankamai mėšlo buvo vienas didžiausių kiekvieno ūkininko rūpesčių.

Kitaip tariant, derlius tiesiogiai priklausė nuo gyvulių kiekio ir įvairovės: bent kiek kokybiškiau žemę dirbti, trėšti bei, nemaža dalimi, ir jos produktus apdoroti įmanu tik turint pakankamai daug ir įvairių gyvulių. Pastarųjų stengiantis laikyti kiek pajėgiant daugiau, susiklostė ištisi „gyvulių ir mėšlo santykiai“. Turint laisvų pašarų nevengta skolintis „mitybai“ svetimų gyvulių arba atvirksčiai – įmėžimui skolinta žemė, skolintasis ir pats mėšlas, juo keistasi, o mėšlo prievolės dvarui neaplenkė net vadinamųjų „kelio tarnų“, sudariusių pereinamąjį luomą tarp baudžiauninkų ir kilmingųjų. Trėšimo būta tokio svarbaus, kad, Lasickio laikmečio dokumentuose, net pačios įtręštos dirvos regėtos gyvulininkystės perspektyvoje ir dažnai vadintos tiesiog „mėšlu“ (apie mėšlą ir jo vartojimą plačiau žr. Matusas, 1968, Nr. 1, p. 31; Mažiulis, 1959a; mėšlavežį: Mažiulis, 1959b; Vileišis, 2004, p. 129).

Gyvuliai ne tik garantavo derlių. Labai sunkiai fiziškai dirbant ir, ką pasakoja ne tik Lasickis, nuolat stingant skalsesnės duonos jie patys buvo būtinas ir nepamainomas maisto šaltinis. Avis ir raguočius laikant daugiau dėl pieno, vilnos, kailių ir kitų antrinių produktų, o suaugusį jautį ar karvę

paprastai tepjaunant vestuvėms ar laidotuvėms, pagrindiniai mėsiniai gyvuliai Žemaitijoje buvo kiaulės – šiuose kraštuose vienas seniausiai – gerokai seniau už karves ir avis – prijaukintų gyvulių. Kaip pastebi Matusas, kiaulienos gaminiai kraštui taip būdingi, kad net slaviški dokumentai tekste palieka lietuviškus lašinių, kumpių, skilandžių ir kitus pavadinimus (Matusas, 1968, Nr. 2, p. 54).

Tačiau XVI a. valstiečiai negalėjo pasigirti ne tik duonos, bet ir mėsos pertekliumi (apie priežastis žr. žemiau). Valakų reforma suvaržius medžioklę, neturtingasis krašto luomas mėsos stoką pajuto dar skaudžiau. Slapta medžiojant mėsos prisidurinėti kai kur teko net iki XX a. vidurio: „Kiaulė taukui, mėšą girioj randam“ (Salakas, Varėna) – tebeporino praeito amžiaus pradžios dzūkai.

Taupant mėsą religiškai svarbioms vestuvėms, laidotuvėms ir kitoms vaišėms, sunkiam vasaros darbymečiui neretai jos jau nesugebėta pasirūpinti. Ne veltui tad ūkio šeimininkas žemaitis iki pat XX a. vidurio, skirtingai nuo kitų Lietuvos regionų, sau pasilikdavo geresnį ir didesnį mėsos gabalą, o samdiniams dažnai jos visai neduodavo. Neretai nešventinė mėsos valgymo diena „išsipildydavo“ iš pietos „ant galo šaukšto“ pakabinus ir į puodą įmetus riebalų („Kvepia, ir gerai“), o atsitiktinai kliuvęs lašinių gabalėlis valgytas taupant – patrinant į duoną ar blyną, „kad žibėtų truputį – ir jau skanėstas“ (apie mėsos išteklius ir vartojimą plačiau žr. Kriauza, 1944, p. 11-12; Mažiulis, 1959).

Nenuostabu tad, kad pagrindinis mėsos šaltinis – kiaulės – iki pat XX a. net ir skerstos kitaip nei kiti mėsiniai gyvuliai – avys ir veršeliai. Pastaruosius lauke nuimtais dalgio ašmenimis per kaklą pajaudavo pats šeimininkas, tuo tarpu kiaulės skerdimui organizuotos (ir Lasickio minimos) *skerstuvėmis* vadintos talkos. Maža to, net ir vėlyvais laikais kiaulės paprastai skerstos garbingoje vietoje – troboje ant suolo ar net stalo, – o siekiant kad jų mėsa būtų gardi ir ilgiau laikytųsi, skerdžiant paisyta mėnulio fazių, dienos ir net oro. Tuo tarpu raguočių, avių ir kitų gyvulių skerdimo laiku ir vieta nesirūpinta, „nes juos retai kada pjaudavo ir mėsos nelaikydavo, todėl nežiūrėdavo kaip ji stovės“ (apie skerdimą žr. Kriauza, 1944, p. 11; Merkienė, 1989, p. 130-131; plačiau apie skerstuves žr. paaišk. 52 [48], 26 – 29).

Nuolatinę mėsos stoką mėginta kompensuoti tikrų tikriausiu valstiečių sveikatos šaltiniu – pienu. Deja, nors karvių ir nemažai laikyta, pieno irgi nebūdavo daug. Karvių pieningumo požiūriu XVI a. inventorių duomenys pernelyg skurdūs ir bemaž neanalizuoti, tačiau vargu ar jie labai skyrėsi nuo mus pasiekusių žinių. Iki pat Pirmosios nepriklausomybės buvo įprasta iš karvės primelžti 3-5 litrus, o kai kur ir iš septynių karvių „tik sriubą užsibaltindavę“

ir tos pačios 4-6 mėnesius būdavo užtrūkusios (žr. Bugailiškis, 1939, p. 636; Kriauzas, 1944, p. 11-12; Statkevičius, 1992, p. 39). Plg. Antrojo pasaulinio karo išvakarėse, kuomet savo vaisius ėmė nešti, be kita ko ir Petro Vileišio labai skatinta ūkinė edukacia, viena karvė jau duodavo 25-30 litrų. Ne veltui tad XVI a. šalia karvių visų pirmą dėl pieno laikytos ir dar vilną bei kailius teikusios avys (jų skaičius bent jau dvaruose prilygdavo karvių skaičiui, o kartais net jį viršydavo) bei ožkos (Matusas, 1968, Nr. 2, p. 53; Merkienė, 1989, p. 81).

Senovės žmogui nebuvo vertingesnio turto už pieningą karvę ar riebią kiaulę. Tačiau gerą gyvulį reikėjo sugebėti išlaikyti, o jų gyvenimas XVI a. buvo nė kiek ne lengvesnis nei žmonių. **46 [45]**, 10-13 pats Lasickis pasakoja apie, matant negalėsiant per žiemą išlaikyti, rudenį paskerdžiamas avis ir jaučius. Avis, tepasilikdami porą veislei, prieš žiemą kai kur Lietuvoje išpjudavo iki pat XX a., tačiau vėlyvais laikais tokia lemtis, regis, jau aplenkė didžiuosius raguočius...

XVI a. norint užauginti gerus gyvulius tekdavo išlieti upes prakaito. Vilkai, vagys, badas, ligos, o drauge su jais ir demoniškos galios nesnaudė. Susilpnėjęs valstiečio budrumas galėjo kainuoti jam gyvybę. Su kiaulėmis kiek paprasčiau, jos ganėtinais atsparūs ir praktiškai bet ką ėsti galintys gyvuliai, tuo tarpu ar galvijai ir avys duos pakankamai pieno bei ves stiprius ir sveikus jauniklius, o arkliai ir jaučiai pajėgs dirbti – lėmė ganyklos. Bandant parūpinti gyvuliams geresnio pašaro, ypač po Valakų reformos, reikėjo ypatingo išmoningumo, nes net atstumas nuo gyvenvietės iki ganyklos tiesiogiai įtakojo gyvulių darbingumą, pieningumą ir gyvąjį svorį. Taigi, apskę ratą, vėl grįžome prie žemės.

„Numirs vaikas – bus kitas, numirs arklys – badas: nei arsi, nei akėsi, nei kermošiun važiuosi“, įspėja net XX a. pabaigą pasiekusi anykštėniška patarlė, todėl arkliams ir darbiniams jaučiams visada skirdavo geriausias paprastai nuo kitų gyvulių atskirtas ganyklas, kur jie ganydavosi prižiūrimi nuolatinių prievaizdų. Jei pavykdavo ir pievos būdavo pakankamai arti, visus likusius gyvulius ganydavo kartu, tačiau jei geresnę ganyklą tebuvo galima rasti miške, o turint omenyje XVI a. miškų masyvus, taip turėjo nutikti pakankamai dažnai, tuomet į tankmę tegindavo didžiuosius raguočius, nes kiaules, avis ir ožkas išnešiodavo vilkai. Tačiau jei ganyklos būdavo pernelyg toli, galvijai neprisiganydavo ir grįždavo namo alkani. Tad neretai gyvulius tekdavo net ir nakčiai palikti miškuose tam reikalui padarytuose garduose. Tokiu atveju kerdžius su piemenimis nakvodavo prie bandos, o jiems talkindavo sutartas skaičius suaugusių naktigonių. Ypač toli išginti gyvuliai nebūdavo genami namo po kelias dienas. Ganykloms esant toli avims, ožkoms ir kiaulėms

tekdamo tenkintis prastesne pieva ir krūmynais. Tačiau, kita vertus, per arti namų esančios ganyklos būdavo nutryptos ir apterštos, o tokiose galvijai ėda labai nenoriai.

Sunkiausiai prastą pašarą ir atšiaurų orą ištvėrdavo ypatingos priežiūros reikalavusios avys. Vasarą joms būtina sausa ganykla, o žiemą – sausas pašaras. Šlapia ganykla, šlapias oras, o žiemą prastai išdžiovintas pašaras avims dažnai tapdavo mirtinos ligos priežastimi. Rudenėjant tekdamo prižiūrėti, kad į ganyklą avys nebūtų išleidžiamos nieko neėdusios. Maža to, ganyklos turi būti pakankamai didelės, nes kitaip avys ėda kas papuola ir apsinuodija. Esant drėgnam orui avis reikia laikyti namie – po smarkios liūties jų negalima tuoj pat išleisti į lauką. Dar privalu žiūrėti, kad ganykloje nebūtų per daug dobių. Netgi negalima avių išleisti nenukritus rasai. Kaitrų vidurvasarį taip pat patartina laikyti namie ar ganyklose, kur galima rasti pavėšį (plačiau apie ganyką žr. Mažiulis, 1955; Statkevičius, 1992, p. 39; Vileišis, 2004, p. 129-131, 141-146).

Reziumuoti XVI a. ūkinę situaciją galime vienu sakiniu. Žemės gėrybės tiesiogiai priklausė nuo gyvulių, o pastarųjų gyvastį ir produktyvumą lėmė žemė. Gyvulininkystė ir žemdirbystė – bemaž neatsiejamos (pakaks prisiminti Mažvydą, kuris už pasėlius ir gyvulius atsakingas (vyriausias?) dievybės – Lauksargi ir Žemėpatį – abu kartus mini drauge) ir labai jautriai subalansuotos sferos. Jų pusiausvyrą išlaikyti nepakako vien žmogaus jėgų. Trumpam palikę nusibrėžtas ūkines gaires tad susipažinkime su Lasickio aprašytais dieviškaisiais gyvulių ūkio valdytojais.

Visų pirma, turint prieš akis visus gyvulių globėjus, aiškiai išsiskiria kiaulių, karvių-avių ir patronų grupės, arklių globėja bei pora dievenių – **Valgina* ir **Pestėjas* –, tikėtina besirūpinančių keliomis gyvulių grupėmis ar net visais gyvuliais. Tokia tvarka juos ir paanalizuosime. Pradėsime šiame fragmente minima *Kremata*, o apžvelgę visus dievenius, į gautus rezultatus pamėginsime pažvelgti iš ūkinio konteksto perspektyvos.

Kaip ir kitais panašiais atvejais, glaustai apibūdintą „paršų ir kiaulių Dievą“ *Krematą* visų pirma mėginta aiškinti įvairiai skaitant vardą. Jaskevičius, suvokdamas dievavardį kaip iškraiptytą **kramatą*, kildino jį iš liet. *kramė* „galva“, kurį savo ruožtu vedė iš liet. *kramti* „šašti, tinti, pasidengti gumbais“. Pejoratyvinė vardo reikšmė, anot Jaskevičiaus, aiškiai rodo tokios dievybės negalėjus būti – Lasickis kaip visada nieko nesupratęs (Jaskiewicz, 1952, p. 86). Tokia etimologija neatrodo įtikinanti. Neaišku kodėl senovėje ganėtinai dažnas gyvūno galvai pavadinti vartotas žodis turėtų reikšti kažką nušašusio ar gumbuoto. Pejoratyvinė reikšmė, tikėtina, yra vėlyva, o senąja prasme veikia pati galva suvokta kaip kūno gumbas. Atrodo, kad kur kas

patikimesnė čia bus dar Mierzyńskiego siūlytas kildinimas iš liet. *krimsti* (Mierzyński, 1870, p. 67-68). Darybiškai šis žodis gali būti ir liet. *kramė*, taigi, šiuo atveju, reiškiančio „kuo kremtama“ (plg. kitą liet. *kramė* reikšmę „nasrai“; dar plg. liet. *kramtyti*) pagrindas. Atkreiptinas dėmesys ir į jau senokai nebedarią, taigi, seną teonimo kilmę liudijančią, teonimo priesagą *-ata-*. Kalbamos priesagos vediniai neretai žymi *nomen agentis*, pvz. *malata* „plepys“, *blizgata* „puošeiva“, žinoma ir su ja sudarytų tikrinių vardų, pvz. *Dragatas*, *Kuratas* (plačiau žr. Skardžius 1, p. 334-336). Taigi, *Kremata* veikiausiai reiškia „kremtančioji“. Toks vardas puikiai atspindi ėdrų kiaulės būdą ir, – turėję progos apsilankyti kiaulidėje man pritaris, – nuolatinio krintimo skleidžiamą garsą. Be kita ko, kiaulių vardai, kurių pamatas yra kiaulių keliama garsai, populiarūs iki šiol ir sudaro atskirą kiaulių vardų grupę (plačiau apie kiaulių vardus žr. Norkaitienė, 2003).

Krematai skirto aukojimo aprašymas taip pat ganėtinais aiškus. Ugnis neatskirama daugumos aukojimų palydovė, o alumi gali būti laistomos ne tik auka, bet ir dievybės reprezentantas. Ryškiausias pavyzdys būtų Žemynai skirtos libacijos – alumis sulaistoma ir aukojama duona, ir pati žemė. Aukojimo aprašymu Lasickis pritaiko *Krematai* savo teksto vietą. Palyginti smulkiai aprašęs aukojimą Platelių globėjui *Kirniui*, Lasickis pacituoja Plauto „Puodynėlės“ fragmentą apie aukojimą larui siekiant laimingų vestuvių, ir galiausiai prie citatos aukojimo aprašymu prijungęs *Krematą*, atrodo, vis dar atsispirdamas nuo Plauto posmo, imasi aprašinėti pagrindiniu žemaičių vestuvių momentu veikiančius dievenius *Pizio* ir *Gondu*.

Sunkiau suvokti *Krematai* skirto aukojimo pobūdį, kiek galima suprasti – namų ugniakurų žiebimą. Kaip žinia, užgesęs židinytis – nelaimės ženklas (žr. paaišk. 58 [51], 12-15). Vėlyvais laikais namų ugnis sąmoningai gesinta ir iš naujo žiebta Didįjį šeštadienį ir, pasak retų liudijimų, per Jonines (žr. Balys, 1993, p. 219). Tačiau ar kadais *Krematos* šauktasi pastarosiose šventėse, ar Lasickis užfiksavo kažkokią nuykusią ugniakurų žiebimo progą, šiuo metu pasakyti negalime.

Visai kitokiame kontekste Lasickis kalba apie kitą, jo žodžiais tariant, „ypač pamaldžiai kalvių Budraičių garbinamą“ kiaulių dievą – *Krukį* (p. 53). Vėliau nekomentuodamas ir apie Budraičius neužsimindamas, du kartus daugiskaita (*Kiauliū Kruckei*, *Kiauli-Kruckej*) jį mini Pretorijus (BRMŠ III, p. 256, 260). Vargu ar tai autentiškos Pretorijaus žinios, veikia tik Lasickio aidas. Daugiskaitinė teonimo forma mažai iškalbinga – į dauguma Lasickio teonimų Pretorijus žvelgė kūrybiškai: nesistengdamas perrašyti jų tiksliai, etimologizuodamas mėgino rekonstruoti „autentiškas“ formas. Taip nemaža dalis Pretorijaus „Prūsijos įdomybėse“ atsidūrusių Lasickio dievavardžių

tapo apskritai vargiai atpažįstamais. Maža to, Pretorijus, tam tikra prasme, yra priešingas Lasickiui autorius. Palyginus su glausta skubriai parašyta *De Diis*, daugiatomės visą gyvenimą rašytos „Prūsijos įdomybės“ yra vienas išsamiausių baltų mitologijos šaltinių. Visa, ką buvo asmeniškai patyręs, Pretorijus aprašė kuo smulkiausiai. Visiškai nekomentuotas *Krukis* galėjo likti tik žingeidžiajam etnografui neaptikus jo gyvojoje tradicijoje.

Tačiau kaip tik Pretorijaus praleistas kalbamo kiaulių globėjo sugerinimas su kalviais Budraičiais tapo išskirtinio dėmesio *Kruiui* priežastimi. Jaskevičiui jis tapo akivaizdžiausiu Lasickio nenuovokumo įrodymu: nesą jokių sąsajų tarp kiaulių dievo, Budraičių ir kalvių. Laskauskas, anot Jaskevičiaus, nugirdęs kiaules vadinant *kriukiais*, vėliau paklausęs žodžio reikšmės ir jam buvę paaiškinta kad tai esąs *pečiaus kriukis*, t. y. kalvių vartojamas žaidro kablys, arba *butos kriukis* – vyriausias sūnus, kuriam tėvas palieka tėviškę. Toliau pasiteiravus apie *kriukį* turintį kalvį, karališkajam matininkui nurodyti *Budraičiai*. Neva klaidingai interpretavęs tokius paaiškinimus Laskovskis ir sukūręs pasakojimą, kurį pateikęs Lasickiui. Pamatęs tokį, Jaskevičiaus žodžiais tariant, absurdą, Pretorijus esą mėgino jį išspręsti išplėsdamas teonimą į *kiaulių kriukį* t.y. „kiaulės knyslė“ ir paversdamas jį „religine švente, kurios metu aukotos kiaulių knyslės“ (Jaskiewicz, 1952, p. 87).

Jaskevičiaus nupieštas vaizdas atsisuka prieš patį jo kūrėją. Įvykiu seka nupasakota taip smulkmeniškai, kad nejučia susimąstai, ar tik pasakojimo autorius nebus laiko mašina persikėlęs į praeitį ir sekiojęs Laskauskui iš paskos, o panašia argumentacija – tarsi iš anksto žinant kaip viskas turėjo būti – galima dekonstruoti apskritai bet kokį tekstą. Negana to, jau ir taip laisvus samprotavimus Jaskevičius netikėtai papildė klaidinga nuoroda į Pretorijų. Nei Jaskevičiaus nurodomose (žr. Mannhardt, 1936, S. 541, 545), nei jokiose kitose „Prūsijos įdomybių“ vietose Pretorijus, kaip jau minėta, *Krukio* klausimo nesvarsto ir tikrai nekalba apie religinę šventę, kurios metu aukojamos knyslės.

Jaskevičiui *Krukio* kontekstas pasitarnavo geriausiu *De Diis* patikimumą ir vertę paneigiančiu pavyzdžiu, tuo tarpu Greimui jis tapo ištisus šimtmečius sujungiančiu mitologinės sistemos rekonstrukcijos pagrindu. Pastarajam autoriui kiaulių dievenio klausimas nuskaidrėja panašiu būdu kaip ir jo pirmtakui – „suskliaudus“ kiaulių globėjo apibūdinimą. Taip *Kriukis* tampa jau ne kiaulių, o kalvių patronu. „Toku kalvystės globėju, – anot Greimo, – tegal[is] būti *Kalevelis*, kuris patsai yra kalvis, nugalėjęs kitą kalvystės meistrą – *Veliną* ir tuo būdu tapęs jo įpėdiniu *Kriukiu*“ (Greimas, 1990, p. 416 = Greimas, 2005, p. 418). Identifikavęs *Kr(i)ukį* su į **Kalevelį* rekonstruotu Ipatijaus metraščio Teliaveliu ir tariamai nustatęs šio „suvereninio, XIII a.

gerai paliudyto dievo [degradaciją iki] uždaro korporacinio kulto dievyb[ės]“, Greimas imasi naujos – sakralinės kalvių bendrijos – rekonstrukcijos: „Kriukį garbina, atrodo, ne visi kalviai, o tik kalviai vadinami *budraičiais* [...], arba kalviai, kurie šiam dievui skirto kulto proga vadinami budraičiais. *Budraitis* – tai asmenvardis, priklausęs žodžio *budrus* šeimai, o *budruma* – tai „pats vidurnaktis“, „visų *velnių* sukilimas“. Budraičių praktikuojamas kultas yra tad naktinis ir jų atliekamos apeigos susiję *Velino* ir *Kalevelio* sakralumo sfera“ (Greimas, 1990, p. 416 = Greimas, 2005, p. 418). Identifikavus *Krukį* kaip mitinį kalvį, kalvystės globėją ir išmaščius naktinį kalvių praktikuotą kultą, Lasickio pateiktas dievienio įvardijimas „kiauliu dievu“ tarsi pakimba ore. Prieštarą Greimas išsprendžia panašiai kaip Jaskevičius: Kadangi „kriukis“ reiškias ne tik lazdą užriestu galu, bet ir kiaulės knyslę, „[s]usidaro įspūdis, kad autorius, turėjęs informaciją apie budraičius ir jų kultą, dar papildomai pasiteiravo apie *Krukio* reikšmę ir patyrė, kad šio dievo vardas suteikia jam zoomorfinį pavidalą“ (Greimas, 1990, p. 416 = Greimas, 2005, p. 418).

Greimo versija kelia ne mažiau abejonių nei Jaskevičiaus. Ištiesai argumentuojama asociatyviais teiginiais, nevengiama kaip įrodytais faktais remtis net hipotezės statuso neturinčiomis prielaidomis (plg. labai slidžią Teliavelio rekonstrukciją, žr. paaišk. 50 [47], 16-17), o naktinis „kalvių korporacijos“ kultas įrodinėjamas laisvai interpretuojama pavardės etimologija. Greimo mitologijos tyrimo specifika ne kartą aptarta atitinkamose šio komentaro vietose (žr. paaišk. 48 [47], 30-50 [47], 1; 50 [49], 14; 52[48], 17-21), tad čia prie jos neapsistosime. Tačiau Jaskevičius ir Greimas – nors ir skirtingais keliais ėję bei skirtingus rezultatus gavę autoriai, tačiau jų interpretacijose išryškėja ir bendrybių, kurios gali padėti mums geriau suprasti kalbamą fragmentą.

Visų pirma, žinodami galimą kiaulių įvardijimą *kriukiais*, abu tyrinėtojai nepasitiki Lasickio apibūdinimu ir, atrodo, labiau akcentuoja fragmente minimus kalvius, taip pat abu linkę remtis kitomis liet. *krukis* (plg. „riestu galu lazda; žarsteklis; kablys; kiaulės knyslė; grybas; senas, sulinkęs žmogus“, LKŽ VI s.v.) reikšmėmis. Visą *Krukio* problematiką suvedami į kalvius autoriai teisingai pastebi, kad kiaulių globėjo-kalvių-Budraičių sąsają Lasickis ypač pabrėžia, tik pirmasis nuo jos atsispirdamas dekonstruoja Lasickio tekstą, o antrasis jį hipertrofuoja (pvz., teiginį, esą *Krukį* garbina ne visi kalviai, o *tik tie*, kurie vadinami „budraičiais“). Abu paberia dėmesio vertų, tačiau turima medžiaga deja nepagrindžiamų pastebėjimų. Štai, kad ir abiejų autorių pastebėtas, Greimo tyrimą ypač įtakojęs visoje Žemaitijoje žinomas svarbiausio namų žmogaus, ūkio paveldėtojo ir tvarkos prižiūrėtojo įvardijimas *numų krukiau* (Kretingos r., Mosėdis, Raseiniai, Skuodo r., Salantai, Veliuona, žr. Vitkauskas, p. 222; LKŽ VI s.v.). Išties pirma į galvą ateinanti mintis, kad

čia kalbama apie kažką panašaus į krivūlės – kaimo lazdos, seniūno valdžios simbolio, reiškusio ir pačią sueigą, be kita ko, kartais vadintos *krukiu* (žr. Mačiekus, 1996, p. 242; apie krivūlę dar žr. Mačiekus, 1998) – perdavimą. Tokioje perspektyvoje *Krukis* būtų turintis kreivą lazda, t. y. aukščiausią valdžią (plg. pagoniškosios religijos dvasininką *krivį*). Tačiau nepavyko rasti duomenų, kad valdžia ūkyje būtų įtvirtinama perduodant kreivą lazda. Apskritai tokio namų vyriausiojo įvardijimo kilmė kol kas neaiški. Neturint duomenų neišsina ir tvirtinti kreivą lazda turėjus ypatingą reikšmę ypač sunkiai suvaldomų kiaulių ganymui, nors tokią mintį netiesiogiai perša XVIII a. gyvenęs vokiečių kilmės gerai lietuvių kalbą mokėjęs Mažosios Lietuvos kunigas Gotfrydas Ostermejeris, vedęs kiaulių *Krukį* iš *kiaulė* ir *krukė*. Pastarasis žodis pasak Ostermejerio reiškias vėzdą, nors visas teonimas jo laikais esą tebuvęs „lietuvių keiksma“ (Ostermejeris, p. 58).

Kitas įdomus, Jaskevičiaus siūlomas, *Krukio* sugretinimas su kalvių žaizdro kabliu, nors ir tikėtinas Lasickio užminto rebuso – kodėl kiaulių globėjas toks svarbus kalviams? – sprendimas, tačiau neturint medžiagos vėlgi neįrodomas. Nesunku pastebėti, kad visos liet. *kr(i)ukis* reikšmės susiveda į vieną – „tai, kas kreiva, užlenkta“. Taip greta atsiduria ir, pasak mįslės, už plieną tvirtesnė kiaulės knyslė (žr. LKŽ VI, p. 696), ir kablys bei žarsteklis, kitaip tariant *žaizdro kriukis*. Tačiau kokių nors pastarojo svarbą patvirtinančių duomenų šių eilučių autoriui aptikti nepavyko. Netgi priešingai, etnografiniuose aprašymuose, konstatavus senosiose kalvėse buvus apie 20 svarbių įrenginių ir įnagių, kaip antai žaizdras, dumplės, kelių rūšių kūjai ir replės, apie kablius ar žarsteklius net neužsimenama. Žinoma, nereikia užmiršti, kad senoji, XVI a., ir ypač senesnė kalvystės tradicija ir kalvių įranga mums iki šiol nepažįstama. Be to *a priori* tikrai negalime spręsti koks įrankis kadais galėjo būti mitologiškai svarbiausias. Šalutiniu argumentu už galimą „kalvių kablio kultą“ galbūt pasitarnautų senovėje Latvijoje paplitusio aukojimo vaškarui – kabliui ant kurio kabintas katilas – pavyzdys (ME 2, p. 209).

Kita vertus, galbūt reikia mąstyti visai ne apie kalvio įrankį ar kalvės įrenginį. Bemaž visuose archajiniuose ir izoliuotų tautų kalvystės papročiuose didžioji dalis svarbiausių slaptųjų kalvių ritualų koncentruoti į geležies radimvietės paieškas, naujos šachtos kasimą ir geležies gavybos pradžią (žr. Элиаде, 1998, с. 169-171). Kodėl akcentas krenta būtent į šiuos momentus akivaizdu – jokia kalvystė neįmanoma be žaliavų. Kaip tik čia ir įmanu įžvelgti pradinį tašką.. Geležies paieškos ir gavybos pradžia kelia kalviams daugybę rūpesčių bei įtampų net kraštuose, kur radimviečių netrūksta, ką kalbėti apie tokias jų negausias žemes kaip Žemaitija. Galbūt kiaulė kalviams kaip tik ir svarbi kaip chtoniškajam pasauliui artimas padaras, kurio nuolatinis knisima-

sis po žemę atspindi tas nelengvas būtinų išteklių paieškas, o galbūt net gali padėti jas rasti? Galimas ir kitas kelias. Kaip žinia, stokojant vietinių geležies šaltinių, didžioji dalis geležies į Lietuvą nuo seno importuota iš svetur. XVI-XVII a. dokumentai – muitų sąrašai, cechų nuostatai – liudija, kad kalvius pastaroji pasiekdavo tiesių ir, kas mums ypač svarbu, *lenktų* lazdu, taigi, galėtume sakyti *krukių* pavidalo ruošiniais (Ivinskis, 1957, p. 367).

Neturėdami kompleksinių lietuviškos kalvystės tyrimų (archeologiniai ir etnografiniai duomenys tirti pernelyg fragmentiškai, o tautosakinė ir pasaulėžiūrinė medžiaga iki šiol apskritai neliesta), toliau nesirįžtame svarstyti kas lėmė kiaulių dievenio svarbą kalviams. Kalvio įrankio, kalvės įrenginio, įvežamos geležies ruošinio formos analogija su knysle bei žemėje glūdinčią kalvystės žaliavą ir gyvulį suartinanti chtoniškoji mitologinė sfera šiandien teliks, mūsų akimis žiūrint, labiausiai tikėtinomis svarstymų kryptimis.

Tęsiant toliau, Lasickis, atrodo, nesuvokia, kad mini pavardę, o *Budraičius* laiko žodžio „kalviai“ sinonimu. Tai svarbus momentas, kurį, kaip matėme labiausiai išplėtoja Greimas. Pažymėtina, kad *Budraitis* – tik Žemaitijoje randama pavardė (žr. LPŽ 1, p. 329). Kaip Lasickio akyse ji galėjo virsti kalvių sinonimu? Greimo rekonstruojama, taip gerai religijų istorijoje žinoma, sakralinė kalvių bendrija – labai viliojantis ir tikėtinas, tačiau lietuviška medžiaga bent jau kol kas nepagrindžiamas ėjimas. Neturime duomenų, kad greta pavienių, individualiai dirbusių kalvių, būta ir kalvių bendruomenių. Kiek, gretinant senuosius šaltinius ir etnografinius aprašymus, įmanoma įžvelgti, geležies naudojimas iki pat XIX a. pabaigos buvo toks menkas, kad panašios bendrijos vargiai galėjo susiformuoti – vieno kalvio pakadavo dideliame kaimui. Tačiau galbūt Laskauskui krito į akis tik kai kuriose Žemaitijos vietose žinomų stambių ūkininkų, pačių tenkinusių (tik) savo ūkio kalvystės reikmes, šeima (žr. Stravinskas, 2004, p. 33). Panašios šeimos neretai ilgainiui peraugdavo į kaimus, perimdavusius juos pradėjusių giminių vardus. Kad ir kaip būtų buvę, Žemaitijoje yra bent du Budraičių kaimai. Nežinome ar vienas jų, besąs netoli Joniško, galėjo patekti į Laskausko akiratį, tuo tarpu kitas, Kelmės apylinkėse, tikėtina, galėjo būti matininko aplankytas (žr. VŽ, p. 62).

Šiuo metu neturime kitos išeities, kaip tik iškeltus klausimus palikti neatsakytus. Negana to, pastaruosius tenka papildyti dar keliais problemiškais pastebėjimais. Lasickis kalba apie du kiaulių globėjus. Tegalime spėlioti, ar čia susiduriame su tuo pačiu, tik skirtingose vietose (ar skirtingomis aplinkybėmis) skirtingai vadintu dieveiniu (plg. Dimstipatį ir Žemėpatį), ar su mažai ką bendro turinčiais kiaulių globėjais. Norisi pabrėžti, kad mes nežinome kiek ir kokių dievenių būta senojoje religinėje sistemoje, tad

neturime jokios metodologinės teisės kelis mums nesuvokiamais bruožais besiskiriančius dievenius redukuoti į vieną.

Krukio vieta Lasickio veikale viena problemiškausių. Žvelgiant į teksto visumą atrodo, kad Lasickis vienus gyvulių globėjus išbarstė po įvairias teksto vietas, o kitais atvejais į kelis platesnius gyvulininkystės mitologiją nušviečiančius epizodus įterpė kitokų realiųjų aprašymų. Antai paminėjęs paršelių, arklių ir „kitų gyvulių“ dievenius, Lasickis įterpia kapuose kryžius saugantį **Krikštą*, tačiau tuojau pat pasuka link „buveinės pakeitimo dievo“ *Apydomės*, kurio veikimo lauką iliustruoja spėjimu iš luošų gyvulių jauniklių. Toliau būrimų ir prietarų temą išplėtęs pavyzdžiais iš Jogailos ir Cezario gyvenimo, jis vėl grįžta prie gyvulių – šįkart kiaulių globėjo *Krukio*, ir, paminėjęs kalvius Budraičius, pereina prie bitininkystės, kuri, atrodo, šaltinių autorių suvokiama kaip tam tikra (gyvulių) ūkinės mitologijos tąsa (plg. bičių šventinimą iškart po karvių ir arklių šventinimo aprašo Pretorijus). Savo ruožtu prieauglio globėjas **Pestėjas* įterptas į namų dievybių tarpą. Taigi, *Krukis* patenka į vieną iš dėl vienokių ar kitokių priežasčių po visą tekstą pasklidusių (gyvulių) ūkio mitologijos segmentų. Tačiau konkretūs dievybės priskirimo būtent šiai grupei motyvai kol kas lieka nežinomi.

Be suaugusių „kiaulių ir paršų“ globėjų, šalia minėtų arklių ir „kitų gyvulių“ patronų, Lasickis mini ir „žinduklius paršiukus auginatį“ **Pryparšį* (p. 53). Tai skaidriausias iš kiaulių globėjų. Paliekant nuošalyje pejoratyvinę neabejotinai vėlyvą „prastesnio paršelio“ reikšmę, Žemaitijoje *pryparšiu* vadintas „paskutinis kiaulės atvestas paršiukas“ (Tverai, Plungės raj., LKŽ X s.v.). Čia akivaizdžiai susiduriame su *pars pro toto* principu. Paskutinis paršelis veikiausiai atspindi visumą, o jame, panašiai kaip paskutiniame rugių pėde, įsikūnija visos vados „dvasia“.

Kiaulių mitologija *De Diis* aprašoma plačiausiai. Gerokai mažiau dėmesio Lasickis skiria karvių ir avių globėjams. Visų pirma į akis krenta tai, kad neminėdamas suaugusių karvių ir avių dievenių (jie žinomi iš kitų šaltinių), Lasickis iškart imasi aprašinėti jauniklių globėjus. Pradedama nuo mįslingo „ėriukų dievo“, kuris, maža to, kad plačiau neapibūdintas, o jo varde – *Kurvvaiczin Eraiczin* – susiplakę dviejų gyvulių rūšių pavadinimai (p. 51), verčia narplioti ir vardo užrašymą. Ortografiniai vardo iškraipymai simptomiški ir lengvai ištaisomi. Teonimas vienbalsiai rekonstruotas į **Karvaičių [ir] eraičių [dievą]*. Tačiau, regis, kiek paskubėta tariamai įskraipytą pirmo teonimo žodžio šaknies *u* keičiant į žemaičiams būdingesnę *a*. Prūsų kalboje paliudyta artima Lasickio pateiktai žodžio forma – pr. *curwis* „jautis“ (Mažiulis 2, p. 317) – leistų spėti, kad Lasickio nebūtinai suklysta (kitaip motyvuodamas su pr. *curwis* teonimą gretina Toporovas: Топоров K-L,

c. 344-345). Teonimas su *u* šaknyje galėjo būti užrašytas tarkime Prūsijos pasienyje ar pajūryje (nors plg. su kaimo buvusio dabartinėje Kuršių marių vietoje pavadinimu – *Karwaiten*).

Neabejota, kad dvigubas dievavardis tėra eilinis Lasickio nesusipratimas. Jau Pretorijus, tarp kitų Lasickio dievų, plačiau nekomentuodamas rekonstravo ir du veršiukų ir ėriukų dievus – **Ēraitj* ir **Karvaitj* (BRMŠ III, p. 261). Vėliau, Pretorijų paprastai laikydami nepriklausomu šaltiniu, taip pat elgėsi dauguma *De Diis* tyrinėtojų (pvz. Jaskiewicz, 1952, p. 81, 87; Ivanov, Toporov, 2004, p. 356-357), išskyrus į galimybę, kad „Lasickio laikais veršiukus ir ėriukus [...] globojo vienas prieauglio dievas“, dėmesį atkreipusį Beresnevičius (Beresnevičius, 2001, p. 85-86).

Šiuo atveju Pretorijus akivaizdžiai tiesiog taiso Lasickį. Nors kodėl **Karvaičių ėraičių* globėjas jam pasirodo įtartinas ne tik neaišku, bet ir keista. Kiek anksčiau pats „Prūsijos įdomybių“ autorius aprašo Gotą (*Gotha*) – „dauginimosi, ypač naminių gyvulių, deiv[ę], kuriai buvo aukojami pirmieji gyvulių prieaugliai ir suvalgomi su tam tikromis apeigomis“ (BRMŠ III, p. 260), – jos skyrelyje apie „Karvių šventinimą“ pateiktas aprašymas išsklaido abejones dėl Lasickio dievenio „dvigubumo“: „Pirmadėlės karvės atsivestą pirmąjį veršiuką [...] papjauna [...] Gotui, t. y. sergėtojui, kuris globoja galvijų prieauglį ir avis, tiksliau sakant, jų dievui; tuo nusakoma kaip avims ir veršiukams priskiriamas dievas ar angelas, kurie turės juos sergėti. Tas dievas turįs neregimų avių ir veršiukų, prie kurių pateks ir ką tik atsivestoji ir papjautoji avis ir veršiukas.

Akylai saugoma, kad nė trupučio skerdienos negautų niekas svetimas ar samdytas šeimynykštis. Kraujas kuo stropiausiai susemiamas, iš jo verdama sriuba. Mėsa verdama kaip įprasta atsargiai ir suvalgoma su įprastinėmis apeigomis, maldomis, linkėjimais, gėrimu, bet neturi jos gauti niekas svetimas. Kaulai atiduodami šuniui arba sumetami į ugnį. Tą dieną, kai jie šitai daro, niekam nieko neskolina, nes mano, kad drauge su skolinamu daiktu ir sėkmę iš namų išduotų“ (BRMŠ III, p. 305).

Išraiškingas veršelių ir ėriukų globėjos aprašymas ne tik išteisina Lasickį ir išryškina vieną senosios gyvulininkystės momentą, t. y. kad veršeliai ir ėriukai laikyti vienos kategorijos gyvuliais, bet ir atskleidžia labai senus laikus menantį deivės vardą (plg. lat. *gotene* „telyčia“; *govs* „karvė“: LLKŽ, p. 216; dar plg. sen. ind. *Govinda* „piemu“). Globėjai atliekamas klasikinis gausų ir skalsų įkūnijančio pirmuonies aukojimas pavyzdžių turi ir pačiame Lasickio tekste. Prisiminkime **Moterų gabijai* aukojamą pirmą iš maišymo paimtą duonos kepalėlį ar **Raugų žemėpačiui* nuliejamą pirmą alaus kaušą (p. 55). Aukos skerdienos vartojimas taip pat apgaubtas būdingais draudimais –

analogiškus (pvz. duonos kepimo apeigose) Lietuvos kaime buvo galima rasti iki pat XX a. vidurio (plg. paaišk. 54 [49], 11-21).

Nušvietęs religinę prieauglio vietą Pretorijus duoda raktą ir paskutinei mįslei – kodėl dviejų rūšių prieauglio globėjas vadinamas tik „ėriukų dievu“? – įminti. Gali būti, kad Lasickio informatorius kitaip nei Pretorijaus aprašyme, susidūrė ne su pirmagimio veršelio, o su ėriuko aukojimu, arba tiesiog nupasakojo tik vieną iš dviejų galimų, šiuo atveju ėriuko, aukojimą. Taip *Gota* ir liko tik ėriukų globėja.

Kad ir kaip būtų buvę, iškart po pastarojo minimas „tik ką atvestų ėriukų sergėtojas“ **Gardunytis* (p. 51) lietuvių mitologijos tyrinėtojams tam tikra prasme tapo dar keblesniu klausimu – juk vienas avinėlių globėjas jau yra. Remiantis išankstiniu lietuvių mitologijos įsivaizdavimu ir etimologiškai aiškiu, iš liet. *gardas* „aptvaras“ (žr. Skardžius, 1956), kilusiu teonimu, kalbamas dievenis neigtas (Jaskevičius), laikytas senosios religijos degradacijos, sufragmentėjimo rezultatu (Beresnevičius), o galiausiai, nesiskaitant su Lasickio pateiktu apibūdinimu ir remiantis klaidinga Pretorijaus paslaptingojo *Dvvargonth* etimologija, paverstas „[d]ievyb[e], saugan[čia] kiemą, sodybą, bandą“ (Ivanov, Toporov, 2004, p. 356; Pretorijų žr. BRMŠ III, p. 261; apie *Dvvargonth* ir Pretorijaus etimologijas žr. paaišk. 54 [49], 1-5). Tokios rekonstrukcijos nereikalingos. Iš gyvulių ūkio konteksto (žr. žemiau) aiškiai matyti kodėl ėriukams reikia dviejų globėjų.

Toliau, po aukščiau aptarto **Pryparšio*, Lasickis kalba apie kitokį labai svarbų žemaičiams – darbinių gyvulių – „arklių dievą“ **Ratainyčią* (p. 53). Dviprasmiškas teonimas vedė Lasickio komentatorius dviem keliais. Vienų (dažniau) kildintas nuo slaviška priesaga baigto liet. k. žodžio *ratainė* (Mierzyński, 1870, p. 75; Jaskiewicz, 1952, p. 95), kitų jis mėgintas sieti su liet. *raitas* (pvz. Beresnevičius, 2001, p. 162). Pasirinkimas tarp šių dviejų etimologijų praktiškai reikštų apsisprendimą ar kalbame apie arklių, ar apie žirgų dievą (lietuvių istorijos moksle ši skirtis iki šiol nepakankamai įsisamoninta: arklių suvokiant moderniai – kaip „vieną gyvūną“ –, šaltinių ištaros apie žirgus neretai automatiškai pritaikomos arkliais ir atvirksčiai, kartais tokiu būdu net bandant verifikuoti pačius šaltinius). Pasirinkimas čia paprastas, nes bet koku atveju filologiškai galima tēra pirma versija. Kaip žinia *ratais* bemaž visoje Lietuvoje iki šiol vadinamas vežimas (žr. Laniauskaitė, 1977, p. 142), o slaviškos priesagos *-yčia* vediniai dažniausiai nurodo vietą, būstinę arba daiktą, kuriame kas yra ar į kurį kas dedama. Suprantamas, tad, dalies komentatorių matymas *ratainyčioje* paprastą ratų laikymo vietą. Tai būdingas dievavardžio aiškinimas – vėliau panašiai Lasickio minimoje **Ublanyčioje* įžiūrima ubladė, t. y. atskiras pastatas su duonkepiu pečiumi (žr.

paaššk. 54 [49], 5-6). Tačiau panašūs svarstymai nepaašškina kodėl Lasickis teigia **Ratainyčia* vadinus arklių globėją.

Tradiciškai apkaltinti Lasickį eilinį kartą viską netaip supratus būtų paprasčiausia, tačiau pažvelkime į teonimą atidžiau. Krenta į akis jau tai, kad jis sudarytas su dviguba priesaga: **Rat-ain-yčia*. Atsižvelgiant į dievavardžio apibūdinimą tokia daryba nėra lengvai išaiškinama ir verčianti klausti, kaip vis dėl to teonimas galėtų jungti ratus ir arklių? Mąstymo kryptį mums nurodo pats *arklio* vardas. Pastarasis, kaip ir liet. *arklas*, etimologiškai yra išaugęs iš liet. *arti* (Fraenkel I, S. 16). Kitaip tariant, juo nusakomas gyvulio tinkamumą tam tikram darbui. Tačiau iki pat XX a., pakol medines žagres pakeitė geležiniai plūgai, ypatingai sunkūs pagrindiniai metų arimai ypač pūdymų plėšimais paprastai buvę tik jaučių jėgoms (žr. paaššk. 58 [51], 16-19). Maža to, kaip matyti iš inventorių, XVI a. viduryje arklys buvo prabangos dalykas. Kaip pažymi Merkienė, tuometinėje Žemaitijoje didžiojo kunigaikščio valstiečiai (šių eilučių autoriui nepavyko išsiaiškinti kokia situacija buvo laisvųjų valstiečių ūkiuose) žemės ūkio darbams bei, paprastai, artimoms kelionėms neretai dažniau laikė jaučius negu arklius, o anot kai kurių inventorių, jaučius turėjo visi valstiečiai, o arklius tik pusė (Merkienė, 1989, p. 42; nors plg. Matusas, 1968, Nr. 2, p. 54: „Būdavo išimčių, sakysime, vienas ūkininkas turi net 15 arklių, 3 poras jaučių“). Arkliai XVI a. daugiausia ir vartoti tolimoms kelionės vežimais prekybiniais tikslais į Prūsiją, Rygą ar Liepoją, ne mažiau svarbioms piligrimystėms, galiausiai nuo seno ir karinėms kampanijoms: antai dar 1205 m. lietuvių karo vadas Želvgaitis žygio metu prie Rygos pasirodo „vežime sėdėdamas“, o porą metų vėliau, 1207-aisiais, pasak Henriko Latvio, nusiaubę Gaujos apylinkes, lietuviai grobį susidėjo „į vežimus“ (plačiau apie kinkinių naudojimą karinėse kampanijose žr. Matusas, 1968, Nr. 2, p. 51).

Taigi, ar nėra taip, kad **Ratainyčioje* ir regime, atsižvelgiant į pagrindiniu (?) (ar bent jau dažnesniu) laikytą darbą, nuo *arklo* akcentą perkeltą ant *ratų*? Savo ruožtu arklių suvokiant kaip *ratainį* (plg. *molinis* „molinis puodas“), **Ratainyčia* suprastina kaip *ratainių* [arklių] *globėja*. (Tolimesniems svarstymams verta nurodyti, kad apibendrinamas XVI a. dokumentus Matusas skirtu arklius į veislinius, važiuojamuosius ir darbinus ir net nurodo, jog „XVI-to amžiaus viduryje bene pirmą kartą užtinkame „palšus važiuojančius žemaitikus““, žr. Matusas, 1968, Nr. 2, p. 51, 52. Deja autorius savo teiginių neargumentuoja, o citatų nedokumentuoja, tad nuo platesnių apibendrinimų kol kas tenka susilaikyti).

Iškart po **Ratainyčios* Lasickis mini „kitų gyvulių“ globėją **Valginą* (p. 53), kurios nekonkretizuotas apibūdinimas, kaip ir nekart iki tol, kreipė komentatorius vieninteliu – vardo „išskaitymo“ – keliu. Bene pirmą įmanomą

teonimo aiškinimą pateikė Narbutas. Sau nebūdingai neišsiplėsdamas ir aiškiai (sąmoningai ar nesąmoningai) įtakotas tuometinio ūkinio konteksto Lietuvos istorijos tėvas aiškino: **Valgina*, tai „Deivė, globojanti naminius gyvulius jų tuklumo bei tinkamumo žmonių maistui požiūriu. Ji nulemdavo gyvulių pašaro skalsumą ir saugodavo laikomą mėsą nuo sugedimo. [...] Jos vardas reiškia Maitintoją“ (Narbutas, 1835, p. 146; vėliau Narbuto liniją plačiau jos nesvarstydami palaikė Pisani, 2004, p. 72 ir Beresnevičius, 2001, p. 188-189; prie teonimo kilmės iš „valgymo“ šalininkų priskirtinas ir Mažiulis, laikęs **Valginą* svetimšalio akiratin patekusių klaidingai interpretuotų sakralizuotų senojo kaimo valgymo papročių rezultatu: Mažiulis, 1965b). Tačiau ši iš pirmo žvilgsnio akivaizdi ir paprasta bei, kaip matysime, tiek filologiškai, tiek etnografiškai įmanoma etimologija pasirodė nepriimtina Jaskevičiui. Argumentuodamas, kad gyvulių mitybai nusakyti taikomas žodis *ėsti*, komentatorius neigė galimas teonimo sąsajas su liet. *valgyti*, pats, savo ruožtu, vesdamas dievavardį iš liet. *valgas* „virvė“. Toliau iš šios sąsajos, Jaskevičiaus požiūriu, plaukia, kad Lasickio tekste iš tiesų kalbama apie pakinktų ar kitokių gyvulių aksesuarų dėžę, o teonimas, lyginant su liet. *ratinė* ir *šaukštinė*, rekonstruotinas į **Valginė* (Jaskiewicz, 1952, p. 102; vėliau pagrindinius Jaskevičiaus teiginius jų nekomentuodamas pakartojo Zinkevičius, 1987b, p. 93 = Zinkevičius, 2005, p. 262).

Jaskevičiaus rekonstrukcija nuo pat pradžių kelia nemažai abejonių ir savo laisvumu kiek netikėtai pralenkia Narbuto aiškinimą. Nepagrįsta jau pati išeities tašku pasirinkta liet. *valgyti* kaip žmonėms taikomo žodžio opozicija gyvuliams taikomam liet. *ėsti*. Juk, kaip įžvelgė Narbutas, teonimas veikiausiai nusako ne valgymą, o maitinimą, arba, gyvulių atveju, šėrimą. Kaip tik pastarąją prasmę ir vartojamas kalbamam teonimui artimas liet. *valgyti* vedinys liet. *valginti*: „Kap gerai valginom, tai paršėkai skaudžiau auga“ (Dieveniškės, cit. iš LKŽ XVII, p. 1056). Pažymėtina, kad priesagos *-ina-*vediniai vartojami nevienodai, tačiau būdingesni kaip tik žemaičių tarmėms. Taigi turime paprastą *Šeriančiąją* reiškiantį *nomen agentis*, kurio galūnės *-a* nėra reikalo rekonstruoti į *-ė* (plg. *dilbinas* „dilba, kuris delbia akis, iš paniurų žiūri“ : *dilbti* „nusišėvėti; prisigerti, primirkti, slankioti iš kampo į kampą be darbo“; *drožinas* „striūgas“ : *drožti*; *žibinas* „prietaisas skaloms įtaisyti“; plačiau apie priesagą žr. Skardžius I, p. 239-240). Tad, bent dalis Narbuto aiškinimo tiksliai: **Valginą* pagrįstai galime suprasti kaip gyvulių mitybos ir tuklumo prižiūrėtoją.

Grįžkime prie tolesnių Jaskevičiaus argumentų. Aptariamas teonimas teoriškai gali būti vedamas iš retai pasitaikančios latvybės *valgas* „virvė, saitas“ (žr. LKŽ XVII s.v.). Latvybių gausa žemaičių tarmėje (ypač pasienio

ruože) pastebima nuo seno (pvz. Višinskis, 2004, p. 79-80), tačiau iš saitų reiškiančio žodžio išvestas dievenio vardas ūkiniu požiūriu mažiau tikėtinas negu iš reiškiančio šerimą. Gyvulių priežiūrai virvės naudojamos palyginti retai. Kiaulės visada ganytos palaidos, taip pat, paprastai išginus atokiau, ir didesnis skaičius avių bei karvių. Gyvulius laikant garduose ar tvarte pančiai taip pat nereikalingi. Kaip matėme, gyvulių priežiūrai naudojamos virvės nėra iš tolo nėra tokios reikšmingos kaip gera ganykla ir pašaras. Vienintelis gyvulus, kuriam saitai turi ypatingesnę reikšmę yra arklys, kuris tačiau, kiek galima suprasti iš *De Diis*, „kitų gyvulių“ globėjos prerogatyvon nepatenka. Maža to, net ir pripažinus etimologijos iš *valgas* galimybę, Jaskevičiaus bandymą įžvelgti teonime „pakinktų dėžę“ tekstu laikyti nepagrįstu.

Lasickis supriešina **Valginą* su arklių globėju tarsi šiam nereiktų misti. O juk pastarąjį – vieną svarbiausių valstiečių pragyvenimo šaltinių – anot pačių valstiečių tik gerai pašertas gali būti naudingas: „Arklys nebijo darbo, tik bijo bado“ arba „Arklys neėdęs žagrės netraukia“ (LPP, p. 196). Ne veltui dar 1529 m. instrukcijoje dvarų prievaizdams įsakmiai primenama, kad arkliai nekęstų alkių ir šalčio (panašus rūpestis matyti ir valakų nuostatų papildymuose, plačiau žr. Matusas, 1968, Nr. 2, p. 52). Tad kokių gyvulių mityba turima galvoje? „Kitų gyvulių“ dievenio atskyrimas nuo arklių patrono prasmingas tik jei, sekdami Narbutu, **Valginą* laikysime ne vien gyvulių, bet ir žmonių mityba besirūpinančia deive, nes mitybai tinkamais laikyti visi gyvuliai išskyrus arklius. Pastarieji ne badmečiu nevartoti ne tik maistui bet ir antriniam produktams. Net ir iškilus reikalui vengta atimti arkliui gyvybę: XIX–XX a. net nusenusius ar susižeidusius arklius pjaudavo gero vardo neturėję *skūrlupiai* ir iki šiol nėra viename XVI–XIX a. pirmos pusės dokumente nepavyko aptikti įrašytos net arklio odos (Merkienė, 1989, p. 152). Taigi, kaip tik supriešinimas su **Ratainyčia* ir apibrėžia **Valginos* vietą Lasickio tekste.

Susumavę rezultatus nedaug tenutolstame nuo Narbuto versijos. **Valgina* besirūpindama valgomųjų gyvulių mityba ir pašaro skalsumu, drauge pasirūpina ir juos prižiūrinčių žmonių stalą. Atrodo kiek paskubėjęs Narbutas bus tik teigdamas esą „kitų gyvulių“ deivė be kita ko dar ir saugo mėsą nuo sugedimo. Mus pasiekusiuose tikėjimuose mėsos (kaip ir visų kitų žemės ir gyvulių ūkio bei miško produktų) atsparumas vienbalsiai nurodomas priklausęs nuo mėnulio fazės skerdimo metu (Kriauza, 1944, p. 11; Klimka, 1999, p. 126-127).

Išaiškinti susidariusio pulko – **Karvaičių* ir *ėraičių* globėjos *Gotos*, **Gardunyčio*, **Pryparšio*, **Ratainyčios* ir **Valginos* – vietą Lasickio tekste išties nelengva. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad specialaus konteksto jiems

neieškota, o vieta parinkta atsitiktinai. Tačiau įsižiūrėkime į platų paties Lasickio išskirtą *De Diis* fragmentą, kuriame atsiduria minėti gyvulių globėjai. Fragmentas pradedamas kilmingų šeimų patronais, prie kurių prijungiami veršelių bei ėriukų globėjai, toliau eilę tęsia bendrabūvio divenių grupė, po jų minimas laukų globėjas **Laukpatis*, po pastarojo vėl vardijami gyvulių globėjai ir galiausiai fragmentas baigiamas „kapuose kryžius saugančiu“ **Krikštu*. Atidėkime „kryžių sargą“ bei laukų globėją į šalį (jų vietą paaiškinsime šiems dievėnams skirtų fragmentų komentaruose, žr. paaišk. 52 [48], 1-2; 52 [48], 4) ir palikime tik didžiausias (šia prasme tikėtinai svarbiausias) diduomenės, gyvulių ūkio (iš aštuonių gyvulių globėjų pastarajame fragmente Lasickis mini net penkis) ir socialinių dievėnių grupes. Iš pradžių atkreipkime dėmesį į paskiras išskirtas grupes ir pamėginkime įsivaizduoti pagrindines iš jų numanomas Lasickio minčių kryptis. Panašu, jog iškilų žemaičių diduomenės šeimų patronais pradedama fragmento pradžia rodo, kad nuo valstiečių pereinama prie diduomenės, o drauge ir visos dvaro aplinkos realijų, ypač prie vieno svarbių dvaro pajamų šaltinių – gyvulininkystės. Tolesnės – socialinės bendrabūvio ir po **Laukpačio* einančios gyvulių globėjų grupės, žvelgiant į numanomas centrines jų figūras, tęsia mintį. Pirmojoje grupėje išskirkime kelionės pradžiai atstovaujantį **Bentį* (žr. paaišk. ...), o antrojoje arklius globojančią **Ratainyčią*. Juos sudėję, atrodo, turime nuorodą į (prekybinę?) kelionę arkliais, o visos aptartos atskiros detalės, mūsų akimis žiūrint, leidžia įžvelgti vientiso paveikslą kontūrus, kurių dėka pro Lasickio piešiamą pagoniškosios religijos vaizdą įmanu užčiuopti ekonominį fragmento pagrindą. Nuoroda į diduomenę atveda mus į gyvulininkystę aktyviai kultivavusį senąjį Žemaitijos dvarą. Gyvulių ūkis aprėpė ne tik gyvulių auginimą, bet ir, kaip rašoma ir pačioje *De Diis*, prekybą prieaugliu, mėsa ir kitais gyvulininkystės produktais. Ypač aktyvi prekyba visų pirma vyko su kaimyninių žemių centrais – Ryga ir Karaliaučiumi (žr. paaišk. 44 [45], 26-27), taigi vietovėmis į kurias teko keliauti netrumpą kelią, o po vieną, kaip žinia, niekas nekeliaudavo. Tikėtina, kad iš platesnio informatorius pasakojimo apie dvaro (plačiąja prasme) veiklą ir papročius Lasickis tiesiog išrinko senąją religiją liečiančius faktus, kuriuos labai glaustai ir išdėstė savo knygelėje. Netekę konteksto jie prarado regimas sąsajas ir ėmė regėtis tarsi padrikai išbarstyti. Žinoma tai rizikinga ir pildytina, tačiau, žvelgiant į Lasickio teksto visumą, tikėtina vaizdinio rekonstrukcija.

Galų gale priartėjome prie paskutinio iš gausaus gyvulininkystės mitologijos atstovų, kuris, anot Lasickio, slepiasi tarp ką tik atvesto prieauglio už židinio ir vadinamas *Pesseias* (p. 55). Šio namų dievams priskirto dievienio vardas, o drauge ir reikšmė komentatoriams tapo ne tik gausių aliuzijų, bet ir

dvejonių šaltiniu. Dauguma *De Diis* tyrinėtojų nesiryždami apsisototi prie vienos versijos siūlė po kelis variantus. Antai Mierzyński spėdamas, kad būtent globėjo prasmę dieveniui norėjęs suteikti Laskauskas lygindamas teonimą su lenk. *piastować, pieścić* „puoselėti, rūpintis“ atstatė jį į **Piestėjas* „globėjas“, tačiau siūlė prisiminti ir „piestą“, esą galėjusią stovėti ir už pečiaus. Prie jos glaudęsi gyvuliai esą rinkę ir ēdę nukritusius grūdus (Mierzyński, 1870, p. 73). Daug vėliau Beresnevičius nors ir laikydamas pirmąją Mierzyńskio etimologiją įtikėtina, greta spėjo, dievavardį reiškus „Pisėjas – iš „pisti“ – *coire*“ (Beresnevičius, 2001, p. 136). Teonimo ištakų ieškota ir pačiame židinyje. Jis atstatytas į **Pečėją* „krosnies, židinio gyventoją“ (Mannhardt, 1936, S. 377) ar, etimonu laikant senovišką žodį *piešos* „suodžiai“, į **Piešėją*, taip paverčiant dievenį ne, kaip gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio, senovės dailininku, o tuo, „kas padengtas suodžiais, išsisuodinusiu, suodžiuose gyvenančiu“ (Jaskiewicz, 1952, p. 93; taip pat Zinkevičius, 1987b, p. 94 = Zinkevičius, 2005, p. 263). Galiausiai, atmesdamas Mannhardto etimologiją, kaip paremtą neva dievavardžių darybos pagrindu negalinčia tapti slavybe, pats Greimas priauglio globėją suvokia labai miglotai, bemaž laikydamas jį beprasmiu. Pradžioje priskyres jį prie tiesiog „šiaip sau bute prisilaikančių dievukų“ (Greimas, 1990, p. 426 = Greimas, 2005, p. 428) vėliau semiotikas pateikia dvi tarpusavyje persipinančias rekonstrukcijas į **Piešėjas* „kurstytojas“ (: *papiešti* „kiršinti, gundyti“, *papiešėjas* „kurstytojas, skatintojas, padėjėjas) bei **Pešėjas* „kas peša, peštukas, mušeika“ (Greimas, 1989, p. 118-119 = Greimas, 2005, p. 624).

Apibendrinant tenka konstatuoti, kad *Pesseias* sulaukė labiausiai nuo senojo numo aslos atitrūkusių ir tik priauglio mirtį pranašaujančių versijų. Net ir paaugusius gyvuliukus sunku įsivaizduoti mintančius smulkiais ir kietais grūdais, ką ir kalbėti apie ką tik atvestus apskritai tik motinos pienu misti tegebančius mažylius. Vargas, kaip nurodo Lasickis, kątik pasaulį išvydusiems jaunikliams, jei juos prižiūri **Pisėjas*. Jei sutinkame, kad šis dievavardis nusako dievenio funkciją ar ypatybę (o jei etimologizuojame, vadinasi sutinkame), tuomet jis turėtų būti archajiškas zoopedofilas, kurio draugijoje mažyliai vargu ar sulauktų brandos. O jei aplink suodžių būtų tiek, kad jaunikliai pajuoduotų, tai veikiausiai nuo smalkių mirtų ne tik jie, bet ir kartų gyvenę žmonės. Ne ką labiau pagrįstas ir matymas dievenyje **Pečėją*, tačiau tikrai ne todėl, kad vardo pagrindą sudaro slavybė. Mėginimas XVI a. žemaityje įžvelgti senovės filologą, sąmoningai nevartojančią barbarizmą tėra ne kas kita, kaip dar viena „nesutepto“ lietuviškojo aukso amžiaus išpažinimo apraiška. Galiausiai vargu ar semantiškai motyvuotai galime kalbėti apie, tenka pasikartoti, *tik ką atvestų* jauniklių globėją kaip apie dievenį-peštuką:

joks naminio gyvulio naujagimis nepajęgtų šitaip mėginti įsitvirtinti pasaulyje, o dievukas vadinamas **Pešėju* galėtų būti nebent velniukas, visomis pastangomis siekiantis, kad jaunikliai neužaugtų.

Tokio blaškimosi nįmanoma paaiškinti kitaip kaip tik hiperskeptiškomis *De Diis* komentatorių nuostatomis. Palyginus su **Ratainyčia* ar *ėraičių* ir *karvaičių* globėja, kalbamas teonimas tikrai pakankamai skaidrus – *ss* virtimas *st* ir atvirkščiai įprastos Lasickio laikmečio korektūros klaidos – ir teisingai skaitytas dar Mierzyńskio. *Pestyti* „perdaug gerai prižiūrėti, lepinti“ – lietuvių kalboje gerai žinomas bei Lasickio nurodomą dievenio funkciją puikiai atitinkantis žodis: „Ta telyčiukė tik per didelį pestijimą auga“ (Baisogala, Radviliškio raj., cit. iš LKŽ IX, p. 870). **Pestėjas* tad ir yra „Rūpestingasis prižiūrėtojas“. Jo vieta tekste problemų taip pat nekelia. Atsižvelgiant į vietą, kurioje šis dievenis „laikosi“, jis ir aprašytas tarp naminių dievų.

50 [49], 14: Medeina ir Ragaina – tai miškų dievai.

Tai vienas retų Lasickio fragmentų, kuriame aprašomi dievai, liudijami ir kitų šaltinių. Tiesa, abiejų teonimų ortografija *De Diis* skiriasi nuo aptinkamų kituose šaltiniuose, tad reikalinga paaiškinimų. Lyginant su kitais šaltiniais, pirmasis teonimas lengvai atstatomas į **Medeina* – renkant tekstą, rankraštinę *e* nesunku supainioti su *o*. Tuo tarpu *Ragainos* forma nepalyginamai problemiškesnė. Teonime nesunku įžiūrėti taip gerai pažįstamą raganą (tik ją, kaip matysime, šalia *Medeinos* leidžia regėti ir šaltinių analizė), tačiau forma su priesaga –*ain-* yra unikali. Ši priesaga plačiai vartojama latvių kalboje, tačiau lietuvių kalboje palyginti reta (Skardžius 1, p. 286). Čia galimi du aiškinimai. Arba, kaip spėjo Jaskevičius, priesagoje –*i-* įterpta pagal analogiją su *Medeina* (Jaskiewicz, 1952, p. 95), arba –*ain-* ir –*an-* yra sinoniminės priesagos. Už pastarąją versiją galutinai pasisakyti taip pat nesiryžtame, nes, kaip liudija Skardžius, abi kalbamos priesagos yra senos ir ne visai aiškios kilmės (Skardžius 1, p. 289). Juo labiau, kad ir vietovardžiai *Ragainė* (dab. Nemanos r., Karaliaučiuje) ir *Raganiai* (Šiaulių r., žr. VŽ, p. 305, 306) ar pavardės *Ragainis* ir *Raganavičius* (LP 2, p. 558, 559) etimologizuojami (nors, kaip matysime, veikiausiai nepagrįstai; prie etimologijų grįšime žemiau) skirtingai: pirmieji vietovardis ir pavardė paprastai kildinami iš *ragas*, antrieji – iš *ragana*. Toliau tekste, palikdami nuošalyje kalbinius svarstymus, aiškumo dėlei vartosime formą *Ragana*.

Pirmas *Medeina* ties 1252 metų data, vardydamas nuo krikščionybės neva atsimetusio Mindaugo garbinamus dievus, mini Ipatijaus metraštis: „[Mindaugas] savo dievams slapta aukojo: visų pirma Nunadieviui ir Teliaveliui ir Diviriksiui, Zuikių dievui ir Medeina; jei vykstant į medžioklę

išbėgdavo į lauką zuikis, į mišką nežengdavo ir nedrįsdavo jame nei rykštės nulaužti; ir savo dievams aukojo, ir mirusiųjų kūnus degindavo, ir savo pagonybę viešai išpažindavo“ (BRMŠ I, p. 261). Vėliau, chronologiškai jau po De Diis parašymo, tarp alkų ir kaukų daugiskaita Medeinos pasirodo 1595 metų Daukšos katekizme (BRMŠ II, p. 655). Vėliau Medeina nebeminima. XVI a. pabaigos šaltiniai prabyla ir apie iki tol neminėtą Raganą. De Diis yra bene pirmas ją minintis tekstas. Kitą kartą – 1591 metais, – prabėgus maždaug dešimtmečiui po spėjamos De Diis parašymo datos, įsakmiai ragindamas „idant Schwento Jano diena [ne]schwenstumbim / kaip ghi raganos anos / alba popiežininkai Schwenč / Jana kaip ir Diewa pati meldsamies“, „Postilėje“ jas mini Jonas Bretkūnas (BRMŠ II, p. 319). Vėliau, apie 1620 metus išleistame savo žodyne, du kartus – Konstantinas Sirvydas: pirmą kartą versdamas lenk k. žodį iedza, kurį lotyniškai aiškina kaip furia, saga, venefica, triuenefica (SKSŽ, p. 120 [46]); antrą kartą ragana jau pristatoma kaip „lakstančioji“ – lenk. Latawica, nors lotyniškai vadinama panašiai kaip iedza: saga, venefica (SKSŽ, p. 164 [71]), taigi, taip pat kaip atmenamas raganas dar XX a. pradžioje vadino Juozas Tumas-Vaižgantas, „nuodininke ir žolėtoja“. Raganų teismų bylose lietuviškas raganos žodis nevertojamas – kaltinamoji paprastai vadinama burtininke, kerėtoją reiškiančiais žodžiais. Daugiau apie raganas sužinome tik iš XIX a. įsibėgėtos rinkti tautosakos ir tikėjimų.

Paradoksalu, tačiau ypač glaustas šių dievių apibūdinimas Lasickio tekste nelauktai pasirodo beesąs itin informatyvus! Visiems kitiems ankstyviems šaltiniams tepateikiant nekomentuotus dievavardžius, tik iš Lasickio sužinome, kad kalbama apie miško deives (vėlesnių Raganos apibūdinimų klausimas komplikuotas, apie jį – vėliau). Tačiau menkai informatyvūs šaltiniai nesutrukdė rasti daugybei komentarų. Jų tiek daug ir tokie skirtingi, kad neišvengiamai tenka peržvelgti kiekvienos deivės tyrimus skyrium ir tik po to mėginti spręsti jų pobūdžio bei vienodo įvardijimo klausimus.

Pradėkime nuo Medeinos, tačiau prieš aptardami deivės interpretacijas iš pradžių pažvelkime į jos vardą, kurio etimologija šiek tiek papildo skurdžias šaltinių ištaras. Tokių žodžių kaip ryt. liet. mēdžias „miškas; medis“, žem. mēdė „miškas“, medinis „laukinis“ ar medėjas „medžiotojas“ šaknis med-apibrėžia teonimo semantinį lauką bei leidžia Medeina suprasti kaip „miške gyvenančią; laukinę; medžiojančiąją“ (paskiras etimologines galimybes jų nejungdami, ar jungdami tik dalį, minėjo dar Briukneris, 1886, p. 464-465; Greimas, 1990, p. 393 = Greimas, 2005, p. 395, Zinkevičius, 1987b, p. 91 = Zinkevičius, 2005, p. 260). Nors ir suvokdami etimologijos sąlygiškumą – teonimas nebūtinai turi sutapti su visu šaknies semantiniu lauku –, atpažinę Medeina kaip „medžiojančiąją“ galime mėginti šiek tiek praplėsti negausią

šaltinių bazę, prijungdami XV a. pab. Laoniko Chalkokondylo minima Artemidę (BRMŠ I, p. 541) ir Dluogošo minima „miškuose garbintą“ Dianą (BRMŠ I, p. 578). Baigiant Medeina liečiančių šaltinių apžvalgą ir etimologines pastabas, būtina paminėti ir vienų plačiausių De Diis komentarų autoriaus – Mierzyńskiego – pateiktą, žemaičių vyskupijos konsistorijos sekretoriui Prekeriui priskirtą informaciją, esą „iki šiol gerbiama miško dvasia Medinne“ (Mierzyński, 1870, p. 71-72). Mierzyńskiui nemažai patikimos informacijos pateikęs Prekeris, regis, nesumelavo ir šį kartą, tačiau ką konsistorijos sekretorius tiksliai turėjo galvoje, šiuo metu sunku pasakyti. Medinis, kaip matėme, žemaičių tarmėje reiškia „miškinį, laukinį“ ir gali būti taikomas ir gyvuliui (pvz. kiaulės medinos), ir paukščiui, ir bet kokiam miško demonui.

Ne veltui į šaltinius žvelgėme taip atsargiai. Paskutinius dvidešimt metų vos ne kaip išankstinė duotybė priimama Medeinos-medžiotojos versija pradžioje akivaizdi nebuvo – juk nė vienas šaltinis tiesiogiai nesako „miško deivę“ buvus medžiotoją. Teonimą net mėginta kildinti nuo žodžio medus (Akielewicz, 1863, p. 471). Tiesa, ši akivaizdžiai nepagrįsta etimologija palaikymo nesulaukė, tačiau su medžiokle Medeina nesieta labai ilgai. Antai Narbutas svarstė, kad Medeinos – tai miško nimfos, arba driadės, kurios „globojo miško tankmes ir, ten gyvendamos, kenkdavo arba padėdavo žmonėms“ (Narbutas, 1835, p. 154; taip pat Mierzyński, 1870, p. 71-72, Mierzyński, 1892, p. 392). Prabėgus daugiau kaip šimtmečiui Jaskevičius vis dar vadino Medeinas „akivaizdžiai palanki[omis], tačiau neaiškias funkcijas turinči[omis] miško dvasi[omis]“ (Jaskiewicz, 1952, p. 90).

Vėliau šiuos ganėtinai atsargius ir negausius lyginimų svarstymus pakeičia bemaž nepagrindžiamos, perkrautos, daugybę skirtingų mitologinių realijų į kokteilį suplakančios interpretacijos. Pastaruoju metu įprasta, kad Medeina atpažįstama Žvorūnoje ir Dluogošo Dianoje (Beresnevičius, 2001, p. 111-112, 214; Gimbutienė, 2002, p. 62; Greimas, 1990, p. 351, 383, 393-395 = Greimas, 2005, p. 352-353, 385, 395-397; Greimas, 1993 = Greimas, 2005, p. 535-548, 641-659; Vaitkevičius, 2003b; Vėlius: BRMŠ I, p. 264, 544; Vėlius, 1987, p. 32), tačiau nemažai autorių tuo nepasitenkindami kalbamą medžioklės deivę dar tapatina su Ipatijaus metraščio Zuikių dievu (Briukneris, 1886, p. 459; Clemen, 1938, p. 321; Greimas, 1990, p. 383; Greimas, 1993, p. 80; Vaitkevičius, 2003b, p. 17; Иванов, Топоров, 2000 II, c. 155, 157), galiausiai Senvaitytė VDU studentams skirtoje mokomojoje brošiūroje į deivių gumulą įlydo dar ir Raganą (Senvaitytė, 2001, p. 62), o Beresnevičius teogoninio mito rekonstrukcijos bandyme imasi svarstyti Perkūno sutuoktinės klausimui labai svarbų Medeinos, Žvorūnos ir laumės

tapatumo klausimą (Beresnevičius, 2003a, p. 33-34; apie Žvorūnos ir laumės tapatumą užsimena dar Greimas). Smulkių, tačiau visiškai iš piršto laužtų Medeinos išvaizdos, funkcijų bei jai skirtų švenčių ir ritualų aprašymų gausu Dundulienės knygoje. Šią autorę nurodome tik dėl jos raštuose aptinkamų su mišku susijusių papročių ir tikėjimų aprašymų, kurie gali būti vertingi tolimesniems Medeinos klausimo svarstymams (Dundulienė, 1989, p. 26-27; Dundulienė, 1990, p. 115-116).

Dauguma autorių minėtų dievybių tapatumą tiesiog konstatuoja, visiškai jo neargumentuodami. Prisimenant teonimo etimologiją, tai dar galima suprasti Medeinos ir Dianos atveju, tačiau Žvorūnos klausimas daug komplikuotesnis nei įprasta manyti (prie jo grįšime žemiau), o mėginimai į Medeina įlydyti Zuikių dievą ir Raganą apskritai neišlaiko kritikos. Aukščiau specialiai pacitavome Ipatijaus metraščio fragmentą, kartu minintį Medeina ir Zuikių dievą. Akivaizdu, kad šaltinis šiuodu dievu laiko skirtingais (nors, pvz., Vėlius visvien negalėjo apsispręsti „ar Zuikių dievas ir Medeina yra atskiri dievai, ar Zuikių dievas yra Divirikuzo ar Medeinos epitetas“: Vėlius, 1993, p. 68). Maža to, Ipatijaus metraštyje iškart po Zuikių dievo aprašytas prietaras, priešingai nei teigia Greimas ir Vaitkevičius, nesusiejamas su Medeina. O jei, kaip ima regėtis, tyrinėtojams dievus sutapatinti leidžia tarp jų įterptas jungtukas „ir“, tuomet tapačiais neišvengiamai tektų laikyti ir tame pat šaltinyje minimus Nunadięvį, Teliavelį ir Divirikšą bei, tęsiant mintį, ir visus likusius lietuvių mitologijos atstovus. Pernelyg skubotas ir Beresnevičiaus mėginimas medžioklės deivėje atpažinti laumę. Medeinos ir Žvorūnos tapatumą laikydamas akivaizdžiu, autorius atsispiria nuo pastarosios apibūdinimo „kale“ ir taip sugretina ją su tadžikų mitologijos „visų šunų vyriausia“, neretai prie vandens bjaurios moters ar labai dažnai ir zoomorfiniu – ypač kalės – pavidalu pasirodanti, kūdikius marinanti albastė. Medeinos siejimas su laume net ir tipologiškai nepagrįstas. Kaip matyti iš lietuvių sakmių ir tikėjimų medžiagą apibendrinusio Vėliaus tyrimo, dauguma atvejų laumė pasirodo antropomorfiniu, be to kur kas dažniau gražios nei bjaurios merginos pavidalu. Vėlius nurodo tik dvi sakmes, kuriose laumė pasirodo kaip ožka ir kumelė, tačiau niekur nėra nė užuominos apie kokį ypatingą jos ryšį su šunimis (žr. Vėlius, 1977, p. 93-96). Galiausiai neturime duomenų siejančių laumę su medžiokle bei tik su didelėm išlygom galime mėginti apibrėžti ją kaip kūdikių marintoją. Čia daugiau raganos užsiėmimas; laumės juos vagia, tačiau žudo tik atskirais atvejais, motinoms bandant nesąžiningai pasinaudoti laumių dosnumu. Šiaipjau albastės kvalifikacijos apskritai labiau tinka raganai nei laumei.

Atskirai atkreiptinas dėmesys į ypač plačius Greimo ir Vaitkevičiaus Medeinos aiškinimus. Autoriai ne tik nusako deivės išvaizda, bet ir nurodo jos

hipostazes, atskleidžia funkcijas, nustato kulto vietas ir aprašo deivei skirtas apeigas bei santykius su kitais dievais. Deja, visas šis paveikslas – viso labo ištisa samprotavimų virtinė, ne nuskaidrinanti, o tik dar labiau suvelianti skurdžias lietuvių mitologijos detales. Dauguma minėtų autorių teiginių remiasi klaidingomis prielaidomis, laisvos asociacijos pateikiamos kaip įrodyti faktai, kuriais tolimesniame tekste remiamasi jau kaip nekeliančiais abejonių, dauguma rekonstrukcijų ir šaltinių „klaidų“ atitaisymų nėra sąlygoti būtinybės, o medžioklės paprotinė medžiaga galima sakyti išvis nenaudojama. Tokių svarstymu bemaž neįmanoma apibendrinti, tad čia aptarsime tik, mūsų akimis žiūrint, pagrindines išvadas ir argumentacijas.

Pradėkime nuo Greimo, kuriam Medeina „lengvai paaiškin[ama] pagal Dianos stereotipą: [ji] yra vieniša, mergaujanti, nuo vedybų atsisakiusi“ deivė (Greimas, 1993, p. 82, 100 = Greimas, 2005, p. 539, 648). Vėliau, remdamasis Slančiausko užrašyta pasaka, Greimas papildė psichologinį deivės portretą: Medeina esą nors ir vieniša, tačiau „geismų persekiojama ir išsiilgusi vedybinio gyvenimo“ (Greimas, 1993, p. 87, 105 = Greimas, 2005, p. 544, 653). Ši aistrų draskoma medžiotoja gali įgyti daugybę pavidalų, kurių, anot Greimo, vienas pagrindinių – Žvorūna – nurodomas Malalos kronikoje. Pastarojoje Žvorūna vadinama kale, tačiau komentatoriaus toks įvardijimas neįtikina ir šis teigia, kad „kalė turi būti aiškinama kaip vilkė“ (Greimas, 1993, p. 89, 106 = Greimas, 2005, p. 545, 654; vilkės liniją, pateikdamas savų pavyzdžių, remia Vaitkevičius, 2003b, p. 17-18, 19-20).

Dianos ypatybes priskirdamas Medeinai ir net nesuabejodamas jų būtinumu, Greimas atstovauja visai lietuvių mitologijos mokslo „lyginamajai mokyklai“: pastarojoje lyginimu tiriamas objektas faktiškai ne „atpažįstamas“, t. y. geriau suprantamas – tam visuomet reikia pamatyti ne tik panašumų, bet ir skirtumus, savitumus – bet, dažniausiai, tarp lyginamų objektų dedant lygybės ženklą, visiškai iškreipiamas. Chalkokondylo ir Dluogošo minima Artemidė/Diana interpretatio romana principu galbūt išties „įstatyta“ vietoj Medeinos, tačiau iš šio fakto daugių daugiausia plaukia, kad tai miško deivė medžiotoja. Romėniška analogija teperteikia pagrindinę mintį, tačiau jokia būdu nėra visiškas mitologinio objekto atitikmuo. Tačiau net ir tokie atvejai mes nežinome tikrųjų atitikimo ribų.

Dianos ir Medeinos sutapatavimo motyvus dar galėtume suprasti, tačiau tolesnės froidistinės Greimo mintys apie deivės užslopintą ar neįgyvendintą seksualumą apskritai atitrūkusios nuo faktų (į pagoniškus dievus Greimas apskritai linkęs žvelgti pro „seksualinių kvalifikacijų“ prizmę: be tam pretekstą suteikiančių Pizio ir Gondu plg. dar Austėjos, Babilo bei Raganos interpretacijas). Kaip jau minėta, Greimo išvados plaukia iš Mato Slančiausko

užrašytos pasakos „Gyvatė pati“ (ŠLP, p. 282-284, Nr. 116), kurioje pasakojama apie medžiotoją, miške užėjusį labai gražius namus, o juose radusį „vienuose šilkuose ponią“, „daugybė[s] panų“, kurios, kaip vėliau pasirodo, esančios gyvatės, valdovę. Neįmanoma nusakyti kaip Greimui pasakos gyvačių valdovė virsta Medeina, kodėl šiaipjau tautosakoje žinoma šliaužikių karalienė negali mitologijoje turėti savo vietos – tiesiog būti kas esanti ir kaip minėta pasaka „nušviečia“ deivės seksualumo klausimą. Jam tiesiog taip atrodo. Virsmą Greimas „apiformina“ vieninteliu, neįrodyta hipoteze grindžiamu, sakiniu: „Žinodami [!] Medeinos nedraugišką nusiteikimą žmonių – o ypač medžiotojų – atžvilgiu, galime tad su šiokiu tokiu pagrindu [!] prileisti [...], kad mūsų medėjas pateko į Medeinos dvarą“ (Greimas, 1993, p. 84, 103 = Greimas, 2005, p. 541, 650). Tokia pat dvasia interpretuojamas ir tolesnis pasakos fragmentas, kuriame valdovės įsakytos „panos“ kerta rykšte jaučiui. Greimo jis akimirksniu išaiškinamas „kaip medeinių auka Andojui ar, greičiau, Aušveičiui“ (Greimas, 1993, p. 84, 103 = Greimas, 2005, p. 541, 650); nors ir tarp pastarųjų dėti lygybės ženklų neturime jokio pagrindo, nekaltant jau apie kokius nors šaltiniais nepagrindžiamus Medeinos ir Andojo santykių svarstymus. Ir tokie praregėjimai tęsiasi per visą tekstą. Maža to, klaidingos ir iškreipiančios duomenis ne tik Greimo interpretacijos, bet ir nuorodos. Antai, cituodamas pasaką Greimas nurodo Slančiausko „Šiaurės Lietuvos sakmes“, tačiau tokio leidinio nėra. Vėlius ir Seselskytė parengė „Šiaurės Lietuvos pasakas“. Šiame kontekste, suprantama, tai neesminis netikslumas. Svarbiau kas kita. Kaip matyti iš 25 Greimo išnašos, konkrečiai už kalbamos Slančiausko pateiktos pasakos tyrinėtojas „užsikabina“ dėl pasakos paaiškinime (ŠLP, p. 427) nuskambančių žodžių, esą joje „aiškiai juntama sen[oji] mūsų mitologija“. Tačiau drauge Greimas, nors juos ir paminėdamas, visiškai nekreipia dėmesio į tolesnius, tikrąją cituotos ištaros vietą parodančius, to paties komentaro žodžius, aiškiai nurodančius, kad „Gyvatė pati“ – „originali pasaka, neturinti atitikmenų nei lietuvių, nei kitų tautų tautosakoje“. Tai ne pirmas atvejis, kai Greimas mėgina rekonstruoti mitologinius siužetus remdamasis vienietinėmis, neaiškiomis aplinkybėmis atsiradusiomis pasakomis ar nutyli svarbią informaciją – pakaks prisiminti Aušrinę liečiančius svarstymus (žr. paaišk. 48 [47], 30-50 [47], 1). Kokią painiavą įneša Greimo interpretacijų neįvertinimas, aiškiausiai matyti atvertus enciklopediją, kur Vėliaus lūpomis Greimo mintys esą Medeinos bruožų turi tautosakiniai miško ponios ir laumės paveikslai (Vėlius, 1987, p. 32) bei, kad ši deivė savo ištakomis susijusi su Tacito minima Dievų motina (Vėlius, 1988, p. 698) tampa įkalto vinies tvirtybę turinčiais teiginiais.

Atskirai būtina aptarti daugelyje tyrimų randamą, tačiau Greimo

ir Vaitkevičiaus raštuose ypatingą prasmę įgavusį Medeinos ir Žvorūnos sutapatinimą. Pastaroji deivė vienintelį kartą minima Malalos kronikos interpe (1261): „Žvorūn[a], kitaip tariant, kal[ė]“ (BRMŠ I, p. 268). Šiuo metu mes neturime jokio pagrindo tapatinti jos su Medeina, juo labiau, jei vis dėlto čia kalbama apie tą pačią deivę, manyti, kad šaltinis kalę sumaišęs su vilke. „Jei kalė kanda, visa ruja puola“ (Alytus, cit. iš LKŽ V, p. 129) – šio vieno liudijimo pakanka galimai kalės ir medžioklės sąsajai patikrinti. Tuo tarpu Vaitkevičius „sviedžia bumerangą“: net nesvarstydamas panašios galimybės, iškart prabyla apie „protolygmenį“, kuriame gyvuoja „vieningas mitologinis vaizdinys šuo-vilkas“, tada grįžta jau prie vilkų, tiksliau, vilkės, kurios medžioklės vadovės funkciją ima grįsti panašiais į cituotąjį tik apie vilkę kalbančiais pavyzdžiais (Vaitkevičius, 2003b, p. 17-18). Apskritai konstruojant tokį paveikslą – a priori Žvorūną suvokiant kaip Medeina – tyrinėtojai elgiasi hermeneutiškai nepateisinamai: neleistina ignoruoti įvairius kitus kalės veiklos pasireiškimus (šaltinis juk nieko nesako kuo kalė Žvorūna užsiima!) ir visiškai nekreipia dėmesio į neapeinamą faktą, kad Medeinos išvaizda, ką jau kalbėti apie kokias nors hipostazes, mums nežinoma. Įdomu, kad atsietai nuo Medeinos svarstant kokia mitinė būtybė galėtų būti įvardyta kale, tautosaka mus kreipia link daug geriau pažįstamos, taipogi miške sutinkamos, tačiau toli gražu ne medžioklei atstovaujančios esybės – raganos. Būtent ji dirbdama savo juodus darbus pasiverčia kale. Antai, pasak vienos pasakos, norėdama sutrukdyti savo sūnui vesti „vieną naktį [ragana] išėjęs ant kelio sūnui priešais ir pasivertusi į kalę ir pradėjusi lot ir už kulnų griebt“ (ŠLSP, p. 54, Nr. 27). Kitoje pasakoje kale pasivertusi ragana išžudo beveik visą kaimą: atbėga „kalė juoda su dideliais papais, [...] tuo žiburį užgesina ir išsmaugia visus“ (LPĮ IV, p. 178, Nr. 89). Savitas, ypač baltuose ir slavuose paplitęs pasakos siužetas, kuomet ragana savo vyrą paverčia šunimi (pvz. OPS, p. 59-61, Nr.22; LP I, p. 164-168, Nr. 25; ŠLSP, p. 69, Nr. 49) rodytų, kad čia mes susiduriame ne su atsitiktiniais pavyzdžiais. Tipologinės paralelės juos tik sutvirtina. Be aukščiau aptartos „visų šunų vyriausios“ albastės, prisiminkime Greimo nurodoma ganėtinai tikslią graikų mitologijos, kalbančios apie „suporuot[as] laukin[es] deiv[es] – Artemid[ę] ir Hekat[ę], vėlesniais laikais virtusi[a] tikra liaudiška ragana“, analogiją (Greimas, 1990, p. 351). Tačiau tyrinėtojas neužsimena, kad pastarajai vienos pagrindinių aukų – kryžkelėse aukoti juodi šunys, jinai, kaip ir Artemidė, medžioja su daugybe šunų, tiesa, kapinėse, tarp šešėlių, apie jos artėjimą savo lojimu praneša išsigandę Stykso šunys, o siaubingoji Hekatės palydovė Empūsa praeivius taip pat gąsdina pasivertusi kale (lietuviškai apie Hekatę ir Empūsą žr. Veličkienė, 1998, p. 67). Taigi, ieškodami deivės kalės vis susiduriame su mitologinėmis Raganos giminaitėmis. Šiame komentare

nesitikėdami galutinai išspręsti Žvorūnos klausimo, manome, parodėme pakankamai, kad pastarosios deivės klausimas persvarstytinas iš pagrindų.

Greimo liniją tęsia Vaitkevičius. Suplakęs medžioklę su karu Vaitkevičius paverčia Medeina „medžioklei ir karui – prioritetinėms kunigaikščio ir didikų veiklos sritims“ (Vaitkevičius, 2003b, p. 17-19, 28) atstovaujanti deive, kuri esą, buvusi ypač svarbi „kariaunai, kurios nariai, manoma, kartu buvo ir bitininkai-bičiuliai, miškuose turintys bičių“ (Vaitkevičius, 2003b, p. 20, 28). Toliau, remdamasis minėtu Zuikių dievo ir Medeinos sutapatiniu, tyrinėtojas išveda, kad „Kiškio bažnyčiomis vadinamos šventvietės buvo Žvėrūnos-Medeinos kulto, praktikuojamo karių-medžiotojų vietos“ (Vaitkevičius, 2003b, p. 22-25, 28), kurių „arealas sutampa su menama [...] Lietuvos žemės teritorija ir koreliuoja su ankstyvųjų valdovo kiemų bei valstybinių pilių geografija“ (Vaitkevičius, 2003b, p. 28).

Taip pat kaip ir Greimo atveju, visas Vaitkevičiaus tekstas remiasi tik samprotavimais, kuriais, be kita ko, operuojama iš principo ydingoje Mindaugo epochos kaip aukštųjų socialinių struktūrų ir aukštosios mitologijos klestėjimo vizijoje. Visų pirma, kol kas neturime nė vieno šaltinio leidžiančio bent kiek aiškiau įsivaizduoti mindauginę visuomenės sanklodą, o tokiu pat būdu kaip Vaitkevičius sujungia karą, medžioklę ir bitininkystę, prie jų lengvai galėtume priplakti dar ir žvejybą, o galiausiai ir visas likusias ūkio sritis. Medžioklė nors ir prioritetinis aukštuomenės užsiėmimas, tačiau neturime pagrindo iš jos eliminuoti žemesniųjų luomų. Pastariesiems ji egzistenciškai neabejotinai buvo kur kas svarbesnė nei diduomenei. Pačiam kunigaikščiui vargu ar teko rūpintis tuo, kas garuos ant jo stalo, tuo tarpu valstiečiams medžioklės laimikis sudarė žymią šiaipjau, atrodo, ganėtinai skurdaus maisto raciono dalį. Net ir sugriežtinus miškų administraciją nepavyko atgrasyti kaimo gyventojų nuo „grios mėsos“. Antai, anot XIX a. pabaigos Višinskio žemaičių valstiečių antropologinio tyrimo, „labai daug kas paika[vo] medžiokle“ ir, kaip rodo senojo ūkio tyrimas, „paikavo“ ne veltui (Višinskis, 2004, p. 73; taip pat žr. paaišk. 50 [47], 11-12, apie XVI a. ir senesnę medžioklę žr. Matusas, 1943a). Galų gale medžioklė ir karas, net jei žvelgtume iš aukštuomenės perspektyvos, nepaisant tam tikrų lygiagrečių vis vien lieka atskiros sritys: ne veltui, nors retkarčiais ir suartėdami, archajiškų religinių sistemų medžioklės dievai nėra tapatūs karo dievams.

Tačiau jei karybos ir medžioklės gretinimą dar įmanu suprasti, bandymas įlydyti į pastaruosius dar ir bitininkystę yra apskritai iš piršto laužtas. Įtartinas jau pats minėtas apeliavimas į Mindaugo ir ankstesnes epochas. Plačiau apie bitininkystę apskritai pradedama kalbėti tik XVI a., tačiau geriau pažinti ją imame tik iš dar vėlesniųjų šaltinių. Tačiau nepaisant visų pastangų kai

kurie svarbūs momentai taip ir lieka tik prielaidomis – net apytikrė nurodoma avilių atsiradimo data svyruoja vos ne du tūkstantmečius (žr. paaišk. 52[48], 17-21). Vaitkevičiaus, besiremiančio Greimu (pastarąjį žr. Greimas, 1990, p. 261-266 = Greimas, 2005, p. 265-270), analizuojančiu etnografo Juozo Petrulio bitininkystei skirtus straipsnius, versija neįmanoma net ir grynai hipotetiškai. Greimas, remdamasis vienetiniu pranešimu, esą bitininkyste užsiiminėję pagrinde antrieji, ūkio negalį paveldėti sūnūs ir išryškinęs bitininkui privalomas dorybes, sugretina pastarąją tam tikru etikos kodeksu ir brolybės principu besivadovaujančią „gildiją“ su kitais „antraisiais sūnumis“ – kariūnais. Visų pirma, nėra pakankamo pagrindo sujungti karius ir bitininkus vien remiantis vyrų bendrijoms būdingais glaudžiais asmeniniais santykiais. Neilgai trukę turėtume prie pastarųjų prijungti ir visus likusius amatininkų sambūrius. Antra, aptardamas būtinus bitininkui bruožus (Greimas, 1990, p. 263 = Greimas, 2005, p. 267), Greimas nutyli to paties Petrulio nurodomą esminę bitėmis užsiimančio žmogaus savybę, kad „[b]itininkas turi būti [...] ramus“ (Petruelis, 1971, p. 136). Tai ne šiaip pastebėjimas. Bitės nepaprastai jautrūs bet kokiems dirgikliams vabzdžiai: jas erzina aštrus kvapas, prie avilio keliamas triukšmas, nervingi ir besiblaškantys žmonės (Statkevičius, 1992, p. 54). Kitaip tariant, kaip dažnai pabrėžia seni bitininkai, toli gražu ne kiekvienam žmogui bitės „rankon eina“, ir tikrai „antrasis sūnus“ neužsiims bitininkyste, jei neturės, kaip atrodo, ne taip jau dažnai pasitaikančių savybių. Bitininkas – atvirkščias kariui tipas. Tai sėslus, taikus, ramus žmogus. Gal kaip tik todėl kartais pažymima, kad „[b]itininkavimu visur užsiiminėja daugiausia seniai“ (Višinskis, 2004, p. 73) ar bent jau trisdešimtmečiai-keturiasdešimtmečiai (Piškinaitė, 1979, p. 68), taigi, žvelgiant į vidutinę XVI a. žmogaus amžiaus trukmę, gyvenimo zenitą jau perkopę vyrai (žr. paaišk. 44 [44], 4). Į pastarąjį bruožą atsižvelgdamas Greimas, drauge su Vaitkevičiumi, kažin ar drįstų prilyginti bitininkus kadetams – „atliekamų sūnų, visokioms avantiūroms pasiruošusių, laimės ieškančių bernų būria[ms]“ (Greimas, 1990, p. 265 = Greimas, 2005, p. 269). Maža to, Vaitkevičius, atrodo, kalba apie vadovo kariauną, kitaip tariant, draugovę, mažne kiaurus metus lydinčią per šalį keliaujančią ir duokles renkantį valdovą. Tuo tarpu, net nebežiūrint į būtinas bitininkui būdo savybes, „[p]rie [bičių] visas darbas – kaip prižiūrėti namučiai“ (Petruelis, 1989, p. 105), todėl „geras bitininkas turėjo mažai laiko žemės ūkio darbams“ (Statkevičius, 1992, p. 53). Kitaip tariant, bitininkavimu tikrai negalėtų užsiiminėti nuolat keliaujantis ir kariaujantis, ypač XII-XIV a., draugininkas. Nenuostabu tad, kad nei Greimas, nei Vaitkevičius nenurodo nė vieno istorinio bitininko-kariūno pavyzdžio.

Ne geresnė situacija ir „kiškio bažnyčių“ atveju. Jau minėjome, kad

neturime jokio pagrindo tapatinti Medeina su Zuikių dievu, tad ir visi tolesni svarstymai šiuo klausimu beprasmingi. Maža to, vadinamasis „Zuikių bažnyčia“ vienareikšmiškai įvardyti šventvietėmis, kol kas, švelniai tariant, taip pat pernelyg drąsu. Argumentuojama paprastai tuo, kad pastarosios apipintos padavimais ir nestokojančios radinių, tačiau detalizuojant tokių „šventviečių“ radinius, nekart pasirodo, kad tai monetos, žmonių kaulai ar girnapsės, be papildomų duomenų terodančios, kad čia kadais gyventa žmonių. „Zuikių bažnyčių“ vietos, tiesa, lyg ir apipintos padavimais, tačiau, atrodo, nemaža dalis jų vėlyvos kilmės. Galų gale tikrai būtų įdomu sužinoti bent vieną Lietuvos vietovę apie kurią nėra jokių padavimų. Mums nežinoma ir „Zuikių bažnyčių“ įvardijimų kilmė. Šių eilučių autoriui teko matyti nemažai žmonių, suspaudus ausis keliančių savo vaikus ir rodančių „Zuikių bažnyčią“, bet šis pokštas paprastai nesietas su jokia geografine vieta. Ar pasiaiškinus, kada toks paprotys atsiranda, galiausiai nepaaiškėtų jį neturint nė kelių šimtų metų, nekaltant jau apie Mindaugo laikus, ar apie jų sąsajas su tariamu karių-medžiotojų kultu?

Kai kurie Vaitkevičiaus teiginiai, geriausiai atskleidžiantys kaip gimsta panašios interpretacijos, rodo autorių neturint istorinės nuovokos. Ko vertas vien į Medeinos lauką įtrauktas kunigaikščio Jogailos „įprotis“ eiti naktį į mišką klausytis lakštingalos, laikomas „viena apeigų, skirtų Žvėrūnui-Medeinai, mat lakštingala – tai dar viena, šį kartą ornitomorfinė, deivės raiškos forma“ (Vaitkevičius, 2003b, p. 18). Iki šiol Jogailos, ryžtingai gilinusio Lietuvos christianizaciją, galiausiai sugebėjusio pakrikštyti net žemaičius ir, pasak tradicijos, išvertusio į lietuvių kalbą žegnonę ir pagrindines maldas, religiniai įsitikinimai niekam nekėlė abejonių. Būtina pabrėžti, ničnieko nežinome ne tik apie būdą garbinti dievybę klausantis lakštingalų giesmių, tačiau ir apie kokias nors lietuviškosios medžioklės deivės hipostazes. O Medeinos bylą užversime klausimu, ar nėra taip, kad pirmosiomis pavasarinėmis lakštingalų giesmėmis žavėjęsis valdovas tiesiog „kultivavo“ tiems laikams būdingą, galbūt net iš kurtuazinės Vakarų Europos perimtą pomėgį ar tiesiog malšino tėvynės ilgesį?

Dabar kuriam laikui palikime Medeina ir pamėginkime išsiaiškinti, kas gi yra jos paslaptingoji porininkė. Lasickio aprašyta Medeinos ir Raganos pora šalia aptartų pateikia dar vieną paradoksą. Nors, Medeinos atveju, galima sakyti, teturime dievybės vardą, tačiau vis dėl to tas vardas yra pakankamai skaidrus ir leidžiantis ganėtinai aiškiai nusakyti dievybės funkcijas. Tuo tarpu ragana, kuri tikrąja žodžio prasme linksniuojama tautosakoje ir iki pat šių dienų minima kalboje (tarkim taip kartais pavadinama pikčiurna moteris), kur kas tamsesnė. Kaip peržvelgus tyrimus paaiškėja, bemaž negalime pasakyti

apie kokią esybę kalbama – tyrinėtojams raganos vaizdinyje susipina bent trys būtybės; iki šiol ginčijamasi dėl raganos vardo prasmės; galiausiai, nors tai viena populiariausių tautosakos herojų, tačiau jos reikšmė visiškai neaiški.

Iš pradžių pažvelkime į raganos vaizdinį ir pamėginkime išpinti jame persipynusias gijas. Lietuviams žinomos dvi raganos vardu vadinamos būtybės – išvaizda iš aplinkinių neišsiskirianti slapta burtininkaujanti „paprasta moteriškė“, „kaimynė“ ir miško trobelėje gyvenanti baisiai atrodanti demoniška atsiskyrėlė. Kaimyninėms tautoms, pvz., rusams ir lenkams, jų savitumas akivaizdus visais požūriais: „kaimynė“ ir miško demonė net vadinamos skirtingai – atitinkamai rus. *ведьма* ir *баба яга*, lenk. *wiedźma* ir *iedza*. Tuo tarpu lietuvoje panašūs, sakmėse neretai pasitaikantys aiškinimai, kaip antai „raganos atsiranda iš tų pačių bobų“ (LP I, p. 152, Nr. 2; taip pat Nr. 1), visiškai sumaišo kortas. Tyrinėtojai jau yra pastebėję „mitiškesnį“ ir „žemiškesnį“ raganos vaizdavimą (Sauka, 1999, p. 45), tačiau jo nėra išplėtoję. Paprastai pažymėjus „žinom[ą] raganų ryš[i] su medžiais“, bei tai, kad „sakmėse ragana neretai aptinkama miško trobelėje“ (Beresnevičius, 2001, p. 162; plg. Greimas, 1993, p. 80 = Greimas, 2005, p. 537) dvi būtybės tiesiog redukuojamos į vieną ir svarstoma tik „deiviška“ linija. Dėsninga, tad, kad būta ir atvirkščių redukcijų. Antai, pasak Dundulienės, ragana nebuvo deivė, o „tik žiniuonė, sugebanti atlikti įvairiausių magiškų veiksmus, turinti aiškieriagystės galią“ (Dundulienė, 1989, p. 152, 155; Dundulienė, 1990, p. 141, 142).

Dar kartą pažvelkime į kalbamas būtybes. Kaimo ragana yra moteris, kurios aplinkiniai dažnai net neįtaria kuo nors išsiskiriant. Tuo tarpu jau pati mitinė raganos išvaizda ir gyvenimo būdas tokie siaubingi, kad niekaip negalėtų likti nepastebėti. Ji ir gyvena nuo visų atsiskyrusi miško trobelėje, kitaip tariant yra radikaliai antvisuomeniška. Pasakotojų ji niekada nėra suvokiama kaip „sava“, kitaip nei „kaimynė“, kuri net ir išaiškinta, lieka paprasta moterimi. Pažymėtina, kad priešingai nei žvelgiant į tyrinėjimus susidaro įspūdis, kaimo ir miško raganų skirtingumas lietuvių tautosakai puikiai žinomas. Pakankamai akivaizdus lyginant atskirus apie skirtingas raganas kalbančius tautosakos vienetus, jų savitumas ypač išryškėja lietuvių liaudies pasakų tipe „Podukra šulinyje“, kur susitinka abi raganos – kaimo burtininkė ir mitinė būtybė.

Taigi, tik mitologinę raganą, tačiau jokių būdų ne kaimietę kerėtoją ar laumę, De Diis drauge su tautosaka suteikia pagrindo manyti esant antrąją kalbamo fragmento „miško deivę“. Ji – viena iš nedaugelio lietuvių mitologinių būtybių, kurios išvaizdą ir gyvenimo būdą galime smulkiai pažinti iš autentiškų šaltinių, nesileisdami į komplikuoatas spekuliacijas.

Panašu, kad ši miško demonė yra daugiau mirties nei gyvybės karalystės gyventoja. Jos aplinkoje, kaip žinia, nėra net „gyvų žmonių“ kvapo (dėl to pastaruosius ji tuojau pat užuodžia), o pati ji kartais vadinama Kaulo boba. Nenuostabu, tad, kad raganos teritorijoje atsidūrę žmonės jaučiasi „tokiam padėjime, kaip žmogus prieš mirsiant“ (OPS, p. 28, Nr. 8). Artėjant prie jos būsto aplinka darosi vis šiurpesnė. Kartais sakoma, kad ragana gyvena ant kalno susidariusio iš į akmenį paverstų žmonių (LPĮ II, p. 388, Nr. 188) ir jau dažnai teigiama, kad jos tvora – „žmonės sustoję aukštyn kojoms“, virš durų – žmogaus galva, rankena – žmogaus liežuvis, virtuvėj – „žmonių žarnų pridraikyta. Ties puodu žmogaus ranka pakabyta į samčio vietą, ugnis kūrinasi ir ant ugnies puodas verda.“ Puode – „žmogaus kaulai iškyla ir vėl nuskęsta, turbūt košelyną verda! [...] [S]tub[oj] [...] ta boba ragana pjausto mažą vaiką ir ėda“ (LP II, p. 269, Nr. 20; plg. LPĮ I, p. 308, Nr. 123).

Tačiau miško raganos išvaizda, skirtingai nei slavuose, lietuvių tautosakoje detalizuojama palyginti retai. Paprastai pasitenkinama pažymint ją esant, pvz., sena boba su geležiniais nagais, dideliais dantimis, ilgomis purvinomis rankomis ir pan. Kita vertus, pakankamai didelis pasakų blokas miško atsiskyrėlę vaizduoja įspūdingą ir gerai žinomą už miško ribų gyvenantiems žmonėms, pvz.: „Un ta miesta, kur šitas karalius gyvena, niekadas saule nešviesdava, nes jų turėja ažuštajus laume ragana“ (LPĮ II, p. 386, Nr. 188). Už savo namų ribų ragana sutinkama retai, tačiau net ir tada jos neįmanoma nepastebėti ar palaikyti paprasta moteriške: „Laumė [ragana] važiuoja geldoj kiaulę pasikinkius, žarnoms insivadelėjus, bjauriais apsitaisius skarmalais“ (LPĮ II, p. 228, Nr. 104; plg. LP II, p. 286, Nr. 27).

Raganos esmė ima aiškėti jau mėginant įsiskaityti į jos vardą. Atmetus akivaizdžiai nepatikimas versijas turime dvi ilgą laiką koegzistavusias etimologijas – iš liet. regėti (Būga II, 1959, p. 258; Fraenkel II, S. 684; Jaskiewicz, 1952, p. 95) ir iš liet. ragas (Akielewicz, 1863, p. 476; Bagdaničius, 1982, p. 102, 108; Откупщиков, 1975; Откупщиков, 1977) –, kurios, po neatremiamos Greimo pastabos, jog tarp raganos vardo etimologijos ir „jos stereotipinės veiklos formų atstumas atrodo itin didelis“ (Greimas, 1990, p. 142-143), taip pat tapo persvarstytinis iš pagrindų. Šios nelengvos užduoties ėmėsis Berndas Gliwa (daugiausia dėmesio skirdamas pirmai etimologijai; antroji atmestina vien jau dėl to, kad ragana, kad ir kaip baisiai būtų vaizduojama, ragų neturi!) iš pat pradžių pateikia svarų argumentą, jog ragana, ne tik tautosakoje nenusakoma esanti „reginčioji“, ji negali būti laikoma regėtoja dar ir dėl to, jog lietuvių kalboje nėra žodžių kur priesaga –an- suteiktų neabejotiną veikėjo charakterį. Tuo tarpu esama nemažai vardažodžių su priesaga –an- nusakančių veiklos rezultatą. Tai leidžia raganą darybiškai suvokti kaip tai *kas regėta;

vaizdas, reginys“. Lyginant etimologiją su tautosakiniais liudijimais ir kitų kalbų pavyzdžiais išeina, kad Ragana, anot etimologijos paraidžiui „regimoji“ – yra „numirėlė, šmėkla“ (Gliwa, 2003a; dar žr. Gliwa, 2003b).

Ne veltui, apibendrinant stebuklinių pasakų medžiagą (dažniausiai slavišką, nes lietuviškoji vis nesulaukia dėmesio ir naudojama fragmentiškai), seniai nurodoma, kad aprašant raganą turimas galvoje jau kaip reikiant papuvęs lavonas. Tai gal nėra taip akivaizdu iš daug blankesnių lietuviškų raganos aprašymų, tačiau atpažinti miško senę kaip numirėlę, ar, dar daugiau, kaip pačią mirtį ir kartu jos priežastį, pakanka ir pastarųjų. Kaip apibendrina baltiškas realijas tirdamas, tačiau vėlgi daugiausia slaviška medžiaga remdamasis Toporovas, raganos trobelė gali būti suvokiama kaip karstas (mirties buveinė), kuriame ji guli (gulėjimas – nuolatinė jos būseną: ypatingomis aplinkybėmis ji skraido, tačiau niekada nestovi, nesėdi, nevaikšto), užimdama praktiškai visą jo erdvę. Šios karsto gyventojos vaizdinyje nesunku apčiuopti laidotuvių ar iniciacijos ritualui vadovaujančios žynės paveikslą, o gal net suvokti raganą kaip pirmąją numirėlę, pirmąją priėmusią mirtį ir pirmąją patyrusią laidotuvių apeigas (šiuos drašius, tačiau, atrodo, pakankamai vykusius Toporovo samprotavimus – žr. Toporov, 2000, p. 207-210 = Toporov, 1985, c. 20-23; Toporov, 1963 – nors ir reikalingus korekcijų, paliekame netikslintus; perversti ir iškristalizuoti pakankamą grynai lietuviškos medžiagos kiekį komentarui tiesiog būtų pernelyg didelis darbas; nuodugniems raganos tyrimams ir bendrai stebuklinių pasakų mitologijai suprasti vis dar nepamainomas klasikinis, neseniai perleistas, Proppo veikalas: Пропп, 2004; apie raganas žr. Balys II, p. 197-202; Vėlius, 1977, p. 218-233, 245-256; Beresnevičius, Čaplinskas, 2001; trumpus slavų баба яга apibendrinimus žr. Власова, 1998, c. 572-574; Даль, 2003, c. 10-11; Иванов, Toporov, 2000 I, c. 149; mitologinės raganos vaizdiniui perprasti būtina analizuotinos ir bent išoriškai labai ją primenančios paralelės, tokios kaip hetitų ritualinių tekstų „sena moteris“ – het. saġŠU.GI – žr. min. Toporovą –, XVII a. Vokietijoje parašytų medicininių veikalų corporum princeps – Ariés, 1993, p. 163 – ar šiandienio miesto vaikų folkloro – šiuropių – moteris-žmogėdra – Vildžiūnas, 2000).

Ši miško tankmėje gyvenanti „mirties šeimininkė“, kaip analizuodamas aukos šovimo į krosnį motyvą svarsto Toporovas, ne bet kokio, o degintinio laidotuvių ritualo atlikėja. Norėtume pridurti, tautosaka išties akcentuoja ugnį nuolat liepsnojant raganos gyvenvietėje. Antai, pasak vienos pasakos, pati ragana matoma miško tolumoj, kur „didi šviesybė ugnies“ (LP II, p. 312, Nr. 36), o ištitas bemaž tik lietuviams būdingas siužetas pasakoja apie ugnies skolinimąsi iš raganos (pvz. LP II, p. 268-270, Nr. 20). Čia pastaroji pasirodo kaip būtybė – prisiminkime kokia nelaime laikyta užgesusi namų ugnis

(žr. paaišk. 58 [51], 12-15) – , kurios ugniakuras tiesiog negali būti užgesęs. Tokioje perspektyvoje milžiniška Raganos kaip deivės reikšmė iškyla prieš akis vos atvertus senuosius šaltinius, pasakojančius „ypatinguose miškuose sodybas, namus ir šeimas turėjus tam tikrus židinius, kuriuose buvo įprasta deginti mirusiųjų kūnus“, nuolat liudijančius rūpestį dėl kiekvieno laidotuvių lauže nesudegusio kaulelio, teigiančius deginimą buvus laikytą geriausiu iš laidojimo būdų, ar galų gale nuolat besistebinančius beribiu senovės žmogaus prisirišimu prie šventų laidojimo gojų ir ritualų (pvz. BRMŠ I, p. 169, 267, 514, 576, 616).

Mūsų Raganos vaizdinio rekonstrukcija turi rekonstrukcijų nereikalaujančią analogiją Pabaltijo ugrofinų mitologijoje. Čia žinomas miško demonas Hysis, kurio vardas kildinamas iš šventųjų, tame tarpe ir laidojimui skirtų gojų, kuriuose, kaip ir Lietuvoje, nė šakelės nedrįsta nulaužti pavadinimo. Net ir vienas iš mirusiųjų pasaulio ir šiaurinės Pohjolos šalies pavadinimų – suomių Hiitola, estų Hiidela – pažodžiui reiškia „Hysio namas“. Vėlyvuose mitologiniuose siųžetuose Hysis, kaip ir Ragana, taip pat laikomas „vaiduokliu, mirusiojo dvasia“ (apie Hysį žr. ME 2, p. 461; Айхенвальд, Петрухин, Хелимский, 1981, c. 166; Петрухин, 2003, c. 83-85).

Taigi, miško deivių pora Lasickis tiksliai išryškina esmines – medžioklės ir laidojimo ceremonialo – mitologines miško erdves. Skaitantieji šią rekonstrukciją galėtų prikišti tik dėl vieno dalyko. Kodėl Ragana – degintinio ritualo atlikėja – minima XVI a. – žinančio tik laidojimą žemėje – šaltinyje? Mums regisi – tai vienas iš minėtų koreguotinių Toporovo interpretacijos elementų. Pernelyg drąsu Raganą matyti kaip mirusiųjų pasaulio šeimninę. Veikia ji – tik laidotuvių ritualo atlikėja, kitais žodžiais tariant, tarpduryje, ant mirties slenkščio stovinti būtybė. Tuo tarpu peržengus gyvųjų pasaulio slenkstį prasideda Žemynos karalija (žr. paaišk. 52[48], 17-21). Net ir nustojus deginti mirusiuosius, Ragana kaip visoms religijoms pažįstamo pereinamojo tarpsnio – virsmo – valdytoja, galėjo neprarasti prasmės. Juk gerai žinome minint mirusiesiems miškuose deginamas žvakeles, kurias gan patikimai galime atpažinti kaip adainykščio laidotuvių laužų atspindį, bei, atrodo, dažnai su pagarba mirusiesiems susijusį labai ilgai neišnykusį pamaldumą alkams. Galų gale net ir iš De Diis galime suprasti, kad kapai – mirusiųjų buveinė, tačiau tuo pačiu tam tikra prasme ir durys per kurias jie pateko „anapus“ – nepasitraukė iš girių prieglobsčio. Kaip, nežinia ar remdamasis faktais, ar savo paties išmąstymais, šaiposi Lasickis: kapuose mirusiesiems paliktas aukas „pasiima miškų kirtėjai, deginantys medžius pelenams“ (p. 59).

Greta būtina pažymėti, kad Medeinos ir Raganos pora leidžia kalbėti apie tam tikrą specifinę miško dievybių būvio formą. Visus „miškinius“ La-

sickis mini poromis: be kalbamųjų dar prisiminkime Kerpyčių ir Šilinyčių, Lazdoną ir Babilą bei Srutį ir Meletėlę. Čia norėtusi prisiminti vieną labai seną autorių – Tacitą – pasakojusį Nahanarvalus, mokslininku kartais siejamas su baltais ar prabaltais, „turi[nt] senoviniam kultui skirtą miškelį. Vadovauja tam kultui žynys moteriškais rūbais. Sakoma, kad jų dievai atitinka romėnų Kastorą ir Poluksą. Tokia yra dievų esmė, o vardas – Alkai (nomen Alcis). [...] Alkus garbina kaip brolius, kaip jaunuolius“ (BRMŠ I, p. 144). Ar tik šioje bemaž dvejų tūkstančių metų senumo ištaroje neataidi savotiškas dvynių – „sudvejintų“ miško dievybių – kultas, Lietuvoje išlikęs bent iki XVI a.?

Neatrodė labai sunku ir nuspėti Medeinos ir Raganos vietą Lasickio tekste. Prieš jas aprašomais vestuvių dieveniais, atrodo, pradedama ne tik naujos šeimos, bet ir su tam tikra prasme iš jos išplaukianti naujo būsto statybos tema. Ir pastaroji pradedama pagrindinę žaliavą – „statų mišką“ – globojančiomis deivėmis. Po jų pereinama prie apšiltinimo medžiagų atstovų, toliau – meistrystės pradininko, o baigiama pagrindinių statyviečių – paežerių – globėjais.

50 [47], 14-16: Kierpiczus bei jo pagalbininkas Siliniczus – samanų, augančių miškuose [dievai]; samanų jie labai daug suvartoja statiniams. Šiam [dievui], beedami rinkti samanų, taip pat aukoja.

Nors šiųdvejų dievenių funkciją aiškiai nusako pats Lasickis, tačiau faktas, kad nė vienas jų neminimas kituose šaltiniuose, o varduose iš pirmo žvilgsnio neatpažįstama samanų reikšmė, vertė tyrinėtojus rėsti rekonstrukcijų mūrus. Antai paskutiniame ir, ko gero plačiausiame, Beresnevičiaus atliktame dievenių tyrime, remiantis tuo, kad Kerpyčiuje lengvai atpažįstama liet. kerpė, o Šilinyčiuje – šilas – „dažniausiai [...] pušynas“, tyrinėtojas, pažymėjęs, kad „nebūtų neįtikėtina [...], kad Lasickis čia kažką supainiojo“, imasi ardyti šaltinį ir iš dalių konstruoti jokio pagrindo neturinčias opozicijas. Antai, esą „mišką globoja“ su jo viršumi susietos Medeina ir Ragaina, o „[Kerpyčius ir Šilinyčius] „išbaigia“ miško struktūrą apačioje“. Tačiau tuo nepasitenkinęs tuoj pat išskiria Lasickio pateikiamą Medeinos ir Raganos porą ir sujungia deives su, atitinkamai, Kerpyčiumi ir Šilinyčiumi. Tačiau vėlgi, neapsistodamas prie ką tik sudarytų porų, tęsia svarstymus, esą „kadangi Lasickio laikais kaime statyta iš rąstų bei samanų, įtikėtina, kad vienas iš šių dievų globojo rąstus, kitas – samaną“ (Beresnevičius, 2001, p. 94-95).

Tik šiandienė ausis kerpėje ir šiliniame viržyje ir neatpažįsta samanos. Dar Jaskevičius teisingai nurodė, kad Žemaitijoje samanos vadinamos kerpėmis (Jaskiewicz, 1952, p. 85), o žymus etnografas Juozas Petrulis, aprašinėdamas senovinę trobą, kalbėjo ir apie jos apšiltinimui naudotus šilus,

anot etnografo paaiškinimo – „miške augan[čių] samanų rūš[i], panaši[a] į gailius“ (Petruelis, 1940a, p. 46). Ir tai medžiagos vartotos ne tik Lasickio laikais. Tas pats Petruelis aprašo bemaž XX a. vidurį pasiekusį numą į kurio kerčių ir rąstų sunėrimų tarpus buvo driekta samanų (Petruelis, 1942, p. 18) ir senovišką, istorijos bėgyje numą pakeitusią trobą, kuriai ant lubų buvo prikloti ir iš viršaus dar žemėmis apipilta šilų (Petruelis, 1940a, p. 46).

Kitaip tariant, kalbami dievavardžiai tiksliai atspindi XVI a. būstų apšiltinimui naudotas medžiagas. Tai, kad Lasickis jas įvardija tiesiog samanomis neturėtų stebinti. Tikrai būtų per daug iš visą gyvenimą miesto, diduomenės aplinkoje pragyvenusio autoriaus tikėtis, kad jis imtųsi aiškintis žemaičių leksikos ypatybes ir svarstyti botaninius skirtumus tarp šilo, kerpės ir samanos. Kaip matėme, tai nepavyko net specialiai Kerpyčiaus ir Šilinyčiaus klausimą sprendusiems Lasickio teksto komentatoriams.

Reikšmingas, tačiau šiuo metu neišsprendžiamas dievenių santykio klausimas. Senosios lietuvių religijos ir mitologijos šaltiniai apskritai labai skurdūs pagoniškų dievybių santykiu atžvilgiu. Iš Lasickio žodžių neaišku, ar žodžiu „padėjėjas“ norima pasakyti, kad Šilinyčius rangu žemesnis už Kerpyčių ar taip tiesiog parodomas tam tikras jų atsakingumas už bendrą barą, taigi, neatskiriamumas.

Dievenių reikšmė ir vieta tekste akivaizdūs. Tokio atšiauraus klimato krašte kaip Žemaitija, už gyvenamojo būsto sandarumą ir šilumą palaikiusias medžiagas (kurių išties reikėdavę milžiniškų kiekių) atsakingi dieveniai turėjo būti ypač gerbti. Ne veltui Lasickis pabrėžia, kad jiems buvo aukojama. Kalbamais dieveniais tęsiama miško dievybių, o drauge ir statybos tematika.

50 [47], 16-17: Dievas Tavvals – meistrų pradaininkas.

Iš Tavvals interpretacijų masės aiškiai išsiskiria dvi grupės. Pirmą gan įtakingą požiūrį pasiūlo Mierzyńskis. „Meistrų pradaininko“ varde įžiūrėjęs Ipatijaus metraštyje minimo mitinio kalvio Teliavelio vardo trumpesnę variantą, rekonstravo jį į liet. tėvas deminutyvą – tėvelis. Tačiau teonimu jo nelaiko, o mano esant vartojamą drauge su dievų „visa ko davėjų, tokių kaip Duotojas“, vardais, kuris, savo ruožtu, anot Mierzyńskio, taip pat nėra dievavardis, o tik bet kuriam dievui tinkamas epitetas (Mierzyński, 1870, p. 56, 71-72, 73). Kaip visuma Mierzyńskio versija priimta nebuvo, tačiau atskiros jos dalys atsisipindėjo vėlesniuose tyrimuose. Antai Tawalo tapatinimą su Teliaveliu, kaip galimą variantą, jo plačiau nekomentuodami pamini Ivanovas su Toporovu, nors patį Teliavelį šie autoriai atrodo linkę laikyti (dangišku) kalviu – Perkūno pagalbininku (Иванов, Топоров, 1997 IX). Mitinio kalvio, kai kada ir su Perkūnu susijusio demiurgo, versija pastaruoju metu plėtojama

naujausiuose tyrimuose (šia tema pravartu perskaityti: Laurinkienė, 2002a; tiesa, būtina pažymėti, kad Tawals Laurinkienės tekste neminimas). Tuo tarpu Mikhailovo svarstymai remiasi į Mierzyńskio siūlytą dievavardžio rekonstrukciją: „jeigu Tavvals būtų galima kildinti iš lietuvių kalbos žodžio tėvelis, tai jis tikrai reikštų vieną svarbiausiojo dievo (šiuo atveju Auxtheias Vissagistis arba Percunos) vardų“ (Mikhailov, 1997, p. 453). Taigi, Mikhailovas tam tikra prasme priartėja prie Ivanovo su Toporovu, tačiau siūlo drąsesnę – Perkūno ir Tavvalo tapatumo – versiją.

Antrai interpretacijai atstovauja du, atrodo, vienas nuo kito nepriklausomai ją „atradę“ autoriai – Jaskevičius ir Greimas (pastarasis, savo darbą rašęs vėliau, Jaskevičiaus nenurodo). Jaskevičius, rekonstravęs kalbamą teonimą į žem. tabalas „valkata; toks šokis“, interpretavo jį sau įprastu būdu: spėjo arba Laskauską buvus apgautą, arba, jei šis matęs „Tabalą“ šokančius valstiečius, nusprendęs esą tai ritualinis šokis, skirtas dievui *Tabalui (Jaskiewicz, 1952, p. 99-100). Vėliau *tabalo versiją smarkiai išplėtojo Greimas. Pradžioje nurodęs Jaskevičiaus neminėtą reikšmę jis išplėtė tabalo semantinį lauką, kuriame tokiu būdu atsидūrė ir tabalu vadinamas signalinis instrumentas (prieipirtyje ar prieklėtyje pakabintos lentos), kurio signalais kaimo žmonės kviešti į pirtį, šermenis, vestuves ar šiaip susirinkimus, ir antros Kalėdų dienos blukio (retkarčiais pavadinamo tabalu) vilkimo ir mušimo parotys. Taip Tawalą įrašęs „į plačią tabalų šeimą“, Greimas galiausiai išveda, kad tai – „kaimo bendruomenės diev[as], prižiūrin[tis] ir įkvepian[tis] gerus kaimynų santykius“ (Greimas, 1990, p. 334; plačiau p. 331-336 = Greimas, 2005, p. 335-340).

Taigi, susiduriame su labai skirtingais požiūriais. Jei dar prijungtume iš Tavvalo-Teliavelio (etimologizuojant pastarąjį teonimą) tapatumo plaukiančias versijas, spektras gerokai prasiplėstų: mitinio kalvio varde įžvelgtas Kalvelis (Volteris: LM 1, p. 342), Veršių (telių) valdytojas (Mannhardt, 1936, p. 53), skandinaviškas Toro pagalbininko Tjalfio vardo skolinys (Toporovas) ir Žemės (lyginant su lot. tellus, pr. *tula „žemė“) velnias (Vėlius, 1993, p. 63). Jas, plačiau neaptarę, sąmoningai paliekame nuošalyje. Tavvalo ir Teliavelio vardai supanašėja tik žvelgiant į juos labai laisvai ir filologiškai pagrįsti jų tapatumą būtų nelengva. Negana to, šaltiniai juos tai pat apibūdina skirtingai. Ne veltui tariamas šių dievų tapatumas po Mierzyńskio svarstytas tik paskirų autorių ir labai atsargiai, o daugumos ir išvis nelietas. Tokia, ne vienas kitą papildančių, bet visiškai skirtingais keliais nusukančių požiūrių gausa terodo, kad Lasickio „meistrų ščių pradininkas“ ir toliau lieka mums nepažįstamas. Bandydami prisikasti iki problemos šaknų, iš anksto pažymėję, kad nė vienos versijos negalime priimti, pažvelkime į pagrindines aukščiau aptartas Tavvalo interpretacijas, nes jas jungia bendros tyrimo nuostatos, o joms tenkanti kritika

tiesiogiai paliečia ir šalutinius, iš pagrindinių išplaukiančius, požiūrius.

Visų pirma, tiek Mierzyńskio, tiek Jaskevičiaus-Greimo interpretacinės linijos remiasi klaidingomis prielaidomis. Ignoruojant lietuvių kalboje žinomą nemažai vedinių turintį žodį tavalas, iš karto griebiamasi teonimo rekonstrukcijų, o svarstymų net nemėginama derinti su De Diis siūlomu teonimo aiškinimu. Tolesni ėjimai taip pat grįsti tik laisvomis asociacijomis, aiškioms realijoms „pritaikant“ joms svetimą semantinį turinį. Galima mėginti teisinti Mierzyńskio poziciją – minėto liet. k. žodžio tavalas jis, regis, nežinojo. Tačiau vėlesniuose tyrimuose tavalą, nors ir nelaikydami jo vertu dėmesio, mini Jaskevičius ir Zinkevičius (Zinkevičius, 1987b, p. 96 = Zinkevičius, 2005, p. 265), tad, bent formaliai žiūrint, jau nuo šešto praeito amžiaus dešimtmečio, jo nurodoma kryptis turėjo susilaukti dėmesio. Atskiro dėmesio nusipelno dvigubai klaidingu judesiu pradėjęs Greimas. Jis, jei būti visiškai tiksliam, netgi ne etimologizuoja, bet iškart pradeda kalbėti apie tabalus, fonetinį vv susikeitimą su b laikydamas savaime suprantamu (priminsiu, jokie ženklai Greimo tekste nerodo, kad jam būtų buvęs žinimas Jaskevičiaus komentaras), taigi, atlieka minėtą visiškai nebūtiną filologinę operaciją, negana to, vėliau kaimynų savišalpos ir gero sugyvenimo teikėju Lasickio Tavvalą paverčia remdamasis klaidingu Valkūno vertimu: „Dievas Tavvals – gerų paslaugų teikėjas“ (AŽD, p. 20).

Ironiška, tačiau taip įnirtingai mėgintas atmesti tavalas iš tiesų savo prasme bemaž tapatus rekonstruojamam tabalui, kurio vediniai, būtina pabrėžti, dažniausiai nurodo objekto būdą, o ne formą. Juo nusakoma tai, „kas (kabėdamas) smarkiai juda, siūbuoja, plakasi į visus šonus, t.y. tabaluojasi“ (žr. LKŽ XV, p. 630-636; pvz. „Šoka bobos tabalą, t. y. šlaunis į abi puses kulia su rankomis, į aukštą“, Juška, cit. iš LKŽ XV, p. 631). Tuo tarpu atmestasis tavalas yra toks pat gyvenime besitabaluojantis (plg. tabalakas „nerimtas žmogus, vėjavaikis, padauža“: LKŽ XV s.v.) „bastūnas, klajūnas, valkata; plepys, niektauzas“, o jo veiksmožodinis vedinys tavaluoti rodo, kad tas bastūnas ne tik purvinas ar negrabus (žr. reikšmes „terlioti, vartyti, žiūrinėti; apipilti“), bet ir pajėgus (pvz. reikšmes „tąsyti, kiloti ką sunkaus; pajėgti valdyti, trinti nešiojant“, žr. LKŽ XV, p. 1039).

Tokį tad, anot vardo reikšmės, keistą padarą, kurio draugijoje vargiai galėtum pasijusti maloniai ar bent jau saugiai, Lasickis ir įvardyja meistrystės pradinininku. Tačiau, nepaisant atgrasaus apibūdinimo, daugybė senų tautų visame žemės rutulyje prisipažintų jį pažįstą. Jis bemaž neišsvengiamas, mažą to – populiarus daugelio archajiškų religinių sistemų herojus. Gryniausiu pavidalu aptinkamas ypač senu gyvenimo būdu ir pasaulėžiūra pasižyminčiose Afrikos ir Amerikos tautose, pakankamai lengvai galimas atpažinti ir viską

aukštyn kojom apverčiančio krikščioniškos Vakarų Europos juokdario, ir Graikijoje bei Turkijoje paplitusio protingo kvailio ar kvailo išminčiaus Nasredino Chodžos vaizdiniuose. Tai – kultūrinis herojus, triksteris, kurį, žvelgdamas į jo elgesį ir gyvenimo būdą, senovės žemaitis, veikiausiai, pavadintų ne kitaip, kaip tavalu, tabalu ar makalu. Jis tikras priešybių mišinys: gali kurti, tačiau gali ir griauti, gali duoti, tačiau tuojau pat gali ir atimti, jam nesunku žiauriai apgauti, tačiau apsisukus pasirodo, kad ir jis pats lengvai apgaunamas, jis žiauriai žudo, tačiau gali žūti ir pats. Jam neegzistuoja jokie socialiniai ar moraliniai stereotipai. Paprastai jis vadovaujasi vien savo aistromis, apetitu ar kokiais kitais niekam nežinomais kriterijais. Savo veiksmais vienu metu jis kelia ir juoką, ir siaubą, jo nuspėti neįmanoma. Jis svetimas ir žmonių, ir dievų pasaulyje, tačiau tuo pačiu savas juose abiejuose. Jis, neretai net netyčia, ar darydamas ką nors visiškai priešingo galiausiai gaunamam rezultatui, sukuria reljefą, įvairius gyvus padarus, suteikia upėms ir ežerams vardus, išranda žemės dirbimo būdus ar agronomines kultūras, išranda darbo įrankius ir net sugalvoja verslus. Tęsti būtų galima ilgai, tačiau svarbiausia viena, jis – tikrų tikriausias spiritus movens. Paprastai tik jo veiksmų dėka atsiranda vertybės ar buvusios įgauna tikrąją prasmę. Priešingi natūrali veiksmi, kaip antai išradimai ir meistrystės – viena iš svarbiausių triksterio veiklos sričių. Šia prasme kalbamas teonimas ir Lasickio paaiškinimas idealiai atitinka vienas kitą. Gali būti, kad Lasickis ir pats nesuprato ką parašęs, tačiau trumpą jo užrašytą sakinį galima „išversti“ taip: „meistrystė pradininkas yra triksteris“.

Ganėtina keista, tačiau kultūriniai herojai lietuvių mitologijoje iki šiol aiškiau neidentifikuota kategorija. Tiesa, labiausiai triksterį primena lietuvių tautosakoje bei tikėjimuose ypač dažnai sutinkamas velnias. Sakmėse jis pasirodo kaip demiurgas, kartu su Dievu kuriantis pasaulį: norėdamas nuskandinti ant iš beribio pirmapradžio vandenyno išlindusio žemės lopinėlį miegantį Dievą, tampo už kojų jį į visas puses tol, kol žemės plotas pasiekia dabartinį dydį, o iš velnio išvemtą žemės atsiranda kalnai. Kaip tik velnias sukuria daugumą gyvūnų rūšių, kuriuos vėliau Dievas apgaulės būdu persivilioja pas save. Maža to, velnias nagingas. Tai jis išmoko žmogų kalvystės – labiausiai natūralų transformuojančio užsiėmimo – „meistrystės tarp meistrystė“ . Tačiau ar velnias ir yra lietuviškasis triksteris, ar tiesiog šiame ypač reljefiškame personaže kadais „nuskendo“ kita, šiuo metu neatpažįstama būtybė yra klausimai, ties kuriais, nematydami galimybių komentare juos išspręsti, ir sustojame (plačiau apie triksterį žr. Радин, 1999; folklorinio velnio analizę: Vėlius, 1987a; „kvailo velnio“ klausimu: Beresnevičius, 1995a).

Tavalo vieta Lasickio tekste atskiro tyrimo nereikalauja – juo nuosekliai

pereinama nuo statybinės žaliavas – „statų mišką“ ir samanias – globojančių dievybių prie jas valdyti, su jomis dirbti išmokiusio herojaus.

50 [47], 17-18: Orthus – žuvingas ežeras; jį garbina taip, kaip ir Ezernim – ežerų dievą.

Orthus – šiandien nebeidentifikuojamas, galbūt vienas jau išdžiūvusių ar tiesiog kitu vardu vadinamų ežerų (vandens telkiniai turintys kelis ar net keletą vardų būdingi Lietuvai; konkretaus vardo reikšmė istorijos būvyje gali kisti, antai, Platelių ežeras XX a. pirmoje pusėje apylinkės gyventojų dažniau vadintas Virkštos vardu), kurio vardas rekonstruotinas į *Artas arba *Artus (Jaskiewicz, 1952, p. 91; Zinkevičius, 1987b, p. 92 = Zinkevičius, 2005, p. 261). Pasak Jurginio, „XVI a. šiuo vardu buvo žinomi du nedideli ežerai ir gyvenvietė Ortiniškis. Laskausko surašytuose inventoriuose yra Artiniškis“ (Jurginis, 1969a, p. 80; plg. Jaskiewicz, 1952, p. 91). Hidronimo etimologija neaiški. Gali būti siejamas su liet. artus „artimas“ (LKŽ I s. v.), ar, manytume, semantiškai prasmingiau, su liet. ertas „erdvus, platus“ (LKŽ II s. v.; plg. lat. erts „patogus, erdvus“; iš pastarojo einantis lat. erte reiškia ir „platumą, plačią vietą ežere, kur arti nėra salų“, žr. Vanagas, 1981, p. 47-48).

Kalbėdamas apie *Artą Lasickis pateikia vieną labai svarbią ir šaltiniuose retai pasitaikančią nuorodą, kad kalbamas dievenis priklauso *Ežerinių kategorijai. De Diis yra vienas pirmųjų šaltinių, iš kurio sužinome lietuvių mitologijoje egzistuojant dievenių kategorijas ir net kai kurių kategorijų pavadinimus. Jų De Diis nurodo dvi: be *Ežerinių toliau minimi *Numėjai – „naminiai dievai“ (p. 55).

Kaip būdinga archajinėms visuomenėms, žemaičių paprastai kurtasi ežerų ir upių pakrantėse. Nenuostabu tad, kad vandenų kultas buvo vienas svarbiausių ir ilgiausiai išsilaikiusių pagoniškosios religijos elementų, labai savitai atsiskleidžiantis ir De Diis (plačiau apie vandenų kultą žr. paaišk. 54 [49], 1-5).

Tik spėlioti galime kokie motyvai lėmė kalbamų teonimų vietą Lasickio knygelėje. Svaria nuoroda čia, regis, gali pasitarnauti prieš juos aprašomos vienaip ar kitaip su statinių statyba susijusios dievybės: pagrindinio statybinių žaliavų šaltinio – miško – deivės *Medeina ir *Ragana, po pastarųjų – už sandarinimo bei apšiltinimo medžiagas atsakingi *Kerpyčius su *Šilinyčiumi ir galiausiai į minėtas medžiagas „apvaldančiuosius“ – meistraujančiuosius – nurodantis „meistrysčių pradininkas“ *Tavalas. Tad, manytume, visai įmanoma, kad De Diis autoriui pasirodė logiška būtent šioje vietoje aprašyti ir vienų pagrindinių statybiečių – paežerių – valdytojus.

50 [47], 19-21: Yra taip pat senų kilmingųjų šeimų, kurios garbina savo ypatingus dievus, štai Mikučiai – Simonaitem, Michelovičiai – Sidzium; Šemetos ir Kęsgailos Ventis Rekicziouum; kitos šeimos turi kitus [dievus].

Prisimenant ypač akcentuojamą vadinamąjį baltų mirusiųjų kultą, stebina, jog konkrečių protėvių gerbimas nesusilaukia bemaž jokio dėmesio. Simptomiška, jog ir pastarasis Lasickio fragmentas, „ypatingus kilmingųjų šeimų dievus“ bemaž vienbalsiai a priori suvokiant kaip sudieventus protėvius, komentuotas skurdžiausiai.

Visų pirma pažvelkime į kilmingasias šeimas. Apie žemaičių didikus Mikučius ir Michelovičius žinome ne ką daugiau nei jų vardus. Tuo tarpu apie Kęsgailas ir Šemetas galime pasakyti nepalyginti daugiau. Kęsgailos – sena didikų giminė, įtakinga jau XV a. pirmoje pusėje. Ilgainiui didikųjų kunigaikščių dovanojimais, pirkimais ir paveldėjimais įgijusi didžiulį turtą ir dar didesnę politinį svorį, XV-XVI a. tapo įtakingiausia Žemaitijos gimine ir su maža pertrauka valdė pastarąjį kraštą per 120 metų – nuo 1412 m. iki 1532 m. Būdami žemaičių seniūnais, Kęsgailos krašte šeimininkavo beveik savarankiškai, savo nuožiūra skirdami net didžiojo kunigaikščio dvarų tijųnus. XVI a. viduryje, 1556-aisiais, mirus paskutiniam vyriškam palikuoniui – Stanislovui Kęsgailai – garsi giminė nutrūko, o jos moteriškoji linija įsiliejo į garsiausią Lietuvos didikų giminę: Stanislovo duktė Ona ištėkėjo už Vilniaus pilininko Radvilos. Kadais pati „prarijusi“ Rėkučius (jų vardą išsaugojo ir šeimos „dievas“), Kęsgailų giminė perdavė estafetę kraujo ryšiais susijusiai senai žemaičių bajorų giminei – Šemetoms, – pradėjusiai reikštis Lietuvos gyvenime nuo XVI a. Nemažai jos narių buvo užėmę Lietuvos administracijoje tijųnų, seniūnų, pakamarių, maršalkų, teisėjų ir kitas svarbias pareigas (plačiau apie Kęsgailas žr. Krasauskas, 1957; apie Šemetas žr. Čepėnas, 1963; apie Lietuvos diduomenę žr. Petrauskas, 2003).

Analogiška situacija susiklostė ir šeimų globėjų atveju – daugiausiai galime sužinoti apie Šemetų ir Kęsgailų patroną. Nieko nežinant apie giminę, su patronimine priesaga sudarytas Mikučių *Simonaičio vardas skamba lyg paprastas krikščioniškas tėvavardis, nieko neatskleisdamas apie juo vadinamą asmenį. Michelovičių Sidzium – dar komplikutesnis. Net negalime būti visiškai tikri kaip tiksliai šį vardą turėtume tarti: s Lasickio tekste gali žymėti ir s, ir š, ir z. Atitikmenimis galbūt galėtų pasitarnauti dvi panašios lietuvių pavardės – Sedžius (LPŽ 2, p. 692) ir Šedžius (LPŽ 2, p. 904). Vardo rekonstrukcijos į *Žiedžius (: žiedas) (Jaskiewicz, 1952, p. 97-98) ar *Sėdžius (: sėdėti) (Beresnevičius, 2002, p. 112) menkai motyvuotos ir daugiau suvelia nei paaiškina.

Tuo tarpu Kęsgailų ir Šemetų globėjo vardas tyrinėtojams apgaulin-

gai atrodė akivaizdus. Antroje Ventis Rekičiouum vardo dalyje palyginti nesunkiai išgirstant sulotynintą ar su dažna lietuvių pavardžių priesaga –onsudarytą senos į Kęsgailis įsiliejusios bajorų giminės – Rėkučių – vardo variantą, nematyta reikalo „dievavardžio“ plačiau analizuoti. O pirmoji vardo dalis dažniausiai išvis ignoruota, retkarčiais net „dievavardį“ aptariant ją atmetus (pvz. Mažiulis, 1958b, p. 185; Zinkevičius, 1987b, p. 95 = Zinkevičius, 2005, p. 264). Bandytas sieti Ventis su Ventos miesteliu (Jaskiewicz, 1952, p. 96) vargiai tikėtinas. Istorijos šaltiniai, XIV–XV a. Ventis paminėdami bent septynetą kartų, nukreipia mus link gerokai išraiškingesnės vietovės. Jau Petras Dusburgietis, aprašydamas 1317 m. kryžiuočių žygį, pasakoja ketinant slapta užpulti Veliuonos pilį ties Kalsai lauku kariuomenę palikus arklius ir pėsčiomis perėjus mišką, vadintą Vintu (silvam dictam Wint) (Dusburgietis, p. 271). Kilus teritorinių nesutarimų su Vokiečių ordinu, 1413 metais surašytame „Žemės perleidimo akte“, nusakant Veliuonos apylinkes, jau tiksliau nurodoma, jog „Veliuonos pilies vienoje Nemuno pusėje yra kaimas, kuris buvo vadinamas Vaiguva, o kitoje – miškas, vadinamas Ventu [dicta Ventus], kuris kitados, pagonybės laikais, buvo laikomas šventu“ (BRMŠ I, p. 511). Vos trejetą metų vėlesnis, 1416 m., dokumentas apie šventąjį mišką kalba tiksliausiai: nurodo, kad tai būtent žemaičių šventasis miškas, buvęs už pusmylio, t. y. apie 4 km, nuo Veliuonos, o jo vardas jau visiškai atitinką pateiktąjį Lasickio: Samaytischer heiliger walt gewest ist, Wentis genant (cit. iš ir plačiau apie mišką žr. Vaitkevičius, 2001, p. 49–51; dar žr. Vaitkevičius, 2003, p. 62).

Taigi, panašu, kad *Venčiu Rėkučioniu bus vadinęsis žynys, iš tiesų artariai pradėjęs didikų giminę, panašiai kaip Radvilas tariamai pradėjęs žymiausias pagonių krivis Lizdeika. Šventojo miško vardas Ventis, pirmasis Kęsgailų ir Šemetų globėjo vardo dėmuo, kieno ne kieno kildinamas iš liet. šventas (žr. Weber: Dusburgietis, p. 426), nors hidronimuose su šaknimi vent- linkstama įžvelgti „linkimo“ prasmę (plg. venteris „tinklas [...] tiesiamas skersai upę“) (žr. Vanagas, 1981, p. 372). Savo ruožtu kur kas skaidresnis pats giminės vardas, atveda mus prie liet. rėkti „šaukti“ (plg. LPŽ 2, p. 595–596) ir tikrai puikiai tinka pagoniškosios religijos šventikui: šauksmas – vienas pagrindinių tiek dieviškųjų, tiek ir žmogiškųjų dievų ir žmonių tarpininkų komunikacijos būdų (plačiau žr. paaišk. 48 [47], 30).

Santykį su giminės pradininku tiksliausiai nusako „sudievinų protėvių“ sąvoka. Apie jų atsiradimą galime pakankamai patirti iš Bychovco kronikos bei Strykovskio raštų, pasakojančių apie Palemono sūnaus Speros, Pajautos ir jos sūnaus Kukovaičio sudievinimą (BRMŠ II, p. 378–379, 538).

Tačiau klystume mėgindami už pagarbos protėviams įžvelgti didikus

slaptai širdyje puoselėjus pagoniškąjį tikėjimą. Iš Lizdeikos save kildinusių Radvilų giminėje išsiteko ir pirmasis Lietuvos kardinolas, ir vienas uoliausių kalvinistų rėmėjų, tačiau tai toli gražu netrukde ainiams vienodai didžiutis jais visais (žr. Risinskis).

Tikėtina, kad platesnis, „ypatingais kilmingų šeimų dievais“ pradamas ir „kapuose kryžius saugančiu“ *Krikštu baigiamas, fragmentas visas skirtas su dvaru susijusioms realijoms (plačiau žr. paaišk. 50 [47], 11-12, p. ...).

52 [48], 1-2: Lavvkpatimomaldauja taisydami esi arti ar sėti.

Tik Lasickio minimas, į *Laukpačių rekonstruotinas dievenio vardas. Atrodo, tai jis du kartus šalia Žemėpačio minimas „dėl pasėlių garbinamo“ Laukosargio vardu Martyno Mažvydo „Katekizme“ (BRMŠ II, p. 184, 186). Tai, berods, vieninteliai senieji rašytiniai šaltiniai, tiesiogiai minintys lietuvių pasėlių dievenį. Įdomu, kad vietovardžiai išsaugojo tik Laukosargio vardą (žr. Almonaitis, Almonaitienė, 2003, p. 100), tuo tarpu Lasickis užrašė nors ir unikalų, tačiau darybiškai būdingą teonimą, plg., Žemėpatis, Vėjopatis.

Nors lietuviškuose šaltiniuose apibūdintas labai skurdžiai, pasėlių dievenis puikiai žinomas visoms žemdirbių tautoms. Maža to, tai vienas anksčiausiai ir plačiausiai religijotyryninkų nagrinėtų esybių. Lietuvoje nedaug kam žinoma, kad dar pirmas kapitalinio senosios baltų religijos ir mitologijos šaltinių sąvado leidėjas ir tyrinėtojas Wilhelmas Mannhardtas iš tiesų daugiausiai pastangų įdėjo į jį išgarsinusių ir į religijotyros olimpą atvedusių dirbamų laukų mitologijos ir pasėlių „demonų“ tyrimams. Būtent pastarieji paliko ženklų pėdsaką Frezerio bei Eliades kūryboje, o pastaruosiu metu, kaip vis dar nepasenę, ataidi Švedijoje gyvenančios latvių mokslininkės Lenos Neuland darbuose (Mannhardt I-II; Mannhardt, 1978; Фрэзер, 2003, c. 341-410; Элиаде II, c. 190-250; Neuland, 1977). Deja, lietuvių Laukpačio tyrimams jie neturėjo jokios įtakos. Ko gero vienintelėje palyginti plačioje šio dievenio analizėje Toporovas, laikydamas Laukpačių „derliaus valdovo“ Perkūno hipostaze, bemaž pažodžiui atkartoją romantinę Daukanto išvadą: „vadino jį [...] Laukpačiu nuo žodžių laukas ir pats, jog jis gyveno ne vien aukštybėse, bet ir lauke, kurį jis rėdė taip pat, kaip jei dangaus aukštybėse“ (Daukantas, 1993, p. 78; plg. Toporov L, c. 135-136; pastarasis, savo ruožtu, paveikė Beresnevičių, 2001, p. 105). Daukanto atveju susiduriame tiesiog su krikščioniško Dievo projekcija į visus pagoniškus dievus, Toporovo – su tam tikros „pagrindinio indoeuropiečių mito“ traukos sąlygotos ekonomijos dėsnio pasekme – neišvengiama daugelio dievų redukcija į „pirmąpradi“ Perkūną. Tokios apriorinių nuostatų sąlygotos ir faktine medžiaga nepagrindžiamos projekcijos visiškai užgožė šiuokart blaivų ir nuosaikų, filologinėmis

pastabomis pasitenkinusį ir Laukpatyje tiesiog „javų dvasia“ įžvelgusį Jaskevičių (Jaskiewicz, 1952, p. 88).

Nors pats senųjų lietuvių pasėlių globėjas šaltiniuose minimas retai, su pasėliais susiję – sėjos, javų lankymo, tačiau labiausiai derliaus nuėmimo (ypač rugiapjūtės) papročiai pasirodė besą vieni svarbiausių bei konservatyviausių (jiems priligintini nebent vestuvių ritualai) ir pasiekė bemaž XX a. pabaigą. Antai jau anot Dlugošo: „prisirinkę žemės duodamų vaisių, spalio mėnesio pradžioje [...] eidavo į miškus, kuriuos laikė šventais, ir tris dienas iš eilės savo dievams aukodavo. [...] Tarp visų kitų šis aukojimas buvo ypač svarbus ir kasmet atliekamas, ir niekam nevalia buvo jo nepaisyti“ (BRMŠ I, p. 576; dar papročių aprašymus ir tyrimus žr. Pretorijus: BRMŠ III, p. 286-289, 290-294; Balys II, p. 107-111; Dundulienė, 2005, p. 155-189, 225-271; Mardosa, 2003, p. 375-379; Pivoriūnaitė, Balčiūnienė, 2003; Urbanavičienė, 2000, p. 353-369). Tokių Laukpačio kontekstą nušviečiančių papročių perspektyvoje visų pirma atkreiptinas dėmesys į taip gerai archajiškoms žemdirbių kultūroms pažįstamą laukuose paliekamą arba ypač pagarbiai namo parsigabenamą ir krikštasuolėje sodinamą pirmą ar paskutinį pjaunamų javų pėdą, kuriame, kaip žinia, ir įsikūnija javų dievenis.

Ištisus amžius senovės žemdirbius lydėjo skurdžių derlių grėsmė. Nenuostabu, kad vienos pagrindinių derlių sąlygojusių ir net mūsų dienas pasiekusių esybių kultas kai kur reikalavo net žmonių aukų. Chrestomatiniu pavyzdžiu čia būtų Centrinės Amerikos religinių sistemų pasėlių dievybės. Nors esama užuominų ir baltus galėjus praktikuoti panašius kultus. Antai pasak Simono Grunau „javų dievu“ vadintam Patrimpui esą būdavę žudomi maži vaikai (BRMŠ II, p. 103, 112). Nenuostabu tad, kad, būtent pasėlių globėjas buvo ir bene pirmoji krikštą atnešusiems svetimšaliams į akis kritusi ir, neapsiribojant vardo fiksavimu, plačiau aprašyta pagoniška baltų dievybė. Vokiečių ordino taikos sutartyje su atkritusiais Pamedės, Varmės ir Notangos sričių prūsais (1249), apie kitus dievus tik užsiminus pabrėžiama, kad prūsai, be kita ko, pasižadą nebeaukoti ir „stabui, kurį jie buvo įpratę vienąkart metuose, derlių nuėmę, pasidaryti ir garbinti kaip dievą, vadindami jį Curche“ (vertimas Vytauto Mažiulio: Mažiulis 2, p. 307; plg. BRMŠ I, p. 240). Greta pastarojo stoja analogiški latvių Jumis, minimas net ir XX a. užrašytose dainose, rusų Sporyšas, gal net Pretorijaus minimas Javulis. Kai kurių dievybių vardai išsaugojo archajišką pėdo reikšmę: Curche (*Kurka) lygintinas su sl. *крѣчь „krūmas“ ir sen. ind. kurcá „ryšulys, kuokštas“, tuo tarpu latvių Jumio vardas, kaip pastebi Endzelynas, syjus su sen. ind. yuvati, yuti-h „prišti; ryšys“. Savo ruožtu, manytume, būtent šalia Kurkos ir Jumio statytino Laukpačio vardas atspindi lietuviams gerai žinomą žymėto pėdo įvardijimą „gaspadoriumi“

(svarstant Laukpačio klausimą neįmanoma apeiti prūsų ir latvių pasėlių dievybių tyrimų: dėl Kurkos žr. Narbutas, 1994; Narbutas, 1995, nors pastarasis vietomis viską labiau suvelia nei paaiškina, tad tenka kliautis detaliomis filologinėmis analizėmis – žr. Būga I, p. 448-449; Топопов K-L, c. 309-321; Mažiulis 2, p. 307-310; Jumio paveikslas išryškintas kur kas nuosekliau – žr. Šmitas, 2004, p. 57-59; Neuland, 1977; ME 2, p. 179-181).

Keblėsnis Laukpačio vietos De Diis klausimas. Turint galvoje tikėtiną ekonominį kilmingų šeimų dievybėmis pradedamą ir kryžių sargu baigiamą platesnio fragmento pagrindą (žr. 50 [47], 11-12, p. ...), tarp (prekybinės) kelionės pradžią žyminčių dievenių grupės ir žinduklių paršelių patrono atsidūręs Laukpatis veikiausiai suprastinas kaip vienas iš prekybinių produktų – grūdų – reprezentantas, tuo ir pelnęs vietą tekste.

52 [48], 4: Krikstos kapuose kryžius saugo.

Vienas labiausiai ironizuotų teonimų, laikytas “krikščionybės laikais prisidėj[usia] [...] antkapinio kryžiaus personifikacija“ (Useneris, 1896, p. 428), labiausiai Lasickio rašinio autoritetą griauačiu pavyzdžiu – „krikščionybės pareigūnu“ (Briukneris, 1904, p. 473), ar keistose Žemaitijos krikštų formose ir stogastulpių bei kopyltstulpių viršūnių „saulutėse“ Lasickio nesugebėtis atpažinti ir kapinių kryžių sargais palaikytais kryžiais (Jaskiewicz, 1952, p. 86-87).

Kitaip nei ankstesnieji, kalbamasis teonimas įtraukia mus ne tik į konkretaus dievavardžio svarstymus, bet ir į tikrų tikriausias tautinį atgimimą menančias ir iki šiol nenurimusias batalijas dėl lietuviškosios tapatybės. Įdomu, jog kertiniais diskusijų „akmenimis“ tapo antkapiai: Mažosios Lietuvos protestantų kapinėms būdingos ornamentuotai išpjaustytos antkapinės lentos – krikštai – ir žemaičių stogastulpiai bei „saulutės“, atremti į mįslingą Sembos Vyskupo Michaelio Junge’s įsaką (1426?): „Taip pat jokio kryžiaus ant mirusiojo kapo tegul jie [prūsai] nestato, o pastatytus tegu nugriauna“ (BRMŠ I, p. 484). Tai neva priešistorinius laikus menantys tariamos aukštosios pagoniškosios kultūros reliktai, esą simbolizuojantys nenugalimą pagoniškosios savimonės rezistenciją. Užsimezgusi dar XIX a. pabaigoje pastanga atskleisti „tikrąjį lietuvių dvasios pavidalą“, mėginant surankioti materialius tariamos andainykštės galingos lietuvių civilizacijos likučius, aiškiausia realizuota Basanavičiaus straipsnyje „Lietuvių kryžiai archeologijos šviesoje“. Jame išsakyti svarstymai paliko itin žymų pėdsaką lietuvių savimonėje, o tuo pačiu ir mitologijos moksle. Antai, aptardamas su Lasickio minimu *Krikštu susietą Jungės įsaką, dar Norbertas Vėlius reziumavo vos ne nuo „tautos patriarcho“ lūpų paimtais žodžiais: „Matyt,

jie [įsaku drausti kryžiai] buvo susiję su senąja mitologija ir savo išvaizda skyrėsi nuo krikščioniškųjų kryžių. Kad baltų memorialiniai paminklai labai skiriasi nuo krikščioniškųjų kryžių, akivaizdžiai rodo krikštai, koplytstulpiai ir stogastulpiai su ryškia senąja simbolika, dar statyti Lietuvoje XIX ir XX a. [...] [M]anytina, kad, jeigu krikštai ir buvo įsivaizduojami kaip dievybės, tai veikiau ne kaip kryžių, o kaip mirusiųjų globėjai“ (BRMŠ I, p. 479; paskleistas Basanavičiaus – žr. Basanavičius, 1970 – šios idėjos palaikytos daugybės tautotyros autoritetų, tarp kurių pirmiausia minėtini Galaunė, 1988, p. 101-132; Čerbulėnas, 1938 bei Alseikaitė-Gimbutienė, 1946; būta ir savarankiškų „tautos patriarcho“ idėjomis alsuojančių tekstų, žr. politiniais tikslais rašytą straipsnį: Kušneris, 1977; dar žr. moksliniame žurnale skelbtą neįtikėtinais naivų Jablonskį, 1990).

Nors ir nepaprastai populiarai, mintis apie „memorialinių paminklų“ pagoniškumą yra visiškai iliuzinė. Iki šiol nieko nežinoma ne tik apie lietuvių prieškrikščioniškus antkapinius statinius, bet net ir apie krikščioniškus XVI a. antkapius – su trakų, frygų ir kitų tautų paminklais Basanavičius lygino savo apriorines prielaidas, neturėdamas nė vieno archeologinio artefakto. Maža to, „lietuviškojo aukso amžiaus“ teoretikai ne tik vengia cituoti istorinius dokumentus, bet ir užsiminti apie tokios pažiūros kritiką. Simptomiška, jog tokios strategijos, komentuojant Junge teapeliuodamas į Mierzynskio, Basanavičiaus, Galaunės ir Gimbutienės tyrimus, nevengia ir Vėlius. O kritikos būta labai rimtos. Daugeliu atveju neturėdami ką pridurti ir atsižvelgdami į ligšiolinę pastarosios izoliaciją, jau egzistuojančius *Krikšto problematikai reikšmingus svarstymus pateiksime citatomis. Kaip pastebi Antanas Mažiulis: „Sambijos vyskupo minimasis kryžius mums visai neaiškus ir nežinomas, būtent galėjo būti pasmerktas dėl savo pavidalo arba dėl naujai susidarantių papročių, nesuderinamų su krikščionybės dvasia (pvz., vaizdinis mūsų tautos galvojimas iš jo padarė „stabą“, ir tauta pradėjo šį kryžių „maitinti“ vėlėms skirtąja košele ir t. t.)“ (Mažiulis, 1951, p. 61). Taigi, anot Jono Griniaus apibendrinimo, prisimenant, jog Jungė tame pat potvarkyje uždraudė ne tik kryžius, bet ir šermenis bei mirusiųjų maitinimą, ima regėtis, jog „užuot krikščioninės senuosius prūsus, Sambijos kryžius galėjo juos pastūmėti į naują pagonybės formą“ (Grinius, 1993, p. 43). Filosofinis Nerijos Putinaitės žvilgsnis tiksliai pastebi memorialinių paminklų problematikos akcentus: „Basanavičiui ėmus svarstyti stogelių klausimą, pasirodo, jog jų esama visose kultūrose. Jie yra toks universalus reiškinys, kad kiekvieną veikiau vestų prie minties apie čia aptinkamą paprasčiausiai parankų bei patogų sprendimą, kurį žmogus, nepriklausomai nuo jo civilizacinių šaknų gylio, prima siekdamas apsaugoti savuosius dirbinius ar savo kasdienę egzistenciją. Basanavičius, mąstydamas civilizacinėmis

kategorijomis, neatkreipė dėmesio ir į daug paprastesnį ornamentikos radiomosi paaiškinimą. Žmogus iš prigimties linkęs puošti jam mielus ir svarbius dalykus, pasitelkdamas elementarią ornamentiką bei gamtos ženklus. Be to, ir krikštų paplitimas tarp Prūsijos lietuvių protestantų sietinas veikiau ne su beribe pagoniškų simbolių galia, o su pietistinės pakraipos tikėjimu. Vengdami dauginti medžiaginę išraišką turinčius krikščioniškus simbolius, jie veikiau buvo linkę tenkintis kuklia ornamentika“ (Putinaitė, 2004, p. 29, plačiau p. 27-31; fundamentalią lietuviškojo kryžiaus analizę pateikęs Mažiulis, 1951 – pastarojo straipsnio fragmentas apie krikštus = Mažiulis, 1958a – daugiausiai naudotas ne mažiau reikšmingo, tačiau analogiškai ignoruoto Griniaus, 1970; pastarojo Basanavičiaus-Galaunės-Gimbutienės argumentaciją kritikuojanti dalis 1993 m. perspausdinta Liaudies kultūros žurnale: Grinius, 1993; vienas iš nedaugelio bandymų atsakyti į Mažiulio ir Girniaus kritiką – žr. Čerbulėnas, 1995 – buvo visiškai nesėkmingas).

Pro galingos lietuvių civilizacinės praeities ieškotojų, Putinaitės žodžiais tariant, „Šiaurės Atėnų tremtinių“ sietus prasprūdo keli, vėliau, deja, visai ne pastarųjų rasti aukso grūdėliai. Ilgai laikytame slavybe žodyje krikštas palyginti neseniai pamažu pradėtos įžvelgti letuviškos šaknys (žr. Greimas, 1990, p. 314-322 = Greimas, 2005, p. 317-325; Казанскене, 2004). Greimas, tiesa, kaip paprastai svarsto pernelyg laisvai ir be jokio pagrindo ignoruoja krikščioniškosios iniciacijos apeigų metaforinį pritaikymą. Tačiau atraminė lietuviškosios linijos šalininkų pozicija, jog lietuviai turėjo turėti žodį pavadinti susikryžiuvimams, neatremiama. Pastebėtina, kad krikšto sąvoka platesnė (nebūtų neįtikėtina jei ir senesnė) už kryžiaus: tai ir nedidelis kryželis, ir garbingasis kampas už stalo tarp langų – krikštalangis, ir net paprasčiausia kertė ar surišti pėdai (žr. LKŽ VI s. v.). Bet kokių atveju, net jei tai skolinys, pirmapradiškai jis vartotas ne vien krikščioniška kryžiaus prasme. Labai sunku tokio kultūriškai apkrautą simbolio semantiką išgryninti. Net negalime pasakyti ar Lasickio informatorius skiria krikštą ir kryžių.

Prieš išsiaiškindami, kas gi vis dėl to yra mišlingasis *Krikštas, privalome pabrėžti, jog kaip ir daugelis kitų nurašytų Lasickio dievybių, „kapinių kryžių sargas“ toli gražu nėra vienišas. Antai, Rusijoje ir Urale žinomas paslaptingas neaiškių funkcijų demonas Kryžinis (Кресной, Крестной, Крестовой) (Власова, 1998, c. 266-268). O štai Haičio Vudu adeptų tarpe ypač populiarūs ištisa „kryžių ir kapinių saugotojų“ šeima – Guede loa. Populiariausi jos atstovai yra Baron-Samedi (Baronas Šeštadienis), Baron-la-Croix (Baronas Kryžius) ir Baron-Cimetièrè (Baronas Kapinės). Juos simbolizuoja ant specialaus netikro kapo (false tomb) statomas juodu apsiaustu apvilktas juodas kryžius su užmaukšlintu cilindru. Be baronų kapinės, ypač tas,

kuriose pirmas palaidotas žmogus buvo moteris, dar valdo Maman, arba Mademoiselle Brigitte. Išraiškingi jos vaikų vardai – kapo ribas nustatantis General Jean-Baptiste-Tracé (Generolas Jonas Krikštytojas Nustatytojas), kapus iškasantis General-Fouillé (Generolas Kasėjas) ir Ramasseur-de-Croix (Kryžių Rinkėjas) – pakankamai pasako apie pastarųjų užsiėmimą (plačiau žr. Métraux, 1972, p. 112-114).

Ką gi tad lietuviai laikė kapinių sargu? Į šį klausimą atsako ne tik lietuviams ir latviams žinomas tikėjimas, jog „kai tik numirėlį nuveža į kapus, tai jis turi saugoti kapus, iki kitą „naujoką“ atveš“ (Balys V, p. 176, Nr. 833; taip pat Nr. 834-835; dar žr. VVM, p. 237, Nr. 30; plg. Šmitas, 2004, p. 88). Toks kapinių „naujokas“ nuo kryžiaus bemaž neatsiejamas: „Reikia, kap žmogus numiršta, kum skaudžiausia [greičiausiai] chot nedidukų kryželį“, „Kryžių reikia statyc, kad būt, dūšia turėt kur pašėt stotis. O tep tai dūšia be kryžio netur ana daikto [vietos]“ (VVM, p. 237, atitinkamai Nr. 33 ir Nr. 31, iš Žižmų k., Dieveniškių seniūn.; dar žr. Nr. 32, 34). Ne veltui senovėje antkapiniai kryžiai neretai suvokti kaip mirusiojo substitutas. Kai kur – tai ypač būdinga slavams – antkapiniams kryžiams, žinoma, kiek tai įmanoma, suteiktas antropomorfinis pavidalas, stengtasi net kad kryžius kaip įmanoma tiksliau nurodytu palaidotojo amžių bei lytį: didžiausi kryžiai statyti ant senų žmonių, maži – ant vaikų kapų. Pastarieji rengti palaidotųjų rūbeliais, tuo tarpu „moteriški“ kryžiai išsiskirdavo storiu, kai kur ant jų kabintos prijuostės (plačiau žr. Белова, 1999, c. 656-657). Paremdamas Mažiulio bei Griniaus įžvalgas analogiškas haitiškasis pavyzdys, be kita ko, pakankamai aiškiai parodo, kaip krikščioniškas kryžiaus gali virsti pagoniškos religinės pagarbos objektu. Greta prisiminus, jog krikštinti, anot žodyno apibrėžimo, visų pirma reiškia „pradėti pirmą kartą ką daryti“ (LKŽ VI s. v.), tampa pakankamai akivaizdu, jog *Krikštu tad, veikiausiai ir vadintas paskutinis – „naujausias“ – mirusysis (Lasickis neteigia „kryžių sargu“ buvus dieveniu), saugantis kapus iki sekančių laidotuvių.

Vien spėlioti galime apie *Krikšto vietą De Diis. Tačiau, kaip pastebima, Lasickio laikmečio Žemaitijoje „bažnytinis laidojimas bažnyčioje ar šventoriuje-kapinėse praktikuotas statistinės parapijiečių mažumos [...], juolab kad tai buvo mokama privilegija“ (Jovaiša, 2004, p. 120). Be didesnių abejonių mokesčio našta atsijodavo neturtinguosius. Simptomiška tad, jog *Krikštu baigiamas būtent diduomenės aplinkos realijoms pašvęstas skyrelis (žr. paaišk. 50 [47], 19-21 bei 50 [47], 11-12, p. ...).

52 [48], 7-11: Net pats karalius Vladislovas, kilimo lietuvis, iš motinos buvo išmokęs tokių prietarų...

Ne tik pasakojimas apie žemaičių krikštą (žr. paaišk. 44 [44], 5-17), bet ir pastaroji istorija spėjama buvus nusirašyta nuo Dlugošo (žr. Mannhardt, 1936, S. 366). Deja, lygiai taip pat nepagrįstai. Lasickis pateikia ganėtinai smulkmenišką ir konkretų aprašymą, pvz., „jeigu atsikėlęs pirmiausia netyčia paimdavo kairįjį batą“ valdovas esą laikydavo ženklų dieną būsiant nesėkminga. Tuo tarpu eilėmis nupasakojęs karaliaus mirties aplinkybes ir išvardyjęs jo dorybes Motiejus Strykovskis (1582) teuzsimena, esą Jogaila „prieš eidamas iš namų, apsisukdavo tris kartus / Ant vienos kojos, kad bėda neištiktų“ (BRMŠ II, p. 569). Maža to, Lasickis, skirtingai nei Strykovskis, teigia, esą ant vienos kojos Jogaila sukdavęsis prieš išeidamas iš miegamojo, o ne iš namų.

Fragmento tikslas pakankamai akivaizdus. Su tariamu Jogailos prietaringumu perpintas platesnis pasakojimas apie divinacijas Lasickiui leido pabrėžti įsišaknijusį lietuvių polinkį į stambeldystę, viena vertus, neva parodant, kad nuo valstiečių prietaringumu ne ką tesiskyręs ir jų krikščionis valdovas, antra vertus, esą ir patys krikščionys tėra prietaringi pagonyš.

Kur kas sunkiau atsakyti kodėl, pasak šaltinių, taip elgęsis uoliausiai krašto christianizacija rūpinęsis valdovas. Būtų absurdiška abejoti Jogailos nuoširdžiai krikščioniška tapatybe ir už mįslingo karaliaus elgesio įžvelgti pagonybės ilgesį. Nuosaičius tėvo jėzuito Alberto Vijūko-Kojalavičiaus vertinimas kviečia susilaikyti nuo skuboto sprendimo: „Žmonės sakė, kad šitaip daro dėl senų prietarų, bet kadangi niekam nėra atskleidęs, kodėl taip elgiasi, nesmerksiu jo prietaringumo“ (BRMŠ III, p. 525). Neturime nieko, kas leistų paneigti, jog Jogailos sukimasis ant vienos kojos tėra, priešingai nei sugretinimu su Cezariu mėgina parodyti Lasickis, ne iš pagoniškos tradicijos perimtas sėkmę lemiantis veiksmas (plg. „Pamatęs jauną Mėnesį, apsisuk triskart ant vienos kojos – tas mėnuo bus laimingas“, Balys, 2003, p. 234, Nr. 61), o, veikiau, dažnokai (ypač vaikų elgesyje) pasitaikanti tam tikra nesąmoninga psichologinė fiksacija (plg. analogišką sukimąsi ant vienos kojos ar dažną šiuolaikinį įprotį einant šaligatviu stengtis neužminti ant plytelių sandūrų).

52[48], 17-21: Lasdona – riešutų ir Babilos – bičių dievai, pastarąjį rusai praminė Zosimu. Yra ir deivių: žemės – Zemina, bičių – Austheia. Tikima jas abi teikiant augimą. Kai bitės spiečiasi, [tos deivės] meldžiamos, kad daugiau bičių iš kur kitur į avilius suvestų ir tranus nuo avilių sulaikytų.

Tai viena tirščiausių ir painiausių Lasickio teksto vietų. Trys čia aprašomos dievybės – Lazdona, Žemyna ir Austėja – nežinomos ligtoliniams baltų religijos ir mitologijos šaltiniams. Babilą kiek anksčiau aprašė Strykovskis (BRMŠ II, p. 546), vėliau – 1666-aisiais – turbūt nusižiūrėjęs nuo La-

sickio, tik vardą minėjo Martinijus (BRMŠ III, p. 63). Daugiau šaltiniuose jis nepasirodė, o Lazdoną ir Austėją apskritai žinome tik iš De Diis. Iš visos grupės vienintelė Žemyna iki pat XX a. vidurio (neretai plačiai) aprašoma daugelyje vėlesnių rašytinių šaltinių, o vėliau minima ir tautosakoje bei tikėjimuose. Tačiau abu bičių dievai De Diis aptariami ne kartu, o skirtingose porose – Babilas aprašomas šalia Lazdonos, o Austėja sugretinama su Žemyna. Maža to, abiem pastarosioms – šiaip, atrodytų, skirtingoms deivėms – priskiriama tos pačios funkcijos – augimo skatinimas ir bičių valdymas. Tuo tarpu bičių dievas Babilas sutapatintas su stačiatikių šventuoju Zosimu. Visų dievų aprašymai labai glausti, tad nėra lengva išsiaiškinti jų funkcijas bei komentatorių akimis žiūrint, keisto jų grupavimo prasmę. Iki pat paskutinių mėginimų šią vietą komentavę autoriai, teisindamiesi tariamu Lasickio teksto struktūros nebuvimu, išplėsdavo sunkiai perprantamas dievybes iš konteksto ir jas pergrupuodavo. Tačiau minėtų autorių išvadų įvairovė rodo, kad tokie hermeneutiškai nepagrįsti mėginimai suardyti teksto sistemą neduoda jokių bent kiek patikimesnių rezultatų. Pamėginkime tad eiti dar nevaikščiotu taku: palikime dievybes ten, kur jos yra. Iš pradžių išanalizuosime jas skyrium tokia tvarka kaip jas pateikia Lasickis, o pabaigoje, išsiaiškinta dievybių prasmė, manome, padės perprasti ir De Diis nurodomus jų sąryšius.

Taigi, pradėkime nuo Lazdonos. Ypač problemiškas dievybės lyties klausimas. Dėl moteriškos vardo formos tyrinėtojai Lazdoną linkę laikyti deive (Jaskiewicz, 1952, p. 87; Beresnevičius, 2001, p. 106), tačiau Lasickis šioje teksto vietoje pabrėždamas opoziciją tarp dievų ir deivių – „Lasdona – riešutų ir Babilos – bičių dievai [...]. Yra ir deivių“ – rodo esąs tikras dėl dievybės vyriškos giminės. Lazdonos vardo etimologija bylos neišsprendžia. Teonimo etimono – žodžio lazda – daryba ir kilmė, kaip nurodo Vytautas Mažiulis, iki šiol neatskleista (Mažiulis 3, p. 54), tad ir nepadeda aiškintis giminės klausimo. Negelbsti, deja, ir paties Mažiulio įžvalga, esą balt. *lazda „lazdynas“ yra „tai (augalas), kas vegetuodamas vešliai plinta, slenka, š l i a u ž i a“ ir, savo ruožtu, eina iš rekonstruojamo baltiško daiktavardžio *lazda „tai, kas šliaužia“ kuris, galiausiai, suvedamas į rekonstruojamą

DINGĘS ŠVENTYBĖS PASAULIS

Jono Lasickio knygelė *Apie žemaičių, kitų sarmatų bei netikrų krikščionių dievus* lig šiol nesulaukė platesnių raštijos ar idėjų istorijos tyrimų. Aleksandras Brückneris paliko bene ryškiausią jos apibūdinimą, vėliau gan dažnai kartotą: Lasickio knygelės tikslas buvęs „pateikti pasauliui įdomių etnografinių-antikvarinių žinių iš užmiršto Europos kampo, parodyti, kad jei apie Prūsus galima (kaip Maleckis) pasakoti negirdėtus dyvus, tai Žemaičiuose jų esama dukart tiek; šalia to, Lasickis norėjo katalikišką šventųjų kultą parodyti kreivame veidrodyje, išstatyti jį viešai pajuokai“.

