

Gintaras BERESNEVIČIUS

DAUSOS



Išleido 1990
GIMTINĖS laikraščio redkolegija
Kultūrinė-mokslinė-humanitarinė draugija TAURA
Spaudė RYTO sp., Klaipėda

Printed and made in Lithuania
Copyright © 1990 by G. Beresnevičius
Cover copyright © 1990 by Š. Miškinis
Photo copyright © 1990 by TAURA and E. Nemanius

GINTARAS BERESNEVIČIUS

DAUSOS

**POMIRTINIO GYVENIMO SAMPRATA
SENOJOJE LIETUVIŲ PASAULĖŽIŪROJE**

**GIMTINĖ
TAURA**

Išleido 1990
„Gimtinės“ redkolegija
Kultūrinė-mokslinė-humanitarinė draugija
TAURA

Printed and made in Lithuania
Copyright © 1990 by G. Beresnevičius
Cover copyright © by 1990 Š. Miškinis

Spaudė „Ryto“ sp., Klaipėda

GINTARAS BERESNEVIČIUS

DAUSOS

Didysis Kosmosas. Didis Kosmosas. Nesuvoktas ir nepavaldu. Bet Jame esame mes - Jo maži Žiedeliai - užgimę, gyveną, pasitraukia į savąją Žiemą ir vėl būtina grįšią; tie patys - ne tokie patys. Norime tikėti. Reikia...

...nes šia vienintelia gija esame susiję su tuo, ką ateidami randame ir išeidami paliekame. Tai mūsų vienintelė Amžinybė.

O rasdami ir nustebdami žadiname savyje Viltį, kad gali būti geriau, gali būti gražiau. Viltis pagimdys gerą ir gražų darbą. Jį ir norime palikti išeidami.

Didysis Ratas. Mažasis Ratas. Ir mes su viltimi.

Leidėjai

Pratarmė

Intensyvėjant senosios lietuvių pasaulėžiūros studijoms, vis dažniau susiduriama su senovės lietuvių pomirtinio gyvenimo sampratos problema. Ji svarbi tiek mėginant atkurti anuometinės religijos svarbiausius įvaizdžius, tiek siekiant pamatuotai prabilti apie senovės lietuvių pasaulio suvokimo lytis ir būdus. Kadangi būties interpretacija senosiose kultūrose buvo vis tik religinė, tokių įvaizdžių atsekimas turi betarpišką reikšmę šios interpretacijos horizontui suvokti.

Šiame darbe, remiantis istorinių šaltinių, archeologine, tautosakine medžiaga bei kitų tyrinėtojų pasiekimais ir bus siekiama nusakyti gana reikšmingą senosios lietuvių pasaulėžiūros dėmenį - pomirtinio gyvenimo sampratą. Dėsningas klausimas - koku būdu galima tai padaryti ir apskritai ar išvis tai šiandien įmanoma? Juk istoriniai šaltiniai dažnai tendencingi, rašyti žmonių, labai paviršutiniškai susipažinusių su senąja lietuvių pasaulėžiūra, archeologijos duomenis sunku vienareikšmiai interpretuoti, o tautosakoje susilydę ir pagoniškosios, ir krikščioniškosios pasaulėžiūros elementai, be to, ir pati pagoniškoji pasaulėžiūra nėra vienalytė. Mechanškai suderinus įvairių mokslų duomenis, galima pasiekti tik menamą rekonstrukciją, su senąja pomirtinio gyvenimo samprata neturinčią nieko bendra. Išsyk ieškant vieningos, visais laikais ir visomis aplinkybėmis galiojusios pomirtinio gyvenimo sampratos, taip ir atsitiktų. Išėities taško bendriausiam jos atsekimui, matyt, tektų ieškoti būtent senosios pasaulėžiūros nevienalytiškume. Archeologiniai duomenys rodo, jog tiek indoeuropiečių (toliai - ide.) pasaulyje, tiek konkrečiai baltų žemėse istorijos eigoje vyko žymūs pasaulėžiūros pokyčiai, atsispindėję laidojimo papročių kaitoje. Ši kaita negalėjo nepalikti pėdsakų ir liaudies atmintyje užfiksuotoje mitologijoje, papročiuose, folklоре; joje išlieka netgi patys archaiškiausi vaizdiniai, senojoje pasaulėžiūroje nau-

jieji vaizdiniai ne paneigia senuosius, o susipina su jais ir toliau gyvuoja greta (Vėlius, 1987, 8). Tad pagrindinis šio darbo uždavinys būtų ne rekonstruoti senąją pomirtinio gyvenimo sampratą, o pirmiausia išsklaidyti esamą medžiagą. Tik tai atlikus, bus galima prabilti apie pačią pomirtinio gyvenimo sampratą.

Tokio sklaidymo principus bendriausiais bruožais nusako K. Grigas (Grigas, 1988). Turimą tautosakinę medžiagą teks skirstyti pagal atitinkamus laikotarpius, remiantis chronologiniu bei emociniu-funkciniu požiūriu. Pirmiausia bus nagrinėjama, kiek pasakų ar sakmių kilmę galima motyvuoti senajai ar naujesniajai pasaulėžiūrai būdinga pomirtinio gyvenimo samprata, kadangi nesyk pagoniškujų įvaizdžių reliktais bus įsipynę į krikščioniškuosius rojus, skaistyklos, pragaro įvaizdžius. Drauge chronologinį požiūrį teks papildyti emociniu-funkciniu, aiškinantis, kokias vertybes - pagoniškas ar krikščioniškas tas ar kitas tautosakos tekstas išreiškia, koku būdu jos funkcionuoja (plg. Grigas, 1988, 136). Šitokį medžiagos sklaidymą papildys atitinkama kitų ide. tautų mitologijų medžiaga, kuri, lyginama su senosios lietuvių pasaulėžiūros elementais, ypač didelę reikšmę įgys, prasidėjus "antriniam" medžiagos sklaidymo etapui, kuomet, iš krikščioniškosios pasaulėžiūros atskyrus pagoniškosios pasaulėžiūros elementus, ir iš pagoniškosios reikės savo ruožtu išskirti įvairių epochų archainių įvaizdžių sluoksnius. Reikia pridėti, kad tautosakinė medžiaga, nors ir talpindama ištisus senųjų pasaulėžiūrų sluoksnius, vis dėlto turi skirtingą autentiškumo lygį: kuo seniau pasaka ar sakmė užrašyta, tuo didesnė autentiškumo tikimybė. Tad šiame darbe daugiausia bus remiamasi iki 1940 m. užrašyta tautosaka.

Kol kas, deja, fragmentiški šaltiniai ir pirmas žvilgsnis į palyginti neseniai pradėtą nuosekliau tyrinėti tautosaką pateikia gan miglotą senovės lietuvių pomirtinio gyvenimo sampratos vaizdą. Kol kas jį nagrinėjo tik J. Basanavičius (Basanavičius, 1903) ir N. Vėlius (kiek ši tema atsiskleidė per

lietuvių velnio įvaizdį - Vėlius, 1987, 162-200), tačiau šiais laikais be minėtų autorių aptariamam klausimui platesnių studijų nebuvo skirta. Tai ne vien lietuvių mitologijos problema: žymesnio tyrinėtojų dėmesio nesusilaukė ir apskritai ide. pomirtinio gyvenimo suvokimas. Matyt, tai sąlygojo daugybė neišlumų, nes mus pasiekę ištisų istorinių epochų pomirtinio gyvenimo įvaizdžiai be galo persipynę. V. Propas pažymi, jog išvis nėra tautų, turinčių vieningą pomirtinio gyvenimo įvaizdį, šie įvaizdžiai visuomet įvairialypiai ir dažnai prieštaringi (Πορτι, 1986, 287).

Ir teologinė, ir filosofinė senųjų kultūrų mintis aiškiausiai išsikristalizavo to meto pomirtinio gyvenimo sampratoje. Giliau permąščius transcendentinio veiksnio santykio su žmogumi ypatybes, senieji įvaizdžiai būdavo nureikšminami, ir religijos kaip "visuminio santykio su visuma" (Mann, 1989, 58) pobūdis keisdavosi: šitokio lūžio laikotarpius atspindėtų senovės lietuvių bei baltų mituose išlikę Sovijaus, Šventaragio, Videvučio ir Brutenio religinių reformų pėdsakai. Tačiau tokie pokyčiai nesunaikindavo viso senojo žinojimo, ir toliau išliekančio senuosiuose sakraliniuose mituose, kurie neišnykdavo, o toliau funkcionuodavo tautų atmintyje, dažnai virsdami į pasakas, nors gali būti, kad reformą patyrusios kultūros periferijoje savo sakralinę reikšmę jie išlaikydavo daug ilgiau; pagaliau, reformos toli gražu ne visoms tautoms ar genčių grupėms būdavo priimtinos ir jos toliau likdavo senojoje pasaulėjautoje. Drauge reformos nebūdavo tiek "sugalvotos", kad iš jų kiltų nauji mitai - naujos pasaulėjautos esmę atitinkantys mitai išnirdavo iš senųjų mitų sistemos, juos tik reikėjo aktualizuoti; galbūt kaip tik tam tikrų periferinių mitų "savaiminis" aktualizavimasis virsdavo nuoseklia permanentine reforma ar tokiu vyksmu, kurį reforma pavadinti galima retrospektyviai. Atrodo, kad ide. tautų "visuminio santykio su visuma" pobūdis keisdamasis atsispindėdavo būtent pomirtinio gyvenimo sampratos kaitoje - kaip minėta, tą liudija plačiose ide. pasaulio žemėse archeologų at-

sekami kadainykščiai laidojimo papročių pokyčiai. Todėl, nors ir nesant aiškių vieningos pomirtinio gyvenimo sampratos pėdsakų, atskiros sampratos - ypač žinant, kuri iš jų ankstyvesnė ir kuri vėlyvesnė - tampa labai svarbiais šifrais, per kuriuos galima įžvelgti senąsias būties interpretacijos lytis. Turint omenyje, kad pomirtinio gyvenimo sampratos kaitoje užfiksuojami ir mąstymo pokyčiai, šiame darbe greta pačių pomirtinio gyvenimo įvaizdžių analizės didelis dėmesys bus skiriamas jų kaitai. Deja, dėl tam tikro archeologų nuomonių išsiskyrimo konkrečių įvaizdžių nepavyks vienareikšmiai priskirti konkreitiems laikotarpiams bei gentims, tačiau bus mėginama tiesiog chronologiškai išskirti įvaizdžių sluoksnius, aiškinantis, kurie jų ankstesni, ir kuris kurį keičia. Tam teks pasitelkti istorinius šaltinius bei anksčiau rašiusių tyrinėtojų išvadas ir ypač - tautosakinę medžiagą, nes ją nagrinėjant, bene autentiškiausiai galima atsekti senosios pasaulėžiūros bruožus; jokia spekuliacija šiame senosios pasaulėžiūros tyrimo etape tautosakos studijavimo nepakeis.

Išsyk reikia paminėti, jog darbe nebus skiriama dėmesio senovės lietuvių suvokime egzistavusiai sričiai "tarp" šio ir ano pasaulių, kuriai priklausytų galutinai ryšio su savo kūnais nenutraukę mirusieji - vaiduliai, slogučiai, vaiduokliai ir pan., kadangi tokie mirusieji specifinei "ano pasaulio" erdvei nepriklauso ir esti tarpinėje zonoje. Darbe bus pasitelkiamos tik tos pasakos ir sakmės, kuriose daugmaž aiškiai kalbama būtent apie pomirtinį pasaulį. Daugelyje tyrimo akiratin nepatekusių pasakų kalbama apie įvykius, nutinkančius tarsi "kitame" pasaulyje, "už jūrų marių" ir pan.: tačiau šiame tyrimo etape, dar neišsiaiškinus bendriausių pomirtinio gyvenimo sampratos bruožų, ankstoka kelti klausimą apie pasakų vaizduojamos kitos erdvės galimas sąsajas su pomirtiniu pasauliu.

Darbo pavadinime nurodoma, jog bus nagrinėjama būtent senoji lietuvių pomirtinio gyvenimo samprata, tačiau tai nereiškia, jog bus kalbama tik apie lietuvių, kaip V - VI a. po

Kristaus susiformavusios etninės bendrijos, pomirtinio gyvenimo sampratą: ji tiesiog bus aptariama, daugiausia remiantis lietuvių tautą liečiančia medžiaga. Tačiau ši medžiaga atspindi ne vien lietuvių pasaulėžiūrą: lietuvių kultūroje aptikti reiškiniai gali būti ir baltiškos, ir indoeuropietiškos, ir bendražmogiškos prigimties, ir tuo būdu per lietuvių pasaulėžiūrą atsiskleis atitinkamai baltiškos, indoeuropietiškos ar dar archaiškesnės kultūros bruožai (Vėlius, 1989, 10). Šiame darbe nesyk bus susiduriama su reiškiniais, kurie pačių lietuvių ar net baltų pasaulėžiūrose realiai jau nefunkcionavo, bet vis dėlto išlikdavo mitų periferijose. Tuo būdu per lietuvių pomirtinio gyvenimo sampratą atsivers archaiškasis žmonijos paveldas, atspindintis labai gilius žmonijos sąmonėjimo tarpsnius.

Kiek šiuo metu galima spręsti, pomirtinio gyvenimo sampratą sąlygojo toli gražu ne socialinės kompensacijos poreikiai ar žmogaus bejėgiškumas gamtos ar visuomenės atžvilgiu. Senosios kultūros, keitusios reljefą ir jau naudojusios gamtą savo poreikiams, tokio bejėgiškumo nejuto. Socialinės struktūros, atsirandančios jų viduje, bent jau ide. atveju buvo paremtos trijų pagrindinių socialinių sluoksnių prigimtais jiems raiškos būdais, ir jokių tarpusavio prieštarų tarp natūraliame sambūvyje gyvenančių valstiečių, karių bei žynių luomų negalėjo būti.

Tikėjamą pomirtiniu gyvenimu visų pirma apsprendė pats transcendentinis veiksnys. Kiek jis aktyviai veikė pomirtinio gyvenimo sampratos pobūdį, sunku pasakyti; tik galima numanyti, kad pirmapradžiame dialoge tarp jo ir žmonijos aktyviuoju pradū buvo būtent jis. Tą turint omenyje, vis dėlto šiame darbe dėmesys bus telkiamas būtent į žmogaus santykio su transcendentiniu veiksmiu kaitą bei šios kaitos fiksavimą konkrečiais pomirtinio gyvenimo įvaizdžiais.

Ruošdamas šią studiją, autorius nuolatos konsultavosi su daug vertingų pastabų bei pasiūlymų suteikusių filologijos daktaru Norbertu Vėliumi. Nuo pat pirmųjų rankraščio va-

riantų darbą stebėjo ir daug autoriui padėjo filosofijos daktaras, profesorius Bronius Genzelis. Kai kuriais atskirais klausimais autorius konsultavosi su filosofais Vytautu Ališausku, Albinu Plešniu ir Jonu Maliukevičiumi. Visiems jiems autorius nuoširdžiai dėkoja.

I. Istorinių šaltinių ir tyrinėjimų apžvalga

Istorinių šaltinių, liečiančių senovės lietuvių tikėjimą pomirtiniu gyvenimu, apžvalga

Istoriniai šaltiniai retsykais pamini ir lietuvių, ir kitų baltų genčių tikėjimą pomirtiniu gyvenimu. Jų informacija nėra gausi, tačiau vėliau, lyginant su tautosakine bei archeologine medžiaga, ji įgis svarbią reikšmę. Be to, tik remdamiesi istorinių šaltinių duomenimis, galime tyrinėti pomirtinio gyvenimo sampratą.

Tokių liudijimų randama nuo XIII a. Vincentas Kadlubekas, Krokuvos vyskupas (1208-1218, m. 1223) teigia, kad jotvingiai tikėjo, jog po mirties žmonės vėl atgimsta naujais kūnais, o grubesnės sielos po mirties įsikūnija gyvūnuose (Mannhardt, 1936, 14). Kiek šiuo liudijimu galima pasitikėti, nėra visiškai aišku. Mat tiesiogiai šio teiginio nepatvirtina joks kitas šaltinis. Be to, dar A. Bruckneris atkreipė dėmesį į galimą Krokuvos vyskupo susižavėjimą klasikine lektūra, kurios veikiamas jis ir galėjo priskirti jotvingiams senųjų tautų tikėjimą metempsichoze (Brückner, 1979, 34-35). Tuo labiau, kad jotvingius V. Kadlubekas laiko getais, ir šį pagonišką tikėjimą aiškina kaip bendrą visiems getams (*Est enim omnium Getharum communis dementia*). Antra vertus, šalia V. Kadlubeko liudijimo gal būtų galima prisiminti J. Dlugošo minėtą nepaprastą jotvingių karingumą - jie kaudavosi su dešimtį kartų pranokstančiu priešininku, niekad nebėgdavo ir grumdavosi, kol visi žūdavo (Dlugosz, 1974, VII, 178-179). Gal tokia ypatinga narsa, ištiesą tautą atvedusi į pražūtį, buvo sąlygota ypatingo tikėjimo pomirtiniu gyvenimu. Šiaip ar taip, klausimas dėl Kadlubeko teiginio autentiškumo tebe lieka neaiškus. Prie jo vėliau dar teks sugrįžti, kalbant apie tikėjimą reinkarnacija.

Šaltiniuose minimas mirusiųjų apraudojimo paprotys - 1210 m. kuršiai, kaudamiesi su kalavijuočiais prie Rygos, sus-

tabdo savo antpuolį, kuomet persvara yra jų pusėje, kad ištisas tris dienas paskirtų mirusiųjų apraudojimui (Mannhardt, 1936, 33). Ši žinia nekelia jokių abejonių, nes mirusiųjų apraudojimo paprotį patvirtina ir kiti istoriniai šaltiniai, ir iki šių dienų Lietuvoje bei kai kuriose aplinkinėse vietose išlikę mirusiųjų apraudojimo papročiai, gausiai užrašyta raudų. Užuominų apie lietuvių tikėjimą pomirtiniu gyvenimu galima atrasti Vygando Marburgiečio liudijimuose, kur jis mini lietuvių tikėjimą pomirtiniu gyvenimu, padedantį stoiskai pasitikti mirtį Pilėnuose (Mannhardt, 1936, 120), o Henriko Latvio liudijimu, našlės po vyrų mirties žudosi netgi entuziastingai, vildamosios aname pasaulyje su jais susitikti (Mannhardt, 1936, 30). To paties vedini - Pilypo de Mezjero ir Baltramiejaus Anglo liudijimu - ant valdovo laidotuvių laužo kopia mirusiojo pavaldiniai (Nikžentaitis, 1988, 18-19, Матузова, 1978, 53-54). Tarnų aukojimą ar pasiaukojimą mirus valdovui Prūsijoje mini Petras Dusburgietis (Dusburgietis, 1985, 87-88), kad šitai buvo paplitę ir tarp lietuvių, paliudija rusų metraščiai bei Bychovco kronika (ИСПЛ XVII, 227-238; 295-356; 239-294; 359-412, M.Strijkovskis (Strijkowski, 1846 I, 308-311). Senosios Lietuvos kunigaikštis Šventaragis, metraščių liudijimu, po mirties buvo sudegintas girioje ties Neries ir Vilnios santaka, ir drauge sudegintas jo mylimas vergas, sakalas, kurtas ir drabužiai. Panašios apeigos, kuomet su mirusiu valdovu buvo deginamas jo žirgas ar žirgai, šunys, minimi ir Algirdo bei Kęstučio laidotuvių aprašymuose (Mannhardt, 1936, 123-124). Papročius, kuomet mirusysis deginamas su ginklais, žirgais, drabužiais, mini Žiliberas de Lanua (Mannhardt, 1936, 175), Dlugošas (Mannhardt, 1936, 142) ir kiti. Tokius liudijimus patvirtina archeologiniai duomenys. Žinoma daug įkapių dėjimo faktų, sykiu randama ir aukojamų gyvulių (žirgų, šunų ir pan.) kaulų. Žmonių aukojimas, ar greičiau pasiaukojimas laidojant žymesnį žmogų, žinomas dar nuo indoeuropiečių virvelinės keramikos kultūros laikų - randami grupiniai to

meto palaidojimai, archeologų aiškinami kaip žmonių aukos (Gediga, 1976, 67-68). Reikia pažymėti, kad į istorinių šaltinių akiratį nepateko grupinės aukos. Netgi žymų valdovą laidojant, pasiaukodavo vienas jo tarnas. Tai rodo, kad tarp lietuvių grupiniai žmonių pasiaukojimai išnyko gan anksti. Tačiau įtikėtina, kad šaltinių duomenys apie žuvusių vyrų žmonių pasiaukojimą turi pagrindo - tokio papročio atspindžiais galėtų būti ir baltų žemėse randami poriniai kapai. Nereikia manyti, kad čia susiduriama su žmonių aukojimu - stiprus religinis jausmas bei būsimą gyvenimą viltis tikriausiai sąlygojo tokių pasiaukojimų savanoriškumą.

Greta minėtų liudijimų, baltų genčių tikėjimą pomirtiniu gyvenimu paliečiančių tik prabėgomis, svarbus liudijimas aptinkamas Vokiečių Ordino 1249 m. taikos sutartyje su prūsais, kur minimi prūsų žyniai "Tulissones vel Ligaschones", kurie prie laidotuvių laužo stebėdavo mirusiojo kelionę dangaus viduriu (per medium celi) - sprendžiant iš jų regėjimo, į pomirtinį pasaulį mirusysis išvykdavo lydymas gausios draugijos, pasipuošęs, ginkluotas (Mannhardt, 1936, 42). Šis liudijimas iš esmės patikimas, kadangi taikos sutartyje turėjo būti kalbama apie abiem pusėm - ir vokiečiams, ir prūsams - gerai žinomus faktus. Apie prūsų tikėjimą pomirtiniu gyvenimu kalba Petras Dusburgietis. Jis teigia prūsus tikėjus kūno prisikėlimu, tačiau "ne taip, kaip dera". Ir kilmingieji, ir paprasti žmonės, valdovai ir vargšai, prūsų tikėjimu, ir kitame gyvenime tebeprisiklauso tam pačiam luomui, užsiima tuo pačiu, kuo ir šiame gyvenime. Mirusiems reikalingi tarnai, tarnaitės, žirgai, darbo įrankiai, ginklai - visa tai turės vėl atgyti ir vėl atliks savo kadainykštę paskirtį (Dusburgietis, 1985, 87-88). Atrodo, šitokias išvadas Dusburgietis padarė, pasirėmęs ne kieno nors pasakojimu apie prūsų tikėjimą pomirtiniu gyvenimu, o jam žinomais prūsų laidojimo papročiais. Šie teiginiai pernelyg bendri, kad praplėstų mūsų žinias apie prūsiškąją pomirtinio gyvenimo sampratą.

Kaip buvo galima pastebėti, didžioji liudijimų dalis lig

šiol lietė prūsus, kuršius, jotvingius - faktų, kalbančių apie lietuvius maža. Tad labai svarbus Malalos kronikos perrašinėtojo intarpas (1261), kuriame aptinkamas lietuviams bei kitoms aplinkinėms tautoms priskiriamas Sovijaus mitas (Mannhardt, 1936, 56-60 ir t.), pasakojantis apie kelionę į pomirtinį pasaulį ir trejopus laidojimo ("migdymo") būdus, iš kurių geriausias pasirodo esąs degintinis. Šis mitas bus aptartas vėliau.

Tarp pagoniškujų prūsų dievų šaltiniai mini mirusiųjų dievą Patolą (Patollo). Simono Grunau kronikoje šis naktimis besivaidenąs rūstus mirties dievas reikalauja kruvinių aukų, kartais - net žmogaus kraujo (Mannhardt, 1936, 196-197). Toks "Pecols atque Pocols" minimas 1530 m. "Prūsų Pomezanijos ir Sambijos vyskupysčių sinodų nutarimuose" (Mannhardt, 1936, 233). Vėliau šiedu lyg ir vienai dievybei taikyti vardai išskiriami kaip du - Pecols ir Pocols (Mannhardt, 1936, 235) ir atitinkamai aiškinami kaip Plutonas ir požemio dvasios (infernales Furial). "Sūduvių knygelėje" XVI a. vid. Pecols vadinamas pragaro ir sutemų dievas, Pocols suvokiamas kaip skrajojančios dvasios arba velnias (Mannhardt, 1936, 246-247), Jonas Malecijus 1563 m. mini Pocclum - pragaro, ir Poccolum - oro dvasių dievą (Mannhardt, 1936, 295) - tad prūsų pragaro, mirties dievybės nesyk rodosi ne tik kaip požemio, bet ir kaip oro dvasios. Šie prūsų dievų vardai vėliau tyrinėtojų bus nesyk priskiriami lietuviams, kaip pomirtinio gyvenimo dievybės. Lietuvių mirusiųjų dievybę Veliuoną (Velona) bei mirusiųjų vaišininą švenčių metu mini J. Lasickis (Mannhardt, 1936, 357).

Didžioji dauguma mus pasiekusių istorinių šaltinių mini laidojimo papročius, bemaž nieko nepasakydami apie pačią pomirtinio gyvenimo sampratą. Tačiau ir laidotuvių, ir būdinių, apraudojimų, šermenių papročių aprašymai suteikia šiokių tokių žinių ir apie pomirtinio gyvenimo supratimą. Seniausias iš mus pasiekusių - Vulfstano liudijimas iš 880-890 m., pasakojantis apie aisčių paprotį laikyti nesudegintą mi-

rusijį namuose mėnesį ar du; kunigaikščiai ir kiti kilmingieji buvo laikomi namie pašarvoti ir visą pusmetį. Prieš deginant kūną, būdavo į kelias dalis padalintas mirusiojo turtas, išdėstomas kas mylią, taip, kad arčiausiai velionio sodybos, būtų sudėta mažiausia jo turto dalis, toliausiai - pati didžiausia. Po to rengiamos žirgų lenktynės, ir turintys geriausius žirgus pasiima didesniąsias turto dalis, menkesniais žirgais jojantys - mažesnes. Išsidalijus mirusiojo turta, kūnas būdavo sudeginamas drauge su šarvais ir drabužiais. Aisčiai tikį, kad mirusieji turi būti sudeginti, ir radus nesudegusį žmogaus kaulą, būdavo aukojamos didelės aukos (SRP I 734). Apie sūduvių laidotuves XVI a. vid. rašoma, jog mirusysis aprengeamas baltais drabužiais, ir sodinamas ant kėdės trobos gale. Atidaroma alaus statinė ir kiekvienas susirinkusiųjų užgeria mirusįjį, priekaištaudamas šiajam, ko jis numirė, palikęs žmoną, turtus (viskas išskaičiuojama), prašydamas, kad mirusysis aname pasaulyje pasveikintų tėvus, brolius, draugus, ir kad su jais taip pat gerai gyventų (Mannhardt, 1936, 257). Panašius budynių papročius mini S. Schwabe apie 1573 m. (Basanavičius, 1903, XLV), šermenių papročiai minimi Įsručio parapijos vizitacijos apyskaitoje 1638 m. (Mannhardt, 1936, 426), Pretorijaus apie 1670 m. (Mannhardt, 1936, 602), apeigų detalės, per amžius, regis, menkai tepakitusios, minimos ir XIX-XX a. (BMIL 63-64 ir t.). Aukojimas mirusiesiems, kuomet, mirus tėvui, aukojamas jautis, motinai - karvė, o sūnui ar dukrai - veršis ar avis, minimas 1723 m. jėzuitų misijos aprašyme (Lebedys, 1976, 211), panašūs patarimai, siūlantys aukoti gyvulius velioniui, išlikę su mirtimi susijusioje tautosakoje (BMIL 65).

Nuo senų laikų žinomas paprotys mirusiuosius apraudoti - šitokius papročius, kaip minėta, rašytiniai šaltiniai mini nuo 1210 m. Kiek vėliau, 1426 m., Samlandijos vyskupas numato 3 markių baudą už mirusiųjų apraudojimą kapuose (Mannhardt, 1936, 159), tokie papročiai smerkiami ir 1639 m. Įsručio "Recessus generalis" (Mannhardt, 1936, 429). Raudos

aptinkamos sūduvių papročiuose XVI a. vid. (Mannhardt, 1936, 257), S. Schwabe 1550-1570 m. raštuose (BMIL 68), minimos Pretorijaus, apie 1670 m. (Mannhardt, 1936, 603), A. v. Brando aprašyme, apie 1673 m. (Mannhardt, 1936, 608), daugelio kitų liudininkų pateiktuose pasakojimuose. Lietuvių ir prūsų raudojimo papročio pagrindiniai bruožai neatrodo buvę skirtingi, tik su laiku nyko kai kurie pernelyg pagoniški relikvai - mirusiojo sodinimas ant kėdės ir jo užgėrimas (apie raudojimo papročius istoriniuose šaltiniuose plačiau žr. BMIL 67-70).

"Sūduvių knygelėje" aprašytas velionio išlydėjimo paprotys. Mirusiojo artimieji lydėdavo jį apsupę, mosuodami nuogais kardais ore ir šaukdami: "Begeyte, Begeyte Pecolle". Ten pat randamas dar Vulfstano aprašyto lenktynių dėl mirusiojo turto papročio atšvaitas: ant stulpo padėtą šilingą pasiima pirmasis prijojęs. Po to visi vėl joja apie mirusįjį, mosuodami peiliais ar kardais (Mannhardt, 1936, 257-258). Šią žinią apie velionio lydėjimą su nuogais kardais ar peiliais ir piktų dvasių baidymą vėliau atkartoją J. Malecijus (Mannhardt, 1936, 297), M. Strijkovskis, S. Schwabe (žr. BMIL 79), Tetzneris (BMIL 80).

Baltiškus šermenų papročius kiek plačiau atpasakoja M. Pretorijus. Jų metu didelė reikšmė buvusi skirta gėrimui. Susirinkusieji geria alų, meldžiasi, nulieja ant žemės alaus šlakelius. Aukojama Žemynėlei, manant, kad mirusiojo vėlei nuo to palengvės. Ant žemės metama po tris kąsnelius duonos ir mėsos, nupilama po tiek pat šaukštų, linkint, kad Žemynėlė kitame pasaulyje (kiti sako, danguje) būtų maloni, jo sielą globotų ir aprūpintų (Mannhardt, 1936, 603-604). Šermenys minimi ir vėlesniuose šaltiniuose (žr. BMIL 91-93).

Iš budynių, raudų, palydų, šermenų papročių ryškėja keli būdingiausi tikėjimo pomirtiniu gyvenimu bruožai. Tiesa, tas pomirtinis gyvenimas regimas tik iš pasiliekančiųjų pozicijos: tikima, kad mirusysis aname pasaulyje sutiks ir savo, ir kitų žmonių mirusius gimines, kaimynus, gyvieji perduoda

šiems sveikinimus, tikima, kad anapus mirusiojo laukia didelis džiaugsmas. Antra vertus, manoma, kad mirusįjį supa gausybė piktų dvasių - jas nubaidyti ar pažeisti ir siekiama mojuojant kardais ir peiliais. Be to, mirusįjį stengiamasi, tiesa labai mandagiai, bet - išstumti iš gyvenamosios aplinkos apraudant, užgeriant, aukojant, pabrėžtinai atsisveikinant visais įmanomais būdais.

Su laidojimo papročiais susiję istorinių šaltinių duomenys yra patekę tyrinėtojų akiratin, ir jie, šiuos liudijimus interpretuodami, jungdami juos su žinomais liaudies tikėjimais, nesyk palietė ir baltų bei konkrečiai - lietuvių pomirtinio gyvenimo problemas.

Tyrinėjimų, skirtų pomirtinio gyvenimo sampratai senojoje lietuvių pasaulėžiūroje, apžvalga

Senovės lietuvių pomirtinio gyvenimo sampratai išsiaiškinti iki šiol nebuvo skirta daugiau dėmesio ir ji dažniausiai buvo nusakoma keliomis eilutėmis ar pastraipa. Išimtimi tegalėtų būti J. Basanavičiaus studija - ją aptarsime vėliau - bei kai kurie N. Vėliaus darbai.

Tarp pirmųjų mėginimų išsiaiškinti senuosius lietuvių tikėjimus pažymėtinas prolietuviško šbravcų draugijos sparno sumanymas rinkti medžiagą apie senuosius lietuvių tikėjimus, kuris, dėja, sužlugo, draugijoje įsigalėjus panpolonistinėms nuotaikoms. Duomenų apie senuosius lietuvių tikėjimus rinkimo iniciatorius K. Kontrimas buvo pasišovęs surinkti medžiagą apie Poklių, tačiau vaisių šis darbas, kiek yra žinoma, nedavė. Tik vėliau tų pačių šbravcų pašieptas Dionizas Poška pradeda nuoseklų senovės lietuvių tikėjimo tyrimą. D. Poška savo darbe "Apie senoviškas pagoniškas religines apeigas" aptaria ir pomirtinio gyvenimo sampratą. Jis mini Poklių ir Jagaubį - lietuvių ir žemaičių pragaro dievus (Poška, 1959, 348-349), lietuviams, žemaičiams ir prūsams bendru mirties dievu laiko Patulą (Ten pat, 366-

367). Neapsiribodamas "pragaro" įvaizdžiu, D. Poška, remdamasis A. Naruševičiaus "Lenkų tautos istorijos" IV-ame tome perpasakotu V. Kadlubeko liudijimu, teigia, kad Lietuvoje ir Žemaitijoje tikėta metempsichoze ar metamorfozėmis (Ten pat, 372-375), šitaip lietuvių mitologijai priskirdamas ne tik prūsų, bet ir jotvingių tikėjimus. Išsyk reikia pasakyti, kad tokia projekcija būdinga didžiajai daliai XIX a. lietuvių mitologijos tyrinėtojų.

T. Narbutas savo "Lietuvių tautos istorijos" I-ame tome pateikia kelis iki tol nežinomus liudijimus bei savo paties samprotavimus apie senovės lietuvių tikėjimą pomirtiniu gyvenimu (Narbutt, 1835, 382-386). Remdamasis V. Kadlubeku, jis teigia lietuvius kadaise tikėjus mirusiųjų vėlių persikėlimu į vėliau gimstamčiųjų ir netgi gyvūnų kūnus. Tokį tikėjimą T. Narbutas laiko senu, senųjų lietuvių perimtu iš indų-skitų genčių, o vėlesniaisiais laikais esą tikėta visai kitaip. Būsimajame gyvenime žyniai žadėdavę žmonėms gražias žmonas, daugybę drabužių: žiemą - šiltų, vasarą - baltų, skanius valgius, saldžius gėrimus, ramų miegą didelėse, mikštose lovose. Ten - sveikata, nuolatinis džiaugsmas, juokas ir šokiai. Tačiau tai skirta tik doriems, pikti ir blogi nieko neturėsia, ir būsia tik kankinami.

Žmogaus vėlė išlaikanti žmogaus pavidalą, ir, žyniams padedant, išvykstanti link kalno, vadinamo Anafielu, ant kurio vėlėms reikią užkopti. Tam reikalingi esą ilgi nagai - savi ir net žvėrių, ginklai, žirgai, tarnai. Vargingam, niekuo neapsisunkinusiame, dievų neįžeidusiame žmogui į kalną užkopti esą lengviau nei turtingam. Nuslydusiajam grasinąs Vizunas (Vyžūnas? - G. B.), nupučiantis ar praryjantis nuo kalno nusiritusius nedorėlius. Ant kalno sėdinti dievybė, kuri teisia mirusiuosius, atsižvelgdama į jų gyvenimo darbus. T. Narbutas teigia, kad lietuviai turėjo ir rojaus, ir pragaro įvaizdžius. Pirmuoju atveju mirusiųjų šešėliai įsikurdavę dievų buveinėje, kuri esanti danguje, šiauriniame Paukščių Tako gale, ten šnekučiuodavęsi su dievais, gerdavę su jais alų,

džiaugdavęsi įvairiais malonumais, kuriems patirti įgydavę šimtą naujų pojūčių, ir, laisvi nuo lenkų ir rusų priespaudos, valdę vokiečius. Iš metempsichozės, T. Narbuto nuomone, lieka tik tikėjimas, jog vaiko ar savo metų neišgyvenusio žmogaus, taip pat bepročio siela klajoja aukštutinėje vėjų erdvėje, kol pagaliau grįžta į naują žmogaus kūną, o po to turi išstobulėti tiek, kad būtų verta amžinojo gyvenimo.

Šiais T. Narbuto duomenimis buvo įprasta nepasitikėti, bet pastaruoju metu randama vis daugiau faktų, patvirtinančių jo teiginius, jo pasakojimus apie Anafielą imama sieti su Strijkovskio ir Lietuvos metraščių duomenimis apie gyvūnų nagus, metamus į laidotuvių laužą, bei su folkloru, kuriame išlikę pasakojimai apie stiklo ar krištolo kalną, į kurį kopiami po mirties (Топоров, 1980/1, 34).

Simonas Daukantas savo darbe "Tikyba senovės lietuvių" (Daukantas, 1976 I, 488-538), aptaria ir lietuvių tikėjimą pomirtiniu gyvenimu (Ten pat, 497-501). Jis pastebi, jog lietuviai, kalnėnai ir žemaičiai jau nuo seniausių laikų tikėjo į antrą gyvenimą, po mirties sielai iškeliavus į aukštybes laimingiau gyventi. Toliau seka gan artimas T. Narbutui pasakojimas apie dangiškąjį teisuolių likimą, tik pridėdama, jog danguje juos globojo Perkūnas. Tikėjimą metempsichoze S. Daukantas kvestionuoja, taip pat tyčiniu lietuvių tikėjimų iškraipymu laiko Dusburgiečio liudijimą, kad prūsai manę, jog po mirties mirusieji lieka tokie, kokie buvo Žemėje, ir dirba tuos pačius darbus. S. Daukanto nuomone, tai tėra pramanas krikščionių, pavydėjusių lietuviams didžios garbės, jog, "pagal Zamolksio mokslą, mirusieji danguje nieko nedirbo". S. Daukantas mėgina atkurti visą lietuvių įsivaizduotą pomirtinio atpildo sistemą, neapsiribodamas dangiškojo teisuolių likimo atpasakojimu. Dorieji turėję eiti į dangų, nedorųjų bei nelaikių, atėmusių sau gyvybę, sielos pereidavo į gyvulius, kitus gyvius arba į medžius, ežerus ir upes, ir tenai kentėdavo nepriteklių ir badą lig to laiko, kai joms būdavo leidžiama išeiti iš to kūno. O nuožmių žmonių, kraugerių ir

bedievių sielos turėjusios eiti į pragarą. Pažymėtina, jog S. Daukantas pirmasis su pomirtiniu gyvenimu susiejo Perkūną. Be to, sekimas T. Narbuto tekstu ne toks jau neabejotinas. Pats T. Narbutas didžiąją dalį dokumentų ir liudijimų nuorašų gavo būtent iš S. Daukanto, tad greičiausiai abiejų šių autorių nusakoma pomirtinio gyvenimo samprata paremta tais pačiais šaltiniais.

Vėliau pomirtinio gyvenimo suvokimą lietuvių religijoje paliečia J. Jaroševičius (Jaroszewicz, 1844, 186-189). Viena pagrindinių lietuvių pagoniškosios religijos nuostatų jis laiko tikėjimą į sielos nemirtingumą, būsimąjį gyvenimą, pomirtinį atpildą ir bausmę. Pagrįstai teigdamas, jog senieji tikėjimai turėję remtis metempsichoze, J. Jaroševičius supriešina Dusburgiečio ir Kadlubeko liudijimus ir prieina išvados, jog jotvingių archainė metempsichozės sistema išsilaikė ilgiausiai.

J. I. Kraševskis pažymi, jog Lietuvoje pomirtinio gyvenimo samprata labai įvairavo, tačiau skirtingi jos įvaizdžiai visgi sutinka tarpusavyje - tikėta kiekvieno žmogaus nemirtingumu, būsimasis gyvenimas laikomas žemiškojo gyvenimo tąsa, tik sielos galia nepalyginamai išauga. Cituodamas T. Narbutą, J. I. Kraševskis teigia, kad, lietuvių įsitikinimu, egzistuoja ne tik laimingųjų vėlių kraštas - ant aukšto kalno, Rytų pusėje, bet ir pragaras, kur Pokolius kankina blogų žmonių vėles, nukritusias nuo kalno, ir seniausiųjų antrojo gyvenimo įvaizdžių - mirusiųjų vėlių perėjimas į įvairius gyvius (Kraszewski, 1847, 138-140). Nauja J. I. Kraševskio mintis - tai nuomonė, jog lietuviai pripažino įmanoma visiško žmogaus pražuvimo galimybę (pražuvą - Ten pat, 139); vėliau šią nuomonę perėmė J. Basanavičius ir J. Šliūpas. J. I. Kraševskis pateikia duomenis apie laidotuvių ir šermenų papročius (Ten pat, 141-150). L. A. Jucevičius susidomi lietuvių tikėjimais į įvairius žmonių pervirtimus. Lietuviai, jo liudijimu, mano, kad kiekvienas paukštis, kiekvienas žvėris kitados buvęs žmogumi, kuris už dievų valios nepaisymą tapo nubaustas ir paverstas į kitokią gyvą būtybę atbūti atgailos

už savo kaltes (Jucevičius, 1959, 94). Jis surinko ganėtinai sakmių apie tokius virtimus, jo įvardijamus "metamorfozėmis" (Ten pat, 93-127). Ties lietuvių dievų vardais apsisostojęs J. Lelevelis (Lelewel, 1863, 81-106) pažymi Veliuoną (Wellona), "amžinybės deivę", prūsų vadinamą Giltine, latvių Welli-deeva. Šį J. Lelevelio darbą komentavęs M. Akelaitis pastebi, jog lietuviai tiki lavonų gebėjimu veikti (Akielewicz, 1863, 108), tuo nužymėdamas galimybę kalbėti ne tik apie dangų, pragarą, metempsichozę, bet ir apie piktų, su velniu susijusių mirusiųjų buvojimą žemiškoje aplinkoje. Apie tai vėliau kalbėjo E. Volteris, J. Basanavičius ir kiti vėlesni tyrinėtojai.

Lietuvių mitologijos problemomis XIX a. vid. susidomi ir vokiečių mokslininkai, dažniausiai sudarinėdami plačias rytų Europos senųjų tikėjimų apžvalgas. J. I. Hanuschas, padaręs nemažą įtaką XIX a. lietuvių ir lenkų tyrinėtojams, o dabar, deja, pamirštas, pateikia įdomią Pykuolio (Pikiello) interpretaciją. Pykuolis turėjęs būti požemio mirusiųjų valdovas, tačiau tam tikra prasme jis tebeišlaikąs pirmykštį savo identiškumą su Perkūnu. Mat Pykuolis senovėje traktuotas kaip naktinės Saulės, t.y. Mėnulio, simbolis, o Perkūnas tuolaik buvo suprantamas kaip dienos Saulė (Hanusch, 1842, 219). Ieškodamas paralelių indų bei kitų tautų mituose, J. I. Hanuschas lietuvių mirties dievybes įveda į bendrą mitologinį kontekstą, tuo geriau išryškindamas jų funkcijas. Drauge su T. Narbutu jis prūsų Nijolę sieja su indų Kali, o Veliuoną (Wellona) J. I. Hanuschas aiškina kaip žiemos Saulę, išoriškai panašią į egiptiečių Serapj, vėliau tapusią lietuvių ateities. arba pomirtinio gyvenimo, deive (Hanusch, 244-247); kitur Veliuoną jis apibūdina kaip amžinybės deivę (Ten pat, 413). Apskritai, nusakydamas senovės lietuvių pomirtinio gyvenimo įvaizdį (Ten pat, 408-416), autorius remiasi T. Narbuto bei K. Hartknocho suteikiamomis žiniomis, pritaria T. Narbuto nuomonei, jog mirusieji gyvena šiauriniame Paukščių Tako gale, ir kalno motyvo interpretavimui. J. Lippertas, aptardamas lietuvių protėvių kultą (Lippert, 1881, 69-77),

teigia, kad mirusiųjų kultas čia toks tikras ir pasirodo tokia gryna esmė bei išraiška, kokią vargu ar galima rasti kurioje kitoje tautoje. Kalbėdamas apie mirusiųjų garbinimo apeigas, jis išskiria keturias jų dalis (sušaukimą; maitinimą bei girdymą; linksminimą dainomis, šokiais, gėlėmis ir išsiuntimą namo) ir randa paraleles su japonų apeigomis. Cituodamas Sebastiano Franko liudijimą, jis pastebi, kad kiekvieną spalio pirmąją miškuose švenčiamos mirusiųjų šventės, kuriose kažkokią reikšmę turi Perkūnas (Ten pat, 73-74), bet plačiau šio klausimo neaptaria. Vienas pirmųjų žalčius ir paukščius lietuvių tikėjime J. Lippertas ima aiškinti kaip fetišus ar protėvių vėles, galiausiai, analizuodamas tik vieną lietuvių pasaką, prieina išvados, kad senovės lietuvių pomirtinis pasaulis įsivaizduotas ne virš žemės, o anapus marių (Ten pat, 74-75), tuo atkreipdamas dėmesį į gan svarbų lietuvių pasaulėžiūros segmentą, bet jį suabsoliutindamas. Lietuvių pomirtinio gyvenimo sampratą lietė ir rusų mokslininkai. P. Kukolnikas pasaką "Eglė žalčių karalienė" interpretuoja kaip lietuvių tikėjimo metamorfozėmis iliustraciją (Кукольник, 1854, 70). E. Volteris vienas pirmųjų velnią (velinas) ima kildinti iš "welis, welionis" - numirėlis, lavonas, mirusio žmogaus dvasia (Вольтер, 1886, 121). Nesistengdamas smulkiau nusakyti lietuvių bei latvių pomirtinio gyvenimo įvaizdžių, E. Volteris teigia, jog pomirtinis gyvenimas panašus į žemiškąjį (Ten pat, 125). Jis atkreipia dėmesį į "vėlių vartelių" problematikos kompleksą (Ten pat, 179-187), tuo pradėdamas šio svarbaus įvaizdžio tyrimą. Teobaldas, aptardamas lietuvių pagonybę, skiria vietos pomirtinio gyvenimo sampratai (Тсобалъд, 1890, 9-15), kur atkartoja T. Narbutą, tik, aptardamas V. Kadlubeko liudijimą, teigia, kad lietuviai, ir ypač jotvingiai, tikėję į metempsichozę tik iki XIII a., t.y., iki glaudesnio suartėjimo su Europos tautomis (Ten pat, 14). Pažymėtinas jo užrašytas liudijimas apie dangumi traukiančią "laukinę medžioklę", stebėtą netoli Lydos (Ten pat, 187). Lietuvių tikėjimų pomirtiniu gyvenimu rekonstruk-

cijai gan svarbus Lautenbacho teigimas, kad liet. "pragaras", latv. "pragars" - nėra tiek jau sukrikščioninti, kaip įprasta manyti (Лайтчибах, 1915, 408-409).

XIX - XX a. sankirtoje ir XX a. pradžioje, imant apibendrinti ankstesnius lietuvių senųjų tikėjimų tyrimus, plačiau aptariamoms atskiros temos, tarp jų ir pomirtinio gyvenimo samprata. Literatė K. Skirmuntt pažymi gilų lietuvių tikėjimą žmogaus sielos nemirtingumu. Tačiau šis tikėjimas, kaip ir kiti pagoniškieji, buvęs įvairialypis ir nepastovus. Sielos pomirtiniame gyvenime neturėjusios apibrėžtų ribų. Jos arba likdavusios amžinai ilsėtis karste, vis dėlto užsiimdamos kokia nors veikla, arba, išsiskyrusios su kūnu, "gyveno tarp vakaro ir nakties šešėlių, tamsiame vėlių krašte, kur vis dėlto užklysta Saulė ir žvaigždės; kai kada, bastydamosis po pasaulį, jos pereina į kitus organinius kūnus (medžius, gyvūnus), tačiau metempsichozės samprata lietuvių tikėjime neįsigalėjo" (Skirmuntt, 1897, 45-46) - kaip matyti, sunkios problemos literatams davėsi spręsti daug lengviau nei mokslininkams, nes pirmieji galėjo nepaisyti jokių prieštaravimų. Tačiau ir patys tyrinėtojai, kompiliuodami turimas žinias, neužsiimdami tekstų kritika, maišydami ištisų epochų bei genčių tikėjimus, neišvengiamai dar padidindavo ir taip nemažą painiavą senųjų tikėjimų tyrimuose. Tad A. Bruckneris, šio amžiaus pradžioje apsiėmęs spręsti baltų pasaulėžiūros bei kultūros problemas, susidūrė su didžiuliu jų kalnu, ir hiperkriticizmo kūjis atsimušė į išties kietą akmenį. Visų pirma A. Bruckneris ima kvestionuoti V. Kadlubeko teiginį apie jotvingių tikėjimą metempsichoze - lenkų tyrinėtojo nuomone, šioje vietoje "Vincentas leidosi suklaidinamas klasikinės lektūros reminiscencijų; indiškiosios sielų kelionės prūsai nežinojo, tikėjo į pomirtinį gyvenimą, tikslų žemiškojo atspindį" (Brückner, 1979, 34-35) - tad autorius mieliau seka Dusburgiečio liudijimu apie prūsų tikėjimą pomirtiniu gyvenimu, įsivaizduojamu kaip žemiškojo tąsa. Tačiau čia gal ir be reikalo jotvingiai, nors ir artima prūsams gentis, su jais tapatinama. Be to, baltų

tikėjimo metempsichoze visiškai paneigti nepavyksta - toliau kalbėdamas apie lietuvių tikėjimus pomirtiniu gyvenimu, A. Bruckneris pabrėžia, kad lietuviai tikėjo pomirtiniu gyvenimu tolimuose vakaruose, už saulėlydžio, nors kitos vėlės lieka žemėje gyvūnų pavidalais arba kaip dvasios-globėjos (Ten pat, 174-175). Reikia pripažinti nemažą lenkų mokslininko nuopelną - pagaliau pamėginta susisteminti prieštarīgus liudijimus ir juos pagal užrašymo vietas išskirstyti atskiroms baltų gentims. Tikėjimas pomirtiniu gyvenimu paprastai siejamas su vaizdiniais apie tas vietas, į kurias atvykstama oro keliu, kaip pas prūsus, ir vandens, kaip pas latvius; šios kelionės kryptis orientuojama į vakarus, Saulės laidą. Drauge tai neatmeta nei anksčiau minėtos galimybės kitoms vėlėms įsikūnyti gyvūnuose ar tapti dvasiomis-globėjomis, taipogi ir vėlių grįžimo į Žemę galimybės tam tikrų švenčių metu (Ten pat, 174). Didžiosios metinės apeigos, kurių metu maitinami ir garbinami mirusieji, leidžia autoriui kalbėti apie nekroktą, kurio tikslas - sukvietus vėles, išprašyti jų, kad užtikrintų kasmetinį darbų ritmą, nuo rudens iki rudens, kad vėlės nekliudytų žmonių pastangoms ir dieviškajai globai (Ten pat, 175). Šis nekroktas, būdingas iš esmės ir slavams, ir lietuviams, Lietuvoje buvo labiau įsisknijęs (Ten pat, 178).

XIX a. pabaigoje-XX a. pradžioje tautinio atgimimo sąjūdis įsiūbavo naują susidomėjimo lietuvių mitologija bangą, ir pirmoji ženkli jo išraiška - kapitalinis dr. Jono Basanavičiaus darbas "Iš gyvenimo lietuviškų vėlių bei velnių" (Basanavičius, 1903). Jis susideda iš dviejų dalių. Pirmoji - tai paties J. Basanavičiaus darbas, kuriame nagrinėjama senoji lietuvių pomirtinio gyvenimo samprata (Ten pat, I-LXXXIII), čia, remiantis daugybe surinktų liudijimų, kalbama apie šermenų, laidojimo papročius, apie vėles lietuvių tikėjime, nuosekliai analizuojami istoriniai liudijimai, tarp jų ir Sovijaus mitas. J. Basanavičius, atlikęs rimtą tipologinę analizę, prieina pakankamai pagrįstų išvadų, jog

lietuvių tikėjime "... turime sekančias formas dvasių esybės - resp. neesybės aname sviete: 1. nemarystę rojuje ir pragare... 2. persimainymas jų in dievus... 3. persimainymas dvasių in akmenis, medžius, žvėris ir t.t. (metamorphosis) bei jų atgimimas naujuose kunuos (metempsychosis) ir 4. visiškas bei amžinas išnykimas dvasios, pražuva" (Ten pat, LIV-LV). Prie šio išskaičiavimo išties sunku ką pridėti ar ką iš jo atimti, išskyrus kvestionuotiną iš I. Kraševskio perimtą "pražuvos" teigimą. Tačiau tipologinio metodo taikymas dar negali išaiškinti šių skirtingų pomirtinio gyvenimo sampratų tarpusavio santykių, ir tai tebelieka paslaptimi. Antrą knygos dalį sudaro V. Kalvaičio ir iš dalies paties J. Basanavičiaus surinkta vertinga tautosakinė medžiaga, atspindinti su mirtimi ir pomirtiniu gyvenimu susijusius tikėjimus. J. Basanavičius, kalbėdamas apie V. Kalvaičio rinkinį, nedaug teperdeda, teigdamas, jog ši surinkta medžiaga ne vienu aspektu vertingesnė už "indų bei eranų šventknyges", ir "iš jos mokslas ne menkai dar laimės" (Ten pat, III).

Tolimesnis labai svarbus žingsnis lietuvių pomirtinio gyvenimo sampratos rekonstrukcijoje - dviejų puslapių K. Būgos straipsnis "Senovės lietuvių "rojaus" vardas" (Būga, 1958 I, 553-554), kuriame žymusis kalbininkas išaiškina "dausų" semantiką, prieidamas išvados, kad dausos, arba dausios, "ir bus tikrasis senovės lietuvių "rojus", mūsų tėvų protėvių bei senelių prosenelių ilsėjimosi šalis, kurioje visados esą šilta ir kur kas rudenį lekia iš mūs krašto paukščiai" (Ten pat). Tai labai svarbi rekonstrukcija, kuria rėmėsi daugelis vėlesnių lietuvių mitologijos tyrinėtojų. K. Būga taip pat lieté sielos ir vėlės terminų problematiką (Ten pat, 105-107), mėgindamas atskirti ir nusakyti šiuos iki tol gana supainiotus terminus.

Kiek vėliau kai kurias lietuvių protėvių kulto detales, remdamasis daugiausia B. Lippertu, aiškino Vydūnas (Vidūnas, 1916, 36). Toliau pažymėtinas platokas J. Linksmūnėlio kompiliacinis darbas "Keletas bruožų iš senovės lietuvių tikybos" (Linksmūnėlis, 1925, 454-460; 526-531), kur autorius,

jungdamas draugėn T. Narbuto, L. Jucevičiaus, J. Basanavičiaus, K. Būgos duomenis bei rekonstrukcijas, teigia, kad senovės lietuviai tikėję, "jog jiems mirus, jų vėlės pereinančios į augančius ant jų kapo medžius. O kurie dėl tėvynės žūdavo, buvo tikima, jog tų laimingiausia yra mirtis ir jog mirusio vėlės tiesiog, be jokių kliūčių, eina pas Praamžių dausosna" (Ten pat, 455-456). Nepalaidotų žmonių "vėlelės" klajodavę po pasaulį (Ten pat). Piešdamas bendrą pomirtinio pasaulio vaizdą, autorius seka T. Narbutu ir pripažįsta rojų ant aukšto kalno - laimingųjų šalį ir piktiems skirtą nenumaldomą Pykuolio kerštą pragare (Ten pat, 458); tačiau ir čia, ir lietuviams priskirdamas Pykulį ir Nijolę - pragaro, požemio dievus, autorius maišo prūsų ir lietuvių tikėjimus nusakančius duomenis ir kritiškai neįvertina tekstų.

Iš kitų tyrinėtojų, mėginusių rekonstruoti senųjų lietuvių tikėjimus, remiantis šaltiniais ar folkloro duomenimis, išsiskiria "senovės lietuvių tikėjimo išpažinėjo" J. Gedimino-Beržansko-Klausučio tekstas "Senovės lietuvių tikėjimas..." (Gediminas-Beržanskis-Klausutis, 1928), kuriame vulgaraus panteizmo ir lėkšto materializmo samplaika pateikiama kaip senųjų lietuvių tikėjimų kvintesencija. Pasak autoriaus, šiuose tikėjimuose žmogus suvokiamas kaip menka gamtos dalelė, kurios amžinumas yra ne kas kita kaip žmogų sudarančios materijos amžinumas. Kompiliacinės literatūros tradiciją pratęsia J. Šliūpo darbas "Lietuvių, latvių bei prūsų arba baltų ir jų prosenių mythologija" (Šliūpas, 1932), kuriame, be viso kito, pateikiami ir pomirtinio gyvenimo įvaizdžiai, - į vieną vietą sudėti įvairių laikų ir kraštų tikėjimai (Ten pat, 106-111).

J. Žilius-Jonila tuo metu pateikia įdomią iš J. Lasickio rinkinio žinomų Veliuonos bei Ažagalio interpretaciją analogiškų germanų-skandinavų religinių vaizdinių kontekste (Žilius-Jonila, 1929, 18).

Nors ir parašytas daug anksčiau, tačiau tik 1935 m. pasirodo Povilo Višinskio studentiškų metų darbas "Antro-

pologinė žemaičių charakteristika" (Вишинский, 1935), parašytas rusų kalba. Tai rimta mokslinė studija, besiremianti ir gyvąja P. Višinskiui žinoma liaudies tradicija, čia aptinkame kai kurių naujų duomenų, reikšmingų pomirtinio gyvenimo sampratos rekonstrukcijai. Tai - aiškinimas, koku būdu jau anapus esančios mirusiųjų vėlės gali bendrauti su gyvaisiais, labai svarbi sapnų analizė (Ten pat, 144-145; 166).

Pomirtinio gyvenimo sampratai svarbūs darbai pasirodė penktojo dešimtmečio pradžioje. M. Alseikaitė-Gimbutienė (Alseikaitė-Gimbutienė, 1942, 1-12), remdamasi P. Dusburgiečio informacija bei archeologiniais duomenimis (įkapėmis), teigia, kad lietuvių įsivaizduojamas pomirtinis gyvenimas labai panašus į žemiškojo tąsą (Ten pat, 1). "Pomirtiniame gyvenime žmogus ir toliau tęsia žemės gyvenimą. Ir aname pasaulyje jis eina tas pačias pareigas, dirba tokius pačius darbus, priklauso tokiam pačiam socialiniam laipsniui" (Ten pat, 5). Kiek vėliau archeologė paskelbia darbą "Pagoniškosios laidojimo apeigos Lietuvoje" (Alseikaitė-Gimbutienė, 1943/1, 53-80), kuriame pateikiama tikėjimų į pomirtinį gyvenimą periodizacija. Pažymėtina autorės studija apie kapų tipus senojoje Lietuvoje (Alseikaitė-Gimbutienė, 1943). Šie M. Alseikaitės-Gimbutienės darbai svarbūs tuo, kad juose pagaliau rimtai siejami archeologiniai bei šaltinių ir tautosakos duomenys. Tais pačiais metais M. Čilvinaitė paskelbia darbą "Sarginimo, marinimo ir laidotuvių papročiai" (Čilvinaitė, 1943, 179-202), kuriame pateikti duomenys aktualūs ir šiandien.

Tuo pat metu lietuvių tikėjimo pomirtiniu gyvenimu klausimus aptarė keli kiti Europos mokslininkai. W. Jungfer, kalbėdamas apie senovės Lietuvą, paliečia mirusiųjų kulto problemas (Jungfer, 1929, 71-78), pabrėždamas šio kulto gilumą ir intensyvumą, didvyrių ir paprastų mirusiųjų sudievinimą. 1936 m. Rygoje paskelbiamas anksčiau sudarytas W. Mannhardto šaltinių, liečiančių baltiškąją mitologiją, rinkinys su plačiais komentarais (Mannhardt, 1936), kuriame

daug vietos skiriama Sovijaus mito tekstams bei jų analizei (Ten pat, 57-63), be to, paskelbta daugelis šaltinių, liečiančių lietuvių, latvių, prūsų pomirtinio gyvenimo sampratą, drauge su paties W. Mannhardto bei redaktorių komentarais.

Pokario laikotarpiu, lietuvių mitologijos tyrimai sustojo maždaug 20-čiai metų. Keturiasdešimtųjų metų pradžioje pasirodžiusių rimtų darbų tąsa, tačiau ir paskutiniu akordu tapo Z. Slaviūno darbas "Liaudies papročiai ir mitiniai įvaizdžiai Mažvydo raštuose" (Slaviūnas, 1947, 165-214). Autorius, aiškindamasis įvairius baltų mitologijos faktus, aptaria ir mirusiųjų vėlių buvimo vietas, kalba apie vėles vandeny (Ten pat, 178), mirusiųjų vėlių įsikūrimą medžiuose (šį tikėjimą yra linkę kildinti iš papročio mirusiųosius laidoti miškuose - ten pat, 181-182), apie dvasios įsikūnijimą žalčiuose, gyvuliuose, ypač sparnuotuose gyvūose - paukščiuose, peteliškėse (Ten pat, 187-188, plg. 192). Lietuvių protėvių kultą vėliau paliečia V. Gobis (Gobis, 1966, 13-15), atkartodamas teiginius apie pomirtinį gyvenimą, kaip žemiškojo tąsą. Šio klausimo nagrinėjimui dėmesio skiria P. Dundulienė, siedama protėvių, prosenių dvasių kultą su totemų garbinimu. Tyrinėtoja mano, jog, formuojantis protėvių kultui, buvusiuose totemuose buvo apgyvendintos mirusiųjų dvasios (Dundulienė, 1969, 206). Vėlesniuose darbuose autorė teigia, jog vėlės buvo įkurdintos gamtos objektuose - medžiuose, miškuose, vandenyse, gyvūnuose (Dundulienė, 1979, 4), ir kalba apie inkarnaciją (Ten pat, 76-82), medžius, kaip vėlių bei dievų buveines (Ten pat, 83-90), apie vėlių ir paukščių sąsają senojoje pasaulėžiūroje (Ten pat, 84-86), prosenių vėles, įsikūrusias žalčiuose, gyvatėse (Dundulienė, 1979/1, 22;169-143); kitur P. Dundulienė iš sudievitų protėvių kildina namų dievybes (Dundulienė, 1976, 150-153). Tyrinėtoja pagrįstai atreipia dėmesį į tai, kad Paukščių Takas laikomas mirusiųjų keliu į pomirtinį pasaulį (Dundulienė, 1988, 60-61).

Apie senovės lietuvių pomirtinio gyvenimo sampratą užsimena J. Jurginis. Remdamasis archeologiniais duome-

nimis bei istoriniais šaltiniais, autorius mirusiųjų deginimo paprotį sieja su tikėjimu tolimesniu gyvenimu daugose (Jurginis, 1976, 22), kalba apie pagoniškų papročių, susijusių su tikėjimu į pomirtinį gyvenimą gyvavimą ir krikščionybės epochoje (Ten pat, 109-110). Vėliau J. Jurginis pateikia įdomią sąsają, tiesa, vengdamas ją akcentuoti - pasak jo, lietuvių pagonių įsitikinimu, "Perkūnas ... gyveno danguje, o mirusiųjų vėlės keliaudavo į dausas..." (Jurginis, 1987, 157). Nagrinėdamas senąją lietuvių pasaulėžiūrą, A. Rybelis mėgina nustatyti pomirtinio gyvenimo vietą: mirusieji gyveno ne po žeme, o tam tikrose žemės vietose - daugose, arba šiek tiek aukščiau žemės - kalneliuose, medžių viršūnėse, miškuose (Rybelis, 1978, 38) ir mano, kad požeminio pomirtinio gyvenimo vaizdinys būdingesnis prūsams, galbūt dėl kitų tautų, pvz., germanų, įtakos (Ten pat). Šitokia mintis pakankamai pamatuota, tačiau, kaip ir kiti tyrinėtojai, A. Rybelis nesiima aiškinti, ar senovės lietuvių pomirtinio gyvenimo samprata tokia buvusi nuolat, ar kitusi istorijos tėkmėje.

Lietuvių pomirtinio gyvenimo sampratos nagrinėjimui svarbūs N. Vėliaus darbai. Siūlydamas lietuvių mitologinių sakmių klasifikavimo schemą, N. Vėlius į atskiras grupes išskiria sakmes apie mirusiuosius bei su jais susijusias būtybes (Vėlius, 1977, 22-23), vėliau šią schemą papildė (Vėlius, 1979, 160-207). Mokslininkas parengia spaudai ne vieną tautosakos rinkinį, kurių medžiaga gali remtis vėlesni pomirtinio gyvenimo sampratos tyrinėjimai (praktiškai Lietuvoje nuo J. Basanavičiaus laikų tokių rinkinių nebuvo skelbta). N. Vėlius linksta pomirtinį gyvenimą lokalizuoti "vakaruose, už vandens" (Vėlius, 1983, 226), arba "požemy, už vandens" (Vėlius, 1986, 39), tokias išvadas paremdamas tam tikrų tautosakos sluoksnių analize, bei sena ide. tradicija, nurodančia vandens ribą tarp šio ir ano pasaulio. Problemas, susijusias su mirusiųjų kultu N. Vėlius paliečia nesyk, kalbėdamas apie laidojimo papročius (Vėlius, 1977/1; Vėlius, 1983, 238-241), mirusiųjų reikšmę Kūčių apeigose (Vėlius, 1983, 141-143),

analizuodamas Sovijaus mitą (Vėlius, 1986, 17-20, 39; Vėlius, 1988, 58-59), liesdamas mirusiųjų sudievinimo klausimą (Vėlius, 1986, 19) ir kt. Atskiroje studijoje N. Vėlius iškelia lietuvių pasakų senelio-Dievo kilmės problemą, įtikinamai atskleisdamas kai kuriose pasakose aptinkamą šio personažo sąsają su lietuvių mirusiųjų dievu Velniu, Velinu (Vėlius, 1979/1), nors galbūt ne visuomet tokia interpretacija yra vienintelė galima. Toliau Velnio, Velino įvaizdį N. Vėlius nagrinėja lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvo "Velnio arkliai - kunigai ir ponai" šviesoje, parodydamas šio motyvo ryšį su senaisiais ide. vaizdiniais (Vėlius, 1981). Kitoje studijoje atskleidžiamos svarbios velnio ir mirusiųjų santykių ypatybės, mirusiųjų ir augalų sąsajos (Велиос, 1982). Nagrinėdamas pasakos "Apakintas milžinas" ištakas, N. Vėlius aptaria "už vandens" esančio pomirtinio pasaulio vaizdinį (Vėlius, 1982). Svarbiausiame pomirtinio gyvenimo sampratos problemas liečiančiame darbe N. Vėlius ją nagrinėja per su mirusiais susijusio chtoniškojo velnio įvaizdį (Vėlius, 1987, 162-200). Velnias čia pagrįstai interpretuojamas kaip pirmosios - maginio, sakralinio suverenumo, funkcijos reiškinys (Ten pat, 22 ir t.), siejamas su mirusiais, ypač - įgavusiais gyvulių pavidalus, nusakomos jo, kaip tam tikro istorinio laikotarpio mirusiųjų valdovo, funkcijos. Šitaip suvoktas velnias ir jo viešpatija tampa svarbia grandimi, nagrinėjant pomirtinio gyvenimo sampratą. Minimoje studijoje pateikiama velnio įvaizdį liečiančių istorinių šaltinių bei tyrinėjimų apžvalga (Vėlius, 1987, 12-31) tokia išsami, kad sunku ką nors bepridėti. Pomirtinio gyvenimo sampratai svarbus ir N. Vėliaus straipsnis apie baltiškus mirusiųjų laidojimo papročius, paremtas rašytinių šaltinių duomenimis, ten pat atskleidžiama ir Sovijaus mito archainė indo-europietiška prigimtis (Vėlius, 1988).

Pažymėtinas D. Saukos aptartas laidotuvių raudų ryšys su senuoju lietuvių tikėjimu bei jo tvirtinimas, jog lietuviai tikėję apčiuopiamai realia, fizine vėlių egzistencija po mirties

(Sauka, 1982, 117-119). A. Seselskytė, analizuodama pasaką apie podukrą, sieja mirusiuosius su požemine karalyste, (Seselskytė, 1985, 68 ir t.). Drauge reiktų pridurti, kad, remiantis šios tarptautinės pasakos analize, toli gražu negalima tikėtis pilniau rekonstruoti senovės lietuvių pomirtinio gyvenimo sampratą. Iš paskesnių darbų, liečiančių lietuvių pomirtinio gyvenimo suvokimą, galima paminėti F. Mačiansko pastabas, sumuojančias Z. Slaviūno, P. Dundulienės bei kai kurių kitų autorių nuomones (Mačianskas, 1985), gaudų problematiką tiriantį N. Laurinkienės straipsnį (Лауринкене, 1987). Etnografe R. Giedrienė, analizuodama kapinių paminklus, paliečia protėvių kultą, interpretuoja "vėlių kalnelių" ir "vėlių vartelių" terminus, teigia, jog lietuviams būdingas tikėjimas pomirtiniais žmogaus įsikūnijimais į augalą ar į paukštį (Giedrienė, 1977, 71-72). Simetrijos pokyčius pomirtiniame gyvenime aptaria G. Beresnevičius (Beresnevičius, 1989), kitur autorius paliečia kai kuriuos prūsų nekrokulto aspektus (Beresnevičius, 1989/1).

Senajo tikėjimo pomirtiniu gyvenimu problemas nagrinėja archeologai. Laidojimo bei įkapių papročius aiškina V. Urbanavičius (Urbanavičius, 1977), apie protėvių kulto genezę akmens amžiuje kalba R. Rimantienė (Rimantienė, 1977, 13), ji taip pat aiškina sėdimus palaidojimus mezolite, remdamasi "gyvojo numirėlio" teorija (Rimantienė, 1984, 104), kai kuriais vėlyvojo neolito vaizdiniais, iš kurių galima daryti išvadą, kad to laikotarpio žmonės, matyt, nežinojo požemio karalystės (Ten pat, 266, 274), o dangų vaizdavosi pilną vandens (Ten pat, 266). M. Michelbertas, analizuodamas vėlesnius laidojimo paminklus, pažymi, kad senajame geležies amžiuje atsiranda naujų tikėjimo elementų, apie kuriuos galima spręsti iš įkapių pobūdžio (dalgiai, pjautuvai, kalvio darbo įrankiai) - vadinasi, mirusysis aname pasaulyje daro visa tai, ką veikęs ir šiame (Michelbertas, 1986, 224); ten pat pateikiamos vertingos pastabos apie degintinių ir griautinių palaidojimų problematiką (Ten pat, 224-225); pažymėtinas

racionalus archeologo teiginys, jog Lietuvos gyventojų pomirtinio gyvenimo vaizdinys kito (Ten pat, 230). Laidojimo papročius Lietuvoje aptaria arba paliečia daugelis autorių (Kuncienė, 1980; Kulikauskienė, 1988; Girininkas, 1988 ...). Daug su senaisiais laidojimo papročiais susijusios medžiagos pateikia R. Kulikauskienė, A. Tautavičius ir kiti tyrinėtojai rinkinyje "Lietuvių etnogenezė" (1987).

Lietuvių ir kitų baltų mitologijos klausimus bei pomirtinio gyvenimo sampratą vaisingai gvildena daugelis užsienin pasitraukusių mokslininkų. Latvių tyrinėtojas K. Straubergs, nagrinėdamas sielos sampratą baltiškojoje pasaulėžiūroje, akcentuoja tikėjimą metempsichoze kaip svarbų latvių bei lietuvių tikėjimo į pomirtinį gyvenimą dėmenį (Staubergs, 1957). Daug sakmių, liečiančių pomirtinio gyvenimo, ypač gyvųjų ir mirusiųjų pasaulių sankirtos fenomenus, pateikė J. Balys (BUL; BDŽ), vėlesniuose savo darbuose gan daug vietos paskyręs lietuvių pomirtinio gyvenimo sampratai. Teigdamas, jog lietuviams visiškai svetima pažiūra, kad mirusieji gyvena tamsiame požemyje (Balys, 1966, 87, 105), J. Balys laikosi nuomonės, kad "mirusiųjų vėlės kopija į aukštą kalną arba skrenda Paukščių Taku į dausas" (Ten pat, 105, 85, 87). Tačiau nekrokultas, autoriaus nuomone, lietuvių tikėjime nebuvo labai intensyvus (Balys, 1956, 12). Vėliau J. Balys pateikia labai išsamų su mirtimi susijusių lietuvių tikėjimų rinkinį (BMIL), kurio įvade rašo: "Niekas nieko tikro nežino apie tą "pomirtinį gyvenimą", koks ir kur jis galėtų būti: ar ant aukšto kalno, ar dausose, t.y., danguje. Todėl žmonių fantazija prikūrė eilę mitų apie atgimimą kitame pavidale (reinkarnaciją), apie vėlės klajojimą šioje žemėje ir atgailavimą vandenyje, medžiuose, namų židinyje arba krosnyje, apie prisikėlimą iš numirusių ir kt." (BMIL 11).

Panašios nuomonės laikosi G. Krivickienė, pateikusi tautosakos duomenimis grįstą darbą apie gyvųjų ir mirusiųjų santykį lietuvių pasaulėžiūroje (Krivickienė, 1975), kur teigia, jog mirusiųjų vėlės, patekusios į pomirtinį pasaulį, gyvena

panašų gyvenimą kaip ir žmogus, gyvas būdamas, su savo artmaisiais, giminėmis, mirusiais anksčiau. O yra tas vėlių pasaulis "kažkur toli, ant aukšto kalnelio" (Ten pat, 250). Drauge tikima, kad mirusysis gyvena kita forma, kitu pavidalu - augaluose, gyvuluose, paukščiuose, vandenyse (Ten pat, 253). Pažymėtina M. Gimbutienės teorija. Tyrinėtoja, pomirtinio gyvenimo įvaizdį nagrinėjusi nuo pat 40-ųjų metų, tęsdama šį darbą, vėlių įvardija kaip mirusiųjų ir požemio dievą (Gimbutas, 1974, 87; Gimbutienė, 1970, 137; Gimbutienė, 1985, 168-170). Mokslininkė, manydama, kad mirusiųjų vėlės toliau gyvena kapinėse, "vėlių kalneliuose" (Gimbutienė, 1985, 177), teigia, kad mirusiųjų pasaulis yra už kalno, "už matomo pasaulio krašto, dausose" (Ten pat), nesistengdama šių dviejų įvaizdžių suderinti. Savitu būdu tyrinėtoja mėgina spręsti gan painią metempsichozės problemą - jos manymu, lietuviai, be vėlės, vykstančios į jai skirtą vietą, žinojo ir sielą, kuri po mirties persikūnija į augalus, gyvulus, paukščius (Ten pat, 177-178), tačiau nepateikia nė vieno fakto, liudijančio tokį lietuvių tikėjimą. Semiotikas A. J. Greimas teigia "mirties pasaulį", pagal lietuvių tikėjimą, buvus vandenyje, marių dugne ar marių saloje (Greimas, 1979, 151). Ten pat jis teisingai pabrėžia, kad mirusiųjų pasaulis lietuvių pasaulėžiūroje griežtai atskirtas nuo gyvųjų, o tarpinė erdvė tarp šių sferų apgyventa būtybių, "kurios nėra nei tikri "gyvieji", nei "mirusieji": tai vėlių, raganų... vaidelių ir vėlių pasaulis" (Ten pat). Šitaip A. J. Greimas išaiškina kai kurių tyrinėtojų (pvz. Šimkūnaitė, 1987) ne visai teisingai suprastą mirusiųjų ir gyvųjų pasaulių persipynimo problemą. Iš tiesų, mirusieji, kaip regis, būdami jau sau skirtose vietoje, nebesirodo gyviesiems, nebent tam tikro pobūdžio sapnuose (Випинский, 1935, 144-145, 166), o tie parafenomenai, kurie lengva ranka priskiriami mirusiųjų pasauliui (ypač LPK 3527, 3542, 3543, 3547, 3555, 3556, 3557, 3558, 3590 ir kt.) tėra tarpinėje zonoje esančių atgailaujančių mirusiųjų bei dėl tam tikros priežasties prie konkrečios vietos prisirišusių vėlių apsireiškimai,

beje, dažnai čia veikiantieji asmenys gan neaiškūs ir nebūtinai sietini su mirusiais (šia tema plg. ir Иванов, Топоров, 1965, 103-104).

Senujų lietuvių pomirtinio gyvenimo sampratai dėmesio skyrė ir Z. Ivinskis. Jis pabrėžė iš senųjų arijų religijos paveldėtą lietuvių tikėjimą metempsichoze, tačiau drauge mini ir įkapių, reikalingų kitame gyvenime, dėjimo paprotį (Ivinskis, 1978, 142), tuo palikdamas galimybę kalbėti apie ne vieną pomirtinio gyvenimo įvaizdį. Šiuo aspektu įdomus ir V. Bagdanavičiaus požiūris į kai kuriuos lietuvių sakmėse apie laumes sutinkamus motyvus, leidžiančius kalbėti apie tikėjimą reinkarnacija (Bagdanavičius, 1982, 41-42). Sunku susilaikyti nepastebėjus, kad tą pačią sakmę tikėjimų reinkarnacija švietsoje interpretuoja ir O. Milašius (Milašius, 1989, 108-109).

Didelę įtaką ir reikšmę tyrinėjantiems baltų pasaulėžiūrą turėjo V. Toporovo ir V. Ivanovo darbai. Juose liečiami velnio ir mirusiųjų santykio klausimai (Ivanov, Toporov, 1973; Иванов, Топоров, 1973, 168; Иванов, Топоров, 1973/1, 46; Топоров, 1980, 54-55; Иванов, Топоров, 1987 I, 154; 228-229), aptariamoms painios Patolo, Pekolso, Pokolso, kaip su mirusiais susijusių dievybių, vardų problemos (Топоров, 1972, 299; Иванов, Топоров, 1987 I, 155 ir kt.), mėginama rekonstruoti senąjį ide. pomirtinio gyvenimo įvaizdį, kur mirusieji vaizduojami kaip gyvuliai (Иванов, Топоров, 1973, 16-23; Иванов, Топоров, 1973, 168-189; Иванов, Топоров, 1973/1, 46; Иванов, Топоров, 1987 I, 154; 228-229). Svarbios Sovijaus mito rekonstrukcijos (Топоров, 1980/1, 34 ir t.), laidojimo apeigų aptarimas (Топоров, 1987), laidojimo apeigų tekstų apmąstymas (Иванов, 1987). Turint omenyje lietuvių mitų artumą indoeuropiečių protautės mitologijai, labai svarbus yra T. Gamkrelidzės ir V. Ivanovo monumentalus veikalas "Indoeuropiečių kalba ir indoeuropiečiai" (Гамкрелидзе, Иванов, 1984).

Nuosekliai baltų ir slavų laidotuvių papročius tiria L. Nevskaja (Невская, 1980; Невская, 1980/1; Невская,

1981; Невская, 1982; Невская, 1983; Невская, 1987; Невская, 1988), šia kryptimi dirba ir T. Sudnik bei T. Civi-
jan (Судник, Цивьян, 1980), apraudojimo tradicijas lie-
čia T. Varfolomejeva (Варфоломеева, 1987).

Savaime suprantama, tyrinėtojai, paprastai daugiau dė-
mesio neskyrę pomirtinio gyvenimo sampratos nagrinėjimui,
ne visuomet pakankamai pagrįstai išskirdavo vieną ar kitą
pomirtinio gyvenimo suvokimo aspektą, menkai ištyrė skir-
tingų pomirtinio gyvenimo įvaizdžių tarpusavio santykius bei
tokių įvaizdžių kaitą. Tačiau pasiekta gana nemažai, ir sąly-
gos tolesniam pomirtinio gyvenimo sampratos tyrimui pa-
kankamai palankios.

II. Tikėjimai metempsichoze senojoje lietuvių pasaulėžiūroje

Kiek galima spręsti, tikėjimas metempsichoze, pomirtinė žmogaus gyvenimo tąsa šiame pasaulyje (Wundt, 1923, 396), yra bene archaiškiausias pomirtinio žmogaus likimo įsivaizdavimas. Šiame darbe, remiantis K. G. Jungo nusakymu, metempsichozė bus suprantama kaip mirusio žmogaus gyvenimo tąsa, jo sielai perėjus į kitus gamtos kūnus - augalus, gyvūnus ir pan. Pomirtinis perėjimas į vien tik žmonių kūnus - atskiras metempsichozės atvejis, K. G. Jungo apibūdinamas reinkarnacijos terminu (Jung, 1976, 128-129) - bus nagrinėjamas vėliau.

Paprastai tikėjimas mirusiųjų sielų persikūnijimu priskiriamas animistinėms idėjoms, arba manoma, kad jis kyla iš totemistinės pasaulėžiūros (Жуковская, 1977, 149). Šiuo atveju tektų geriau apmąstyti pačią totemizmo idėją; "gyvūnų ir medžių garbinimas" senosiose tautose, turint omenyje tikėjimą sielų persikūnijimu, turėtų būti suprantamas ne vien kaip konkretaus totemo adoravimas nežinia dėl kokių priežasčių - tektų kalbėti ir apie protėvių, turėjusių gyvūnų pavidalus, kultą. Taip netgi tarybinėje literatūroje, analizuojant totemistinio kulto rytų slavuose problemą, prieinama išvados, kad, galimas dalykas, čia dažnai sutinkama totemizmo transformacija į protėvių-gyvūnų kultą (Кривошесъ, 1988, 7). Šiame darbe į totemistinę teoriją nebus gilinamasi: bus aptariami tik faktai, susiję su tikėjimu į sielų persikūnijimą; kiek tai telpa ar netelpa į tradicinę totemizmo apibrėžimą - atskiras klausimas.

Tikėjimai sielų keliavimu apskritai (tiek metempsichoze, tiek reinkarnacija) būdingi jau primityviausiomis sąlygomis gyvenančioms tautoms - taip mirusiųjų persikūnijimu į naujai gimstančius žmones tiki Australijos aborigenai (Жуковская, 1977, 1449). Daugelyje tokių tautų tikėjimas, kad po mirties žmogaus siela įeina į moters kūną, ir taip

gimsta vaikas, apskritai paaiškina, kodėl gimsta žmonės (Glasenapp, 1986, 1638). Tokių civilizacijos nepaveiktų tautų tikėjimas metempsichoze rodytų, kad mėginimas mokymus apie sielų keliavimą vertinti vien kaip indų ar graikų filosofines spekuliacijas (Wundt, 1923, 396) nėra pagrįstas. Pirmoji senovės tauta, neabejotinai tikėjusi sielų keliavimu - senieji egiptiečiai (Falke, 1913, 11). Indijoje tikėjimas metempsichoze aptinkamas Upanišadose (800 m. pr. Kr.). Maždaug tuo pat metu per orfikus šis tikėjimas ima plisti tarp graikų; galbūt vėliau pitagoriečių ir Platono išvystytai filosofinei teorijai apie sielų keliavimą turėjo įtakos trakai (Glasenapp, 1986, 1638). Tikėjimai reinkarnacija paplitę įvairiose tradicijose - nuo ezoterinių mokymų iki tam tikrų islamo atmainų, visų pirma šiituose.

Kol kas bus apsisvota ties tikėjimu metempsichoze.

Senųjų tautų sąmonėje gyvenęs pomirtinio žmogaus virtimo gyvūnu ar augalu įvaizdis šiandien mus šokiruoja. Krikščioniškoji pasaulėžiūra bei kultūra desakralizavo gyvąją gamtą, ir pastaroji tapo laisvos žmogaus veiklos arena. Jau Pradžios knygoje aiškiai pasakyta, kad gyvūnai atiduoti žmogui, visiškai ir be jokių išlygų. Jie yra nepalyginamai žemesni už žmogų ir privalo jam tarnauti. Krikščioniškai (ir judėjiškai) tradicijai menamo virtimo gyvūnu įvaizdis yra tiesiog košmariškas (pasitenkinsiu priminęs J. Boscho vizijas ir F. Kafkos "Pavirtimą").

Antra vertus, neabejotinai žinoma, jog ne tik izoliuotos tautos, bet ir senosios civilizacijos kai kuriems gyvūnams skyrė ypatingą dėmesį; be to, Egipto ir Artimųjų Rytų civilizacijose buvo paplitęs zoomorfizmas ar bent dievai turėjo ryškių gyvūnų bruožų. Tikriausiai tie vaizdiniai buvo archainės pasaulėžiūros reliktai, tačiau tai nėra kiek nesumenkina to fakto, kad gyvūnų pavidalais įsivaizduojamų dievų "dieviškumas" nuo to nėra kiek nenukentėdavo. Tai liudytų, kad transcendentinių jėgų reiškimasis per gyvūnus archainėse, Artimųjų Rytų ir Egipto civilizacijoms pradžią davusiose

kultūrose buvo giliai įsišaknijusi tradicija. Turbūt jos atšvaitus galima įžiūrėti ir tame, kad atskiros tautos sakralizuoja kai kuriuos gyvūnus (lietuviai - žaltį, indai - karvę ir pan.). Pradedant kalbėti apie tikėjamą metempsichoze, reiktų pabrėžti, jog jo šaknys plyti tame archainiame žmonijos sąmonėjimo sluoksnyje, kuriame transcendentinių veiksmų nuojauta objektyvavosi gyvojoje gamtoje. Tai archaiškiausias iš atsekamų žmogaus santykio su transcendentiniais veiksniais modelių. Sunku pasakyti, kodėl žmogus transcendentencijos proveržą įžiūrėjo būtent gyvūnuose. Tam reikalingos atskiros studijos. Tačiau neabejotina, jog tokios pasaulėregos rėmuose žmogaus virtimo gyvūnu galimybė nebuvo vaizduojamasi neigiamai. Jei viename ar kitame gyvūne įžiūrėta dievybė, pomirtinis žmogaus virtimas tuo gyvūnu galėjo būti suprantamas kaip maksimalus įmanomas priartėjimas prie transcendentinio veiksmo, emociškai atitinkančio mūsų pomirtinės palaimos viziją.

Ide. protautėje sielos persikūnijimo samprata turėjo atsirasti labai anksti, o gal netgi atiteko jai kaip bendražmogiškų pirmapradžių įvaizdžių paveldas. L. von Schroederis sielos keliavimo įvaizdį kildina tiesiog iš įsivaizdavimo, jog nemateriali mirusiojo siela gali įeiti į gyvūnus, paukščius, vabzdžius (Schroeder, 1923 I, 75), beje, tą galima aiškinti ir kitaip - kaip tikėjimo metempsichoze sąlygotą sielos, kaip paukštelio, vabzdžio ir pan., vaizdinį. Ide. protautės tikėjamą metempsichoze gali patvirtinti ir pastaraisiais dešimtmečiais rekonstruojamas kadais ide. protautei žinotas mirusiųjų, kaip pievoje besiganančių gyvulių, vaizdinys (žr. Puhvel, 1969; Puhvel, 1969/I; Иванов, Топоров, 1973, 168-169; Иванов, Топоров, 1973/I, 46; Ivanov, Toporov, 1973, 16-23; Иванов, Топоров, 1987 I, 154; Иванов, Топоров, 1987 I, 228-229; Гамкрелидзе, Иванов, 1984 II, 823-824; Vėlius, 1979, 97; Vėlius, 1981, 146-147; Vėlius, 1983, 142; Vėlius, 1987, 167-190 ir kt.). Ženklus, galimus interpretuoti kaip metempsichozės šifrus, tyrinėtojais

įžiūri keltų kultūroje dar Halštato laikotarpiu (Herm, 1988, 190). Europos tautos tikėjo metempsichoze nuo senų laikų, ir istoriniuose šaltiniuose šis tikėjimas sutinkamas jau išsikvėpęs, pasiekęs nuosmukį. Vis dėlto jo liekanos liudija, kad Europos tautos sielų persikūnijimu tikėjo panašiai. Lietuvių tikėjimas, kad medis gali tapti laikinu mirusiojo vėlės prieglobsčiu, arba kad mirusysis gali virsti medžiu, sutinkamas pas germanus, kurie irgi žinojo išskirtinį medžiuose įsikūnijančių mirusiųjų požymį - paprastai tai nekalti žmonės arba tie, kurie pereina į medžius prakeikti (Mannhardt, 1904, 39-44).

Pereinant prie lietuvių tikėjimo metempsichoze, reikia kiek apsisototi ties viena teorine problema: ar žmogaus virtimas į gyvūną ar augalą aiškintinas kaip metamorfozė (žmogaus perėjimas gyventi į kitą kūną savo gyvenimo ribose, nemirus, kaip kad vilkolakystė ar raganų persivertimai), ar kaip metempsichožė (žmogaus sielos perėjimas į kitą kūną po mirties). Įvairius persivertimus kaip tikėjimą metempsichoze aiškina T. Narbutas (Narbutt, 1835, 382-383), J. Šliūpas (Šliūpas, 1932, 107), Z. Ivinskis (Ivinskis, 1976, 142). Tuo metu L. A. Jucevičius etiologinėse sakmėse minimus persivertimus aiškina kaip metamorfozes (Jucevičius, 1959, 94, pgl. 93-127), P. Kukolnikas lietuvių pasaką "Eglė Žalčių karalienė" laiko lietuvių tikėjimo metamorfozėmis iliustracija (Кукольник, 1854, 70). Atsargiai tarp šių terminų laviruoja J. Basanavičius (Basanavičius, 1903, LIV-LV). Išties klausimas sudėtingas, nes dažnai sunku išskirti, ar žmogus persivertė į augalą ar gyvūną dėl išorinės priežasties - burtų, raganavimo, prakeikimo, ar jo vėlė perėjo į kitą kūną po mirties. Matyt, reikia analizuoti kiekvieną atvejį. Dažnai susiduriama su aiškiomis metamorfozėmis: todėl vilkolakystės, prakeikimų, raganų persivertimų atvejai nebus nagrinėjami. Tokiuose virtimuose galima įžiūrėti ir tikėjimo metempsichoze atšvaitus, regis, tikėjimas metamorfozėmis gali rasti ten ir tada, kur ir kada tikima pomir-

tiniu žmogaus perėjimu į kitus kūnus. Tačiau ties metamorfозės-metempsichozės santykiu nebus apsisistota, kadangi dažnai pasirodys aiškūs perėjimai į kitą kūną po mirties.

Mirusieji medžiuose, augaluose

Lietuvių tautosakoje nesiek teigiama, jog po mirties žmogaus vėlė (dūšia) apsigyvena medyje (BMIL 106; SŠLS 250; BLV 27). Girgždant medžiui, sakoma, kad tai skundžiasi už nuodėmes kenčianti mirusiojo dūšia (BMIL 107-109; Jucevičius, 1959, 166). Paprastai aiškinama, jog tai atgailaujančios sielos, prašančios už jas pasimelsti. Mus pasiekusiuose užrašymuose medžiuose esančios mirusiųjų vėlės tapatinamos su skaistykloje kenčiančiomis sielomis. Jų vargai nėra amžini. Sakoma, jog Dievui paskyrus atgailą medyje ar gyvulyje gyventi, mirusysis turi tol kentėti, kol Dievas išlaisvins (BMIL, 107). Pastebėta, kad tokios atgailaujančios sielos netapatinamos su pasmerktais mirusiais - buvojimas medžiuose sukrikščionintoje pasaulėžiūroje niekuomet nereikš pragaro bausmės. Tokie mirusieji dar turi viltį, ir už juos siūloma pasimelsti: "Pakalbėkit poterėlius...Užu tas dūšes, /Kurios laipioja po pušes" (LTV 815; plg. Šliavas, 1985, 137), "...kurios vaikšto po pušes" (LTR 336/312/). Tačiau atgailaujančios medžiuose sielos jau gan vėlyvas vaizdinys. Čia numanoma nemirtinga žmogaus siela, kuri, atbuvusi kurį laiką medyje, išeis ten, kur jai skirta. Daug archaiškesnis pomirtinio žmogaus virtimo medžiu vaizdinys. Į medį virsta labai vaisinga moteris, vardu Blendis ar Blindė (Jucevičius, 1959, 119), teisingas, geras žmogus, vardu Teisus, po mirties dievų paverčiamas uosiu (Ten pat, 123-124). Kartais po mirties pereinama ir į kitus augalus - į gėles (LTR 422 /133/, 552 /725/), lelijas (BALP 154, TD III 119-120), ant mirusiojo kapo išdygsta rožės, rožių krūmas, kuriame, pasak sakmių, apsigyvena mirusysis (MT VII 7, 15, 19, 26, 29).

Atskiras pavirtimo medžiais atvejis sutinkamas pasakoje "Eglė žalčių karalienė". Nors jos sąsajos su nekrokultu neabejotinos (žr. Vėlius, 1983/1), tačiau čia matoma aiški metamorfozė, ir tik atskiroje studijoje būtų galima kalbėti apie galimybę šią pasaką sieti su metempsichoze.

Jei pasakojamoji tautosaka stengiasi vienaip ar kitaip motyvuoti virtimą medžiu, tai dainose atsispindi daug archaiškesnis pasaulėžiūros sluoksnis, kuriame tokios motyvacijos visiškai nereikėjo. Dainose ir raudose mirusiojo pėrėjimas į medį suprantamas kaip neišvengiamybė, toks pavirtimas neaiškinamas, čia nesama nei atpildo, nei bausmės motyvų. Našlaitėlė raudodama išsako, jog giružėlėj augantis jovarėlis - tai jos tėvelis, liepužėlė - tai močiutė, ažuolėlis - tai brolelis (JLD III 1260/2, 6, 10). Dainoje mirusi mergelė sakosi stovinti šalia kelio berželiu (Lt T IV 2, 185-186). Mirusių moterų virtimas beržais žinomas ir kitur (BMIL 107), tačiau dažniau minimas moterų virtimas liepomis (Meulen, 1919; JLD III 1240, 1244, 1260). Dažnai mirusieji apskritai tapatinami su medžiais ir augalais (JSD I 792 a, 899; JLD III 1243-1246). Raudose tikimasi, kad mirusysis pavirs medžiu: "O mano dukrele, mano vėlių martele! Kokiais lapeliais laposi? Kokiais žiedeliais žydėsi?" (JLD III 1189/1), "O koku žolynėliu išdygsi, o kokiomis šakelėmis iššakosi, o kokiais lapeliais išsprogsi, kokiais žiedeliais pražysi?" (JLD III 1190/10). Suvalkiečių raudoje sakoma: "Iš-auk močiute, aukštam kalnely, aukštam kalnely balta liepele" (Balys, 1966, 86). Čia nekalbama apie gausius prilyginimus, kuomet mirusieji metaforiškai nusakomi kaip medžiai. Tai jau atskira tema, tačiau galima spėti, kad tokių metaforų pirminiu pavidalu buvo būtent tiesioginis mirusiojo virtimo medžiu vaizdinys. Kiek galima spręsti, dainose bei raudose užsiliko archaiškiausias tikėjimo metempsichoze sluoksnis - mirusieji po mirties virsta medžiais. Dėl tokio pomirtinio virtimo nesisielojama: atrodo, archainėje pasaulėžiūroje, kuri atsispindi raudose alternatyvos virtimui me-

džiu - bent jau geresnės - nežinota. Raudama dėl paties mirties fakto, jis išjaučiamas taip giliai ir tragiškai, jog iki pat XX a. tinkamesnių žodžių skausmui išreikšti nesurasta. Ta prasme raudos yra universalios visiems laikams - matyt, dėl to jos ir išliko archaiškiausiu pavidalu.

Vaizdiniai apie medžiuose atgailaujančias sielas, kurias mini pasakojamoji tautosaka, jau atspindi vėlesnę metempsichozės sampratą: čia jau žinoma, jog žmogaus esmės autentiškiausia tąsa - tai po jo mirties išliekanti siela, kuriai reikalingas naujas būstas. Tokiuose būstuose ir kenčia atgailaujančios sielos lietuvių tautosakoje - tačiau tai nėra metempsichozė grynąja žodžio prasme. Tai krikščionybės sąlygotas "žemiškosios" skaistyklės įvaizdis. Tačiau regis, kad tarp jo ir mirusiųjų vartimo medžiais būta tarpinės grandies, kurios krikščionybė neįtakėjo. Atrodo, kad šioje trūkstamoje grandyje pomirtinis perėjimas į medį buvo suprantamas kaip laikinas sielos įsikūnijimas prieš patenkant į protėvių kraštą. Tokio suvokimo pėdsakai matomi čia pateikiamoje dainoje, užrašytoje Vilniaus krašte:

Nėr kur dūšelei dėcis,
Nėr kur griešnykei dėcis
Ana puolė sauson mendrėn,
Ty išbuvo trajus metus.
Kap suvėjo traji metai,
Ir išėjo skandus lietus.
Ir papute šiaurus vėjas,
Ir nulaužė o tų mendrį,
O tų mendrį išdžiūvėlį.
Nėr kur dūšelei dėcis
Nėr kur griešnykei dėcis -
Ana puolė apušėlėn,
Ty išbuvo trajus metus.
Kap suvėjo traji metai,
Ir išėjo skandus lietus,

Ir papūtė šiauras vėjas,
Ir cisIrnulaužė apušėlį.
Nėr kur dūšelei dėcis,
Nėr kur griešnykei dėcis -
Ana puolė kelevvertėn,
Ty išbuvo trajus metus.
Ar kas ajo, kas važavo
Per tų dūšelį griešnykį:
Kap suvėjo traji metai
Ir cisIratajo aniuolėliai:
- Kelkis, dūšia, negulėkia,
Aik, dūšela, bažnyčėlon
Bus ta visa giminėlė,
Turės mišių pirmucinį.
(Balys, 1938, 133-134)

Šioje dainoje pavaizduotas klasikinis metempsichozės ciklas, sielos keliavimas iš vieno kūno į kitą. Jis vėlyvesnis nei visuotino pomirtinio vartimo medžiais idėja, tačiau ankstyvesnis nei krikščioniškas tikėjimas skaistykla. Atomazga dainos pabaigoje susijusi su plačiai visoje Lietuvoje žinomu tikėjimu, kad "Žaliojo četvergo", ar vadinamųjų "Vėlių vėlykų", naktį mirusieji renkasi pamaldoms į bažnyčią ir po jų išėina sau skirton pomirtinèn buveinèn, visam laikui palikdami žemę (žr. BLV 115-120). Vėlės taip esą skuba į bažnyčią, jog dar eiti negalinčios kūdikėlių dvasios tiesiog riste ritasi (BLV 115). Ši šventė siejama su Visais Šventaisiais (lapkričio 1d.) arba su Didžiuoju Ketvirtadieniu. Matyt, senaisiais laikais tokia mirusiųjų išėjimo šventė buvo pažymima spalio pabaigoje - lapkričio pradžioje. Ji pateko į daugelio istorinių šaltinių akiratį ir yra detalai nupasakota; šios šventės įspūdį puikiai perteikia A.Mickevičius "Vėlinėse". Krikščionybės įtakoje, imta teigti, kad mirusieji tą naktį esą renkasi bažnyčiose paskutinėms mišioms; tačiau galima numatyti, kad senaisiais laikais vėlės iš Žemės buvo išlydimos ypatingu ritualu, reikalaujančiu sakralinių tekstų žinojimo ir žynio dalyvavimo, - modifikuotų sakmių apie naktines mirusiųjų mišias būtinas herojus - mišias laikantis ir Bibliją skaitantis kunigas; o naujieji vaizdiniai daugmaž atitikdavo senesniųjų, substratinių struktūras.

Toks sielos keliavimas iš esmės sutampa su klasikine indiškiosios metempsichozės idėja, ir iš tiesų, buvimas medžiuose (ir kituose gamtos kūnuose) savo laiku galėjo būti suprantamas kaip laikinas sielos prieglobstis ir paties pagoniškojo konteksto viduje. Tokį tikėjimą paliudytų bemaž platoniškos dvasios kupina dainos nuotrupa: "Guli dūšia kaleime:/ Kas važiavo mani trynė:/ O kas ėjo mani mynė" (LTR 3559 /10/). Lietuviai tikėjo, kad Dievas nuodėmingo žmogaus nesiuncia išsyk į pragarą, bet liepia pirma Žemėje atkenti ir pirmiausia įkiša jo sielą į medį; kiti žmonės pavėrciami arkliais (BMIL 108-109). Krikščionybės įtakoje to-

kie laikino atgailavimo Žemėje vaizdiniai negalėjo atsirasti. Tad lietuvių tikėjimą, kad vėlei dar ilgai tenka pasilikti šioje Žemėje (Balys, 1966, 86), galima aiškinti kaip seno ide. tautoms žinomo įvaizdžio apie sielos pomirtines klajones ligi įsikūnijimo naujame kūne ar patekimo į protėvių kraštą variantą.

Jei raudose bei dainose minimi mirusiųjų virtimai medžiais greičiausiai yra reliktai iš gan archaiškų laikų, jau seniai tapę kone metaforom, tai minėtasis sielos klajonių ciklas, sprendžiant iš minėtosios dainos bei kai kurių tikėjimų, turėjo pakankamai ilgą laiką funkcionuoti ikikrikščioniškoje pasaulėžiūroje.

Medžiais mirusieji įsivaizduojami ir pomirtiniame pasaulyje (LTR 421 /25/, 924 /212/, 2329 /6/; LMD I 324 /11/; EDS 225-226). Tiesa, tai nėra dažnas reiškinys. Atrodo, kad tikėjimai metempsichoze blėso pamažu ir, netgi ėmus tikėti pomirtiniu gyvenimu užpasaulinėse srityse, į jas buvo perkelti ir reliktiniai, su tikėjimu metempsichoze susiję vaizdiniai. Tikėjimams metempsichoze gęstant, iš vienos pusės, išliko įsitikinimas, kad mirusieji virsta medžiais, tačiau ne visi - tik tie, kurie dar nebuvo nusipelnę teisiesiems skirto pomirtinio likimo, bet nebuvo ir tokie blogi, kad atitektų piktosioms jėgoms. Šie mirusieji įsikurdavę žemiškoje erdvėje augusiuose medžiuose. Antra vertus, sekuliarizuojant gamtą, mirusieji buvo iškeldinti iš konkrečių medžių, palikus jiems vietą kažkur už vandens ribos esančioje transcendentinėje erdvėje. Žinia, toks procesas vykti galėjo, tik jau žinant užpasaulinę sritį, tai yra, jau peržengus tikėjimo metempsichoze epochos rėmus. Tačiau aname pasaulyje medžiais virtusių mirusiųjų vaizdinys lietuvių tikėjime nesuklestėjo - tautosakoje dažniausiai minimi šiame pasaulyje konkrečiuose medžiuose įsikūniję mirusieji. Tokių medžių garbinimą, galbūt susijusį su protėvių kultu, mini popiežius Inocentas III 1199 m. bulėje (Pakarklis, 1987, 26), Petras Dusburgietis (Dusburgietis, 1985, 87), Jeronimas Prahieškis

(KIŽ 44-45), Jonas Dluogošas (Ten pat, 48-49) ir kiti. Paprastai istoriniai šaltiniai teigia, kad garbinami buvo atskiri medžiai ar giraitės - t.y., ne visi miškai apkritai, o tam tikri, galbūt su nekrokultu susiję, griežtai lokalizuoti gojai, tikriausiai atitinkantys senąsias lietuvių laidojimo vietas. 1606 m. ir 1611 m. Jėzuitų Ordino kronikose minimi žmonių garbinti medžiai bei gojai. Tikėdami, kad tokiuose gojuose negalima nulaužti nė šakelės, lietuviai, patys susirgę, pasiligojus ar kritus gyvuliams, neužderėjęs javams, ir pan., manydavo, jog tai yra bausmė už gojaus įžeidimą (Lebedys, 1976, 208). Pažymėtina, kad gyvulių kritimas ar javų derlingumas priklauso toli gražu ne nuo miško dievybių: derlingumo garantais ide. tikėjimuose yra protėviai. Matyt, jėzuitai aprašė medžiuose įsikūnijusių protėvių dvasių garbinimą. Turint galvoje iki pat XX a. išlikusias tradicijas, reikėtų pabrėžti, kad mirusiųjų protėvių iškeldinimas iš medžių desakralizuojant pasaulį, sprendžiant iš turimų duomenų, vyko ne medžius "perkeliant" į aną pasaulį, o siaurinant tokių medžių plotus iki atskirų šventų gojų ar net atskirų medžių. Panašiai būta ir Graikijoje (Karapov, 1913, 314-315).

Tai, kad tokios giraitės ir atskiri medžiai sietini su mirusiais, rodo ne tik funkcijos, kurias atlikdavo tokiuose šventuose medžiuose gyvenusios dvasios, bet ir išlikę su laidojimo vietomis susiję tikėjimai. Štai Mažojoje Lietuvoje XVIII a. ant moterų kapų buvo statomi paminklai iš epušės, vyrams - iš ąžuolo (Balys, 1966, 86), matyt, siekiant kokiu nors būdu kompensuoti draudimą laidoti giraitėse bei sodinti palei kapus medžius - dar XIX-XX a. vyrams ir moterims kapų kryžius dirbo iš atitinkamai vyriškų ir moteriškų medžių (Basanavičius, 1970, 344; Giedrienė, 1976, 21). Tokia simbolika išlikusi ir sapnų aiškinimuose - jei sapne matai ąžuolą ar beržą - mirs vyras, jei matai Saulę leidžiantis arba eglę - mirs moteris (Basanavičius, 1903, LXIX). Tikint, kad mirusiojo siela pereina į medį, augantį ant kapo - šią pa-

žiūrą dar iki mūšų dienų išlaiko Pelesos gyventojai (Невская, 1980, 248, 250) - vietoje paminklų ant kapų dar šio amžiaus ketvirtajame dešimtmetyje Užnemunėje sodinti medžiai, moterims parenkant liepas, egles, vyrams - ąžuolus, maumedžius, klevus (Giedrienė, 1976, 21). Kasifikuodamas medžių kulto tarpnius, J. Balys pažymi, kad tikėjimas, jog medin pereinas gyventi miręs žmogus ypač ryškus tais atvejais, kai medis išauga ant kapo (Balys, 1966, 65-69). Tad regime, jog tikėjimas persikūnijimu į medžius be galo gyvybingas. Jo vieta metempsichozės sistemoje išryškės vėliau, nagrinėjant ir kitokio pobūdžio persikūnijimus.

Virtimas gyvuliais ir žvėrimis

V. Kadlubeko tvirtinimą, kad jotvingiai tikėję, jog mirusysis gali atgimti gyvūnu, ligšiolinėje literatūroje priimta kvestionuoti. Tačiau dar 1606 m. jėzuitas Stribingijus sako latvius tikėjus, esą, kai kurių mirusiųjų sielos pasiverčia į vilkus bei lokius (Straubergs, 1957, 212-213). Ar tokio tikėjimo neatspindi lietuvių etiologinės sakmės apie gyvuliais ir žvėrimis virtusius žmones (LPK 773, 3112, 3115)? Tokiose sakmėse paprastai vaizduojamas nedoras, įžūlus, gobšus žmogus, įžeidžiantis seneliu pasivertusį Dievą. Už bausmę Dievas jį paverčia gyvuliu - arkliu (EDS 70-75; SŠLS 58-60; Ruseckas, 1936, 124-125), asilu (EDS 80-83), kiaule (EDS 95-97), avimi (EDS 86-87), ožka, ožiu (EDS 46, 106-107), jaučiu (EDS 90-91), šunimi (EDS 115-124); žmonės paverčiami ir žvėrimis - meška (EDS 103-104; Jucevičius, 1959, 118), vilku (EDS 131-135), kiškiu (EDS 99), kurmiu (EDS 100; Jucevičius, 1959, 119), lape (EDS 101-102), šešku (EDS 108), varle, rupūže (MT IX 26-27).

Apie tolimesnį tokio paverstojo likimą nepasakojama; atrodo, jis ir toliau lieka tuo gyvūnu, į kurį buvo paverstas. Tik kai kuriais atvejais žmogus gyvuliu paverčiamas tam tikram laikui. Tai kartais atsitinka virstant arkliu (EDS 70-

75; Ruseckas, 1936, 124-125) ir asilu (EDS 82-83). Šitokie laikini pavirtimai galėtų priminti Apulėjaus "Aukšinio asilo" metamorfozes. Jose kaip tik pasakojama apie virtimus arkliu (Полякова, 1988, 28-29) ir asilu. Greičiausiai lietuvių asilo vaizdinys nebuvo adekvatus, nes asilai mūsų platumose negyvena. Tačiau įstabu tai, kad ir senovės graikų, ir bizantiškųjų metamorfozių romanų pateikiami pavirtimai, ir lietuvių etiologinės sakmės išskiria tą patį laikino vartimo motyvą - metamorfozę iš žmogaus į arklį, asilą ir atgal; toks vaizdinių sutapimas negalėtų būti atsitiktinis. Ide. protautėje, gyvenusioje, matyt, dabartinės Užkaukazės ir aplinkinėje teritorijoje, asilas turėjo būti žinomas, reikia manyti, savo metu jį dar turėjo žinoti baltai savo arealo pietiniuose pakraščiuose. Žodinėje tradicijoje asilo vaizdinį galėjo palaikyti bibliniai motyvai, nors vargu ar apie asilą lietuviai bus sužinoję tik iš Biblijos. Joje minimi ir kiti lietuviams nežinomi gyvūnai, bet nei virtimų šakalu, nei liūtu, nei hiena lietuvių etiologinėse sakmėse nėra. Reikia manyti, kad bibliniai vaizdiniai asilą tik palaikė ir išsaugojo nuo visiškos užmaršties, o pats asilas baltų ir netgi lietuvių visiškai užmirštas nebuvo. Matyt, senieji indoeuropiečiai žinojo laikino pavirtimo asilu ar arkliu mitą, kurio versiją nuostabiu būdu išsaugojo ne tik graikų, bet ir lietuvių tradicija. Galimas dalykas, kad metamorfozę į arklį galima būtų sieti su gausiais lietuvių tautosakoje pomirtinio vartimo į arklį pragare vaizdiniais.

Tačiau jei laikinus virtimus į arklius bei asilus galima sieti su ide. žinoma metamorfoze, kaip reikėtų suprasti kitas lietuvių etiologines sakmes, kuriose Dievą įžeidęs asmuo jau nebeatvirsta žmogumi? Tokios negrįžtamos metamorfozės gali būti aiškinamos ir kaip tikėjimo metempsichoze segmentas. Tose sakmėse sutinkamas aiškiai už krikščioniškuosius motyvus ankstesnis vaizdinys: Dievas jį įžeidusius žmones, gobšuolius, nedorėlius paverčia gyvuliais ir žvėrimis. Tokia Dievo veikla nesuderinama su krikščioniškąja

Dievo samprata, be to, ir nusidėjėlio laukiantis likimas kriš-
čionybėje nėra numatomas kaip virtimas gyvuliu. Tokie įvy-
kiai išnyra lietuvių etiologinėse sakmėse, aiškinančiose vie-
no ar kito gyvūno kilmę, ir, matyt, besišaknijančiose
senojoje pasaulėžiūroje. Šios sakmės gyvūnų kilmę nu-
pasakoja, remdamosios vienu principu - Dievo ir žmogaus
konfliktu, išsprendžiamu ne žmogaus mirtimi, o persiver-
timu, nustumimu į žemesnę, gyvuliškąją, pakopą. Neužmir-
štant to, kad etiologinės sakmės - savitas tautosakos lyg-
muo, bylojantis apie "pasaulio tvėrimo" laikus, besiremiantis originaliomis laiko, žmogaus, Dievo ir žmo-
gaus bendravimo sampratomis, vis dėlto reikia atkreipti dė-
mesį į tai, kokiu vaizdinių kompleksu šios sakmės remiasi.
Aiškindamos vieno ar kito gyvūno atsiradimą, etiologinės
sakmės prieina vienos išvados - jis atsiradęs iš žmogaus.
Vadinasi, sakmės radosi tokiaime žmonijos sąmonėjimo lyg-
menyje, kuomet žmogaus virtimo gyvuliu galimybė buvo ge-
rai žinoma.

Tokios metamorfozės, kaip minėta, gali būti aiškinamos
ir kaip tikėjimo metempsichoze atgarsiai. Galima prisiminti
ypatingą senovės baltų dėmesį šventybei. Pirmieji misionie-
riai - Adalbertas, Brunonas, nužudomi, kai jie pažeidžia ko-
kias nors šventvietes ar šventybes - mirtis grėsė vien už tai.
O etiologinėse sakmėse žmonės įžeidžia patį Dievą. Elemen-
tariausia to pasėkmė būtų įžeidėjo mirtis. Tai, kad etiolo-
ginėse sakmėse apie mirtį nekalbama, dar nereiškia, kad
tokius virtimus reikėtų įvardyti metamorfozėmis. Sielų per-
sikūnijimo epochoje takoskyra tarp gyvenimo ir mirties ne-
buvo ryški - ir čia, ir ten buvo tas pats gyvenimas toje pačio-
je Žemėje, tik skirtinguose kūnuose, ir pats "virtimo" faktas
visiškai galėjo atstoti mirties sąvoką. Be to, tokių sakmių
gausumas liudija, kad savo metu virtimo gyvuliu galimybė
buvo gerai žinoma.

Norėtusi pastebėti, kad daugelyje su metempsichoze sie-
tinų tekstų sutinkamas Dievas. Sunku susilaikyti nepažy-

mėjus, kad tokių archainių tikėjimų ir Dievo sampratos buvimas greta galėtų būti rimtas argumentas, įrodant pramoteistinę teoriją.

Laikinus persivertimus tautosaka interpretuoja kaip nuorodas į tokio žmogaus pomirtinį likimą - apie vieną tokį tik parą užtrukusį pikto pono pavertimą arkliu paporinę pasakorius priduria: "...katrie yra bagotais ponais, tie po smerčio visi bus arkliais" (SŠLP 60). Šiame fragmente matoma, jog senieji metempsichozės sistemoje funkcionavę žmogaus virtimo gyvuliu vaizdiniai iš esmės išsilaiko labai ilgai. Toks teiginys visiškai įmanomas ir tikėjimo metempsichoze sistemoje. Tačiau šiuo pasakymu numanyta kas kita: būtent, virtimas gyvuliu "kitame pasaulyje".

Velnio kontroliuojami gyvulių pavidalo mirusieji sutinkami ir "aname pasaulyje". N. Vėlius, analizavęs atitinkamas sakmes ir pasakas, prieina išvados, jog arkliais ir jaučiais po mirties paverčiami dažniausiai pikti ponai, kunigai (Vėlius, 1987, 180). Paprastai jie sutinkami pragare, į kurią atvykęs žmogus randa ten velnius, važinėjančius tokiais arkliais, arba velniai jais tampo krovinius. Toliau (Ten pat, 162-190) patebima, kad nesyk sukrikščioninti pragaro motyvai dar nėra nutrynę senųjų vaizdinių - arkliais važiuoti ponaičiai dingsta ežere ar baloje, mirusieji siejami su ežeru, vandeniu, žeme. N. Vėlius parodo, kad gyvulių pavidalo mirusieji - ištis autentiškas baltiškas įvaizdis, besišaknijantis ypač sename ide. pasaulėžiūros (o gal ir dar archaiškesniame) sluoksnyje. Galbūt čia reikėtų prisiminti kai kurių archeologų teigimą, jog gyvulių simbolika Lietuvos senųjų gyventojų vaizduojamajame mene genetiškai susijusi su vietinėmis kultūromis, siekiančiomis neolitą (Vaitkunskienė, 1987). Tokią simboliką nulemti galėjo ir tikėjimai, kuriuose svarbią vietą užėmė gyvūnai, gal ir tikėjimai metempsichoze.

Anksčiau minėta, kad sakmėse apie gyvuliais ir žvėrimis virtusius žmones tiesiogiai nesakoma, kad tie žmonės jais virto po mirties. Bet atrodo, kad virtimas gyvuliais po mir-

ties tautosakoje nėra retas (Vėlius, 1987, 185). Kapinėse dažnai gali pasirodyti su mirusiais siejami balti, švy arkliai, baltas avinėlis, du ožiukai, ir pan. (Ten pat, 185), mirusieji rodo kaip šunys (BLV 72-73, 78, 144-146; BDŽ 92, 108-110, 112), katinai (BDŽ 87, 108-110; Vėlius, 1987, 188-189), kiaulės (BLV 176, Vėlius, 1987, 188-189), ožiukai (BDŽ 114-115), žalčiai (TŽ I 126; BLTS II 75-76), veršis (SŠLP 39). Atskiras tokių mirusiųjų sluoksnius - mirę šykštuoliai, gyvulių pavidalu saugojantys savo užkastus lobius (BUL 8). Dažniausiai tai gyvuliai - šuo, veršiukas, karvė, avinukas, ožiukas, kumeliukas, arklys, kiaulė, katinas, pasitaiko žvėrių pavidalu - zuikis, meška, paukščių - gaidys, varna, kalakutas, žąsis, roplių, šliužų - rupūžė, gyvatė (Vėlius, 1987, 110 ir t.). Kaip matyti, praktiškai visi gyvūnai, į kuriuos Dievas senelis paverčia nedorus žmones, sutinkami ir kaip aiškūs mirusiųjų pavidalai, tad ir visas ciklas sakmių apie tokius pervirtimus turėtų priklausyti tikėjimų metempsichoze tradicijai. Turint omenyje sakmes apie šykštuolius, gyvulių pavidalais saugančius savo užkastus lobius, ir sakmes apie Dievo senelio gyvuliais paverstus nedorėlius ir šykštuolius, po mirties arkliais virstančius piktus ponus, aiškėja, kad pomirtinis įsikūnijimas į gyvūnus savo laiku buvo suvokiamas kaip bausmė, be to, toks suvokimas galėjo vyrauti sakmių apie virtimą gyvuliais radimosi laikotarpiu, nes bausmės nusakymas glaudžiai siejasi su tokių sakmių siužetu ir taip su jais susilydęs, kad vargu ar galėtų būti vėlesniu intarpu. Gyvūno, į kurį paverčiamas nusikaltęs žmogus, būdas ir ydos atitinka būdą ir ydas, kuriomis, gyvas būdamas, pasižymėjo tas žmogus. Jo pavertimas sakmėse nėra suvokiamas kaip gėris ar bent nekenkimas paverstajam (skirtingai nuo virtimo medžiais, ir, kaip bus matyti toliau, iš dalies ir paukščiais). Tai, kad virtimas arkliais bei jaučiais jau mūsų protėvių senojoje religijoje galėjo būti laikomas bausme, mano ir N. Vėlius (Vėlius, 1987, 187). Tiesa, reikėtų manyti, kad virtimo gyvuliu, kaip bausmės, sampra-

ta yra vėlyvesnė nei prieš ją atsekamas visuotino pomirtinio virtimo gyvuliais įvaizdis (Ten pat, 186). Sutinkant su tuo, kad pomirtinis virtimas gyvuliu kada nors galėjo būti suvokiamas kaip neutralus dalykas, paprasta žemiško gyvenimo tąsa kitame kūne, tektų pažymėti, kad šitokia samprata galėjo gyvuoti tik gan primityvioje gyvulių augintojų visuomenėje, ir negalėjo išsilaikyti tarp žemdirbių, kur virtimas darbinu arkliu ar jaučiu vargiai ar ką žavėtų. Verta dėmesio tai, kad pasakoje "Svečiuose pas elgetą (Dievą)", (užrašytoje per penkiasdešimt kartų) aname pasaulyje, kur svečias mato mirusiuosius, virtusius avimis, galvijais ir pan., nesimato nė vieno arklio, išskyrus žirgą, kuriuo jis pats atjoja į pomirtinį pasaulį, tuo metu kai pasakose apie kelionę pragaran arkliais paverstų ponų vaizdiniai labai dažni. Vadinasi, mirusieji, virtę arkliais, rodo tik pragare, greta velnio, tuo metu kai su rojaus, Dievo įvaizdžiais jie nesiejami. Atrodo, kad iš ide. tradicijos paveldėtą tikėjimą metempsichoze lietuvių protėviai savo pasaulėžiūron integravo jau gerokai pakitusiu pavidalu: virtimas gyvuliu pasakose ir sakmėse suprantamas kaip bausmė, nelaimė, bėda. Tikėjimas metempsichoze kaip visuotiniu pomirtiniu likimu buvo smarkiai transformuotas (išliko nepakitęs ar menkai pakito virtimo medžiais vaizdinys), ir virtimas gyvuliais imtas aiškinti kaip bausmė. Toks supratimas turėjo rasti vėliausiai gyvulininkystės ir žemdirbystės sankirtos laikotarpyje.

Kodėl piktos, blogos sielos įsikūnija būtent gyvūnuose? Matyt, po mirties blogosios sielos, apsunkintos ryšio su jutiminiu pasauliu, jautimiškumo naštos, neišvengiamai turi atnaujinti ryšį su materialia erdve. Tam reikalingi kūnai. Išeiti toliau, į pomirtinį pasaulį, tokios vėlės negali, lygiai taip pat kaip jų negali patenkinti ir virtimas medžiais, per kuriuos nedorų vėlių poreikiai negalės būti realizuoti. Mobilūs, visais reikalingais organais aprūpinti gyvulių kūnai tam geriausiai tinka. Dar tebekraustant šermenų stalą, tokia vėlė atvyksta prie jo pasirinkti trupinių, tiesa, dar antropo-

morfiniu pavidalu, tačiau po trumpo pokalbio su gyvuoju aiškėja, kad ji virtusi voveraite (LT IV 483). Tokios vėlės paprastai nesistengia žmonėms pakenkti, jei jų smulkias užgaidas gyvieji tenkina ir jei per jas neveikia velnias. Tačiau bendravimas su jomis sakmėse nesyk baigiasi nemaloniai, nedidele apgaule, kartais išgaščiu.

Kol kas susidūrėme su virtimais, kuomet žmones gyvuliais ar žvėrimis paverčia senelis, arba jais virstama po mirties, tačiau ir toliau pasilieka žemiškoje erdvėje. Tai archainio tikėjimo metempsichoze tradicija - mirusieji naujais kūnais gyvena čia pat, Žemės pasaulyje. Tačiau nemėnkas tautosakos sluoksnius kalba ir apie mirusiuosius, sutinkamus gyvulių ir žvėrių pavidalais jau aname pasaulyje. Minėtoje pasakoje "Svečiuose pas senelį (Dievą)" žmogus, atvykęs į pomirtinį pasaulį, mato kelias avis ar jų bandas. Riebios, gražios ir sočios avys ganosi menkoje žolėje, ant dirvono ar tiesiog smėlynuose. O aukštoje sodrioje žolėje besiganančios avys labai sulysusios ir bliauna iš bado. Dievas atvykėliui šiuos vaizdus paaiškina: riebiosios avys - tai mirę varguoliai, kurie, gyvi būdami, sugebėjo pasitenkinti mažu ir niekuo nesiskundė. Todėl dabar jiems gera. O sulysusios - tai godūs, turtingi, šykštūs ūkininkai, pikti ponai. Tai ypač archaiškas vaizdinių klodas. Ir geri, ir blogi mirę virsta avimis, skiriasi tik jų "savijauta". Tokie vaizdiniai - vėliau bus matyti, kad jie būdingi ne tik lietuviams, bet ir indams, alanams, graikams - išties seni ide. archetipai. Regis, pirminis šios pasakos siužeto pagrindas buvo mirusiųjų virtimas avimis. Tautosakoje prie šių vaizdinių pridėta ir gausybė kitų, susiformavusių jau vėlesnėse epochose. Kartais avis atitinka šunų poros, kur ir vienas ir kitas šuo - mirę žmonės, tik jų likimai skirtingi (LTR 260/279/), kartais minimi tiesiog "gyvulėliai" (LTR 552/926/), galvijų banda (LMD I 126/36/), pulkas (LMD I 806/3/). Tačiau greta tokių archainių vaizdinių, kur ir geri, ir blogi mirusieji virsta tais pačiais gyvuliais, yra ir vėlyvesnių, kur virtimas gyvuliais -

piktų žmonių likimas. Po mirties virstama šunimis (LTR 527/5/, 552/926/), karvėmis (TŽ V 640-641; LMD I 483/28/), kiaulėmis, kuiliais (LMD III 217/556/, I 324/11/), ožkomis (LMD I 503/6/), gaidžiais (LTR 370/281/, 552/912/), antimis (LTR 552/926/), žąsimis (LMD I 503/6/), žalčiais (BLP II 18; LTR 1747/37/), gyvatėmis (LMD I 806/3/), varlėmis (LMD I 324/11/), briedžiais (LTR 370/281/), netgi pusiau žmogumi, pusiau gyvuliu (EDS 233). Yra sakmių, kuriose mirusieji išlaiko savo žmogiškąjį pavidalą (LTR 198/297/, 421/15, 25, 57/... LMD I 100/1/, I 806/3/... TŽ V 640-641; EDS 231-232...) - apie jas kalbėsime vėliau. Kol kas pravartu pastebėti, kad visuose sakmių variantuose išlaikomas visų mirusiųjų vartimo avimis motyvas yra bene archaiškiausias, tačiau ir jis jau smarkiai paveiktas pomirtinio atpildo idėjos. Čia vėl susiduriama su metempsichozės, kaip visuotinio pomirtinio likimo įvaizdžio transformacija, kuri greičiausiai įvyko žemdirbio sąmonėje. Vėl peršasi išvada, kad lietuvių protėviai, neaktualizuodami paveldėtos visuomenės metempsichozės idėjos, sulydė ją su bausmės samprata. Iš senojoje ide. kultūroje glūdėjusių mitų jie išskyrė tuos, kurie pomirtinį įsikūnijimą į gyvulius aiškino kaip bausmę arba nesipriešino tokiam aiškinimui. Išlikę nepakeisti motyvai (pvz., virtimas avimis) buvo suvokiami kaip alegorijos. Gyvuliais virtusių mirusiųjų perkėlimas į aną pasaulį ide. gentyse tikriausiai atsirado metempsichozės sistemos krizės laikotarpiu, greičiausiai sutapusiu su gyvulininkystės ir žemdirbystės sandūra. Ide. mituose pasitaikanti požeminė karalystė su pievose besiganančiais galvijais galėjo išgelbėti nuo kultūrą ir civilizaciją stingdančio dorų mirusiųjų įsikūnijimo į galvijus vaizdinio. Tačiau tai negalėjo išspręsti visų problemų. Toks mirusiųjų - gyvulių kažkur anapusinėse pievose vaizdinys jau ide. protautės epochoje turėjo būti anachronizmu. Ide. mituose aptinkamas požeminės karalystės su besiganančiais galvijais, kuriuos galima interpretuoti kaip mirusiuosius, įvaizdis. Tačiau tai nereiškia, kad tokį įvaizdį pa-

veldėję baltai būtinai privalėjo aktualizuoti. Metempsichozės variantas - virtimas gyvuliais, kiek galima atsekti, baltiškoje pasaulėžiūroje funkcionavo tikriausiai tik kaip bausmės motyvas, ir tokie mirusieji siejami su velniu.

Virtimas paukščiais

Virtimas paukščiais priklauso tam pačiam pasaulėžiūros sluoksniui kaip ir virtimas medžiais bei gyvūnais. Tačiau virtimo paukščiais vaizdiniai irgi rutuliojasi šiek tiek savitu būdu, tad juos galima aptarti atskirame poskyryje.

Įsikūnijimas augaluose suprantamas daugmaž stoiškai, perėjimas į gyvulius ir žvėris suprantamas kaip nedorėlių likimas (virtimas paukščiais paprastai turi tragišką atspalvį). Paukščiu (ypač gegute, antimi) pavirsta nelaiminga mergelė, tačiau kartais paukščiu paverčiamas ir šventvagis, piktadarys, o kartais - gan paradoksaliai šiame kontekste - virtimas paukščiu suvokiamas kaip atpildas už darbštumą, giedrą būdą (vieversys).

V. Krėvė-Mickevičius, kalbėdamas apie paukščius - nelaimingus persivertėlius, anksčiau buvusius žmonėmis, pastebi, kad į juos su žymiai didesne užuojauta, pietetu žiūrima pietų Lietuvoje, Dzūkijoje nei šiauriniuose Lietuvos kraštuose, kur paukščių garbinimo neužsiliko (Krėvė-Mickevičius, 1930, 17). Prisiminus V. Kadlubeko liudijimą, galima manyti, kad šitokiam paukščių kulto intensyvumui pietų Lietuvoje turėjo įtakos jotvingiai, ko gero, labiau nei kitos baltų gentys tikėję metempsichoze. Antra vertus, tai gali būti aiškinama ir pietų Lietuvos priklausymu bendram rytų baltų arealui, kuriame, remiantis N. Vėliaus tyrinėjimais, didesnę reikšmę nei kituose arealuose turėjo su dangumi, šviesa susiję vaizdiniai.

Sakmės, kuriose žmonės paverčiami (pasiverčia) paukščiais, Lietuvoje gan dažnos (LPK 3131, 3132, 3134-3136, 3142, 3148, 3150). Liaudies dainose su mirtimi dažniausiai

siejama gegutė. Plačiai žinoma, kad gegutė galinti iškukuoti mirtį, nelaimę, likusius gyventi metus. Šis gegutės ryšys su mirties pasauliu tikriausiai nulemtas tikėjimo, kad gegutė - tai į paukštį pavirtusi mergina, plg.: "Aš regėjau/ Aukštus kalnus,/ Ant tų kalnų/ Du beržaičiu./ Ant tų beržų/ Dvi gegutes/ Bekukuojant./ - Mes ne gegės./ Tėvo dukros..." (BLTS I 97). Gegute sakmėse dažnai rodosi mergelė ar moteris, Dievo paversta paukščiu. Taip gegute paverčiama savo mirusio vyro verkusi ir piktžodžiavusi žmona (Krėvė-Mickevičius, 1930, 18-19, 27-28), sūnaus ar sūnų verkusi motina (Ten pat, 19-20, 20-21), net motina drauge su tėvu - tėvas tuomet paverčiamas duduku (Ten pat, 21-22), mergelės, verkusios bernelių (Ten pat, 22-23; EDS 41), žuvusių brolių gailinti sesuo (Krėvė-Mickevičius, 1930, 33; EDS 39-41; BLP II 13), nelaiminga mergina ar podukra (Krėvė-Mickevičius, 1930, 24-26; EDS 41), gegute tampa nelaiminga įsimylėjėlė (Krėvė-Mickevičius, 1930, 28-29) - bernelis tuomet virsta sakalu (Ten pat) ar kukučiu (Ten pat, 29-30). Kartais įsimylėjęliai ar kiti žmonės tokiu pavertimu baudžiami už šventvagystę, piktžodžiavimą, gobšumą (Ten pat, 27-28, 30-34; EDS 44-45; LTR 267/22/).

Lietuvių tikėjimuose reikšmingas paukštis yra gandras, dažnai aiškinamas kaip paukščiu paverstas žmogus (LPK 3131, 3132). Prūsų lietuvių tarpe dar XIX a. "daugumas dėjo lažybų savo galvą, kad gandrai yra paukščiais paversti žmonės, patekę į šią būklę bandymui ir pamokymui, idant pažintų daugelį dalykų, apie kuriuos, neturėdami sparnų, nė neprijautė" (Lietuvininkai, 1970, 81). Šis tikėjimas nusakomas ir S. Grunau kronikoje, kur jis tvirtina prūsus tikėjus, jog gandrai kadaise buvę žmonėmis (Mannhardt, 1936, 203). Gandras etiologinėse sakmėse aiškinamas kaip smalsus žmogus, kadaise nepaklusęs Dievo priesakui ir atidaręs lietuvišką Pandoros skrynią - maišą, pilną šliužų bei vabzdžių (Krėvė-Mickevičius, 1930, 49-51; EDS 34-35; BLPY III 196; BLP 8; LTR 70 a/1110/ ir t.), kartais tai gan piktas

žmogus, dažniausiai moteris, įžeidęs ar įžeidusi Dievą ir už tai virtęs gandru (Krėvė-Mickevičius, 1930, 56-57, 59-60; MT III 71; EDS 36-37). Į lakštingalą po mirties dievai paverčia nelaimingą įsimylėjėlį, nusiskandinusį upėje - jo mergelė virsta rože (EDS 53-54), lakštingala Dievas paverčia nelaimingą našlaitę (EDS 54), du nelaimingi įsimylėjėliai paverčiami: mergelė - rože, bernelis - lakštingala (MT VII 8, 15, 19, 26, 29). Kregždėmis virsta prasmegusiam dvare uždaryti nekalti žmonės (MT II 98-99), motina netyčia paverčia dukrą kregžde (MT II 102), liežuvininkę karalaite Dievas paverčia kregžde (EDS 49-50). Remiantis panašiais motyvais, žmonės paverčiami žvirbliu ir kregžde (EDS 52), varnu (EDS 64), varna (EDS 82-83), karveliais (Krėvė-Mickevičius, 1930, 73-80), linge (Jucevičius, 1959, 117), nykštuku (EDS 58), vanagu (MT II 98-99, 100-102), kalakutu (EDS 46-47), povu (EDS 59), žąsimi (EDS 67), gaidžiu ir višta (MT IX 30). Tik vieversiu dievų paverčiamas linksmas ūkininkas - už savo darbštumą ir giedrą būdą (EDS 65).

Turint prieš akis šiuos duomenis, galima išskirti kelias pagrindines žmonių vartimo paukščiais priežastis. Dažniausiai paukščiu žmogų paverčia Dievas senelis - už įžeidimą, šventvagystę, nepaklausymą, šykštumą, godumą ir pan., - šitokiais motyvais sakmėse paremtas daugelio paukščių atsiradimas. Kitose sakmėse teigiama, jog paukščiais virsta mirusių gailintys žmonės (ypač į gegutes) arba patys mirusieji (gegute, lakštingala). Atskiras motyvas - etiologinės sakmės apie gandrą, lietuviškasis Pandoros skrynios mito variantas. Be abejo, ir tais atvejais, kuomet žmogų paukščiu paverčia Dievas, ir tuomet, kai žmogus paukščiu virsta po mirties ar tebegyvendamas, susiduriame su archainės pasaulėžiūros fenomenais; krikščionybės įtaka jų formavimuisi neįmanoma. Kita vertus, krikščionybės įtaka galima jų funkcionavimo srityje - ji gali paveikti konkrečią to motyvo perteikimo formą (ypač kuomet žmonės paukščiais paverčiami už šventvagystę krikščioniškojo tikėjimo požiūriu),

tačiau nėra pagrindo šitokios įtakos absoliutizavimui - ji nebuvo lemiama. Kitas klausimas - ar šiais atvejais susiduriama su metamorfozėmis (žmogaus "natūraliu" virtimu paukščiu, kuomet nekalbama apie žmogaus mirtį), ar su tikėjimu metempsichoze (kuomet žmogaus vėlė po mirties pereina į paukštį). Atskirais atvejais abejonių nekyla, nes žmogus aiškiai pereina į paukštį po mirties. Tačiau etiologinėse sakmėse sutinkami persivertimai gana panašūs į metamorfozes.

Reikia pastebėti, kad tokios metamorfozės įvyksta ne kasdienėje aplinkoje: paukščiu žmogus virsta ekstremalioje, ribinėje situacijoje - mirus, žuvus jo artimajam, kuomet liūdinti sesuo, tėvai, mylimoji ar mylimasis nebegali gyventi toliau, jų liūdesys pernelyg stiprus. O juk lietuviai tiki, kad mirusiojo ilgėjimasis, jo šaukimasis, ilgas jo verkimas atneša liūdnas pasekmes: tiek mirusysis kenčia dėl to (BLV 113; BDŽ 28-29; LTR 284/604/, 294/10, 21/, 539/8/; LMD I 538/6/), tiek bėdą prisišaukia ir patsai liūdintysis, nes apverkiamas velionis gali pasiimti sau brangų žmogų (BLV 107-108, 261-263; BLPY II 59; BLP II 113; BDŽ 29-32), bet koks mirusiojo kvietimas apskritai labai pavojingas (plg. LPK 365 B). Tad aptariamoji mergelės-gegutės situacija yra ekstremali ne vien emociniu požiūriu, - tai sąmoningo tabu laužymo, mirusiųjų ir mirties šaukimosi situacija. Jos erdvėje įvykusi metamorfozė ir reiškia mirtį - mergelė pereina į mirusiųjų pasaulį, virsdama gegute, t.y., čia reiktų įžiūrėti metempsichozę. Tai, kad sakmėse aiškiai nepasakoma, kad gegute virtusi mergelė virto ja po mirties, matyt, sąlygota pasakotojo vidinės cenzūros - tai jau krikščioniškosios pasaulėžiūros įtaka pasakojimo formai, tačiau ne vidinei struktūrai. Dievo įžeidimo atveju ir vėl susiduriama su mirties situacija - apie tai bus kalbama žemiau.

Gegute virtusi mergelė pereina į naują erdvę: "Kukavau rytą/ Ir vakarėlį/ Nieks negirdėjo/ Nė nesuprato..." (JLD III 1242), kuri, kad ir būdama šiaipus, jau nebesusiliečia su

žmonių pasauliu, t.y., tai mirusiųjų erdvė. Tokie virtimai į gegutes ir augalus lietuvių dainose eina greta ir yra panašūs (JLD III 1243-1246, 1250, 1251, 1256, 1259, 1261, 1263) - šie vaizdiniai tampriai susiję. Virtimo augalais ir paukščiais motyvai atsieti nuo virtimo gyvuliais motyvo - jokiame dainoje neminimi mirusieji, virtę gyvuliais ar žvėrimis, nors jie - dažni sakmių personažai. Daina, būdama šviesaus, dangiškojo pasaulėžiūros poliaus segmentu (daina - diena - Dievas), negali minėti kitos, priešingos erdvės būtybių. Augalais virsta žmonės, nenusižengę doroviniams priesakams, dainose minimi paukščiais virtę žmonės - tai nelaimingieji, išsiverkę sau mirtį, kartais - nelaiku mirę (mergelės), bedaliai, o gyvuliais paprastai virsta nedorėliai. Retkarčiais ir etiologinėse sakmėse, kuriose minimas virtimas paukščiu, sakoma, jog taip atsitiko už bausmę - iššauktą kokio nors nusizengimo; atrodytų, tokį manymą apsprendė virtimo gyvuliais vaizdiniai. Dainose, kaip minėta, išsaugojusiose daug archaiškųjų pasaulėžiūros sluoksnių, virtimai paukščiais neinterpretuojami kaip bausmė. Galbūt kadaise buvo manyta, jog tam tikrais paukščiais paverčiami žmonės už savo gerą gyvenimo būdą (plg. vieversys). Tačiau tokie aiškinimai Lietuvoje nebuvo populiarūs.

Paukščiais virtę mirusieji sutinkami ne tik žemiškoje erdvėje, bet ir pomirtiniame pasaulyje. Taip atsitinka ne viename pasakos "Svečiuose pas senelį-Dievą" variante. Pomirtiniame pasaulyje besilankantis žmogus mato mirusiuosius ir paukščių pavidalais. Jie įvardijami tiesiog paukščiais (LMD I 483/28/), varnomis, juodvarniais, balandžiais, gandrais (Vėlius, 1987, 169), žąsimis (LMD I 503/6/), antimis (LTR 552/926/; žr. Vėlius, 1987, 169), gaidžiais (LTR 370/281/, 552 /912/). Tokie virtimai gali būti gretinami su apsilankiusio pomirtiniame pasaulyje pastebima gausybe paukščių, kurių kilmė pasakoje neakcentuojama. Paukščiais pavirtusių mirusiųjų likimas pomirtiniame pasaulyje nesisiria nuo gyvuliais virtusių mirusiųjų likimo - žąsimis, gai-

džiais virtę mirusieji nuolatos pešasi; geri parapijonys ir jų ganytojas, virtę paukščiais, čiułba didelio medžio šakose, o blogi - pešasi. Virtimas paukščiais čia, ko gero, nenusako ypatingo mirusiųjų likimo: ir paukščių, ir gyvulių vaizdiniais šioje pasakoje iliustruojama pomirtinio atpildo idėja. Kaip minėta, tokie "pamokomi vaizdai" būdingi ide. tautoms - tai reiškia, kad jų formavimosi laikmetis turėtų priklausyti bendrai ide. epochai.

Žmonės, po mirties virtę paukščiais ir pasilikę žemiškoje erdvėje - archaiškas vaizdinys, tačiau jis buvo nuolat aktualizuojamas. To neatsitiko su vėlyvesniu paukščių-mirusiųjų pomirtiniame pasaulyje vaizdiniu, kuris, matyt, buvo įimtas į "pamokomų vaizdų" schemą. Tačiau dar galima atsekti kai kuriuos paukščių-mirusiųjų vaizdinio perkėlimo į aną pasaulį pėdsakus.

Mirusieji pomirtiniame pasaulyje įsivaizduojami kaip paukščiai. Tačiau ankstesnis, genetiškai pirmesnis greičiausiai yra ne žemiškoje erdvėje pasiliekančio paukščio-mirusiojo, o mirusiojo, virtusio vandens paukščiu, vaizdinys. Dažniausiai tai antis ar gulbė. Lietuvių pasakose našlaitė po mirties virsta ante. Pasakoje "Našlaitė ir raganiūkštė" ragana įstumia našlaitę į vandenį (t.y. nužudo), ir mergaitė virsta antimi (LPK 403 A), pasakoje "Antimi pavirtusi mergelė (Sigutė)" našlaitė, sudegusi žarijų duobėje, karvei palaižius pelenus, virsta ante ir išskrenda į mišką (LPK 453). Kartais ragana tiesiog paverčia moterį antimi (LPK 450). Panašių motyvų galima aptikti pasakoje "Mergelė - gulbė" (LPK 404) ir kt. Šiuo atveju svarbus bendras tokioms pasakoms motyvas: mergelė po mirties virsta būtent vandens paukščiu - antimi ar gulbe. Virtimas vandens paukščiu reikšmingas, ypač turint galvoje ide. tautoms būdingą tikėjimą, kad mirusiųjų pasaulis yra už vandens (upės, ežero, marių) bei senąjį baltų paprotį laidoti mirusiuosius vandenyje. Pasakose ante ar gulbe virstama per ugnį (Sigutė sudega žarijose; mergelė gulbe virsta, sudeginus gulbės iš-

narą), o vėliau pasakose minimas vanduo arba miškas, taip pat dažnai įsivaizduotas kaip riba tarp gyvųjų ir mirusiųjų pasaulių (žr. Vėlius, 1982). Mirusiojo patekimas į vandenį turėtų reikšti, kad jis jau įžengia į ribinį pasaulį, skiriantį mirusius nuo gyvųjų, ir, tapęs antimi ar gulbe, gali tą ribą įveikti.

Šalia archaiško perėjimo "už vandens" motyvo pastebimas, matyt, vėlyvesnis skriejimo į anapus vaizdinys - į kitą erdvę kai kurių pasakų herojus perskrenda ant paukščio nugaros, tačiau atrodo, kad tai iš esmės tas pats kelias, kadangi tokiais atvejais keliauninkui apačioje plyti marios. Vis dėlto perplaukimo motyvas, ko gero, yra senesnis nei perskridimo, kadangi daug ankstyvesni vaizdiniai, mirusiųosius siejantys su chtonine erdve.

Laikini įsikūnijimai ir atgailaujančios sielos

Kalbant apie medžiuose įsikuriančias vėles, buvo pastebėta, kad tai suprantama kaip laikinas vėlės likimas. Tą patį galima pasakyti ir kalbant apie kai kuriuos mirusiųjų, įsikūnijusių gyvūnuose vaizdinius - jie, ypač pririšti ar prisirišę prie savo saugojamų lobių, išlaisvinami, tokį lobį iškasus. Panašiai ir pasakojimuose apie paukščius - nesyk po mirties gegute virsta mergelė, t.y., žmogus, neišgyvenęs sau skirtą laiką ir turįs tuos sau metus išbūti Žemėje. Kitaip yra, kai kalbama apie augalais ar gyvūnais virtusius mirusiųosius, esančius aname pasaulyje: iš visko sprendžiant, neatrodo, kad tokiam buvimui yra kokia alternatyva. Laikini įsikūnijimai - Žemėje pasiliekančių mirusiųjų dalia. "Dūšios pakūtavoja ant žemės: vienu dūšios pakūtavoja akmenyse, kitų medžiuose, skenduolių - vandenyje" (BMIL 105). "Sielos, kurios patenka į skaistyklą, klajoja po visą pasaulį: vienos apsigyvena medyje ar vandenyje, kitos prie namų arba namuose, ugnyje. Išgyvenusios tam tikrą laiką, grįžta į dangų" (BMIL 101). Pabrėžiama, kad vėlei netenka Žemėje

klajoti amžinai: "kai atpakūta voja savo metų skaičių, tai ir baigiasi jos žemės kelionė" (BMIL 101). Tokia sielos būklė vadinama "kalėjimu" (LTR 3559/10/). Kartais išskylantis "skai-styklos" įvaizdis ne visuomet yra neabejotinai krikščioniškosios pasaulėžiūros segmentas. "Metų skaičius" paprastai taikomas ne kažkokiam metų skaičiui į skaistyklą nutrem-toms sieloms, o visų pirma - nelaiku mirusiems, nusižudė-liams, nužudytiems (BMIL 102; BLV 136-139). Mirę prieš laiką vis dėlto turi atbūti sau skirtus metus, o kadangi tokia siela turi įgauti kūną, ji pereina, tarkime, į paukščius. Ne-krikščionišką substratą nurodo jau pati atgailavimo vieta - Žemėje; tai žemiškoji, o ne transcendentinė erdvė. Bet nelai-ku, ne savo mirtimi mirusių žmonių, toks likimas tikriausiai laukė nepalaidotų arba palaidotų ne su visomis prideramo-mis apeigomis (žr. Straubergs, 1957, 212-213). Mirusieji, dėl vienos ar kitos priežasties nepalaidoti, nerimsta, prašydami tai padaryti (LPK 3590; BLV 135-137, 140-141 ir kt.). Tokį tikėjimą, matyt, be reikalo A. Bruckneris aiškina kaip dva-sininkų mokymą (Brückner, 1918, 141) - vargu ar krikščionių dvasininkai galėjo taip mokyti, toks tikėjimas - sena ide-tradicija; dar orfikai teigė, kad net gero žmogaus siela, jei tasai nebuvo tinkamai palaidotas, negali būti priimama į Hadą (Maas, 1895, 236); plg. lietuvių tikėjimą "Jei žmogaus kūnas nepalaidotas, dvasia jo, nors jis ir teisingiausias būtų buvęs, ramybės neturėdama, trunkosi naktimis, vadinasi, kartais ir ką pikto gyviems padarydama" (BLV 137), todėl suprantamos tampa ir kuršių mirusiųjų apraudojimo apei-gos, kurios sustabdė puolimą gana sėkmingu jiems kovos metu (Mannhardt, 1936, 33). Apibendrinamas tokius ir pa-našius atvejus, J. Balys teigia: "Liaudis tiki, kad vėlei dar ilgai tenka pasilikti šioje žemėje" (Balys, 1966, 86).

Įsigaliojant krikščionybei, tikėjimo metempsichoze sis-tema jau buvo gana apirusi, pvz., buvo manoma, kad Že-mėje laikinai pasiliekančios tokios sielos, kurios dėl vienu ar kitų priežasčių dar negali įeiti į pomirtinį pasaulį. Jos

dažniausiai tapdavusios medžiais, arba klajodavę įvairiais pavidalais, apsistodamos įvairiausiose vietose, tačiau blogų žmonių sielos "žvėrėdavo toliau", taip V. Kadlubeko liudijimu, jotvingiai sielos įsikūnijimą į gyvūnus suprato kaip bausmę. Vėliau, krikščionybės įtakoje, tokios vėlės gyvulių pavidalais priartėjo prie pragaro įvaizdžių (su velniu jos, matyt, sietos ir anksčiau), o vėlės, laikinai pasilikusios Žemėje kitais pavidalais, buvo gretinamos su skastyklos įvaizdžiu.

Atskiras tikėjimų metempsichoze atšvaitas - tai tikėjimas, kad mirusiojo siela "pereina į medį ar gyvulį tik trečiojo dienoje po mirties ir vėl po trijų dienų grįžta atgal" (BMIL 95), - tam tikra abejonė kyba, mėginant suprasti, kurgi būtent tokia siela grįžta. Galbūt šį klausimą paaiškintų kitas tikėjimas, kur tas pats grįžimo terminas taikomas sielos iškeliavimui į dangų nusakyti (BMIL 101). Panašus slavų tikėjimas, kad po mirties siela išlekia iš kūno ir iki palaidojimo paukštelio skrajoja nuo medžio prie medžio (Hanusch, 1842, 407) - visai tikėtina, kad, nepalaidojus ar palaidojus netinkamai, jai taip ir tektų skrajoti. Galbūt toks įsitikinimas sietinas su germanų tikėjimu, gyvavusiu dar krikščionybės epochoje, - tikėta "dviguba" žmogaus mirtimi - antroji ateina tik tuomet, kai suyra velionio palaikai, t.y., kartais po gero laiko tarpo (Kosman, 1981, 31).

Tikėjimų metempsichoze baltuose sklaida

Iš turimų duomenų galima pastebėti, kad tikėjimai metempsichoze, atsekami lietuvių pasaulėžiūroje, gan komplikuoti - čia susilydė įvairių laikotarpių pasaulėžiūros, ir šis susilydimas XIX-XX amžiuose, iš kurių mus pasiekė didžioji dauguma užrašytos tautosakos, buvo pats painiausias: čia ir ide. protautėje susiformavę vaizdiniai, sietini su bendražmogišku sielų keliavimo įvaizdžiu, ir krikščio-

niški motyvai, ir skirtingais laikotarpiais įvairiai interpretuoti pagoniški sielų keliavimo mitai. Mėginant iš šios samplaikos išskirti svarbiausius tikėjimo metempsichoze sluoksnius, reikia turėti omenyje, kad grynų pavidalu, tokiu, koku juos galima teoriškai rekonstruoti, sielų keliavimo vaizdiniai neegzistavo: jie visuomet buvo persipynę su gretimais vaizdinių kompleksais, jiems darė įtaką ir kaimyninių tautų pasaulėžiūra, ir pagal geografines opozicijas struktūruotas mąstymas, skirtingų visuomenės sluoksnių pasaulėžiūra, pagaliau individuali ir kolektyvinė žmonių reakcija į okultinius fenomenus, ir pan. Todėl universalių modelių "atkūrimas" išsyk pasmerktas: niekuomet negalės apimti teorinė rekonstrukcija visas, tą ar kitą vaizdinių kompleksą nulėmusias sąlygas. "Atkurti" tokį modelį reikštų jį dirbtinai konstruoti. Tad žemiau bus tiesiog siekiama išskaidyti turimus duomenis, išskiriant vaizdinių sluoksnius nuo archaiškiausių, giliųjų, iki naujesniųjų, esančių pačiame paviršiuje, ir šis darbas nebus vadinamas rekonstravimu, nes tūkstametės pasaulėžiūros rekonstrukcija vargu ar įmanoma. Galima pamėginti tik sklaidyti turimus duomenis, juos atrinkti. Neatrodo, kad evoliucionavimas būtų esminis religijos bruožas - čia tokia prielaida ir remiamasi. Religija gali kisti, skleisdama savyje slypinčias potencijas. Taip bus suprantami ir su sielų keliavimu susijusių vaizdinių kompleksai. Pats vėlyviausias vaizdinys nebus tobulesnis už patį archaiškiausią: susidarius tam tikroms sąlygoms, jiedu lengvai gali susikeisti vietomis. Vėlyvesniuose ide. tautų religijų sluoksniuose analizuojami motyvai glūdėjo jau senosios ide. protautės mituose. Transcendencijon einama per pačius įvairiausius šifrus ir dėl žmogaus padėties pasaulyje specifikos nė vienas šifras ikikrikščioniškose religijose nėra tobulesnis už kitą:

Pirmasis tikėjimų metempsichoze sluoksnis -

tai tikėjimas visuotiniu mirusių persikūnijimu į gamtos kūnus - augalus, gyvūnus ir pan. Tai tikėjimas, nežinantis pomirtinio atpildo idėjos - bent jau turimi duomenys neleidžia manyti kitaip. Šis labai archaiškas tikėjimas buvo išplitęs visame ide. pasaulyje nuo Indostano iki Airijos, nuo Graikijos iki germanų ir baltų genčių. Tikriausiai tokį tikėjimą indoeuropiečiai paveldėjo iš bendražmogiškos sąmonės budimo laikų ir jis negali būti laikomas specifiniu ide. tikėjimu, nes liudijimų apie tikėjimą sielų persikūnijimu randama visame pasaulyje. Miglota sielos nemirtingumo nuojauta realizuota atitinkamai savo miglotumui - žmogiškasis gyvenimas pratęsimas pasvaigusioje gyvūno sieloje.

Lietuvių pasaulėžiūroje išliko šio bendražmogiško jude-sio pėdsakai. Praktiškai nepakitusiu pavidalu šią visuotinio pomirtinio persikūnijimo idėją išlaikė lietuvių dainos bei raudos, kuriose kalbama apie mirusiojo vartimą augalu ar paukščiu. Į augalą ar paukštį virsta kiekvienas mirusysis, ir tai nėra nei atpildas, nei bausmė - tai tiesiog sielos gyvenimo tąsa, sielos nemirtingumo sąlygota neišvengiamybė. Tam tikrais atvejais dar galima kalbėti apie vos ne vos įžvelgiamus kadainykščio tikėjimo visuotiniu vartimu gyvuliais atšvaitus (tai daugiau liečia pomirtinį vartimą avimi ar galvijų). Toks vartimo gyvuliais vaizdinys, galėjęs funkcionuoti gyvulių augintojų kultūrose, vėliau labai smarkiai išblėsta - veikiau-siai tai atsitinka, pereinant iš gyvulių augintojų į žemdirbių pasaulį. Šiam pirmajam sluoksniui priklausytų ir mirusiųjų-gyvulių požeminėse pievose, ar tiesiog gyvulių, esančių už gyviesiems neįveikiamos ribos, motyvas. Lietuvių tikėjime jis sutinkamas, bet jo aktualizavimo pėdsakų bemaž nėra.

Antrasis tikėjimų metempsichoze sluoksnis -

tai tikėjimas pomirtiniu atpildu, patiriamu įsikūnijus gyvosios gamtos kūniuose. Matyt, okultinių fenomenų stebėjimas bei žmoguje suaktyvėjęs dorovinis pradas ėmė nebesiderinti su senųjų visuotinio pomirtinio lygiavinių per-

virtimo įvaizdžiu. Žmogus ėmė suvokti pomirtinio atpildo idėją. Virtimas medžiais šiuo metu nėra transformuojamas atpildo idėjos šviesoje, bet ji smarkiai paveikia virtimo gyvuliais vaizdinį. Lietuvių tautosakoje tą atspindi sakmės apie žmogų, įžeidusį Dievą ir jo paverstą gyvuliu ar paukščiu. Šiame sluoksnyje šaknijasi ir sakmės apie gyvūnų pavidalais besirodančius mirusiuosius. Pomirtinis gyvenimas aname pasaulyje (kol kas nėra galimybių aiškintis, ar jis gretintinas su gyvūnais virtusių ir žemiškoje erdvėje pasilikusių gyvavimu) irgi kinta. Mirusieji anapus tebeįsivaizduojami gyvuliais, tačiau ir virtę, pvz., avimis, jie gauna skirtingą atlygį, atsižvelgiant į tai, ko jie nusipelnė žemiškame gyvenime. Aname pasaulyje gyvūnais tebesirodantys mirusieji paprastai baudžiami jau konkrečiomis bausmėmis - jie vaizduojami besipešančiais gyvūnais, amžinai alkstantys, ištroškę. Šiame sluoksnyje pomirtinis atpildas, patiriamas įgavus gyvūnų pavidalus, jau paremtas atlyginimo už gera ir bausmės už pikta principais.

Trečias tikėjimų metempsichoze sluoksnis -

dažniausiai susijęs su tikėjimais į klaidžiojančias sielas. Mirusieji, nusipelnę geresnio gyvenimo, iškeliauja anapus, o žemiškoje erdvėje lieka nedorėliai, įsikūniję gyvūnuose, ar nelaimingieji, dėl vienos ar kitos priežasties negalintys atsidurti pomirtiniame pasaulyje ir įsikūnijantys paukščiuose bei augaluose, taip pat žmonės, neišgyvenę jiems skirto laiko, nepalaidoti ar palaidoti netinkamai. Tokie tikėjimai būdingi daugeliui ide. tautų, ypač jie ryškūs graikų tikėjime.

Ketvirtasis tikėjimų metempsichoze sluoksnis -

jau susijęs su krikščionybės įtaka. Jį atstovauja tikėjimai medžiuose, gyvūnuose ar paukščiuose atgailaujančiomis sielomis. Šio sluoksniu vaizdiniai susiję su skaistyklos įvaizdžiu. Atgailaujančios sielos prašo už jas pasimelsti, atlikti tam tikrus darbus, kurių nenuveikus, ryšys, priklaus-

tantis jas prie žemiškojo pasaulio, nebus nutrauktas. Mirusieji, už bausmę įgavę gyvulių kūnus, imami sieti su pragaru.

Reinkarnacija?

Kol kas šio klausimo vengta - pernelyg maža duomenų, kad būtų galima teigti baltus (lietuvius) kadaise tikėjusius ne apskritai sielų persikūnijimu, bet konkrečiai manius, kad po mirties galima atgimti naujo žmogaus kūne. Toks tikėjimas čia, sekant K. G. Jungo apibrėžimu, įvardijamas reinkarnacija (Jung, 1976, 128), - labai komplikluotas. Jau minėta, kad W. Wundtas tokį indų tikėjimą laiko vėlyvu reiškiniu, atsiradusiu kaip filosofinių spekuliacijų padarinį (Wundt, 1923, 396-400). Tokia mintis išties peršasi. Senovės graikų filosofas Empedoklis pasakoja: "Jau aš kadaise buvau berniuku ir taipogi mergaite./ Ir medeliu, ir paukščiu, ir žuvim nebylia vandenyne" (cit. iš filosofijos istorijos... 1977, 78 - vertė R.Mironas). Savo reinkarnacijų anamnezę pateikia Pitagoras (Diogenas Laertietis VIII 1,4-5, cit. iš Диоген Лаэртский, 1979, 333). Patsai Pitagoras graikams pirmasis pareiškė, kad siela keliauja neišvengiamu ratu, paėiliui gyvendama tai vieną, tai kitą gyvenimą (Diogenas Laertietis VIII 1, 14, cit. iš Ten pat, 336). Prisiminus Platono "Valstybę", kitus graikų mąstytojus, galima priėti išvados, kad reinkarnaciją žino tik filosofiniai mokymai. Tačiau reinkarnaciją atmena ne tik patys graikų išminčiai, bet ir niekuomet savęs mąstymu nevarginę keltų didvyriai. Jie, Diodoro liudijimu, tikėję, kad jų sielos po tam tikro laiko vėl grįžta į gyvenimą, tačiau jau kituose kūnuose (cit. iš Schlette, 1980, 142). Airių legendose minimi žmonės, gyvenę elnio, kitų gyvūnų, galiausiai - žmogaus gyvenimą (Ten pat, 142). Sagoje "Meilė Etainai" pasakojama, kaip pas moterį ateina žmogus, teigiantis praeitoje inkarnacijoje buvęs jos vyru (ИСИЭ, 677). O Vincentas Kadlubekas mini jotvingių

tikėjimą pomirtiniu perėjimu į kitus kūnus, žmonių ir žvėrių, priklausomai nuo žmogaus nuopelnų (Mannhardt, 1936, 14). Galbūt toks tikėjimas, žadantis žuvusiam kariui atgimimą naujam, narsaus, turtingo vyro, gyvenimui, nu-lėmė ir ypatingą jotvingių karingumą. J. Dlugošo liudijimu, jotvingiai buvo be galo karingi ir taip troško šlovės bei ainių atminimo, kad dešimt iš jų tarpo kovojo su šimtu priešų (Dlugosz VII, 1974, 178). Jie kaudavosi iki paskutinio vyro - net Dlugošas, neįtęs pagonims ypatingų sentimentų, apa-rašydamas jotvingių kovas su Boleslovo Droviojo kariauna, sako, kad šie kovėsi su "stebėtinu ryžtu" - net žuvus jų ku-nigaikščiui Komatui (atviroje kovoje suvarstytas durklais), išretėjus jotvingių gretoms, jie kovėsi toliau, kol visi žuvo (Ten pat, 179). J. Dlugošas rašo, kad toks jų būdas atvedė jotvingius į pražūtį, nes jotvingiai niekuomet nesitraukdavo iš nelygios kovos, nebėgdavo, ir gausesnį priešininkai išžudė bemaž visą tautą (Ten pat, 178). Netgi jotvingių žodis "mard" - "žmogus" kalbininkų siejamas su lietuvių "marus", "marinti" (merdėti, mirti) ir galbūt turėjęs pirmykštę pras-mę "mirtingas" (Zinkevičius, 1985, 76). Tokia metafizinė orientacija mirties link, įsigalėjusi netgi kalboje, gali būti siejama ir su kažkoku ypatingu tikėjimu pomirtiniu likimu. Šiuo aspektu įdomi ir archeologinė medžiaga. Įkapių dėji-mas siejamas su tikėjimu, kad mirusysis pereina į aną pasaulį ir visa tai arba pravers jam anapus, arba padės išvengti mirusiojo grįžimo prie jo paliktų kadaise jam bran-gių daiktų. Įkapių išnykimas galėtų būti argumentu tikė-jimo metempsichoze ir - iš dalies - reinkarnacija naudai. Pasirodo, jotvingių kapinynuose, apie V a. po Kristaus įsivy-ravus deginimo papročiu, įkapių palaipsniui mažėja, netgi laidojant aukštesnio socialinio luomo atstovus. Šio proceso pabaigoje įkapės bemaž išnyksta (Jaskanis, 1964, 56-57). Pažymėtina, kad kitur, atsiradus deginimo papročiu, taip neatsitinka. Tuo metu Užnemunėje, IV a. įsigalint deginimo papročiu, įkapių labai sumažėjo, o dalis kapų - visai be

ikapių (Michelbertas, 1986, 75). Tai - jotvingių gyventos teritorijos. Tad, gretinant V. Kadlubeko, J. Dlugošo, archeologijos duomenis, galima kelti klausimą dėl jotvingių tikėjimo reinkarnacija. Čia dera ir tai, kad pietų Lietuvoje, kaip minėta, tikėjimo metempsichoze pėdsalai daug ryškesni, pvz., daug populiariesni pasakojimai apie žmones - persivertėlius (Krėvė-Mickevičius, 1930, 17). Galbūt tai išties jotvingių substrato įtaka.

Prūsai žinojo "atgimimo", "naujo gimimo" terminą - et-gimsannien (Топоров, 1975 I, 104) - neaišku, ar šis žodis archaiškas, galbūt susijęs su tikėjimu metempsichoze ar reinkarnacija, ar naujadaras, vartotas krikščioniškoms sąvokoms nusakyti. Tai, kad tikėjimo reinkarnacija pėdsakų galima ieškoti ir lietuvių tikėjimuose, įrodo L. Jucevičiaus užrašytas paliudijimas, kad žmonės tiki šikšnosparnį esant atgailaujančio blogo mirusiojo vėle, kuri šikšnosparnyje atgailauja 300 metų. Tam laikui praėjus, ji vėl įsikūnija kokiam nors velionio palikuonyje, bet tuomet ji jau yra teisingo vyro siela. Todėl proanūkai visados būna daug geresni už savo prosenelius (Jucevičius, 1959, 154). Galbūt tai galima būtų sieti su tuo, kad peteliškė vadinama "dūšele" (TŽ I, 104).

Užuominas apie tikėjimą reinkarnacija galima įžiūrėti kai kuriose sakmėse apie laumes: taip mažas laumiukas vienašyk prasitaria: "ąžuolas turi tris šimtus metų, o jo atžala šimtą metų, aš gi esmi tris kartus senesnis..." (BLP II, 199). V. Bagdanavičius, atkreipęs dėmesį į šį laumiuko pasakymą, taria, kad to niekaip kitaip neišaiškinsi, kaip tik taip, kad laumiukas gyvena jau nebe pirmą kartą (Bagdanavičius, 1982, 41-42). Tačiau šis posakis galėtų paliudyti, jog lietuviams buvo žinomi reinkarnacijos principai apskritai, o ne kad konkrečiai funkcionavo toks tikėjimas, kadangi laumės yra transcendentinės esybės ir tai, kas tinka joms, nebūtinai galioja ir žmogui.

Galbūt su reinkarnacija sietinas ir anksčiau minėtas ti-

kėjimas, kad vėlė po savo įsikūnijimo medyje ar gyvulyje "grįžta atgal" (BMIL 95, 101), iš visko sprendžiant, į dangų. Tačiau grįžti tegalima ten, iš kur išėita. Tikėjimas vėlės "grįžimu" į dangų reikštų tikėjimą sielos preegzistencija. Tai savai me reikšmingas dalykas, galimas interpretuoti ir tikėjimo reinkarnacija šviesoje. Iš principo tokia samprata ("grįžimas") būtų artima platoniškajai versijai. Prie jos dar teks sugrįžti vėliau.

Tačiau kol kas pakankamo pagrindo teigti baltus (ir lietuvius) tikėjus reinkarnacija nėra: visi pateikti liudijimai ir duomenys gali būti aiškinami ir kitaip. Vis dėlto, regis, pavyko parodyti, kad klausimo, ar buvo tikima reinkarnacija, kėlimas yra pagrįstas.

III. Velnio kontroliuojamo "už vandens", "už pasaulio ribos" esančio bei požeminio pomirtinio pasaulio įvaizdžiai senovės lietuvių pasaulėžiūroje

Sovijaus mitas

Kalbant apie tikėjamą metempsichoze, pastebėta, jog lietuvių pasaulėžiūroje aptinkami mirusiųjų augalų bei gyvūnų pavidalais "perkėlimo" į aną pasaulį pėdsakai. Remiantis vien tik medžiaga, susijusia su tikėjimu metempsichoze, sunku aptarti šitokio transcendavimo aplinkybes. Galimas dalykas, mirusieji, įgavę gyvulių pavidalus, buvo pamažu "stumiami" už sukultūrinto pasaulio ribos, už toms ar kitoms gentims žinomos oikumenos, ir ten įkurdinami. Būdami "kažkur toli", tokie gyvulių pavidalo mirusieji buvo apsaugoti nuo ūkinės gyvųjų veiklos, o drauge netrukdė ir gyviesiems. Tačiau toks transcendavimas tėra tik teorinė įžvalga. Sklaidant su metempsichoze susijusią medžiagą, toks procesas atrodo nesunkiai įžiūrimas. Tačiau galimas ir kitas paaiškinimas: kad gyvulių pavidalo mirusieji buvo "perkelti" į aną pasaulį tik tuomet, kai sužinota tokių pasaulių apskritai egzistuojant. Iki to laiko mirusieji galėjo būti įsikūrę "čia ir dabar" esančiuose medžiuose ir gyvūnuose. Ir vienu, ir kitu atveju retrospektyviai būtų galima atsekti lygiai taip pat atrodantį vyksmą; tačiau jo priežastys vis dėlto gali būti skirtingos. Klausimą galima būtų išspręsti, išsiaiškinus, ar pomirtinio pasaulio kaip transcendentinės erdvės, nuo gyvųjų atskirtos ne geografinio nuotolio, o visiškai kitų erdvėlaikio dimensijų, samprata galėtų savaime atsirasti, "užpasaulinę" erdvę, įsivaizduojamą kaip fizinės erdvės dalį, nukeliant kaskart vis toliau, sykiu su besiplečiančiomis oikumenos ribomis. Deja, atsako į šį klausimą vargiai galima tikėtis. Matyt, tektų apsiriboti, tariant, jog ir iš tikėjimų metempsichoze sistemos buvo įmanoma išsiveržti į iš prin-

cipo kitokios, specifinės "užpasaulinės" erdvės sampratą, kol kas nuošalyje paliekant klausimą, ar "kitokios" erdvės supratimas atsirado savaime, ar įvykus esminiam pasaulėžiūros lūžiui, pasirėmus genialia religinių reformatorių įžvalga. Jei, kaip minėta, tikėjimų metempsichoze nagrinėjimas rodytų pirmojo teiginio pagrįstumą, tai tikėjimo "užpasaulinėmis" pomirtinio pasaulio erdvėmis nagrinėjimas išsyk atskleidžia didelę antrojo varianto tikimybę.



Pradedant kalbėti apie senovės lietuvių tikėjimą "kitame pasaulyje" pratęsiame žmogaus gyvenimu, išsyk susiduriama su Sovijaus mito problema.

Ji prasideda nuo to, kad 1261 m. nežinomas vakarų Rusijos metraštininkas, tikriausiai, dvasiškis, perrašinėdamas bizantišką Jono Malalos kroniką, sudarytą VI-ame amžiuje, nepasitenkino joje buvosiomis žiniomis ir nuo savęs pridėjo kai kuriuos, daugiausia slavus liečiančius, dalykus. Tačiau viename intarpe yra labai svarbi žinia apie plačiai baltams žinomo mirusiųjų deginimo papročio įvedimą. Šis iš esmės vienintelis mūsų dienas pasiekęs baltišką mitą liečia didžiai svarbią senovės baltų pasaulėžiūros dalį - mirusiųjų deginimo paprotį bei tikėjimą pomirtiniu gyvenimu.

Žemiau pateikiamas tikslus Malalos kronikos intarpo vertimas (vertė B. Savukynas ir J. Tumelis, cit. iš Vėlius, 1988, 58; originalai paskelbti W. Mannhardto ir A. Mierzynskio sudarytuose šaltinių rinkiniuose, žr. Mierzynski, 1892, 127-129; Mannhardt, 1936, 57-59).

"Pasakojimas apie tokį pagonišką paklydimą, kad jie Sovijų Dievu vadina

Sovijus buvo žmogus. Pagavęs laukinį šerną, išėmęs iš jo 9 blūznis, jis davė jas iškepti savo pagimdytiesiems. Tiems jas suvalgius, supyko ant gimusiųjų iš jo. Mėgino jis nueiti į pragarą. Pro aštuonerius vartus negalėjo, pro devintus savo norą patenkino per savo pagimdytąjį, tariant sūnų.

Broliams supykus ant jo, išsiprašė jų: nuėjęs suieškosiu savo tėvą, ir atėjo į pragarą. O tėvui su juo pavakarieniavus, padarė jam guolį ir pakasė jį žemėje. Rytą paklausė jį, jiedviem atsikėlus: ar gerą atilsį turėjai. Tas jam sudejavo: ak! kirminų ir roplių užėstas buvau. Vėl rytojaus dieną padarė jam vakarienę ir įdėjo į medžio kamieną (medį), ir paguldė jį. Rytą paklausė jį, ir tasai tarė: bičių ir daugybės uodų suėstas buvau, aiman, kaip sunkiai miegojau. Vėl rytojaus dieną padarė didžiulį ugniai laužą ir užkėlė jį ant ugnies. Rytą paklausė jį: ar gerai pailsėjai, o tasai jam tarė: kaip kūdikis lopšy saldžiai miegojau.

O didis šėtoniškas paklydimas, kuris įvestas į lietuvių giminę, ir jotvingius, ir prūsus, ir jema, ir lybius, ir daugelį kitų kalbų (giminių), kurios sovica vadinamos ir (kurios) mano, kad jų sielų vedlys į pragarą esąs Sovijus, buvęs Abimelecho laikais, ir šiandien savo mirusius kūnus degina laužuose, kaip Achilas ir Eantas ir visi kiti helenai. Šitą paklydimą Sovijus įvedė, kad jis aukotų nelabiems dievams Andojui ir Perkūnui, tariant griausmui, ir Žvorūnai, tariant kalei, ir Teliaveliui kalviui, nukalusiam jiems saulę, kuri šviečia Žemėje, ir užkėlusiam jiems ant dangaus saulę. Šitas nelabas paklydimas atėjo pas juos iš helenų. O metų nuo Abimelecho ir nuo nelabojo Sovijaus gausios giminės iki šių metų, kuriais pradėjome rašyti šią knygą, yra 3000 ir 400 ir 40 ir 6 metai".

Yra ir kiek besiskiriantis šio nuorašo vėlyvesnis variantas, kuriame pridedama, jog tasai paprotys buvęs Lietuvoje iki Vytauto, nes jo pačią po mirties sudegino Ariogaloje, be to, vėlyvesniajame nuoraše kiek kitaip interpretuojama viena svarbi mito vieta: mirusysis antrą sykį guldomas į "medinę skrynią" o ne dedamas "į medį" (Mannhardt, 1936, 57-59).

Sovijaus mitas susilaukė žymaus tyrinėtojų dėmesio (nuodugniau žr. Vėlius, 1986, 18-19). Bene daugiausia pastangų buvo sudėta, mėginant išsiaiškinti patį Sovijaus var-

da. XIX a. pabaigoje buvo manyta, kad tai aramėjų ar slavų perdirbtas pietų Arabijos dievybės Sabis vardas (Mierzynski, 1982, 132-133; šiuo požiūriu plg. įdomią "arabiškos" versijos interpretaciją A. J. Greimo darbe - Greimas, 1983, 21-24), tačiau tokią etimologiją jau mūsų amžiaus pradžioje sukritikavo J. Basanavičius, nurodęs, jog Sovijus, arba lietuviškai - Savis, turėtų būti identiškas tokiems šių dienų vardams kaip Savas, Savukas, Savukaitis, Sabis, Sabonis ir kt. (Basanavičius, 1903, LVII). Pastaruoju metu greta Sovijaus vardo kildinimo iš ide. *saue (*sū-, *sue-), t.y. Saulę nusakančių šaknų (Топоров, 1966, 148-149), daug svarbesniu regisi kildinimas iš žodžio "šauti" - plg. šova - "anga, skylė medyje" - šį variantą 1979 m., paskaitų Vilniaus universitete metu, pasiūlė A. J. Greimas; vėliau šitokią interpretaciją jis paskelbė specialioje Sovijaus mito studijoje (Greimas, 1983, 19). Panašių išvadų prieina ir V. Toporovas, nuosekliausiai šio ritualinio ide. termino rekonstrukciją išdėstęs pastarųjų metų darbuose (Топоров, 1986; Топоров, 1987, 24-28) - iš jos seka, kad Sovijaus vardas sietinas su "šauti", "šovėjas", t.y., Sovijus - Šovėjas, būtų šventikas, žynys, svarbiausias laidojimo asmuo, kuris pašauna lavoną ant laidotuvių laužo, į ugnį. Greta šių aiškinimų yra ir originalus N. Vėliaus siūlymas Sovijų kildinti iš šaknies sav- (sva-), "kuri, ko gero, reiškia "savas" ir buvo vartojama pažymėti asmenims, kurie ką nors patys iš savęs padaro, išranda, sukuria..." - šią mintį N. Vėlius iliustruoja panašių prūsų mitologijos personažų vardais (Iswambrato, Szwaybroto, Swaisbrati, kildinamais iš swais + brat, plg. indų Svajambhuva - vienas iš Manu vardų, slavų Svarogas - cit. iš Vėlius, 1986, 20). Taigi, Sovijaus vardo reikšmė ligi šiol nėra iki galo išaiškinta. Rizikuoju šią painiavą padidinti, iš dalies prisidėdamas prie pakankamai pagrįstos N. Vėliaus interpretacijos. Mano nuomone, Sovijų būtų galima aiškinti kaip Sav - ėjį, t.y., kelio į pomirtinį pasaulį atradėją, "nu - ėjusį" jį vien tik savo paties pastangomis. Toks "ėji-



mas" į aną pasaulį lietuvių tautosakoje labai dažnas, apie "ėjimą" į pragarą kalba daugelis lietuvių pasakų (LPK 465 C, 475, 730, 761 ir kt.) - galimas dalykas, šitokių "ėjimų į pragarą" pirmieji ir buvo Sovijus. Jei "pašovimo" ritualo atitikmenų lietuvių tautosakoje bemaž nerandama, "ėjimas" į aną pasaulį, kaip minėta, **sutinkamas dažnai.**

Tačiau mite neaiškumų kelia ne vien pats Sovijaus vardas.

Kaip suprasti išsireiškimą "Įdėjo į medžio kamieną (medį)"? Jokių problemų nekyla nei suvokiant laidojimą žemėje, nei sudeginimą, tačiau vėlyvesnis perrašinėtojas, kaip regis, bus pataisęs jam nebeaiškų išsireiškimą ir "vložiše v drevo" pakeitė "vložil ego v skrinu drevianu", t.y. "įdėjo jį į medinę skrynią" (Mannhardt, 1936, 58). W. Mannhardtas šią vietą verčia "in einem Baumstamm", suprasdamas "Baumstamm" kaip iš medžio kamieno išskobtą karstą - panašiai kaip buvo daromi aviliai (Ten pat, 63). Ši įmanoma interpretacija vis dėlto neišlaiko kritikos, nes "vložiše v drevo" pažodinis vertimas "įdėjo į medį", o lietuvių aprašymuose dar galima aptikti užuominų apie paprotį laidoti medžiuose. Jėzuito J. Lavinskio pranešimu iš XVI a., lietuviai aukštaičiai savo mirusių nekrikštytų vaikų kartais nekasdavę į žemę, o įkeldavę juos į liepas; kai kur Aukštaitijoje sekamosse pasakose vaizduojama, kaip mirę žmonės arba jų kaulai keliami į medžius (Vėlius, 1988, 59).

Tokia laidojimo tradicija plačiai žinoma. Baltų gyvenlose teritorijose žinomi "antriniai palaidojimai", vykdyti ne tuoj po mirties, o tradicijos nustatytą mirusiųjų šventės dieną. Palaikai buvo laikomi nepalaidoti iki tos dienos, o ji nesyk galėjo būti ir gan tolima. Galbūt ji sutapo su "Vėlių Velykomis" ar "žaliuoju Četvergu", kuomet, pagal ilgą laiką Lietuvoje išlikusį tikėjimą, mirusieji po paskutinių šioje Žemėje mišiu išeina iš šio pasaulio visiems laikams. Tokių mirusiųjų laikymą galėtų paliudyti akmenukai, dėti į akiduobes bei netvarkingai kapavietėje suberti kaulai (Szafranski,

1979, 89, plg. 231-232). Galimas dalykas, taip laidojant, kaulai kurį laiką galėjo būti išlaikyti medyje. Geležies amžiuje Lietuvoje ir rytų baltų teritorijoje kartais aptinkamas savitas mirusiųjų deginimas: sudegintų mirusiųjų kaulų neužkaskavo žemėn, o laikydavo virš žemės, tam tikruose įrenginiuose (Mannhardt, 1986, 223-224; plg. Vėlius, 1983, 238-239). Galbūt panašų laidojimo būdą mena ir kai kurios liaudies dainos. Sakysimė, žuvęs sūnus prašo varno, kad tasai nuneštų jo kaulus tėveliui (Biržiška, 1920, 41), močiutei: "rinki kaulus, dėk į grabus/ veški pas močiutę" (Ten pat, 45). Šiuo aspektu įdomus prūsų terminas enkopts - "palaidotas", kai kurių autorių lyginimas su lietuvių "kopti" - "lipti" (Топоров, 1979, 49-50), taigi, galimas sieti su palaidojimo "iškeliant", "įlaipinant" aukštytyn tradicija (plg. prūsų enlaipints - "priartintas", "pašvęstas" krikščioniškuose tekstuose - Ten pat, 49-50). Galiausiai tiesioginės žodžių "į medį" interpretacijos naudai bylotų ir tai, kad Sovijus antrą naktį skundžiasi esą sukandžiotas uodų ir bičių. Jei jis išties būtų palaidotas "medinėje skrynioje", ši detalė liktų nesuprantama.

Šį mitą dar mena lietuvių raudos: "O kur aš tave dabar dėsiu? Pakasiu - supūsi, pakabinsiu - sudžiūsi, numesiu į patvorėlę - šuneliai suės" (JLD III 1195/2). Čia regime aliuiziją į palaidojimą "ore" - pakabinant, iškeliant į viršų. Galimas dalykas, trečioji versija, pastarajame užrašyme kiek netikėtai vulgarizuota, kadaise galėjo būti pateikiama kaip sudeginimo galimybė.

Įdomu, kad Sovijaus mitas, tiesa, jau virtęs pasakos detale, yra išlikęs anglų tautosakoje. Pasakoje "Anglijos karalius ir trys jo sūnūs" herojus trijų senelių paeiliui guldomas miegoti - pirmą naktį po jį šliaužioja visokios rupūžės ir gyvatės, antrąją - jį kandžioja ir gelia, nors nepasakyta kas, bet atrodo, - tai jau ne šliužai. Trečiąją naktį jis miega kietai ir atsibunda žvalus (Anglų Pasakos, 1984, 160-163).

Šis mitas, matyt, turėjo prototipą tarp ide. mitų, tačiau baltų žemėse išsilaikė ilgiausiai. Beje, iš to, kad laidojimas "medyje" ar ant tam tikros pakylės baltų žemėse žinomas, seka, kad dvasiniai ieškojimai Sovijaus epochoje jau turi žymią istoriją, kurios turinyje ryškėja "alternatyvinio" laidojimo būdo paieškos.

Taigi, Sovijaus žygio metu žinoti du laidojimo būdai - mirusiojo užkasimas žemėn ar kėlimas į medį. Žemėje laidota nuo seniausių laikų: šiuo būdu mirusysis būdavo pavedamas žemei, matyt, pasitikint jos regeneruojančia galia. Toks paprotys nukreipia į Deivės motinos epochą. Deivė motina, garbinama jau nuo vėlyvojo paleolito ("Venerų" statulėlės), senosiose mitologijose paprastai tapatinta su žeme (Terra mater). Ji turi didžiulę kūrybinę galią, drauge su aktyviuoju, dangišku pradu dalyvauja pasaulio kūrime, sutveria įvairias pabaisas, tačiau taip pat ir augalus, gyvulius, žmones. Tyrinėtojai pabrėžia Deivės motinos sąsają su amžinojo sugrįžimo įvaizdžiu (Рабинович, 1987, 179). Tad ir nuo seniausių laikų žinomas laidojimas žemėje turėjo mirusįjį priartinti prie gyvybę teikiančių Deivės motinos galių, sugražinti jį tarsi į embrioninę būklę (ne veltui nuo seniausių laikų mirusieji laidojami suriesti), tikint, kad visa kita, kas reikalinga žmogaus atgimimui, įvyks jau savaime. Atrodė, "kėlimas į medį" irgi turėtų būti siejamas su Deivės motinos kultu, tikriausiai - su kiek vėlesne jo forma. Deivės motinos, siejamos su žeme, sakralizacija sąlygojo žemę liečiančių tabu atsiradimą: lavono užkasimas ar tiesiog pats kasimasis žemėn imtas suprasti kaip pačios žemės išniekinimas. Taip dar lamaistai prieš laidojant prašydavo žemės leidimo iškasti kapą, o kadangi žemė pažeidžiama, jos atsiprašoma, jai aukojama (Жуковская, 1977, 123). Mirusiųjų kūnus imta kelti aukštyn, ir žemėn juos užkasdavo tik tuomet, kai iš jų telikdavo kaulai, o galbūt pasitikėta pačiuose medžiuose slypinčia generuojančia žemės galia. Vieno iš šių dviejų laidojimo būdų pasirinkimą sąlygojo, matyt,

dvi Deivės motinos kulto pakraipos. Galimas dalykas, šios dvi "sektos" netgi koegzistavo vienoje kultūroje, ir būta tam tikro religinio konflikto, kurio istoriją ir atpasakoja Sovijaus mitas, kuris, paneigdamas du pirmuosius laidojimo būdus, atskleidžia, jog chronologiškai pirmesniu buvo laidojimas žemėje, vėlesniu - kėlimas į medžius. Deginimas, kuriuo Sovijus radikaliai išsprendė šį prieštaravimą, matyt, anksčiau praktikuojamas nebuvo.

Sovijus sumedžioja (pagauna) laukinį šerną: nuo šios akimirkos ir prasideda siužeto vystymasis. Tokia mito pradžia toli gražu ne atsitiktinė. Pas aisčius matytas šerno figūrėles Tacitas mini I a. po Kristaus. Šerno vaizdinys labai sudėtingas, ir šiuo metu tyrinėtojai jį aiškina gan prieštaringai (žr. Vėlius, 1986, 18-19). Tačiau atrodo, jog šerną reiktų įrašyti į Deivės motinos semantinį lauką (Didelytė, 1985, 23-24, Beresnevičius, 1989/1, 76-77). Tai galima patvirtinti ir kitų tikėjimų pavyzdžiais - taip budistų panteono Mariči - Deivė motina važinėja, įsikinkiusi į savo vežėčias septynis šernus, o pati vaizduojama su kiaulės galva (Жыковская, 1977, 24-25). A. J. Greimas šerną interpretuoja kaip ankstesnės religijos fazės atstovą. Ten ypač ryškūs, dominuojantys turėjo būti Motinos žemės ir primityvaus chaoso pradai (Greimas, 1983, 10). Tai visiškai pamatuotas teiginys, tačiau vargu ar galima sutikti su nuomone, kad šernas - tai "nugalėtas priešas", "autentiškas Sovijaus priešas" (Greimas, 1983, 8, 10), kurį nugalėdamas, Sovijus tarsi nutraukia ryšius su senąja religija. Šerno chtoniškumas, leidžiantis įrašyti jį į Žemės motinos bei Deivės motinos semantinį lauką, vis dėlto nereiškia, jog šerno nukovimas - opozicijos Deivei motinai išraiška. Atvirksčiai - taip kaip Perkūnui aukojamas jo gyvulys - ožys, taip ir šerno sumedžiojimas greičiau galėtų priklausyti archainiam aukojimo Deivei motinai ritualui. Šernas nukaunamas ne tam, kad būtų sunaikintas kaip priešininkas (tokiu atveju mite būtų išreikšta šerno, kaip priešininko, motyvacija), o tam, kad

būtų paaukotas Deivei motinai. Vargu, ar, remiantis šerno nukovimu, tektų abejoti Sovijaus lojalumu archainei religijai; šerno aukojimo ritualas jį tik patvirtina.

Taigi, ir du pirmieji laidojimo būdai, ir šerno aukos motyvas nurodo, kad Sovijaus mito ekspozicijoje atkuriami Deivės motinos religijos vyravimo epocha. Šią epochą, kiek galima spręsti, galėtų apibūdinti tikėjimas metempsichoze ar (ir) reinkarnacija. Greičiausiai su tokiais tikėjimais greintinas suriestų mirusiųjų laidojimo paprotys (Рыбаков, 1987, 73-74), labiausiai išplitęs beveik visose neolito pabaigos ir ankstyvosiose bronzos kultūrose (Gediga, 1976, 52). Mirusieji suriestoje padėtyje randami palaidoti ir ide. priskiriamos virvelinės keramikos kultūros laikais. Jį pakeitęs deginimo paprotys, kuris reiškė esminį lūžį senojoje pasaulyje, baltų žemėse atsirado nuo 1300-1200 m. pr. Kristų (Gimbutienė, 1985, 69), tiesa, kai kur suriesta mirusiųjų padėtis išlieka iki VI a. pr. Kristų (Рыбаков, 1987, 74). Bendriausiais bruožais atrodytų, kad Sovijaus mitą reikėtų priskirti būtent šiam, iš archeologijos žinomo perėjimo iš suriestų žmonių palaidojimų į degintinius laikotarpiui. Reikia pažymėti, kad ne tik suriestų mirusiųjų laidojimas žemėje galėtų įrodyti egzistavus tikėjimą reinkarnacija ar metempsichoze. Antrasis Sovijaus mite minimas laidojimo būdas iš esmės reiškia mirusiojo atitekimą paukščiams, galbūt savo laiku mirusieji būdavo atiduodami ir žvėrimis sudraskyti. Čia galima prisiminti ir lamaistų paprotį mirusiųjų palaikus palikti paukščiams ir žvėrimis - jei šie palaikus greitai suėda, tai reiškia, jog mirusysis gyveno teisingą gyvenimą ir kituose gyvenimuose atgims aukštesniojo luomo žmogumi (Жуковская, 1977, 123).

Galima daryti išvadą, kad Sovijaus mitas šaknijasi bendruose chtoniškojo pobūdžio Deivės motinos kulto rėmuose. Juose funkcionuojantis tikėjimas pomirtiniu gyvenimu apibūdinamas kaip tikėjimas metempsichoze (reinkarnacija). Tačiau Sovijus į šį metempsichozės ratą nepatenka: matyt,

pirmasis iš gyvųjų. Kokiu būdu tai jam realiai pavyksta, kol kas sunku pasakyti. Tačiau Sovijaus išsiveržimas iš metempsichozės ciklo nėra toks jau eilinis įvykis, kad jis teliktų žinomas vien tik jo mitą paveldėjusioms ide. tautoms.

Tyrinėtojai pagrįstai mano, jog Sovijaus mitas yra archaiškos indoeuropietiškos prigimties (Топоров, 1986; Vėlius, 1988, 59). Čia derėtų prisiminti, kad pati ide. pasaulėžiūra nebuvo vienalytė nei hermetiška; jai darė įtaką ir Artimųjų Rytų civilizacijos, ir senosios substratinės kultūros. Indoeuropiečių kultūra atsirado ne tuščioje vietoje: ji susikūrė ant tvirto kultūrinės tradicijos pagrindo. Todėl Sovijaus mitas turėjo atspindėti ir senosios, ikiindoeuropietiškos pasaulėžiūros elementus. Tad aptikus universalaus, bendražmogiškojo lygmens pėdsakus Sovijaus mite, nederėtų stebėtis. Paralelių Sovijaus mitui galima atrasti universaliose šamanistinėse praktikose, plačiai paplitusiose Eurazijoje ir kai kur kitur.

Sovijaus mito ekspozicijoje galima rasti paralelių su šamano išventinimo apeigomis. Būsimasis šamanas 9 dienas praleidžia vienumoje; jį globoja "šamanas-tėvas" ir 9 "sūnūs" (!). Išventinamasis šamanas gyvena atskiroje palapinėje, triskart apjuostoje virve, pasninkauja. Atėjus iškilmių dienai, būsimasis šamanas kopia į jurtos viduryje įkastą medį, o taip pat ir į kas devintą medį iš tų, kurie susodinti aplink jurtą (Wasilewski, 1979, 61-62). Pati šamano kelionė viršun ir žemyn simbolizuoja jo kelionę į kitą pasaulį; įdomu, kad kopinama į kas devintą medį, tarsi pabrėžiant, kad sėkmingai įeiti į aną pasaulį išties įmanoma tik per devintus Sovijaus vartus. Šis devynerių vartų motyvas svarbus. Dar M. Davainio-Silvestraičio užrašytoje lietuvių pasakoje sūnus, kenčiantis pragare, aiškina tėvui, kaip jį galima išvaduoti: "reik, ing peklą nuėjusiam, lįsti par 9 pečius degančius, ir iš ten mane išvesti" (DSPO, 233-234). Šioje lietuvių pasakoje juntama krikščionybės įtaka, tačiau nepatyręs šamaną pirmosios kelionės į aną pasaulį ritualas bei Sovijaus

mitas sutinka iki smulkmenų - tėvas, devyni sūnūs, maisto trūkumas (blužnies negavęs tėvas Sovijaus mite ir pasninkas prieš šamano išventinimą), o šamano ir Sovijaus kelionės sutampa ir toliau, kai į "pragarą" ar aną pasaulį įeinama pro devintus vartus ar per devintą medį. Neliečiant sudėtingų mito ir ritualinio santykio klausimų, galima trumpai pažymėti, jog šamanų rituale nujaučiamas už jo slypintis mitas apie pirmąją kelionę į aną pasaulį, kurį atkartodamas būsiamasis šamanas susitapatina su mitiniu pirmieviu. Jei šamanui pavyksta atkartoti šiojo žygi, jis ritualo būdu tarsi įsijungia į pirmą pradžią vyksmą ir jau sankcionuotu būdu įsigauna į aną pasaulį. Todėl šamanų apeigose ir stengiamasi kaip galima tiksliau atkurti pirmojo įėjimo į aną pasaulį situaciją - dėl to šamanų ritualas ir geba tiek ilgai išlikti nepakitęs.

Tiek Sovijaus mitas, tiek šamanų ritualas paremtas tuo pačiu modeliu. Šamanui vėliau teks lydėti mirusiuosius į aną pasaulį, užtikrinti mirusiojo saugumą tame kelyje ir pradžiuginti bendrągenčius sėkminga kelionės baigtimi. Išventinimo rituale šamanas ir mokosi tą pasaulį pasiekti. Taigi, Sovijaus mite susiduriama netgi ne su bendra indoeuropiečiams, o su universalia struktūra, atkartojančia kelionės anapus archetipą. Baltiškasis mitas kombinuojamas iš dviejų siužetų: pirmasis - tai tėvo įėjimas į pragarą padedant sūnui, antrasis - patogiausio laidojimo (migdymo) būdo ieškojimas. Abu jie tikriausiai yra universalūs, tačiau skiriasi jų universalumo lygmuo. Pirmasis, matyt, universalus bendražmogiškoje plotmėje, o antrasis, tikriausiai yra ide. paveldas, turint omenyje ide. tautoms būdingą laidojimo būdų kaitą. Sovijaus mite akcentuojamas būtent antrasis motyvas. Atrodytų, šis mitas atsirado, jungiantis dviems jau žinomiems mitams: prie pirmojo, dar iš archainių šamanų apeigų žinomo motyvo, visuotinai duotoje kultūroje žinomo ir aprobuoto, jungiant antrąjį. Šitaip, matyt, stengiamasi suteikti ypatingą reikšmę antrajam. Šią reikšmę tu-

rėjo suteikti pats mito apie kelionę į pragarą autoritetas, kurio dėsninga taša ir pateikiamas antrasis mitas, skirtas pateisinti palaikų deginimą.

Tai, kad Sovijaus mito ištakų galima ieškoti šamaninėse kultūrose, patvirtina ir kai kurie buriatų papročiai. Šamanai buvo laidojami trejopu būdu - arba žemėje, arba ant tam tikros pakylos (aranga), arba sudeginami (Михайлов, 1987, 44). Žinoti visi trys būdai, tačiau garsesnieji šamanai laidoti arba ant pakylos, arba sudeginami (Ten pat, 44). Vadinasi, ir buriatų šamanizme svyruota, renkantis laidojimo būdą, tačiau tokio radikalaus sprendimo, kaip kad ide. kultūrai pasiūlė Sovijus, nebuvo rasta. Šamanistinė tradicija, regis, nežinojo mito tęsinio, t.y. jis buvo pratęstas tik indoeuropiečių kultūroje.

Yra dar keli esminiai Sovijaus mito aspektai. Sovijus, matyt, turintis žynio kvalifikacijas, ruošiasi kažkokiai svarbiai aukai, susijusiai su Deivės motinos kultu. Šios aukos metu aukojamas šernas; tam tikras jo dalis turi suvalgyti patys aukotojai. Tuo ritualas pabaigiamas. Tačiau Sovijui atsitinka nenumatytas dalykas - devyni sūnūs suvalgo šerno blužnis, ir Sovijui jų nebelieka. Taigi, Sovijus iškrenta iš ritualo - buvęs jo organizatoriumi, sumedžiojęs šerną, suruošęs jo kepimą, t.y., palikęs sūnums tik technines smulkmenas, jis, atrodytų, trumpam pasišalina. Tačiau sūnų rajumo dėka Sovijus apgaunamas. Čia ir prasideda visa Sovijaus tragedija: jis yra lojalus Deivės motinos religijai. Tačiau dėl sūnų apsileidimo ritualo jam pabaigti nepavyksta. Sovijus prasilenkia su sankcionuotu santykiu su Deive motina, jis išstumiamas iš šios religijos erdvės. Atrodytų, kad čia kalbama ne apie sūnų rajumą, o apie sąmokslą, nes išties - pagrindinio žynio vaidmenį atliekančio žmogaus nušalinimas nuo ritualo tokiam asmeniui galėjo turėti baisias pasekmes. Juk, neišbaigęs ritualo, jis praranda kontaktą su Deive motina ir atsiduria tuščioje niekienu erdvėje.

Tik todėl, kad Sovijus buvo išstumtas iš Deivės motinos

ritualo, jam atsivėrė anksčiau nė nenumatyta galimybė. Sovijus "nueina" į pomirtinį pasaulį. Tačiau iš mito matyti, jog pomirtinis pasaulis iki Sovijaus žygio buvo nežinomas. Jį atstojo metempsichozės ar reinkarnacijos ciklai. Sovijus, atirasdamas pomirtinį pasaulį, tampa bent jau tokios svarbos religiniu veikėju kaip, tarkime, Buda, sugebėjęs nutraukti reinkarnacijų grandines. Tačiau Sovijus išsiveržia ne į nirvaną, o į konkretų pomirtinį pasaulį, kuris jo atstovaujamai kultūrai yra visiškai nežinoma žemė. Kažkoku būdu jis įsisukverbia į pomirtinį pasaulį, tikraja to žodžio prasme tapdamas transcendencijos kontinento Kolumbu.

Tačiau tuo mito įtampa dar nesibaigia. Anksčiau žinomi laidojimo būdai - laidojimas žemėje ar kėlimas medin, užtikrinantys patekimą į metempsichozės ciklą, neįgalina Sovijaus pasilikti atrastame pomirtiniame pasaulyje. Matyt, jo neramus miegas ir aimanos tiesiog reiškia tam tikrą Sovijaus "pakibimą" tarp dviejų pasaulių, žemiškojo ir anapusinio; tikriausiai dalis jo sielos pasilieka Žemėje. Ją išvaduoti tebuvo galima radikaliu būdu - sudeginant kūną. Tik tuomet Sovijus išsilaisvina nuo kontakto su žemiškąja erdve ir visiškai persikelia į pomirtinį pasaulį.

Nuo šiol jis imasi mirusiųosius vesti pas save. Žinoma, ne išsyk visos gentys bei tautos pasinaudoja Sovijaus pagalba. Tam visų pirma buvo reikalingas laidojimo būdo pakeitimas. Tik sudegintam mirusiajam Sovijus galėjo padėti. Degininio laidojimo būdo palaipsniškas įsigalėjimas didžiuliuose ide. pasaulio plotuose rodo, jog Sovijaus kelio išpažinėjų palengva daugėjo. Matyt, tam turėjo įtakos tiek misionierių veikla, tiek kontaktai tarp ide. kultūrų, tiek pačių okultinių fenomenų stebėjimas.

Malalos kronikos įtarpo įrašymo metu deginimo paprotys dar neseniai buvo pasiekęs ir Lietuvos vakarines žemes. Tad Sovijaus mitas išties galėjo funkcionuoti pakankamai ilgai ir turėti tokią didelę ideologinę reikšmę, jog peržengęs Lietuvos ribas, pateko jos kaimynų akiratin.

Pomirtinio pasaulio įvaizdžio bruožai

Sovijaus mitas pakeičia pomirtinio pasaulio požemiuose ar "už pasaulio ribų" problematiką. Kaip ir Sovijus, į mirusiųjų karalystę, esančią už Okeano, leidžiasi Nimrodas asirų legendose, panašius motyvus žino graikai - tai mitai apie Odisėją, Tesėjų, germanai - apie Odiną, ir kt. Tiesa, niekur tokio žygio pirmapradiškumas nėra toks ryškus kaip Sovijaus mite. Po Sovijaus atsirado ir kitų keliautojų į pomirtinę karalystę. Nors niekuomet kelias į pragarus nebuvo paprastas, vis dėlto vėlesniesiems keliautojams buvo lengviau nei Sovijui. Jie, dažniausiai dargi turėdami dievų protekciją, atvykdavo į tokią vietą, kur jau rasdavo kitus, anksčiau mirusius žmones; Sovijus buvo pirmasis, ir jį būtų galima prilyginti nebent tokiam senosios mitologijos personažui kaip Jama.

Nuo seno vakaruose, įsivaizduojamuose smukimo, degradavimo, mirties kraštu (Vėlius, 1983; Топопов, 1982, 51), lokalizuojamas mirusiųjų pasaulis. Graikai žino Hadą vakaruose, kur leidžiasi Saulė. Tačiau išsyk motyvai persipina: tie patys graikai Hadą įsivaizduoja ir giliai požemiuose, visiškai nesistengdami šių dviejų įvaizdžių suderinti tarpusavyje. Tą pastebėdamas, I. Trenčenis-Waldapfelis mano, jog tokios painiavos priežastimi buvo žmogaus sutrikimas didžiosios mirties paslapties akivaizdoje - žmogus prieš ją jaučiasi pernelyg bejėgis, kad galėtų kontroliuoti vieną kitam prieštaraujančius įvaizdžius (Trencsenyi-Waldapfel, 1974, 213). Tokių prieštaringų pomirtinio gyvenimo sampratų koegzistavimas buvo nesuprantamas jau antikoje - taip Lukianas savo "Mirusiųjų pašnekesiuose" III sk. tyčiojasi iš prieštaringo motyvo: herojus Trofonijus po mirties buvoja Hade, o tuo pačiu metu - ir Beotijoje, prie Lebadėjos esančioje oloje, kur pranašauja jį aplankantiems gyviesiems (Lukian I, 1981, 366). E. Rodė, stengdamasis šią

problema išspręsti, priskiria Trofonijų žmonėms, kurie gyvi nugarėje į požemius, todėl teigia, kad Trofonijus egzistuoja toli gražu ne Hade (Rohde, 19-- , 68). Tačiau vien iš to aišku, kad šiuolaikinis tyrinėtojas, susidūręs su pomirtinio gyvenimo požemiuose įvairove, patenka į ne ką geresnę padėtį nei antikos stebėtojas - jau toje epochoje daug kas buvo nebeaišku. Beje, taip yra ir nagrinėjamu atveju - iš mito negalima aiškiai suprasti, ar Sovijus "nuėjo" į "už pasaulio ribos" esantį "pragarą", ar "nusileido" į požeminį pasaulį, nes viską komplikuoja tiek Hado įvaizdis, per kurio prizmę kronininkas perteikia mitą, tiek ir lietuvių tautosakoje žinomi ir "nusileidimo" į pragarą ir "nuėjimo" į jį motyvai.

Įvairuoja ne tik senosioms tautoms žinomi galutinio mirusiojo kelionės tikslo įvaizdžiai. Sprendžiant iš etruskų stelų, freskų, sarkofagų breljefų, mirusysis į požemių karalystę eina pėsčiomis, joja raitas, važiuoja vežimu arba jį glėbyje neša sparnuotas demonas (Burianas, Mouchova, 1983, 132), arba jį lydi du demonai, o kelionė vyksta kvadriga, traukiama dviejų sparnuotų žirgų (Тимофеева, 1980, 48). Vadinasi, jau nuo pirmųjų mirusiojo žingsnių galimi skirtingi jo kelionės variantai. Kaip pasirodys vėliau, ir lietuvių pasakose bei sakmėse pomirtinės kelionės į pragarą vaizdins - nevienalytis. Kiek galima spręsti, tokie skirtumai nėra atsitiktiniai. Jie šaknijasi ide. bendrumo epochoje ir būtent joje tektų ieškoti sudėtingų ir prieštaringų pomirtinio gyvenimo požemiuose įvaizdžių kilmės. Galimas dalykas, tas skirtybės sąlygojo atskiriems socialiniams sluoksniams priskiriamas skirtingas pomirtinis likimas. Gali būti ir taip, kad pomirtinį likimą apsprendė netgi ne priklausomybė socialiniam luomui, o tai, kokį ritualą pripažino tas ar kitas žmogus - taip senovės Graikijoje greta visuotinės Hado lemties buvo ir šviesus Eleusino misterijų adeptams skirtas pomirtinis likimas; pomirtiniu gyvenimu savaip tikėjo ir orfikai. Pomirtinis likimas priklausė ne nuo socialinės padėties - Hadas sulygindavo visus - o nuo to, kokią religinę

sistema mirusysis išpažino gyvas būdamas. Galbūt tokia "sektų" įvairovė atsirado jau ide. bendrumo laikotarpyje.

Galima ir trečia versija, aiškinanti šitokį daugialypumą, - istorinė. Nėra abejonių, kad istorijos eigoje tikėjimai pomirtiniu gyvenimu skleidėsi skirtingai. Atsekamas medžiotojų genčių epochoje paplitęs tikėjimas metepsichoze užleido vietą tikėjimui, jog žmogus ir po mirties išlaiko savo žmogiškąjį pavidalą - ir po žeme, ir užpasaulinėse srityse, ir danguje. Laidojimo papročių kaita, apėmusi didžiulius Euražijos plotus, rodo, kad tikėjimas pomirtiniu gyvenimu taip pat atitinkamai keitėsi. Galbūt senieji įvaizdžiai klojosi vienas ant kito, ir naujieji mokymai, įimdami senuosius, nebojo susiklosčiusių prieštarų. Pridėjus, kad šiuos galimus aiškinimus papildo ir geografinės bei kosmologinės versijos, turėtų tapti aišku, kad šio mazgo taip paprastai neišmazgysi.

Požeminio ar užpasaulinio pomirtinio gyvenimo vaizdiniai tikriausiai atsiranda tuo metu, kai medžiokle besiverčiančios gentys pradeda pereiti prie gyvulininkystės ir žemdirbystės, - kuomet suriestų mirusiųjų laidojimą, žymintį tikėjimą metempsichoze bei reinkarnacija, pakeičia laidojimą, kuomet mirusieji guldomi ištiesti. Tuo metu, kai kurių tyrinėtojų nuomone, galutinai sunyksta tikėjimai sielų persikūnijimu, ir mirusieji jau įsivaizduojami kaip žmonės (Рыбаков, 1981, 278-279). Reikia pridurti, kad tikėjimas sielų persikūnijimu (bent baltų tikėjimuose) išliko gan ilgą laikotarpį, galbūt, glūdėdamas tikėjimų periferijose, jis vis dėlto nebuvo užmirštas ir būdavo aktualizuojamas kaip savotiškas pagoniškos "skaistyklos" simbolis.

Tikėjimų pomirtine egzistencija požemiuose ar "už vandens" įvairovė lietuvių senuosiuose tikėjimuose vis dėlto turės tam tikrą bendrą bruožą - jų tarpe bus atsekamas daugiau ar mažiau ryškus tikėjimų metempsichoze substratas. Todėl "požeminio" ar "užvandeninio" mirusiųjų antropomorfinių pavidalu gyvenimo versijos bet koku atveju bus vėles-

Kelias į pragarą

Kaip jau minėta, Sovijaus mitas nėra vienišas motyvas: lietuvių tautosakoje su juo gali būti gretinama daugybė pasakų bei sakmių, kuriose minimi herojai, kaip ir Sovijus, keliaujantys pragaran arba į "aną pasaulį". Ryškiausiai šie motyvai atsekami pasakose "Trys plaukai iš velnio barzdos" (LPK 461), "Kelionė į kitą pasaulį" (LPK 465 C), "Pragaro katilo kurstytojas" (LPK 475), "Veža pragaran pyragus" (LPK 730), "Laiškas iš pragaro" (LPK 761), "Našlaitė šulinyje" (LPK 480) bei sakmėje "Muzikantas įkrenta pragaran" (LPK 3279). Du pastarieji tipai nuo ankstesniųjų skiriasi tuo, kad jų herojai "prasmenga" į kitą pasaulį, patekdami ten vertikaliu keliu - per šulinį ar atsivėrusią kape skylę, o kitose pasakose keliauja horizontaliu keliu.

Į pragarą ("peklą") einama tiesiai, be ypatingų dvejonių, plg.: "Jis ėjo, ėjo ir priėjo pragarą, įėjo į vidų ir pamatė Liucipierių..." (EDS 84-86), "eina, eina, priėjo peklą, priėjo prie durų, pabeldė, įleido" (LTR 272/47/), "žmogus numiręs - nuėjęs į peklą" (DŽT II 183-186). Keliautojai į pragarą, nešantys ten pyragus (LPK 730), tiesiog eina pėsti (LTR 42/69/, 68/329/, 368/279/, 405/260/, 422/143/, 462/45, 53, 106, 183, 286, 293, 354/, 522/19/, 544/244/, 552/931/, 662/214/, 724/108/,...; LMD I 106/1/, I 133/209, 283/, I 503/4/, I 1000/675/,...; DSPO 237; EDS 204-205; DŽT II 120-121...). Kartais nurodomas laikas, kurį reikia eiti - trys dienos (LTR 284/520/). Herojai į pragarą gali važiuoti vežimu (LTR 42/5/, 260/15, 108/, 552/911/, 619/40/, 724/29/; LMD I 300/14/, I 324/13/). Kartais žmogus savo kelionei laukia ponais - arkliais važiuotų velnių (LTR 356/184/, 619/26/). Tokie važiuoti velniai pragaran lekia labai greitai, nesiekdami žemės (LMD I 126/7/), į požeminį dvarą įkinkyti karieton smakai neša oru (LMD I 324/9/). Jei herojus keliauja velnio važ-

nyčiojamu vežimu, kelias tetrunka valandą (LMD I 126/7/).

Tačiau apie patį kelią mažai tepasakoma. Keliaininkai paprastai nesusimąsto, kur tasai pragaras ar "pekla", o eina tiesiai, kol prieina savo tikslą. Paklaustas, ar toli "pekla", vienas žmogus taria: "Eik, eik ir atrasi" (DŽT II 120-121). Kartais kelią į pragarą jiems nurodo sutiktas senelis, dažniausiai taip atsitinka pasakoje "Veža pragaran pyragus" (LPK 730). Jis moko: "Šit tuoj už ano kalno pamatysi pamiškėj rūkstant, tai ten ir pekla" (LTR 42/5/). "Čia tuoj už krūmelių ir pekla" (LTR 687/23/), kartais senelis nurodo, jog į "peklą" patenkama per tiltelį (LTR 724/108/). Kartais tas pats senelis paaiškina, jog į pragarą kelią žinos pati žmogaus kumelaitė - tereikia ją laisvai paleisti, - ji ir nuveš (LMD I 324/13/), beje, išties - kaip matome iš kitos pasakos - ties pragarū arklys pats sustoja, prunkščia, žemes kasa (LTR 260/15/, pgl. LT III 619). Kartais tariama, jog išjoti iš pragaro galima tik su žirgu (Lt III 247-248). Kartais kelią į pragarą nurodo sapne pasirodęs aukštas žmogus ant širmo žirgo (LTR 619/40/). Kartais nurodoma kryptis: "Eik tiesiai į šiaurius. Prieisi didį ežerą. Ir už jo yra pekla" (DSPO 79). Kartais žmogus, ieškodamas pragaro, eina į vakarus (per Lietuvą, Vokietiją, Franciją). Jį perkelia už marių, kur žmogus ir atranda pragarą (LTR 462/45/). "Pekla" vaizduojama esanti "kažkur toli": žmogus eina į "peklą" taip pat kaip ir į Romą (DŽT II 121-125), t.y., principinio skirtumo kelionės pobūdyje nėra. Šie kelio vaizdiniai liečia tik horizontalų kelią į pragarą. Tačiau tai, kad jie bendrais bruožais sutampa, leidžia manyti tokius vaizdinius esant bendros kilmės.

Arkliais paversti pikti ponai pragare

Dar kalbant apie tikėjimus metempsichoze, buvo išskirti du pomirtinio virtimo gyvuliais variantai - virtimas gyvuliais žemiškoje erdvėje ir virtimas jais pomirtiniame pasaulyje. Pasakojimų apie pomirtinį virtimą arkliais (arba jau-

čiais) lietuvių pasakose bei sakmėse gausu. Dažniausiai - tai pikti ponai, kunigai ir pan., po mirties paversti (virtę) arkliais ir atitekę velniui. Dažnai tokius arklius, kuriais važinėja velnias, galima pamatyti Žemėje (sakmė "Velnio arkliai - nusidėjėliai", LPK 3304). Tiesa, kartais tokie motyvai pasirodo ir pasakose, sakysime, "Kelionė į kitą pasaulį" (LPK 465 C), kur žmogus, keliaujantis pragaran, ponais-arkliais važiuotus velnius sutinka miške (LTR 619/26/, 356/184/). Tačiau tokius važiuotų velnių pasirodymus Žemėje tektų aiškinti kaip laikinai iš pragaro išnirusius, jie dingsta ežere arba baloje (Vėlius, 1987, 181), t.y., sugrįžta atgal į pragarą. Toks Žemėje sutinkamas ponų-arklių įvaizdis galbūt šaknijasi tame tikėjimų metempsichoze sluoksnyje, kuriame gyvuliais pavirtę mirusieji pasilieka žemiškame pasaulyje.

Arkliais virtusių žmonių motyvas be minėtos sakmės "Velnio arkliai - nusidėjėliai", sutinkamas sakmėje "Muzikantas įkrenta pragaran" (LPK 3279), ir pasakose "Bernas veda velniūkštę" (LPK 424), "Kelionė į kitą pasaulį" (LPK 465 C), "Pragaro katilo kurstytojas" (LPK 475). Šį motyvą nuodugniai nagrinėjo N. Vėlius (Vėlius, 1981; Vėlius, 1987, 179 ir t.).

Pasakoje "Kelionė į kitą pasaulį" ir "peklą", pragarą atvykę herojai įeina pro duris, vedančias į kalną (LMD I 324/13/), pro "peklos duris" (BLV p. 109-111 N 8), arba tiesiog tariama, kad herojus "atėjo" į pragarą ar "peklą". Ten jis randa arkliais paverstus ponus, įkinkytus į vežimus, karietas (LTR 462/293/, 687/41, 42/, BLV 109-111). Pragare gyvenimas verda: dega ugnis, žmonės vaikščioja, važinėja po tą ugnį (LTR 260/15/), atvykusieji mato ten važinėjant karietas (LMD I 314/4/). Velniai šioje pasakoje, vos tik pamatę atvykusį piktą poną, išsyk jį griebia, supuolę dideliu pulku (LMD I 324/13/).

Pragare sutinkami arkliai (arba jaučiai) kaip mirusieji interpretuojami ir kitose pasakose - "Bernas veda velniūkštę" ir "Pragaro katilo kurstytojas" (Vėlius, 1981, 140; Vėlius,

1987, 180-181).

Šis jau iš tikėjimo metempsichoze žinomas įvaizdis šiuosyk atsiskleidžia plačiau: galima pastebėti, kad mirusieji gyvulių pavidalais atskirti nuo gyvųjų pasaulio tam tikro atstumo. Pasakų herojai jį gali nesunkiai įveikti, tačiau apskritai pomirtinis pasaulis gan patikimai izoliuotas. Ponai-arkliai žemėje savavališkai nebepasirodo, o iš sakmių, pasakojimų apie tokiuos arklius Žemėje važinėjančius velnius matyti, kad ponai, paversti arkliais, nebeturi jokios valios ir yra visiškoje velnio valdžioje. Šiose pasakose susiduriame ir su mirusiųjų valdovu, tai - velnias, velniai, važinėjantys jiems priklausančiais mirusiaisiais.

Reikia manyti, kad ir ikirikščiūnų versijoje šie pagrindiniai pasakos motyvai buvo. Matyt, silpstant tikėjimui metempsichoze, pomirtinio virtimo arkliais - darbiniais gyvuliais - vaizdinys įgavo neigiamų bruožų ir buvo imtas interpretuoti kaip blogų žmonių pomirtinis likimas. Su gyvuliais (matyt, ir su pačia metempsichožės sistema) susijęs velnias perėmė ir gyvulių pavidalo mirusiųjų valdovo funkcijas. Kadangi tokie mirusieji ir jų pomirtinis likimas buvo įsivaizduojamas neigiamai, toks neigiamybės atšvaitas galėjo kristi ir ant paties velnio. Tačiau vis dėlto jo funkcijos - ne tik bausti mirusiuosius, bet ir apsaugoti nuo jų (piktų mirusiųjų) gyvuosius - pastebimos. Velnias važinėja piktais ponais, tačiau neleidžia jų į laisvę - t.y., velnias, - bent šių tipų pasakose, - beatodairiškai gyviesiems nekenkia. Atvirkščiai, ir šiose pasakose, ir tose, kurias nagrinėsime vėliau, velnias dorus žmones, atkakusius pragaran, netgi apdovanoja.

Senelis palei "peklą". Horizontalus kelias į pragarą. I.

Daugelio pasakų apie keliones pragaran herojai neša ar veža pragaran pyragus (LPK 730), laišką (LPK 761), kursto pragare ugnį (LPK 475), pakeliui į pragarą sutinka pas-

lapingą senelį, kuris pataria, kaip pragare elgtis. Atlikę savo užduotį pragare ir iš jo grįždami, jie sutinka tą patį senelį, ir jis nuperka nuo pragaro katilų herojaus nugriebtas putas, kurios virsta avimis. Šios istorijos nesyk varijuoja, tačiau iš jų galima išskirti bendriausius su pragaru susijusius vaizdinių sluoksnius.

Pragaran vyksta pėsčias arba važiuotas žmogus. Visuomet tai bus vyras (bernas). Pragaro prieigos apibūdinamos taip: "Šit tuoj už ano kalnelio pamatysi pamiškėję rūkstant, tai ten ir pekla" (LTR 42/5/), "Čia tuoj už krūmelių ir pekla" (LTR 687/23/), - moko senelis. Kartais jis nurodo, jog į "peklą" pereinama per tiltelį, esantį toliau "peklos" durų (LTR 724/108/). Palei pragarą pastebimos "didelės balos" (LTR 522/19/), kartais pragaras randamas didelio raisto dugne (LTR 260/428/), aplink pragarą - didelė pūstynė, baisios pelkės, tyrai (LMD I 1000/674/). Pragaras kartais yra girioje, joje stovi namas, susmegęs į žemę iki pat langų. Viduje sutinkami velniai (LTR 284/520/). Iki pragaro einama "laukais, miškais" (LTR 422/143/).

Pakeliui į pragarą sutinkamas senelis. Tai atsitinka prie raisto (LTR 42/5/), ant kalnelio, palei balas (LTR 522/19/), miške (LTR 68/329/, 1096/248/; LMD I 133/64/; BLPY II 63), krūmeliuose (LTR 687/23/), ant "žalio kalnelio" (LTR 262/197/), nors dažniausiai ta vieta plačiau neapibūdinama. Senelis pataria prašyti pragare ne aukso ar pinigų, o putų nuo katilo arba smalos. Išsiskyręs su juo, keliauninkas prieina "peklos", pragaro duris (LTR 260/108/, 272/47/, 522/19/, 724/108/), "peklos vartus" (LTR 552/931/, LTR 42/31/), beldžiasi į juos (LTR 662/214/).

Atvykėlis atsiduria ties "bieso namais" (LTR 68/329/, plg. LTR 284/520/), greta kurių yra klėtis, o joje - du bosai deguto (LTR 68/329/), kartais tai bus požeminis dvaras (LMD I 324/9/) ar rūmai, ties kurių durimis guli "smakas" (LMD I 126/7/).

Pragare minimas kalnas (LTR 208/135/), pragaras yra

kalne (LMD I 324/13/), kartais pats pragaras sakmėse vaizduojamas kalnu (BLV 26). Tačiau apskritai topografiniai ženklai pragaro aprašymuose gan reti. Užtat dažnai minimi katilai, po kuriais kūrenasi ugnis (LTR 42/31/, 208/135/, 272/47/, 462/292/,...LMD I 842/1/...). Tuose katiluose kenčia "dūšios". Jos gali atrodyti kaip musės (LTR 687/23/), spirgai (LTR 368/298/), smala (LTR 262/197/), grūdai (LTR 462/217/), kamuoliukai (LTR 462/292/), "dūšiomis" virsta velnių duoti raudonieji (LTR 522/19/), kartais pasakoma, kad katiluose verda kunigo, vyskupo, bagočiaus "dūšelės" (LTR 272/47/), tačiau dažniausiai pasirodo, jog pragare kenčiančios "dūšios" - tai putos verdančių katilų paviršiuje (LTR 42/31/, 272/47/, 724/29/,...LMD I 300/14/, I 494/15/, I 1000/675/...).

Kartais iš pragaro atneštos dovanos virsta auksu arba pinigais - tačiau tai jau vėlyvesnis pasakos variantas. Dažniausiai iš pragaro išėjęs žmogus pamato, kad jo išsineštos putos virsta avelėmis, kurias nuperka anksčiau sutiktas senelis.

Šias pasakas bei jose sutinkamą senelio motyvą išnagrinėjo N. Vėlius (Vėlius, 1979; Vėlius, 1987, 163-168 ir t.), parodęs šių pasakų sąsajas su pomirtinio gyvenimo vaizdiniais, atskleidęs ypač archaiškus jų sluoksnius, bei senelio ir velnio vaizdinių artimumą. Šios studijos leidžia toliau tęsti minėtų pasakų nagrinėjimą, pirmiausia - tariant, jog šis putų, virstančių avelėmis, vaizdiuys sietinas su tikėjimu metempsichoze: jau anksčiau pastebėta, kad gyvuliais (tarp jų - ir avimis) virstantys mirusieji - būdingas tikėjimo metempsichoze motyvas. Jo susiliejimas su senaisiais krikščioniškaisiais pasakų siužetais įvyko labai įdomiu būdu. Avys modernizuotoje pasakoje tapatinamos su mirusiųjų sielomis, kurios putų pavidalu verda velnių kurstomuose pragaro katiluose. Tačiau bemaž niekur tiesiai nesakoma, jog tai būtų pikty, negerų žmonių sielos. Kartais minimi katiluose verdantys ponai ir kunigai greičiausiai atsirado dėl siužetų

persipynimo. Pasakose bei sakmėse apie piktą poną, už jo blogus darbus paverstą arkliu, suvokiame, kad ponas darbiniau gyvuliu virto už bausmę, tačiau neturime pagrindo teigti, kad avimis vaizduojami mirusieji yra nusidėjėliai. Daugelyje pasakų apie pragarą paaiškinama, kokio pobūdžio nusikaltimus padarė, gyvi būdami, katiluose verdantys ar šiaip kenčiantys nusidėjėliai, o mūsų nagrinėjamoje pasakoje to nėra.

Galima atsekti, kad pasaka apie katiluose verdančias nusidėjėlių vėles (putų, grūdų, spirgų ir pan. pavidalais) atsirado, grindžiant ją pagrindiniu mirusiųjų, virtusių avimis, vaizdiniu. Toks vaizdinys sunkiai dera su senuosiuose krikščioniškuose raštuose bei ikonografijoje sutinkamais pragaro vaizdiniais. Be to, jau anksčiau pastebėta, kad tikėjimų metempsichoze sistemoje avimis virstantys mirusieji nėra interpretuojami kaip blogi, nedorėliai (išskyrus atskirus atvejus pasakoje LPK 472, tačiau ir čia, šalia blogų mirusiųjų, virtusių avimis, sutinkami ir geri mirusieji, taip pat jomis virtę, - skiriasi tik jų savijauta, ne pavidalas). Pasakoje atsekamas pagrindinis jos motyvas - mirusiųjų, virtusių avimis, vaizdinys mus pasiekusiose pasakos modifikacijose derinamas su krikščioniškais siužetais; avių motyvas, netelpantis į pragaro vaizdinių rėmus, "dematerializuojamas" - katiluose verda ne avys (tai būtų pernelyg šokiruojantis vaizdinys), o vėlės putų pavidalu. Tik joms atsidūrus už pragaro ribų, vėlės atgauna (įgauna?) avių pavidalą. Pažymėtina, kad piktų ponų, virtusių arkliais, niekas nėra nesiūrošia išvesti iš pragaro. Tai įvyksta tik mirusiesiems avių (putų) pavidalu, - kaip minėta, tokie mirusieji nėra aiškiai apibūdinami kaip blogi. Kodėl taip yra? Kaip galėjo atsirasti toks mirusiųjų avių pavidalais išvedimo iš pragaro siužetas?

N. Vėlius atkreipė dėmesį į krikščionybėje gan paplitusią alegoriją - tikintieji nesyk krikščioniškuose raštuose vadinami avimis, avelėmis, o kunigai, pranašai, galiausiai

Dievas - ganytojais (Vėlius, 1979, 97; Vėlius, 1987, 173, 183). Mano nuomone, tokio siužeto, kurį sutinkame LPK 730, formavimosi laikmetis greičiausiai sutapo su senosios lietuvių religijos ir krikščionybės sandūra. Jau seniai lietuviams žinomas mirusiųjų-avių vaizdinys, gan ilgą laiką jau nebeaktualizuotas, galėjo atgyti, šios alegorijos paveiktas. Prireikus naujai permąstyti kai kuriuos senosios lietuvių religijos postulatus, jie buvo iš naujo interpretuojami krikščioniškųjų idėjų šviesoje, tačiau ne konstruojant naujus vaizdinius, o perstatant senus, jau gerai žinomus. Taip pat ir naujos, krikščionybės atneštos idėjos buvo priimamos ne visuomet tiesiogiai. Kaip regis, nekart jos buvo įsisąmoninamos, operuojant senosios lietuvių religijos sąvokomis bei vaizdiniais (ko vertas vien jau Dievo ir velnio terminų išlikimas!).

Įvedus krikščionybę, ir krikštytojams, ir misionieriams, kunigams, ir patiemis naujakrikštams, paprastiems žmonėms, turėjo kilti ypatingai svarbus klausimas: jei senoji lietuvių religija krikščioniškojo tikėjimo atžvilgiu buvo paklydimas, kurgi po mirties nuėjo ką tik pakrikštytų lietuvių dorai ir teisingai gyvenę tėvai, seneliai, proseneliai? Juk jeigu jie nukeliavo į pragarą, jų sūnūs ir anūkai, gyvenę ir mirę kaip krikščionys, pateks į rojų ir niekuomet su tėvais nebesusitiks?

Atrodo, kad būtent tas gerai lietuviams žinotas mirusiųjų-avių vaizdinys, susietas su avių ir ganytojų (piemenų) alegorijomis tapo tuo vaizdinių kompleksu, kuriuo remiantis buvo pasirengta apmąstyti kai kuriuos krikščionybės teiginius apie pomirtinį pagonių likimą. Atrodo, šis kompleksas buvo sujungtas su Kristaus nužengimo į pragarą motyvu. Evangelijos apie tai nekalba, bet krikščionybėje toks tikėjimas atsekamas jau nuo apaštalų laikų. Krikščionybėje žinomas ir limbas - pirmasis pragaro ratas, dorai gyvenusių pagonių pomirtinio buvimo vieta (plg. Dantės "Pragarą"). Visa tai, taipogi Paskutiniojo Teismo vizija, galėjo sudaryti pagrindą misionieriams, kunigams teigti, jog dorai gyvenu-

sių pagonių pomirtinis likimas toli gražu nėra beviltiškas ir kad jie gali tikėtis išgelbėjimo. Matyt, tokį išgelbėjimą ir aprašo pasaka LPK 730, kurią galbūt derėtų vadinti lietuvių apokrifu.

Pats iš-ganymo terminas taipogi nukelia į tuos laikus, kai besikurianti lietuvių krikščioniška terminologija naudojosi jau seniai lietuviams žinomais terminais, kilusiais iš mirusiųjų, įsivaizduojamų gyvuliais, vaizdinio. Pasakoje LPK 730 sutinkamas Senelis turi ir senojo lietuvių Dievo, ir, matyt, velnio (Vėlius, 1979 ir kt.) bruožų. Taip atsitiko, ko gero, dėl to, kad naujai permąstant senųjų tikėjimų personažus, jų įjungimas į naujojo tikėjimo kontekstą buvo gan problemiškas ir sudėtingas: lietuvių velnias, susijęs su gyvulių pavidalo mirusiais, su vandeniu, žeme, raistais, kryžkelėm (tokiose vietose, kaip minėta, Senelis ir sutinkamas), šioje pasakoje sumišo su lietuvių Dievo-senelio vaizdiniu iš vienos pusės, iš kitos - su Kristaus, nužengusio į pragarus bei išvaduojančio kenčiančias sielas, bei Dievo Tėvo, besirūpinančio savo avelėmis, motyvais. Išties, ši pasaka dabartiniu jos pavidalu turėjo susiformuoti tikėjimų bei jos iliustruojančių ir aiškinančių siužetų pynimosi laikais. Tačiau aišku, kad šios pasakos Senelis - tai tasai ganytojas, kuris rūpinasi mirusiųjų išgelbėjimu iš pragaro (pragarų) kančių ir iš-ganytu, t.y., rūpinasi, kad mirusieji - avelės būtų ne tik pri-ganyti (ne veltui pasakoje avelės atsiduria ant didelės, žalios pievos), bet ir iš-ganyti (Seneliui, kiek galima numanyti, pasakoje priskirtas ganytojo - piemens funkcijos, t.y., jis turi turėti ir tvartą (aptvarą), kur sueis iš-ganytos avys).

Pastaroji pasakos interpretacija nėra vienintelė, ir daugelis pasakos vietų tebelieka neaiškios. Sakysime, ne visai aišku su kuo reiktų sieti herojų, išnešantį iš pragaro putas? Labai galimas dalykas, kad pagonybės-krikščionybės sandūroje pasirodanti pasakos interpretacija yra "antrinė", "uždėta" ant kažkokių kitų, archaiškų reikšmių.

Tokių reikšmių ieškant, senajame mitų indekse, regis,

būtų vienas motyvas, galintis atitikti mūsų nagrinėjamą pasaką. Senieji indoeuropiečiai žinojo Griausmavaldžio ir jo priešininko - Slibino (velnio) kovą, kurios vienu pagrindinių motyvų, greta žmonos neištikimybės, yra kova dėl galvijų. Juos pagrobia Slibinas, tačiau Griausmavaldžiui pavyksta juos atsikovoti.

Lietuvių pasakose bei sakmėse dažnai minimi gyvuliais virtę mirusieji. Galimas dalykas, kova tarp Griausmavaldžio ir Slibino (velnio) vyko būtent dėl tokių gyvulių - mirusiųjų: galbūt šitos kovos atgarsį ir galima aptikti pasakoje apie mirusiųjų gyvulių pavidalais išvadavimą iš pragaro.

Pomirtinis pasaulis "už vandens". Horizontalus kelias. II.

Kol kas nagrinėtas gan abstraktus kelias į pragarą. Jis tiesiog nueinamas pėsčiomis ar nuvažiuojamas vežimu. Šis kelias, beje, niekad nebus "nujojamas" - nors kelią į pragarą dažnai žino arklys, įkinkytas į vežimą, ir gali keliauninką ten nuvežti, - žmogus į pragarą niekada nejoja raitas, ant žirgo.

Anksčiau nagrinėtose pasakose kelias labai neapibrėžtas, kaip kad Sovijaus mite: tiek Sovijus, tiek šių pasakų herojai tiesiog ima ir nueina į pragarą. Toks paprasčiausias kelias, matyt, yra ir pats ankstyviausias kelias pragaran: jis dar neapipintas įvairiomis smulkmenomis ir nuotykliais.

Daug sudėtingesnis kelias nusakomas pasakoje "Trys plaukai iš velnio barzdos" (LPK 461). Čia pragaras paprastai vaizduojamas už marių ar upės, ir keliautojas, siųstas parnešti trijų plaukų iš velnio barzdos, pirmiausia turi nukakti iki šio vandens. Įdomu, kad pakeliui žmogus nesyk užaina pas Saulę (LTR 370/309/, 462/183/...). Pakeliui jis randa išdžiūvusį šulinį, sergančią karalaitę, obelį (LTR 462/45, 106/), vien sergančią karalaitę (LTR 462/286/), obelį ir šulinį (LMD I 133.177/), obelį, išdžiūvusią upę, tėvus, kurių duktė dingusi (LMD I 133/283/), išdžiūvusį šulinį, tėvus,

kurių duktė prapuolusi, užverstą pinigų "sklepą" (LMD I 291/7/), pakaruoklį (LTR 452/65/). Sutiktieji keliauninko klausia, kokių būdu jie gali atgyti, atrasti pražuvusią gyvastį ar pradingusį dalyką. Atsakus į šiuos klausimus pasakos herojus turi gauti anapus vandens - ten, kur jis keliauja - į pragarą, "peklą", pas velnią, ar, kai kada - pas burtininką ar žmogėdrą (LTR 452/65/), "į šėtonišką karalystę" (LMD I 291/7/), pas "karalių Cimindą", gyvenantį už marių (LMD I 106/1/), pas karalių Žaltį (LMD I 133/209/).

Pagrindinė kliūtis, kurią keliautojas turi įveikti - prieš jo trokštamą tikslą plytintis vanduo - marios (LTR 449 a /108/, 452/65/, 462/45, 183/, 262/187/, 370/109/; LMD I 106/1/, I 291/7/...), "jūros ir marios" (LTR 409/50/), upė (LTR 42/69/; LMD I 133/177, 283/), arba dvi upės (LRSPS 103-104), tiesiog vanduo (LTR 462/106/). Per šią bemaž visuomet sutinkamą vandens kliūtį kilnoja irklininkas (LTR 42/69/, 462/183, 286/), keltininkas (LTR 262/187/, 279/110/, 462/345/), luotininkas (LMD I 133/177/), nešiotojas (LTR 462/106/), kilnotoja per marias (LTR 409/50/, 449 a /108/). Pažymėtina, kad kartais vietoj keltininko randamas tiltas (LMD I 133/283/; plg. LRSPS 103-104). Tokie keltininkai paprastai kilnoja ne savo noru, ir dirba tą darbą labai ilgai. Toks nešiotojas sakosi nešiojęs keleivius šimtą tūkstančių metų (LTR 462/106/), penkis šimtus metų (LTR 409/50/), o išsigelbėti nuo šio darbo keltininkas gali paskandinęs du žmones, tuomet anie už jį kilnos (LTR 462 /286/), boba-keltininkė išsivaduos, jei rankomis iki kraujo įdrėks kitam žmogui - tada kitas pasiliks jos vietoje (LTR 409 /50/). Toks motyvas turėtų sietis su tikėjimu, jog kapinėse, prie jų vartų nuolat budi paskutinis mirusysis, kurį nuo šios pareigos išvaduoja sekantis palaidotasis, savo ruožtu stojantis sargybon (BLV 112).

Anapus vandens atrandamas pragaras, "pekla", velnias. Įdomu, jog sykais čia sutinkamas slibinas ar smakas (LTR 409 /50/, 449a /108/; LMD I 113 /283/; plg. "karalius Žaltys"

LMD I 133 /209/). Tačiau pati pekla pasirodo esanti panaši į kitus jau žinomus įvaizdžius. Čia visur aplinkui smirda, ūžia, name sutinkama velnio žmona (LTR 462 /106/), velnias randamas miške, kur namelyje keliauninkas mato savo mirusį piktą poną (LTR 462 /354/), velnių namas stovi dideliame miške (LTR 409 /37/), kartais tai bus didelis dvaras (LMD I 133 /283/), tiesiog dvaras (LMD I 291 /7/), vienu atveju peklą žmogus randa, užlipęs ant kalno ir įlindęs į jį pro skylę (LTR 462 /53/).

Šioje pasakoje parodomas kelias į pragarą, vedantis per vandens ribą. Tai primena pasaką LPK 301 C, kur pasakojama apie karalaitę, vėjo ar milžino nuneštą į salą vidury marių (LTR 10 a /73, 80/, 544 /231/). "Anoje pusėje" sutinkami vaizdai primena arba pragarą, arba ten minimas chtoniškų bruožų senis. Įdomu, kad lietuvių dainoje "Aš eisiu eisiu į tą žemelę" (LLDK M VI 995) už "jūrų marių" ieškoma žemelės, kur gyvenama be darbelio. Kitur mariose paskendusį mergelė nueina į kitą marių kraštą, kur suranda savo brolių, Dievo žirgus beganantį (TD IV 350, 351).

Šie motyvai primena pasaką LPK 480, kurioje podukra pro šulinį patenka į požeminį pasaulį. Kai kurie motyvai sutampa su pasaka LPK 461 - ypač tai, kad keliaudamas pastarosios herojus aptinka ypatingus veikėjus - obelį, šulinį, panašiai kaip ir našlaitė, tačiau tai - dar tik pakeliui į pragrą, o ne jame.

Šioje pasakoje sutinkamas įdomus, antikinį Charoną primenantis keltininko paveikslas. Šioje vietoje prisimintinas ir Romos monetų dėjimo į kapus paprotys, paplitęs Vakarų Lietuvoje ir Prūsijoje (Michelbertas, 1972, 50; Michelbertas 1986, 189, 191). Dažniausiai monetos kape sudėtos į tošinę dėžutę arba molinį puodelį (kartais šalia jo), prie mirusiojo galvos. Šis paprotys išties primena graikų ir romėnų tikėjimą, jog mirusiojo vėlė Charonui už pervežimą į Hadą turi duoti vieną obolą (Michelbertas, 1972, 50-51), šitoks monetų dėjimas žinomas ir vėlesniais laikais Latvijoje,

tikint, kad priešingu atveju mirusiojo vėlė neiškeltų (Mannhardt, 1936, 419, 477).

Pasakoje "Tiltas į aną pasaulį" (LPK 806) aptinkamas archaiškas pomirtinio pasaulio, esančio "už vandens", įvaizdis. Trims broliams ganant pas senelį avis, trečiasis brolis, paskui avis persikėlęs į kitą upės krantą, atsiduria mirusiųjų pasaulyje (Vėlius, 1987, 172-173). Šioje pasakoje, matyt, regimas vienas seniausių mirusiųjų, virtusių gyvuliais, pomirtinio gyvenimo įvaizdis. Tai, kad mirusieji avių pavidalu keliai per upę (vandenį), rodo, kad "už vandens" esančio pomirtinio gyvenimo įvaizdis atsiranda dar tuo metu (bent jau ne vėliau), kai mirusieji įsivaizduojami gyvuliais (avimis), taigi, atitinkamai "už vandens" esančio pomirtinio gyvenimo įvaizdis bus vienas seniausių pomirtinio gyvenimo sampratos dėmenų.

Šie "už vandens" esančio pomirtinio pasaulio motyvai susiškaukia su lietuvių daina "Vai, kad aš plaukiu", kur galbūt minimas jau sutiktas perplaukimo motyvas:

Vai, kad aš plaukiu

Per jūras marias...

Ko tolyn plaukiu,

To tolyn grimzdau...

Vai, kad priplaukiu

Aukštą kalnelį,

Ant to kalno dvarelį

(LLD II, 1 452)

Toks savaiminis luoto grimzdimas žinomas sakmėse ypatingais atvejais: tuomet, kai luotu į kitą pusę keliai mirusieji (BLV 56-57). Dar Lukianas "Mirusiųjų pašnekesiuose", X sk. perteikia Charono skundą dėl mirusiųjų vėlių, pernelyg slegiančių jo luotą, dėl ko šisai grimzta (Lukian, 1981 I, 376-381). Prokopijus iš Cezarėjos, pasakodamas apie bretonų laivininkus, kurie dvasių prisėdusias laives plukdo į Britaniją, pamini, kad tie laivai, nors išrodydavę tušti, buvo tiek pripildyti dvasių, jog į vandenį grimzdavo iki pat kraštų (De bello gothico, IV, 20).

Mariose esantis "aukštas kalnelis", ant kurio stovi "dvarėlis", su nekrokultu siejamas ir kitur, - našlaitei savo raudoje svarstant: "...gal aš pavirstau/ Marga lydekėle./ Tai gal aš nuplauktau/ Į aukštąjį kalnelį./ Tai gal aš rastau/ Radnąją motulę/ Ir tikrą tėvulį./ Ir tikras sesules." (LT II 525). Tačiau dažniausiai keliaujama laive. Taip plaukdamas valtimi link pragaro, vienas J. Šliūpo surinktų pasakų herojus pasiekia salą upės viduryje, apaugusią karklynais, ten vidurienį ančių pavidalu atlekia dvylika Liucipieriaus dukrų (LRSPS 104), laivu keliauja ir pats mirusysis viename pasakos apie dėkingą numirėlį variantų - ir, padėjęs savo išgelbėtoji, dingsta iš laivo, kai tik priplaukiamas marių vidury (LRSPS 270-274).

Anoj pusėj marių (saloje) kartais aptinkama Aušrinė (Greimas, 1979, 113-184), beje, kai kuriose dainose Aušrinė pranašauja mirtį (LLDK M VI 1011). Įdomi paralelė aptinkama Egipto tikėjimuose - laivu į paslaptinę salą plaukia mirusio faraono siela, o veda ją rytinė žvaigždė. Faraonas ten ieško gyvenimo medžio, tikėdamasis iš jo pasisemti jėgų gyvenimui Ra karalystėje (Пропин, 1986, 294). Beje, gydančiojo ir gyvojo vandens lietuvių pasakų herojai ieško toje pačioje erdvėje - gauna jį palei marias, iš marių dugno, galiausiai - parsigabena iš salos (Greimas, 1979, 152). Apie Aušrinę, kaip kelrodę, įdomią prielaidą pateikia Dž. Frezeris - jo nuomone, būtent Aušrinė į Betliejų vedė Tris Karalius (Фрэнсис, 1983, 327). Drauge galima prisiminti lietuvių tikėjimą, jog Aušrinė atsirado gimus Kristui ir rodė kelią Trims Karaliams (Balys, 1951, 15).

Dar nepriplaukus salos sutinkami obels simboliai: herojus, dar prieš keliaudamas pas Aušrinę, atsiduria obelų sode (Greimas, 1979, 125-126). Keltų padavimuose (apie Brano, Febalo sūnaus plaukiojimą) herojus, dar nė negalvodamas keliauti į salas, gauna sidabrinę šakelę - kvietimo ženklą (ИЧНЭ 667). Jau aplink salas pačiose mariose - "žydinti lyguma", tiesa, nematoma prašalaičiams: šie regi tik

pačią jūrą. Tas netrukdo salų karaliui Manananui skrieti per bangas vežėčiomis (Ten pat, 669); regis, ir anksčiau minėtas numirėlis, "išlipęs" iš laivo marių vidury, buvo jau pasiekęs savo tikslą, nematomą kitiems. Pačioje saloje keltų padavimai mini "žydintį senąjį medį" (Ten pat, 667), primenantį aukštą medį saloje ant kalnelio, pažįstamą iš lietuvių dainų. Europoje kaip paralelę galima paminėti "Adonio sodus", vaisingumo garantus, sodinamus, siekiant užtikrinti gerą derlių (Фрѳзѳр, 1983, 321-327). Kaip žinoma, Adonio mylimoji - tai Venera, drauge su juo reprezentuojanti vaisingumo sferą. Stebuklingo sodo apsupta sėdi ir dievaitė, Gilgamešo sutikta ant jūros kranto. Ant vieno, paties gražiausio, šio sodo medžio auga krištoliniai obuoliai. Avalone, moterų saloje, kaip ir kituose laimingųjų archipelaguose, auga medžiai, vedantys vaisius ištisus metus - ji ir vadinama moterų, arba obuolių, sala (Gašowski, 1979, 53).

Lietuvių pasaka "Apakintas milžinas" galbūt irgi nurodo į senuosius pomirtinio gyvenimo vaizdinius - čia žmonės, plaukdami laivais, patenka pas mitinę būtybę; vanduo čia suprantamas kaip skiriamoji riba tarp gyvųjų ir mirusiųjų pasaulių: šią pasaką nagrinėjęs N. Vėlius toliau pažymi, kad tų tautų, kurių teritorijos ribojasi su upėmis, jūromis ir pan., mitologijose kaip skiriamoji riba tarp gyvųjų ir mirusiųjų pasaulių akcentuojamas vanduo, o tų, kurios gyvena ne prie vandens, - miškas (Vėlius, 1982, 125).

Galima pastebėti, kad lietuvių žinotas "už vandens" (marių) esantis pomirtinis pasaulis, primenantis keltų Laimingųjų salas, kadaise galėjo būti gan pastoviu įvaizdžiu, kurio šaknys glūdėjo ide. protautės pasaulėžiūroje. "Anoje pusėje" lietuvių pasakose aptinkamas arba kalnas, arba lietuviškajai "pragaro" sampratai artimi vaizdiniai, arba tam tikra chtoninė būtybė, galiausiai kartais išties galima manyti anapus pasirodant Aušrinę. Visi šie besiskiriantys vaizdiniai priklauso tam pačiam, "už marių", "už horizonto" esančiam pasauliui. Ten lietuvių kosmologijoje prasideda tiek

dangiškoji erdvė (Dievas, Aušrinė), tiek, galima spėti, ir chtoniškoji (velniai, senis, milžinas). Pasakyti, kuriuo metu lietuviai (baltai) tikėjo "už vandens" esančiu pomirtiniu pasauliu, nėra taip paprasta, kadangi kol kas nėra kriterijų, įgalinančių vieną kurį vaizdinių kompleksą laikyti ankstesniu ar vėlesniu. Galbūt išties šiuo atveju pomirtinį pasaulį "už vandens" derėtų priskirti ne tiek konkrečiam laikotarpiui, kiek tam tikrai baltiškai tautai, genčių grupei, kuri turėjo gyventi arti vandens (jūrų, marių), be to, galbūt ilgą laiką kontaktavo su keltais. Tačiau atrodo, kad tokia tauta ar genčių grupė neišlaikė šio "už vandens" esančio pomirtinio pasaulio įvaizdžio iki susidūrimo su krikščionyste, nes tokiose pasakose sukrikščionintų motyvų labai maža, o ir jos pačios labai įvairuoja; kaip atrodo, savo sakralinę reikšmę tokie mitai prarado dar prieš krikščionybės įvedimą ir, ilgesnį laiką nebesureikšminami, nusmuko pasakų lygmenin.

Drauge tenka apgailestauti, kad archeologinėje literatūroje dar nėra pakankamo aiškumo dėl laidojimo vandenyje. Matyt, šios pomirtinio gyvenimo "už vandens" sampratos tolimesnis tyrimas priklausytų archeologams.

Vertikalus kelias į požemius. I.

Lietuviams žinoma pasaka apie našlaitę, įstumtą ar įkritusią į šulinį ir ten atradusią kitą pasaulį - LPK 480. Jis apibūdinamas kaip "kitas svietas" (LTR 10 b /135/), "antras svietas" (LTR 462 /438/), "žalia pieva" (LMD I 133 /172/), "graži pieva" (EDS 204), "gražus sodas", "laukas", "daržas" (Seselskytė, 1985, 68). Bemaž visuose pasakos variantuose minima, kad, eidama toliau, našlaitė užaina obelį ar kriaušę, kurią, tos paprašyta, nukrečia, krosnį, prašančią ją pakurti (arba duoną krosnyje, prašančią ją iškepti), karvę, kuri prašo ją pamelžti. Atlikusi šiuos darbus, našlaitė prieina "gražius rūmus", "didelį dvarą" arba "trobelę" (Seselskytė,

1985, 68), kur sutinka bobą, bobelę troboje (LTR 462 /438/; LMD I 133 /172/), raganą su labai ilgu dančiu (LTR 449 b /105/), "seną bobą su ilgais dantimis", "vieną moteriškę" (Seselskytė, 1985, 65). Kitose pasakų versijose tai gali būti senelis (LTR 10 b /135/; EDS 204; žr. Seselskytė, 1985, 75). Podukra atlieka jai užduotus darbus (dažniausiai ūkinius, nors senelis dažnoje versijoje prašo paganyti jo aveles) ir už tai ragana (boba, moteriškė) gausiai ją apdovanoja - apipila "aukso lietumi" (LMD I 133 /172/, LTR 449 b /105/...), po kurio podukra "visa stoja auksinė", "apkimba auksu", "grįžta namo auksuota sidabruota" arba ji podukrai padovanoja auksinę ritę, "aukso ožį", "daug pinigų, aukso ir kitų daiktų" (Seselskytė, 1985, 76-77).

Šiai pasakai tyrinėtojai skyrė nemaža dėmesio (Vėlius, 1979, 96-97; Seselskytė, 1985, 64-81; Vėlius, 1987, 172 ir t.). Nesyk tariama, kad podukra patenka būtent į mirusiųjų pasaulį (Seselskytė, 1985, 68 ir t., plg. Kerbelytė, 1986, 63).

N. Vėlius, atsekdamas šioje pasakoje vaizduojamą mirusiųjų pasaulį ir nagrinėdamas ją kitų pasakų kontekste, išskiria avių, kaip mirusiųjų, vaizdinį bei su velnio sfera sietinus raganos ar senelio vaizdinius (Vėlius, 1979, 96; Vėlius, 1987, 172; žr. Seselskytė, 1985, 81).

Pažymėtina, kad podukra į "aną pasaulį" patenka pro šulinį, būtent jis sujungia dvi skirtingas erdves. Kitose tautose tai gali būti ir "pelės urvelis", upelis, šaltinis, upė, eketė ir pan. (Seselskytė, 1985, 67-68). Tai, matyt, reliktas iš tų laikų, kuomet bendraeuropietiškoje sąmonėje mirusiųjų pasaulis įsivaizduotas "už vandens" - tuo aspektu lietuvių pasakos šulinys nurodo į mirusiųjų pasaulį (Vėlius, 1979, 96; Vėlius, 1987, 172), plg. "peklos" sutapatinimą su šuliniu (LTR 10 b /128/). Išties, podukros "nuskendimas" pamatuotai gali būti gretinamas su kadaise lietuviams ar kitiems baltams būdingu laidojimu vandenyje. Pažymėtinas motyvas, kurio aptarimui, tiesa, reikėtų išstisios studijos - vienoje lietuvių pasakoje žmogus, gavęs algą už išdirbtus metus,

įmeta ją į šulinį "Dievui ant apieros" (LMD I 314 /4/). Panašus tikėjimas XVII a. užrašytas Latvijoje - latviai, laukdami lietaus, mesdavo į šulinį dovanas (Mannhardt, 1936, 489). "Šulinio" vaizdinys galbūt nurodytų kelio į požeminį mirusiųjų pasaulį variantą; galimas dalykas, jog tiek "vertikaliu", tiek ir "horizontaliu" keliu buvo atkankama į tą patį pasaulį, kurio griežtąja prasme negalima įvardinti "požeminiu": senosios - tarp jų ir lietuvių - kosmologijos žinojo, kad pomirtinis pasaulis, esąs po žeme, sferoms (ar dangaus skliautui) sukantis, nakties metu atsiduria virš žemės. Į tokį pasaulį galima nusigauti tiek keliaujant vertikaliai "apačion", tiek keliaujant "už" horizonto linijos, - skiriasi tik keliai, o ne pats tikslas.

Pasaka apie podukrą nėra sukrickšcioninta. Matyt, joje sutinkami motyvai senosios lietuvių religijos sandūros su krikščionybe metu jau nebebuvo aktualūs, t.y., tuo metu lietuviai panašaus pomirtinio gyvenimo įvaizdžio jau nebeturėjo. Tikriausiai anksčiau lietuvių žinotas pomirtinio gyvenimo "už pasaulio ribos", "požemyje" ar "už vandens" įvaizdis buvo artimesnis pasakoms LPK 472, LPK 730 ir kitoms, aptartoms anksčiau.

Antra vertus, pasaka apie podukrą nurodytą į vieną, dar tik besimezgančią problemą, kurios spręsti autorius kol kas nesiryžta. Aukščiau, kalbant apie tikėjimus metempsichoze, pastebėta, kad po mirties į vandens paukščius - anteles, gulbes - virsta daugiausia moterys. Pasakoje apie podukrą irgi kalbama apie "paskendimą", "perėjimą už vandens" - ir jos herojė visuose variantuose bus tik mergaitė. Tuo metu į pragarą vyksta vien tik vyrai. Gal perėjimas "už vandens" - specifinis moterų pomirtinis likimas?

Tačiau įmanomas ir kitoks aiškinimas, būtent, kad pasakos apie moterų ir mergelių virtimus bei pasaka apie podukrą priklausė tokiai kultūrai, kurioje vyravo moterys, - tad jos dažniausiai ir tapdavo pasakų herojėmis. Turint omenyje ypatingą rekonstruojamos matriarchatinės kultū-

ros archaiškumą, netektų stebėtis, kad pasakos, kuriose į pomirtinį pasaulį keliauja moterys, pasižymi ypač archaiška pomirtinio pasaulio samprata.

Šis klausimas kol kas lieka atviras.

Vertikalus kelias į požemius. II.

Pasakoje apie podukrą našlaitė nesutinka nei velnių, nei specifinių pragaro vaizdinių, o sakmėje "Muzikantas įkrenta pragaran" (LPK 3279) jų bus apstu. Joje pasakojama apie herojų - muzikantą, per atsivėrusią ant nedoro pono kapo skylę nusileidžiantį žemyn ir tokiu būdu patenkantį į pragarą. Muzikantą bedugnėn leidžia krepšyje, arba jis pats leidžiasi virve. Paprastai tokia kelionė trunka ilgai - keturias dienas ir naktis (LTR 552 /909, 910/), parą (LTR 368 /2/), šešis mėnesius, o pragaras pasiekiamas tik septintąjį (LTR 368 /117/), septynis mėnesius (LTR 368 /3/). Netgi ilgai leidžsis, muzikantas, nupjovęs virvę, krenta tris dienas ir tris naktis. Beje, kaip vėliau pasirodys, šį kelią atgal, tik jau velnio nešamas, muzikantas įveiks per vieną minutę (LTR 425 a /107/), kitur sakoma, kad muzikantą "velnias kaip viesulas" išneša į žemę (LTR 337 /29/). Tiesa, kartais muzikantas tiesiog eina į pragarą pėsčias (LTR 368 /256/). Apačioje muzikantas išvysta "tokį pat pasaulį kaip ir žemėje", velnius, pasikinkytu ponu vežančius kelmus (LTR 368 /117/; LT IV 498-499). Mato nusidėjėlius, degančius ugnyje (LMD I 481 /1/, I 1548 /1/; LTR 364 /20/...), tradicinius velnio, smalos, kankinimų vaizdinius (LTR 425 a /107/, 364 /20/, 337 /29/). N. Vėlius pastebi, kad nesyk pragaran patekę ponai ir kiti nusidėjėliai šioje sakmėje patenka į maždaug tokį pragarą, kokį aprašo senieji lietuviški krikščioniškieji raštai (Vėlius, 1987, 182). Žinoma, šios sakmės substratas greičiausiai yra senesnis, ir, kaip toliau nurodo N. Vėlius, tikriausiai jis galėtų sutapti su tiek šioje sakmėje, tiek kitose pasakose dažnai sutinkamu ponų, paverstų į arklius ir dirbančių sun-

kius darbus, vaizdiniu.

Tačiau, kita vertus, įsidėmėtina, kad pasakose aptinkamo vandens, kaip ribos tarp gyvųjų ir mirusiųjų pasaulio, šioje sakmėje nėra - muzikantas paprastai leidžiasi per atsi-vėrusią kape skylę. Turint omenyje pasakoje apie podukrą minimą vertikalų kelią į požemiuose esantį "kitą pasaulį", galima manyti, kad toks "požeminio" pomirtinio pasaulio įvaizdis kadaise buvo žinomas, tačiau arba nebuvo popu-liarus, arba su laiku primirštas, - šiaip ar taip, tokių "ver-tikalaus" kelio vaizdinių lietuvių tautosakoje yra mažiau, nei "horizontalaus", be to, "horizontalaus" kelio gale sutinkami vaizdiniai panašūs į "vertikalaus" kelio pabaigoje aptinka-mus. Atrodo, kad lietuviai "požeminio" pasaulio vaizdinių turėjo daug mažiau nei "už pasaulio ribos" esančio. Be to, daugiausia krikščionybės įtakos patyrė tos pasakos, kuriose kalbama apie "horizontalią" kelionę į pragarą - ar jis būtų "už vandens", ar kažkur toli: būtent tokių kelionių gale su-tinkami velniai, kankinantys ponus, įgavusius arklių pavi-dalą. Sakmė "Muzikantas įkrenta pragaran" kaip tik yra pa-veikta "užpasaulinio" pomirtinio gyvenimo sampratos. Tai rodytų, kad krikščionybės susidūrimo su senąja lietuvių re-ligija laikotarpiu pastarojoje daug aktualesni buvo pomir-tinio pasaulio, esančio ne kažkur toli, bet žemės paviršiuje vaizdiniai. Net jeigu herojus keliauja į tarsi "po žeme" esantį pragarą, jis įeina į kalno vidų: tokiu būdu toks pragaras yra ne "po žeme", o greičiau - "po kalnu" - taigi, vis dėlto ant žemės paviršiaus.

Indoeuropiečių tautoms tikriausiai gerai žinomi pože-minio pomirtinio pasaulio vaizdiniai, lietuvių tikėjime, bent jau paskutiniais šimtmečiais iki Krikšto, nebuvo aktua-lizuojami, bet tai nereiškia, kad jie nebuvo žinomi lietuvių protėviams baltų protautės laikais ar dar seniau.

Kelias, kurį keliaujantis į pragarą turi įveikti, gali, kaip jau pastebėta, vesti tiesiai "peklon", be ypatingų kliūčių, - tačiau žymus tautosakos sluoksniu kalba apie "už vandens" esantį pomirtinį pasaulį. N. Vėlius tokį pasaulį mano buvus įvardintą "paskandų" terminu (Vėlius, 1986, 36). Šis žodis lietuvių kalboje gali reikšti tvaną, patvinimą, nuskendimą, galiausiai - pragarą. ("Paskiria jį amžinoms paskandos kančiomus", "Koks čia gyvenimas - tikra paskanda" - LKŽ IX, 479). Ankstyvojoje religinėje lietuvių literatūroje sutinkama "paskanda", kaip pragaro atitikmenys (Zinkevičius, 1988, 171, 245, 2763). "Paskanda" taip pat buvo suvokiama ir "pražūtis", "prapultis" prasme - sakoma: "dingo kaip į vandenį" - "pražuvo"; arba pažymėti tvanui - "Nojaus paskanda" (DSPO, 165). E. Fraenkeli pateikia tokias "paskandos" reikšmes - "Überflutung, Sintflut, ewige Verdammnis", kildindamas šį žodį iš "paskandinti" - "versenken, verdammen" etc., t.y. - skęsti (Fraenkel, 1962, 544). V. Toporovas terminus "svieto paskanda", "amžina paskanda" supranta kaip "svieto pražuvimą" (Топоров, 1975, 170-171). Tad "paskanda" apima gan platų semantinį lauką, daugiausia pabrėžiant "pražūtis" aspektą, ir, galimas dalykas, šiuo žodžiu kadaise buvo įvardijamas tam tikras pomirtinio gyvenimo įvaizdis senojoje lietuvių religijoje, tikriausiai turėjęs gan neigiamą atspalvį. Galbūt ta erdvė buvo įsivaizduojama drėgna, plg. posakį "blogus raštus skaito - po peklą braido" (LTR 552 /1050/) bei kai kuriose pasakos LPK 472 versijose aptinkamą pragaro, kaip ežero, vaizdinį (EDS 229-230, 236-238, plg. 230-236).

Pats lietuvių "pragaras", matyt, yra išvestinis žodis, savo meto naujadaras, pažymintis amžinos kančios vietą, kur pasmerktos sielos kenčia ugnies kančias - plg. prūs. gorme - "karštis", plg. liet. garmaliuoti - "virti", "be tvarkos judėti, zuiti", garma - "ėdrūnas" ir pan. Galbūt iš tos pačios šaknies

kilęs ir germanų vardas (žr. Топоров, 1979, 276-280, plg. LKŽ X, 499-500). "Paskandų" terminas vargu ar tiko krikščioniškojo pragaro įvaizdžiui nusakyti, o požeminio pomirtinio pasaulio termino, nesant ir atitinkamo įvaizdžio, kaip regis, nebuvo. Priešingu atveju, tokio požeminio pasaulio įvardijimą būtų perėmusi krikščionybė, kaip ji perėmė ir Dievo bei Velnio vardus. Netiesiogiai tą liudija ir liet. skolinys "atklanės" (iš lenk. otchlan), apibūdinantis vietą, kurion eina nekrikštytų vaikų ar teisingai gyvenusių nekrikščionių vėlės (Fraeakel, 1962, 21), bei plačiai žinomas žodis "pekla" (iš lenk. pieklo).

Vis dėlto atrodo, kad iš gausybės ligšiol nagrinėtų užpasaulinio pomirtinio gyvenimo vaizdinių lietuviams bene geriausiai buvo žinomi gyvenimo "už vandens" (paskandų) ir "už pasaulio ribų" įvaizdžiai. Jų tarpusavio santykį aiškinantis, reiktų grįžti atgal ir prisiminti archaiškiausius "užpasaulinio" pomirtinio gyvenimo įvaizdžius.

Tikėjimų "užpasauliniu" pomirtiniu gyvenimu baltuose sklaida

Pirmas tikėjimų "užpasauliniu" pomirtiniu gyvenimu lygmuo

Mėginant suvokti pomirtinio pasaulio sampratos raidą, tektų pripažinti, kad bene pirmuosiuose, iš tikėjimų metempsichoze kilusiuose, pomirtinės erdvės vaizdiniuose gyvuliais virtę mirusieji atsiduria kažkur "už vandens" esančiose žaliose, sodriose pievose. Jos galėjo plytėti tiek horizontalioje plokštumoje, kažkur toli, tiek, visiškai įtikėtina, šiame laikotarpyje ėmė rasti ir "anapusinių" ganyklų, kuriose ganėsi gyvuliais virtę mirusieji, įvaizdis. Šis tikėjimo pomirtiniu užpasauliniu gyvenimu lygmuo tebebuvo stipriai veikiamas tikėjimo metempsichoze. Mirusieji virsdavo gyvuliais nebūtinai negrįžtamai - po tam tikro laiko jie vėl galėjo Žemėje virsti žmonėmis. Tai tikėjimo metempsichoze

apogėjus, savita, išstobulinta sistema. Joje tikėjimas metem-
psichoze nukrypsta kiton pusėn, nei sakysime, indų tikėji-
me. Išliekant įsikūnijimų ciklui, pomirtinis likimas jau per-
keliamas į kitas erdves. Atrodytų, šiame lygmenyje reikėtų
ieškoti pomirtinio gyvenimo valdovo vaizdinio šaknų. Tai
piemuo, ganytojas, dievybė, tikriausiai artima lietuvių vel-
niui, kartu su savo globojamais gyvuliais-mirusiaisiais per-
keliamas anapus.

Antrasis tikėjimų "užpasauliniu" pomirtiniu gyvenimu lygmuo

Iš tikėjimo sielų keliavimu pančių vaduotasi su dideliu
vargu ir labai pamažu. Sovijaus reforma, brendusi jau pir-
majame tikėjimo "užpasauliniu" pomirtiniu gyvenimu lyg-
menyje, vis dėlto, kaip regis, buvo vienkartinis įvykis, kuris
pagrindė vien tik galimybę patekti į pomirtinį pasaulį ir ne
išsyk palietė visus žmones. Sovijaus atrastas kelias dar ne-
buvo įprastas ir naujas pasaulis dar nebuvo apgyvendintas.
Su Sovijaus reforma galima būtų sieti mėginimą įtvirtinti
tikėjimą į žmogaus gyvenimo tęstinumą antropomorfiniu
pavidalu, bet reikia turėti omenyje, kad greta ilgą laiką eg-
zistavo ir pirmasis lygmuo, pagal kurį mirusieji tebevirs-
davo gyvuliais ir pan. Kiek galima spręsti, Sovijaus atrastas
pasaulis - tas pats, į kurį lietuvių saktėse bei pasakose
nusileidžiama, keliaujama pėsčiomis ar važiuojama vežėčio-
se (vėlesnė modifikacija). Lietuviams šis mokymas, matyt,
buvo gan artimas.

Trečiasis tikėjimų "užpasauliniu" pomirtiniu gyvenimu lygmuo

Chronologiškai jis vėlesnis už pirmąjį, tačiau trečiojo
lygmens santykis su antruoju neaiškus. Galbūt jis vystėsi
paraleliai, atskirose gentyse, o gal ir tų pačių genčių kon-
tekste galėjo sugyventi skirtingi mokymai. Šiame lygmenyje
ypatingai pabrėžiama vandens riba tarp gyvųjų ir mirusiųjų

pasaulio. Jame tikriausiai išliko ir požeminio pomirtinio gyvenimo įvaizdis. Šiame sluoksnyje atsiranda ir keltininkas, perkeliantis mirusiuosius per vandens kliūtį - jis, kaip rodo paralelės graikų, etruskų, romėnų mitologijose, būdingas ne vienai ide. tautai ir turėtų būti atsiradęs vienoje iš ide. bendrumo pakopų. Galbūt kadaise lietuvių protėviai (baltai) žinojo ir Laimingųjų salų įvaizdį, lietuvių tikėjimuose išlikusį pasakoje LPK 461. Čia specialių tyrimų pareikalautų ir galimos tokios sampratos sąsajos su atitinkamais keltų ir graikų įvaizdžiais, slavų ir germanų papročiais mirusiuosius laidoti laivėse. "Už vandens" plytintį mirusiųjų pasaulį, galimas dalykas, pasiekdavo vandenyje laidojami mirusieji.

Ketvirtasis tikėjimų "užpasauliniu" pomirtiniu gyvenimu lygmuo

Jame ankstesnės pomirtinio gyvenimo "už pasaulio ribų", "už vandens" sampratos susiduria su nauja pomirtinio gyvenimo samprata - dangiškąja. Šiuo atveju nesvarbu, ar tokią sampratą atneša krikščionybė, ar ji susiformuoja irstant senajai religijai. Tačiau pomirtinis gyvenimas už horizontalių (ar infernalinių) ribų įgauna neigiamą atspalvį ir tampa pomirtinio atpildo blogiesiems ir nedorėliams vieta. Atitinkami procesai vyko ir anksčiau: taip blogų mirusiųjų pomirtiniu likimu tikėjimo metamorfoze nykimo laikotarpiu būdavo laikomas įsikūnijimas į tam tikrus gyvūnus, kuris buvo vertinamas kaip neigiamas, pomirtinis likimas. Įsigalint tikėjimui "užpasauliniu" pomirtiniu gyvenimu, visi nedorėliai arba - kai kada - "drungnieji" ar nelaimėliai virsta gyvūnais, medžiais. Atėjus laikui, toks pats procesas pakeičia ir horizontalaus ar infernalinio pomirtinio likimo sampratą: "už pasaulio ribos" arba "po žeme" imami talpinti nedorai gyvenę mirusieji. Anksčiau subtiliai skirti mokymai (antrasis ir trečiasis lygmenys) ima tarpusavyje lietis, atsiranda savotiška painiava, sudaranti sunkumų šiuolaikiniam tyrinėtoji, bet ne to meto žmonėms: senesnioji pomir-

tinio gyvenimo samprata, imta vertinti kaip pomirtinės baismės vieta, tampa antraeile, ir daugiau dėmesio skiriama ne jos lokalizavimo problemai, o toje vietoje patiriamos baismės savybių nusakymui. Tačiau daugiausia pastangų dedama dangiškajam pomirtiniam likimui suvokti bei iliustruoti.

Penktasis tikėjimų "užpasauliniu" pomirtiniu gyvenimu lygmuo

Jis jau ištiesai persunktas krikščioniškais vaizdiniais, vis dėlto "uždėtais" ant senųjų substratų. Krikščioniškos literatūros ir ikonografijos įtakoje atgaivinami kai kurie senieji, jau į pasakas išvirtę mitai apie požeminį nusidėjėlių likimą. Vis dėlto lietuvių pasaulėžiūroje tiek velniai, tiek smalos katalai bei pats pragaras mieliau talpinami žemės paviršiuje ar kalno viduje. Šiame sluoksnyje įvairiuose laikotarpiuose besisaknijantys motyvai ypač smarkiai susilieja tarpusavyje, o velnias, dar ketvirtajame tikėjimų užpasauliniu pomirtiniu gyvenimu lygmenyje įgijęs neigiamų bruožų (tokio proceso pradžia, matyt, radosi dar tikėjimo metempsichoze nykimo laikotarpiu, kuomet velnio kontroliuojami gyvulių pavidalo mirusieji imti traktuoti neigiamai), krikščionybės įtakoje galutinai sutapatinami su piktaja dvasia.

Taip pat ir senieji mitai, pasakojantys apie keliones į pomirtinį pasaulį ("pragara"), savo metu būvę nelyginant vademekumai, savotiški lietuviškos "Mirusiųjų knygos" skyriai bei puslapiai, kurių nuolatinis kartojimas paruošdavo žmones pomirtinei kelionei ir garantuodavo sėkmingą jų atvykimą reikiamon erdvėn, liko tik paprasčiausiomis pasakomis, kuo toliau, tuo labiau apipinamomis įvairiausiomis smulkmenomis, kintančiomis, įvedant naujus veikėjus, naujai pervardinant personažus, laisvai pinantis tiek senosios, tiek krikščioniškosios pasaulėžiūros elementams.

IV. Dangaus Dievo kontroliuojamo "danguje", "ant kalno" esančio pomirtinio pasaulio įvaizdžiai senojoje lietuvių pasaulėžiūroje. Pomirtinio pasaulio "padangėse" problema.

Aukščiau kalbėta apie horizontalia kryptimi keliaujant pasiekiamą pomirtinį pasaulį, kurio senesniu variantu galėjo būti ir požeminė mirusiųjų karalystė. Šio kelio gale dažniausiai aptinkamas velnias. Įtikėtina, kad tokio "už pasaulio ribų" esančio pomirtinio pasaulio įvaizdis kadaise baltiškoje pasaulėžiūroje vyravo. Vis dėlto esama ir ženklų kitokio įvaizdžio pėdsakų. Pagrindinis jį išskiriantis motyvas - Dangaus Dievo dominavimas tokiaame pomirtiniame pasaulyje. Svarbu, kad tokiose pasakose greta Dievo valdomos mirusiųjų erdvės (ypač pasakoje LPK 472) pastebima ir ta, kurioje dominuoja velnias - tai rodytų, jog motyvų apie Dievo valdomą pomirtinį pasaulį radimosi metu buvo gerai žinomas nuo šios erdvės besiskiriantis velnio ir jam priklausančių mirusiųjų pasaulis.

Dievo valdomo pomirtinio pasaulio samprata paskutiniaisiais šimtmečiais iki Krikšto turėjo būti ypatingai suaktualėjusi, nes paskutiniaisiais baltiškosios pagonybės amžiais dievų perkėlimo dangun procesas buvo ypač intensyvus. Ugnies religijos sustiprėjimas, įžiūrimas baltų religinėse reformose, religinį dėmesį koncentravo į dangų, tam tikra prasme atsiribojus nuo chtoninės religijos paveldo. Suprantama, buvo ne kuriami nauji įvaizdžiai, o tiesiog "sudanginami" senieji, jau žinomi, taip pat aktualizuojant ir kitus, jau anksčiau žinotus, tačiau mitų periferijoje glūdėjusius įvaizdžius, susijusius su dangumi.

Šitaip toliau bus suvokiami tam tikri pomirtinio pasaulio bei jo prieigų vaizdiniai, įėję į platesnį Dievo valdomo pomirtinio pasaulio įvaizdį. Atskiri vaizdiniai (Kelio, Psichopompo ir kt.) radosi jau ankstyvuosiuose pomirtinio gyvenimo įvaizdžiuose ir dangiškojo pomirtinio gyvenimo sa-

mpraton jie įėjo kiek transformuoti, tačiau dar išlaikę ir savo senąjį pavidalą. Vis dėlto jie jau funkcionavo santykinai naujame įvaizdyje, todėl, senajai religinei sistemai suirus, tokie vaizdiniai mūsų dienas pasiekė "iškritę" nebe iš "užpasaulinės" pomirtinės karalystės įvaizdžio, o iš "dangiškosios" mirusiųjų erdvės sampratos. Todėl tokių vaizdinių tyrimui galimi du keliai. Vienas - juos sklaidant, mėginti priartėti prie pamatinių, šiuos vaizdinius generavusių provaizdžių. Tačiau tai didelės apimties atskirų studijų reikalas. Antras kelias - mėginti šiuos vaizdinius susieti paskutiniojo juos apjungusio įvaizdžio rėmuose, nes, kaip minėta, jie mūsų laikus pasiekė būtent šiam įvaizdžiui subirėjus. Suprantama, šiuos vaizdinius analizuoti galima ir chtoninės religijos rėmuose - ir juose būtų galima surasti ir palydovo į aną pasaulį, ir kelio motyvus: tokiu atveju jie nepernelyg pakistų. Vis dėlto, kadangi jau pasakyta, jog dangiškoji religija apibrėžė vėlyvąjį baltiškųjų religijų tarpsnį, siekiant didesnę dėmesį koncentruoti į vėlyvąją religinę sistemą, šie vaizdiniai bus aptariami jos rėmuose. Visa tai prisimintina, skaitant žemiau pateikiamą Dievo kontroliuojamo pomirtinio pasaulio bei jį sudarančių vaizdinių analizę.

Kelias

Lietuvių raudos mini kelią, į kurį išsiruošia mirusysis. Su juo siejamas Aušros, ryto, užtekančios Saulės vaizdinys, priešingai "užpasaulinei" sferai būdingiems vakaro vaizdiniams. Čia galima prisiminti ir papročius laidoti atitinkamai ryte ir vakare. Raudose sakoma: "Jau aušrelė išaušo,/ Saulelė užtekėjo..." (TŽ I 278), "Aušra aušrelė,/ Jau teka saulelė..." (TŽ I 295), "Aušrelė aušta, saulelė teka... čėsas keliauti tolimą kelelį į tavo tėviškėlę" (JLD III 1190/6; LT II 531). Kelias raudose dažnai minimas: "Mano dukrele/ Dukrele lelijėle,/ Oi, tai palikai/ Rūtų darželį..." (LT II 520), "Motulė pasrengus/ Į didelę kelionėlę..." (LT II 520), "Tėvuli, iške-

liausi/ Didelėn kelionėlėn..." (TŽ I 279). Pats mirusysis dažnai vadinamas "keleiviu" - "nendznas keleivis", išeinantis į didelį kelią (DŽT II 235), "keliauninkėliu" - "tėveli mano, keliauninkėli mano" (JLD III 1183/4), "vėlių sveteliu", "viešnele" - tai vardas, kurį žmogus gauna miręs; šis vardas kai kur siejamas su velionio, kaip pasiuntinio tarp gyvųjų ir mirusiųjų pasaulių, vaizdiniu (Невская, 1982, 200). Kelias yra tolimas ir ilgas: "Motinėle, maža tavo sylelė, mažas tavo viekelis, tolima tavo kelionėlė..." (JLD III 1178/7), minima "didelė kelionėlė", "tolimas kelelis" (JLD III 1190/6,7; LT II 520, 531; TŽ I 281, 283, 294 ir kt.). Kur jis veda, daug maž aišku - tai protėvių kelias, vėlių kelias, bet raudose jis smulkiau nenusakomas, jį išskirti siekiama daugiau apofatiniu metodu, parodant, kur tas kelias neveda: "Dzieduci mana, senuci mana, tai kur tu pasiruošęs:/ ar dzidzian kelianelėn, ar dzidzian kermošelin, ar švintant bažnytėlėn?" (Balys, 1938, 178), plg. "Didelėn kelionėlėn.../ Į kurią šalelę?/ Oi ar į rytelius,/ Ar į vakarėlius,/ Ar į tą šalelę,/ Kur aukštas kalnelis?" (TŽ I 294).

Kelias - universalus vaizdinys, galintis tikti bet kokiam pasaulėvaizdžiui: ir šiandien sakoma "paskutinė kelionė" ir pan. (žr. Vėlius, 1977, 144 ir kt.). Tad ypatingų rezultatų iš Kelio semantinio lauko tyrinėjimo nėra ko tikėtis. Tačiau būtent dėl Kelio įvaizdžio universalumo galima jį nagrinėti bet kokiame kontekste: mirusiojo vėlė ar panirdama į vandenį, ar prasmėgdama požemiuosna, ar kildama į dangų, privalėjo nueiti kelią, gyvųjų pasaulį atskiriantį nuo mirusiųjų karalystės. Išties, kelias gali tiesiog kilti į viršų, plg. paprotį ligoniui mirštant, lubose ties lova padaryti skylę, kad siela galėtų greičiau ir lengviau dangun nulėkti (Alseikaitė-Gimbutienė, 1943, 54).

Kelio į pomirtinį pasaulį vaizdinys išlieka labai ilgai. Dar šiais laikais Pelesoje, kur šio krašto tyrinėtoja L. Nevskaja pažymi bemaž pilną Peleos ir baltų laidojimo apeigų sutapimą - netgi frazeologijoje, - išlikęs archaiškas "kelio"

vaizdinys (Невская, 1980/1, 245 ir kt.). Lietuvoje laidojant stebima, kad nepalaidotų surištomis kojomis (Čilvinaitė, 1943, 183): visa tai apspręsta tikėjimo pomirtiniu keliu, turinčiu atitikmenis kitų ide. tautų pasaulėvaizdžiuose. Vokiečiai žino minėtą "keliavimą" atitinkančius "abspazieren", "ins Jenseits reiten" (Negelein, 1919, 123) - taip yra ir daugelyje kitų kalbų. Graikų laidojimo vietose randama molinė avalynė, kartais netgi po dvi batų poras - tad kelionė išties laukusi sunki; alemanų kapinynuose randamos keliauninkų lazdos, speciali avalynė dėta ir į skandinavų kapus - jų tikėta, kad mirusiajam teks eiti akmenuotu, dagiais apaugusiu keliu (Пронин, 1986, 50-59). Tiesa, kai kur tarp lietuvių išlikę papročiai mirusiuosius laidoti basus - taip jie greičiau galėsį nubėgti į Dievo teismą (Čilvinaitė, 1943, 191).

Pats iškeliavimas toli gražu nereiškia, kad mirusysis laimingai atkaks, kur jam skirta. Jį gali užpulti kitų mirusiųjų vėlės (Basanavičius, 1926, 15), jei mirusysis nesuskumbamas priimti į gerųjų vėlių "lemtą pulkelį", jis gali būti piktų "vėlių pultas" (JLD III 1187/11). Taip tamsiosios mirusiųjų "dūšios" gaudo vietos neturinčias, tačiau šviesesnes nekrikštytų kūdikių dvaseles: "gaudo ir gaudo... po tamsybės, neduodamos nė kiek atilsio" (BVV 43). Dainoje sakoma, kad vėlė gali atsidurti ties užrakintais dangaus vartais, ant kurių užkabinti "lenciūgai" (LTR 4893 /5/), dūšėlė verkdamas ieško "savo daiktelio", o jos telaukia "peklos" vartai ir peiliais, britvomis išklotas guolis (LTR 1018 /12/, 4157 /198/, plg. TD IV 134).

Vadinasi, tiek geri, tiek pikti mirusieji bent jau žengti pradeda vienu ir tuo pačiu keliu. Kelio vaizdinyje glūdėjo ne tik mirusiojo "išėjimas" pas protėvius, bet ir būdas "išstumti" mirusįjį kuo toliau nuo gyvųjų. Kelias raudose mirusiajam nuolat primenamas, jis išlydimas gana atkakliai, nors ir labai mandagiu būdu. Atrodo, kad mirusysis, išėjęs į kelią, jau neturi galimybės grįžti - net jei jam "anapus" nesiseka, niekur nė nenumanoma galimybė ne stoisškai kęsti

anapusines bėdas, o mėginti grįžti į žemiškąjį pasaulį ir čia ieškoti prieglobsčio... Būtent dėl to raudose taip dažnai minimas kelias - gyviesiems svarbiausia buvo išvengti mirusiojo pasilikimo netoliese. Žemėje pasilikdavo tik tie mirusieji, kurie dėl vieno ar kitų sumetimų nežengdavo į kelią. Apskritai kelio vaizdinys nurodo jau pasibaigusią tikėjimo metempsichoze ar reinkarnacija epochą, jis jau sąlygoja transcendentinio pasaulio įvaizdį.

Paminėtinis paralelės tarp lietuvių raudų ir Irano arijų sakralinių tekstų, pasakojančių apie mirusiojo išvykimą: plg. "Aušrelė aušta, Saulelė teka..." (JLD III 1190/6 ir kt.) ir "Aušta Aušrinė...kopia..Mitra, Saulė teka" (Guntert, 1923, 401). Matyt, tokie sakralinių tekstų sutapimai neatsitiktiniai, o šaknijasi ide. provaizdžių komplekse. Apskritai lietuvių dainose auštančios aušrelės ir tekančios Saulės vaizdiniai artimai siejami su mirtimi (LLDK VI 991). Jei besileidžianti Saulė nurodytą į chtoniškąjį mirusiųjų pasaulį (kaip ir atitinkamas paprotys laidoti vakare), tai tekančios Aušrinės bei Saulės vaizdiniai, kaip ir paprotys laidoti ryte, jau sąlygotų dangiškąjį mirusiojo kelią, kuriame mirusysis keliauja drauge su Saule.

Kaip minėta, kelias niekur nėra smulkiau nupasakojamas, jis tepaminimas vienu dviem žodžiais (Пропн, 1986, 48). Tačiau svarbiausieji įvykiai prasideda kelyje. Juk "Rigvedos" himne laidotuvių laužui sakoma, jog mirusysis "Kuo met išvyks jis į šį kelią, vedantį iš gyvenimo./ Tai taps jis pavaldus dievams" (cit. iš PB 200).

Psichopompas ir pomirtinio pasaulio "padangėse" problema

Dievai netrunka šia savo teise pasinaudoti. Lietuvių tautosakoje teigiama, kad mirusįjį turi "...šviesa pasitikti ant kelio viečnasties ir ten nuvesti, ant ko yra anas žmogus užsidirbęs" (DSPO 145). Tačiau šis "Life after life" nuotaikomis nuspalvintas pastebėjimas lietuvių tautosakai apskritai

nėra būdingas. Paprastai mirusįjį pasitinkančios būtybės įvardijamos angelais ar velniais. Lietuvių tautosakoje velnias dažnai prisistato prie mirštančio žmogaus, neša jį į pragarą (Vėlius, 1987, 162). Tačiau dažnai greta velnio minimi žmogaus myrio metu dalyvaujantys angelai (LPK 808: LTR 368 /238/, 462 /190/; LMD I 324 /3/ žr. BLV...), angelas ar angelai teisaus žmogaus ar vaikelio "dūšią" neša į dangų, plg. "Po Būbelio mirties atėjo angelas ir nunešė jį į dangų" (LTR 370 /310/, plg. LMD I 324 /3/). Tuo metu jie kartais grumiasi su velniais (LTR 462 /98/) juos nugindami (LMD I 324 /3/). Netikėtai pasirodo, kad žmogų į padanges gali nešti velnias, plg. palinkėjimą "Kad tave velnias nuneštų į padanges" (Lebedys, 1956, 356-357, plg. Balys, 1937, 167). Yra ir daugiau tokių "nešimo" atvejų: "Nutarabanijo kaip velnias dūšią per kalną", "Lekia kaip velnias dūšią pagavęs", "Neša kaip velnias griešną dūšią" ir kt. (Vosylytė, 1977, 222-223). Kartais šis personažas pakeičiamas, galbūt sakytojui ėmus nesuprasti, kaip velnias gali tampyti "dūšią" į kalną ar po padanges, kur, rodosi, jam visai ne vieta. Viename užkalbėjime sakoma: "Trys angelai pro (per) devynis kalnus..." (LT V 905; BLMM 532). Kitur tariama: "Kad tave Perkūnai per devynis kalnus neštų" (Balys, 1937, 165).

Į velniui priskiriamą gebėjimą skristi atkreipia dėmesį N. Vėlius (Vėlius, 1987, 69-72) - jo pastebėjimu, velnias, nors ir būdamas perdėm žemiška būtybė, yra susijęs su atmosfera, ypač - žemutiniais jos sluoksniais (Vėlius, 1987, 69). N. Vėlius pastebi, (naudojuosi žodine informacija), kad "padangės" toli gražu nereiskia "dangaus", t.y., velnias, nešdamas dūšią į "padanges", paties "dangaus", kaip regis, nepasiekia. Gali būti, "padangėse" yra tam tikra velnio dominija, netapatinama su "dangumi" ar pomirtiniu pasauliu, esančiu "ant kalno". Taip pietvakarių slavams žinomos samovilos, galbūt kildintinos iš mirusiųjų vėlių, stato pilis ne danguje ir ne žemėje, o po debesimis ar debesyje (Basanavičius, 1921, 25-26). Čia prisimintinas lietuvių užkalbėjimas, skir-

tas lietaus debesiu nuvyti: "Debesėli, pragarėli, gudų šalin, gudų šalin!" (BLMM 145). Chtoniškojo "pragaro" termino taikymas danguje slenkančiam debesėliui nėra kas netikėto. Galimas dalykas, savo metu, įsigalint dangiškajai religijai, netgi požeminis pragaras buvo "kilstelėtas" viršun. Taip tarp Malalos kronikos intarpe išvardijamų lietuvių dievų netgi turintys aiškių žemiškų bruožų jau yra "įkelti" dangun. Taip ir skandinavų mitologijoje Valhala, kaip dangiškoji mirusiųjų buveinė, kaip regisi, palyginus vėlai atsiskyrė nuo požeminio mirusiųjų pasaulio - Hel (Мелетинский, 1987, 212). Tačiau čia aptariamoje lietuvių pasaulėžiūroje tikriausiai aptinkamas atskiras pomirtinio pasaulio lokalizacijos atvejis - "padangėse". Jis sietinas su velniu, kuris šįsyk apsi-reiškia lietuvių mitologijos tyrinėjimuose menkai tenagrinėtu "atmosferiniu" savo aspektu, kurio, pasiremiant N. Vėliaus "chtoniškumo" koncepcija, ko gero nereikėtų supriešinti "žemiškajam". Pasak N. Vėliaus, "chtoniškasis" pasaulis apima ne tik "žemiškąją", bet ir "užpasaulinę" erdvę; t.y., velnias iš principo esti tokia transcendencijos lygmenyje, iš kurio jis gali vienodai reikštis tiek žemėje, tiek ore ar požemiuose.

Prie "padangių" sampratos dar teks sugrįžti; tačiau tame pačiame kontekste galima aptikti ir aiškiais psichopompo savybėmis pasižymintį velnią ar jam artimą dievybę.

Taip, užkalbant nuo kraujo bėgimo, sakoma: "Valiuli, dievuli, kraują sutūrėk, dūšios iš kūno nevaryk, kad su krauju nebėgtų, kūno vieno nepaliktų. Per kietą akmenėlį, per aukštą ažuolėlį, Valiuli dievuli, kraują įsakau, kraują gyslose sulaikau" (TŽ IV 504; TL V 899). Užkalbėjimuose paprastai kreipiamasi į tą dievybę ar demoną, kuris globoja atitinkamą sferą ir šiuo konkrečiu atveju gali geriausiai padėti. Bėgant kraujui ir baiminantis, kad drauge su juo neišbėgtų ir siela, kreipiamasi tiesiog į sielos (vėlės) palydovą, psichopompą, kurio valioje yra sielos iškėlimas iš kūno. Prisimintina mįslė "Kuo vardu dievas? - Valys (jis būtent pras-

ta ir karalių suvalo)". (Lebedys, 1956, 486-487). Galbūt užkalbėjime minimi ažuolėlis ir akmenėlis turi ryšį su sielos perkėlimo keliu (plg. "kaip velnias dūšią per kalną"), be to, žinoma, kad žemiškąją ir dangiškąją sferas senuosiuose įvaidžiuose jungia Pasaulio medis, čia įvardijamas ažuolėliu. Įdomu, kad ši vieta tautosakoje varijuoja, sielos palydovas įvardijamas tai angelu, tai velniu, Valiu, Valiuliu - pastarasis vardas gal ir reikštų lietuviškąjį psichopompą. Galbūt dėl panašaus sąskambio (Valys - velnias) tautosakoje ir atsiranda tam tikra painiava: velnias kartais atrodo esąs bent dviejų rūšių, nes šalia "žemiškojo" velnio yra ir velniai, sutinkami ore bei padangėse, dažnai turintys ryškius psichopompo bruožus. Kaip minėta, velniai kartais įsivaizduojami kaip skraidančios būtybės. "Biesai" ant Šatrijos gali sugadinti gerą orą - kai virš kalno kaupiasi miglos, žmonės sako, kad tai "biesai" peilius ir "videlčius" galanda - bus "nepagada" (TD III 55). Velnius, esančius ore, mini sakmė, teigianti, jog Dievui išmetus velnius iš dangaus, vieni nukrito ant žemės, kiti liko kabėti ore (Balys, 1937, 154) - taigi, būtų bent dvi velnių rūšys, kurių viena priklauso oro sferai. Saulei užtemus, žmonės sakydavo, kad tai velniai ją pridengia (BLTS II 45-46; Balys, 1951, 14; Balys, 1966, 50). Tačiau ši užsimezgusi prieštara, kaip minėta, gali būti paaiškinta velnio "chtoniškumu" plačiaja prasme. Galbūt šią velnio prigimtį užmiršus, ir atsirado velnių skirstymas, dar netapęs aiškia sistema, tačiau realiai funkcionuojantis.

Štai vėl priartėjome prie "padangių" problemos, kurią dabartiniame mitologijos tyrimų etape tenka spręsti drauge su psichopompo klausimu. Lietuviai kai kur Grįžulo ratus laiko sulūžusiu "Antikristo" ar Liucipieriaus vežimu (Balys, 1951, 16). Padavimai apie juodąjį magą Tvardovskį vėl primena velnią, kaip būtybę, nešančią sielą padangių keliu: "...sakoma, kad Mėnulyje matosi pakibęs Tvardauskas. Jis buvo pardavęs velniui savo sielą, bet visokioms gudrybėms mokėdavęs išsisukti; kai pagaliau velnias jį sugriebęs nešė

pragaran, jis užsikabinęs už Mėnulio ir pradėjęs giedoti Marijos giesmę, tada velnias nebegalėjęs jo toliau nešti ir palikęs ant Mėnulio" (Balys, 1951, 11). Jei velnias būtų nešęs Tvardauską į požeminius pragarus, t.y., jei ši legenda būtų atsiradusi pseudokrikščioniško mąstymo pagrindu, vargu ar pavyktų suvokti, kodėl velnio kelyje pasirodė Mėnulis. Šiuo atveju greičiau tektų kalbėti apie "padanges". Įdomu, kad bendrojoje ide. tradicijoje Mėnulis čia kaip tik vietoje. Irano arijai žino tris sielos žingsnius pomirtiniame kelyje: pirmuoju siela įveikia erdvę nuo žvaigždžių iki Mėnulio, antruoju - nuo Mėnulio iki Saulės, trečiuoju - nuo Saulės iki aukščiausiojo dangaus, Zaratustros karalystės (Guntert, 1923, 402; Lommel, 1930, 191). Trijų žingsnių tradicijai galima būtų priskirti pasakas, kuriose mergaitė kelio pas savo dingusį vyrą klausia Mėnesio, žvaigždės, Saulės (LTR 370 122/, plg. LMD I 133 /173/). Pažymėtina, kad lietuvių tikėjime Mėnuo priklauso žemiausiai sferai. Galbūt "trijų žingsnių" pėdsakai išlikę trijose "godelėse", išsakomose Vakarinei Žvaigždelei (Balys, 1943, 4). Įtikėtina, kad padavimuose apie Tvardauską rado atgarsį užmirštas senas mitas, pasakojęs apie kažkokio pikto burtininko kelionę, sustabdytą prie Mėnulio vartų.

"Padangės", į kurias velnias gabena mirusiuosius, matyt, ir būtų sietinos su žemąja, Mėnulio, sfera lietuvių tradicijoje. Tvardauskui dar pavyksta jos išvengti: jis užsikabina už Mėnulio ir šaukiasi Marijos. Atrodytų, kad šiuo atveju velnio tikslas galėjo būti antroji Mėnulio pusė, arba erdvė "už" Mėnulio. Tvardausko maldos Marijai, ir būtent jai, motyvas nėra atsitiktinis - lietuvių manymu, Marija stovi ant Mėnulio (BLTS II 50), t.y., tarsi "pamynusi" jį, o pačiame Mėnulyje liaudies fantazija įžiūri jo įtrauktą mergaitę, moterį su naščiais, Kainą, kibirais nešiojantį savo brolio kraują, arba nešantį ant pečių užmuštą Abelį ir beiškantį, kur jį paslėpti (BLTS II 49-50), - trumpai tariant, nieko gero. Galimas dalykas, kai kurie su Mėnuliu sietini burtai sąlygo-

jami suvokimo apie Mėnulio ir velnio ryšį (MT I 152). Tačiau galima spėti, kad neigiamą pobūdį mitai apie Mėnulį įgavo santykinai vėlesniais (nors dar ikikrikščioniškais) laikais, kuomet išryškėjo su jais nesutampanti ir juos prano-kstanti dangiškoji vaizdinių sistema. Maldelės į jauną Mė-nulį (BLMM 17, 19-20), kurias J. Balys laiko labai archa-iškomis (Balys, 1943, 11), galbūt nurodo kadaisė matytą Mėnulio ryšį su pomirtiniu gyvenimu, greičiausiai atitinka-nčiu "padanges".

Kol kas tegalima pasakyti, kad lietuvių tautosakoje išli-ko velnio kontroliuojamo pomirtinio pasaulio - "padangėse" pėdsakai. Tačiau jie susipynę tiek su "padangių" kontekste funkcionavusiu velnio-psichopompo vaizdiniu, tiek su nuo jo besiskiriančiu velnio-mediatoriaus, tiek su krikščioniš-kaisiais velnio, tempiančio "dūšias" į pragarą, vaizdiniais. Galbūt velniui, "boginančiam" sielas į savo dominiją - "pa-danges", su laiku buvo priskirtos apskritai specialaus sielų gabentojo funkcijos, tuo metu nenunykstant ir atmosferinių dvasių ar demonų vaizdiniais - priešingai, oro dvasios kaip tik galėjo įgauti tam tikrą savarankiškumą.

Šie procesai turėjo būti bendri visiems baltams. T. Nar-butą mini prūsų Patelą, oro dvasių dievą, tam tikrą "aukš-tesniojo angelo" rūšį, nors be reikalo painioja jį su Patolu. Patelas (J. Lasickio sąrašė jį gal atitiktų Algis) mirusiojo vėlę vesdavęs į amžinos buveinės vietą. Jis galėjęs pasirodyti peteliškės pavidalu (Narbutt, 1835, 33-34) - beje, tai orfikų sielos simbolis. Liudijimai baltų mitologijoje išskiria atski-rą oro demonų sritį - jai ir vadovavęs Patelas, arba, kitų liudijimų nuomone, Pokolius (Pacols, Pocols, Pocolus - Mannhardt, 1936, 233, 244, 246, 266, 295, 300, 312, 362). Vėliau ši oro dvasių viešpatija primirštama (matyt, jau kri-kščionybės įtakoje), ir visos dvasios imamos vadinti vel-niais. Taip ir atsiranda velnias, "boginantis" Tvardovskį, velniai, uždengiantys danguje šviesulius, nešantys vėlę per kalną. Anksčiau visus šiuos darbus galėjo nuveikti kažkoks

kitas svarbus personažas, jį galėjo atitikti prūsų Pykuolis (nepainioti su Patoliu; neaiškus ir Pykuolio santykis su Pokliumi), lietuvių Valys, Valiulis, galbūt ir (arba) Algis. Visiems šiems personažams tektų pripažinti "chtonišką", plačiaja prasme, prigimtį ir tam tikrą ryšį su velniu, dėl ko šios dievybės lengvai galėjo jam užleisti vietą.

Panašių bruožų yra ir kitose ide. mitologijose. Irano arijų tradicija pasakoja apie Nairyo-Sanha, Ahuros pasiuntinį, lydintį sielas. Pasiuntinį, palydovą, atliekantį ir kai kurias funkcijas pomirtiniame teisme, žino etruskai - tai demonai Lasa, etruskų atvaizduose matomi prie mirusiųjų (Тимофеева, 1980, 50). Žinomi ir kiti psychopompai - tai tų pačių etruskų dievas Turms, panašiai kaip ir graikų Hermis bei romėnų Merkurijus, perkeliantis į aną pasaulį mirusiųjų vėles, etruskų Charonas - transformuotas graikiškas personažas, taip pat lydintis mirusiuosius. Antikinėje mitologijoje psychopomų esti kelios rūšys, ir jie tarpusavyje pasiskirstę funkcijomis - Hermes Psychopompos pasitinka graikų mirusiuosius ir atveda juos prie Acheronto upės kranto, kur jų valtyje laukia Charonas (Trencsenyi - Waldapfel, 1974, 213). Sielų globotojas Hermis graikų mitologijoje buvo vadinamas Vedliu, Vartininku ir Požemių valdovu, nes būtent Hermis atveda ten vėles iš kūnų, žemės, jūros. Tyras vėles jis iškelia aukštyn, o netyras erinijos sukausto grandinėmis (Diogenas Leartietis VIII, 31 - cit. iš Диоген Лаэртский, 1979, 340). N. Vėlius mano, kad lietuvių velnias giminingas Hermiui (Vėlius, 1987, 171), tad, galimas dalykas, tai, kad velnias gabena vėlę per kalną ar "skraidina" ją oru, nurodytą jį jam, kaip ir Hermiui, būdingą ir esminę psychopompo funkciją. Antra vertus, velniu įvardijamoji esybė buvo jimas ore lyg primena specifinę oro dvasių rūšį, turėjusią savo vardą ir reikšmę senojoje lietuvių religinėje sistemoje, tačiau vėliau krikščionybės įtakoje virtusią tiesiog velniais. Šiuodu variantai tautosakoje aptinkami jau pernelyg persipynę, kad pavyktų vienareikšmiškai pasakyti,

ar mirusiojo vėlės "boginimas į kalną", "oru" ir pan. yra paties velnio, ar specialios, oro dvasias valdančios dievybės funkcija. Tikriausiai skirtingais istoriniais laikotarpiais paėiliui gyvavo abu variantai, tačiau šiandien pernelyg sunku pasakyti, kuriuo metu ir kokia seka.

Ir vienu, ir kitu atveju dievybę, gabenančią mirusiojo vėlę, tegalima įvardyti arba velniu, t.y. dievu, arba oro demonu, ar dievybe, šiuo atveju atliekančia psichopompo funkciją. Tačiau lieka neaiškios būtybės, kurias tautosaka įvardija angelais. Jos drauge su velniais budi ties mirštančiuoju, ir, jei šis gyveno dorai, - pačios neša jo vėlę dangun. Be abejo, šis vaizdinys yra paveiktas krikščioniškosios pasaulėžiūros, konkrečios angelo sampratos, tačiau neatrodo, kad angelo vietoje senojoje religijoje negalėjo būti kokios nors geras vėlės perkeliančios dievybės. Atrodo, kad tiek velnių, tiek angelų atveju archaiškiausias vaizdinys būtų toks, kuriame vėlę po mirties perima arba vienas velnias (Velinas, Valys), arba vienas angelas (kol kas neidentifikuotas "gerasis" psichopompas). Irano arijų religijoje žinoma, kad po mirties dėl žmogaus vėlės kaunasi du demonai, gerasis ir piktasis. Šaltiniuose pasakojama, kad piktasis Vizarsa (kitur - Vizareša) mėgina pagauti vėlės su kilpa ir jas supančioti, o gerasis Srausha jas gina (Lommel, 1930, 186-187). Įdomu, kad N. Vėliaus darbe atskleidžiama velnio ir kilpos sąsaja (Vėlius, 1987, 193-195). Matyt, tektų pripažinti, kad ir lietuvių pasaulėžiūroje gerojo ir piktojo demono kova dėl mirusiojo vėlės yra archaiškas vaizdinys. Jei blogąjį demoną galima būtų sutapatinti su Valiu, Valiuliu ar velniu (galimas dalykas, Valys yra Velnio reprezentantas), tai gerasis demonas kol kas lieka neaiškus. Žinoma tik tai, kad jis krikščionybės įtakoje buvo sutapatintas su angelu.

Antra vertus, galėjo reikštis ir vienas psichopompas, kuris, priklausomai nuo žmogaus gerų ar blogų darbų, gabendavo jį į pomirtinio atpildo ar bausmės vietą, tuo metu pasireikšdamas skirtingais savo aspektais, kurie krikščio-

nybės įtakoje galbūt buvo hipostazuojami ir sutapatinti su angelų ar velnių veikla. Kylančios problemos savaime suprantamos ir neišvengiamos, nes lietuvių psichopompo problema dar tik pradėta nagrinėti. Tai galima pasakyti ir apie "padanges", kaip tam tikrą pomirtinio pasaulio sferą, - jos kontūrai kol kas labai neaiškūs.

Dievo pasiuntinys

Lietuvių pasakose herojui kartais per sapną pasirodo "kažkoks žmogus ant žirgo" (LTR 260 /108/), nurodantis kelią į pomirtinį pasaulį. Šis kelrodis apibūdinamas ir kaip "aukštas žmogus ant širmo arklio" (LTR 619 /40/), o, matyt, jau smarkiau sukrikščionintoje pasakoje toks ant širmos kumelės atjojęs asmuo apibūdinamas kaip Šventas Petras (LTR 356 /174/). Pastarasis raitelis ne veltui pavadinamas Šv. Petru: pasakose jis nurodo kelią į pomirtinį pasaulį bei Dievui labai artimą erdvę, o Šv. Petras krikščionybės įtakos persunktoje tautosakoje vaizduojamas dangaus (rojaus) vartų raktininku, artimu pačiam Dievui ir dažnai su juo bendraujančiu asmeniu. Vadinasi, ir senesnėje pasakos versijoje šis raitelis turėjo reikšti senovės lietuvių religijoje gan svarbų asmenį. Reikšmingas ir jo pasirodymas sapne. Lietuvių manymu, sapnų priežastimi gali būti kraujas, velnias arba Dievas. Pirmuoju atveju lengvo turinio sapnai laikomi nereikšmingais, nors juos ir bandoma aiškinti. Susapnavus velnio įkvėptą nuodėmingą sapną, reikia persižegnoti. Sapnais, kuriuose veikia mirusiųjų vėlės ir kurie eina iš Dievo, reikia tikėti (Вишинский, 1935, 166). Nors tokie aiškinimai ir atsiradę krikščionybės įtakoje, juose atsispindi gan sena sapnų interpretavimo tradicija. Būtent sapnuose, Simono Grunau liudijimu, prūsų vaidilos ir vaidilutės bendraudavo su dievais (Mannhardt, 1936, 201). Minėtoje pasakoje sapnas, kurį sapnuoja į sudėtingą situaciją patekęs doras žmogus, turėtų būti vertas pasitikėjimo.

Šį sapne sutinkamą raitelį galima tikėtis aptikti ir pasakų aprašomoje realybėje. Jis turėtų būti susijęs su Dievu, su mirusiųjų pasauliu - kadangi būtent ten jis ir atveda keliauninką, nors pasirodyti toks pasiuntinys galėtų ir Žemėje. Ieškoti jo reiktų "tarp" dangaus ir žemės - čia tokio asmens veikla būtų geriausiai atsekama. Prie tokios erdvės žmogus gali kiek priartėti sapne, tačiau į ją patenka tik po mirties, iš gyvųjų pasaulio keliaudamas į pomirtinę karalystę.

Populiarioje lietuvių pasakoje "Svečiuose pas elgetą (Dievą)" (LPK 472) pasakojama apie Kūčių, Kalėdų ar Vėlykų dieną (ar jos išvakarėse) pasirodantį seneliu pasivertusį Dievą, kuris aplanko gerą, dosnų ūkininką. Šis elgetą gerai priima, visokeriopai garbsto, vaišina. Dėkingas elgeta, kaip vėliau pasirodo, - ne kas kitas kaip pats Dievas, rytojaus dieną atsiunčia pabalnotą ir pakamanotą baltos ar žilos spalvos žirgą, sykais - ir baltą šuniuką, kelionės metu bėgantį prieš raitelį. Kartais atsiunčiamos vežėčios, kuriose sėdi vežėjas, kaip vėliau išaiškėja - angelas, nors dažnai jis visiškai neapibūdinamas. Tuo būdu žmogus ir atkanka į pomirtinį pasaulį, regi ten įvairius pomirtinio atpildo vaizdus (apie juos bus kalbama vėliau), o kelio gale aptinka ir patį Dievą, kuris pasitinka žmogų nebe elgetos pavidalu, o paprastai - didingoje aplinkoje, plg. "nušvito ir dangaus vartai, pasitiko jį Dievas su didžiausiomis miniomis žmoniu" (LTR 337 /57/).

Pasakoje įsidėmėtina štai kas: pas Dievą žmogų neša baltas arklys (LTR 324 /11/, 337 /57/; LMD I 105 /22/, I 324 /11/, I 483 /28/), baltas žirgas (LTR 368 /89/), širmas (LTR 10 b /128/), šėmas (LTR 452 /93/), žilas (LMD I 126 /36/) arkys. Kartais tai gali būti ir asilas (LTR 370 /310/; LMD I 806 /3/). Toks baltas ar žilas arklio atspalvis neatsitiktinis - tai mirusiųjų pasaulio spalva (Vėlius, 1987, 167). Kartais priduriama, jog Dievas atsiunčia "arklį su žmogumi" (LTR 260 /246/). Kai kuriose pasakose arklys nusakomas detalčiau, plg. "gražus arkliukas pabalnotas, balnas šilkinis, kilpos

auksinės" (LTR 552 /926/).

Reikia prisiminti, jog tuo, kad mirusieji į pomirtinį pasaulį keliauja raiti ant žirgų, baltai tikėjo nuo seno. 1246 m. vasario 7 d. Vokiečių ordino sutartyje su prūsais sakoma, kad prūsai tikį, jog mirusieji, raiti ant žirgų, gausios palydos apsupti, dangaus viduriu skrieja į pomirtinį pasaulį (Mannhardt, 1936, 42). Vienoje pasakoje teigiama, jog toks atsiųstas arklys keleivį pradeda kelti aukštyn (LTR 337 /57/), kitur sakoma, jog tokia kelionė labai greita (LTR 368 /89/), vienoje pasakoje tariama, jog į dangų kylama greitai, "šimtą kartų greičiau už greičiausią žaibą" (LTR 260 /446/). Šiuo aspektu prisimintina lietuvių pasaka (LPK 365 B), kurioje pas merginą atjojęs miręs mylimasis ar sužadėtinis mėgina ją nusigabenti į pomirtinį pasaulį ir nešasi ją ant žirgo, kurio spalva kartais irgi nusakoma kaip šyva (BLV 107) ar širma (BLV 108), kai kuriais atvejais mirusysis raitas ant savo žirgo skrieja oru. Kartais toks žirgas apibūdinamas kaip labai didelis, aukštas, jojantis medžių viršūnėmis (BALP 65-66). Tačiau pastarojoje pasakoje, turinčioje atitikmenų kitose tradicijose, ryški krikščionybės įtaka "suvelninanti" mirusįjį ir galutinį jo kelionės tikslą. Mirusysis gabenasi merginą į pomirtinį pasaulį, tačiau jis tik atlieka psichopompo vaidmenį, iš tiesų juo nebūdamas. Toks mirusysis pažeidžia pasaulio tvarką - neturėdamas tam įgaliojimų, mėgina į aną pasaulį nusinešti gyvąjį, ir todėl turi jį gabenti pats - net ir velnias čia jam negali padėti.

Tačiau žirgo, kaip mediatoriaus, funkcija abiejose pasakose labai ryški. Apie panašius tikėjimus liudija ir palaidojimai baltų žemėse, kur randami arklių griaučiai ar galvos, istoriniai aprašymai - lietuvių kunigaikščiai nuo Šventaragio laikų deginami drauge su savo žirgais, lietuvių paprotys nelaisvėn paimtus riterius aukoti dievams, sudeginant raitus. Iš viso to galima daryti išvadą, kad lietuviai, kaip ir kitos ide. tautos, manė, jog mirusysis į aną pasaulį geriausiai gali nusigauti raitas, be to, žirgas apskritai galėjo ana-

pus praversti (šiuo aspektu daug medžiagos palyginimui pateikia E. Tailoras (Тайлор, 1989, 236-237 ir t.)). Žirgo, kaip mediatoriaus, reikšmė rodo, kad sapne pasirodantis raitelis gali būti aiškinamas kaip iš transcendentinės erdvės išnyrantis personažas, turintis parodyti kelią į pomirtinį pasaulį. Tai ne paprastas mirusysis - mirusieji kelio į pomirtinį pasaulį nerodo, tik atskirais atvejais, netelpančiais į mūsų nagrinėjamą psichopompo problemą, su pragaru susiję mirusieji mėgina nusinešti su savimi gyvuosius. Kartais pasakose herojų į pomirtinį pasaulį gabenantis asmuo (vežikas) vadinamas angelu (EDS 231-232), nors kitur toks vežikas gali būti teįvardintas "žmogumi" (LTR 260 /246/). Įsidėmėtini arklio aiškinimai: Dievo atsiųstas angelas - tai asilas, ant kurio žmogus atkeliauja dangun (LMD I 806 /3/). Bet koku atveju, nekyla abejonės, kad žirgas buvo suvokiamas kaip tarpininkas tarp gyvųjų ir mirusiųjų pasaulių, palengvinantis kelionę - tokios nuomonės prieina ir archeologai (Vaitkauskienė, 1986, 45). Kartais į pomirtinį pasaulį žmogų lydi (veža) (LTR 318 /18/, 350 /166/, 397 /57/, 552 /912/; LMD I 100 /1/) ar netgi neša (LTR 397 /57/) pats Dievas.

Dangaus Dievas baltų mitologijoje įsivaizduojamas raitas (Biezais, 1975, 324), lietuvių dainose ant Dievo žirgyčio minimas bernytis (LTR 765 /72,73/, 831 /26/). Neatsitiktinai čia minimas būtent Dievo žirgas - juk tokiu žirgu, gautu iš Dievo, žmogus ir atskrieja į pomirtinį pasaulį. Remiantis pasaka LPK 365 B galima žirgą įrašyti velnio sferon - tačiau aptariamojoje pasakoje, kur žirgas gaunamas tiesiog iš Dievo ir atneša žmogų į pomirtinį, Dievo kontroliuojamą pasaulį, nėra pagrindo hipostazuoti vienos iš galimų žirgo prigimties versijų. Žirgas yra tobulas mediatorius - todėl juo naudotis susiekimui tarp dviejų pasaulių gali tiek Dievas, tiek velnias. Dievas, siųsdamas žmogui žirgą, atsiunčia s a v o žirgą.

Tad vien iš pačios žirgo prigimties negalima spręsti apie

raitelio priklausomybę Dievui ar velniui. Raitelis ant balto (žilo) žirgo lietuvių ir baltų pasaulėžiūroje sutinkamas tiek danguje, tiek žemėje, tiek "tarp" dangaus ir žemės. Raitelis rodosi kaip mediatorius tarp gyvųjų ir mirusiųjų pasaulių. Jei jis išjojęs iš pragaro, kaip pasakoje LPK 265 B, jame galima nesunkiai įžvelgti sąsajas su chtoniniu Velniu, galbūt kai kuriais atvejais - ir su gero vardo neturinčiu pomirtiniu pasauliu "padangėse". Tačiau šiame poskyryje pagrindinis dėmesys kreipiamas į paties Dievo pasiuntinį, o ne į raitą mirusįjį, nesvarbu, kur jis bekeliAUTų. Tai netgi ne dievų, tai - Dievo pasiuntinys, gaunantis nurodymus bei įgaliojimus tiesiogiai iš jo. Šis pasiuntinys keistai anonimiškas, jo vadinimas Šv. Petru ar angelu toli gražu neatskleidžia tikrojo pasiuntinio vardo. Nėra aišku, ar pavyktų jį susieti su vienu mums žinomų psihopompų - Valiu, Algiu, velniu. Pirmieji du žinomi tik fragmentiškai, ir niekur neužsimenama, kad jie būtų buvę įsivaizduoti raiteliais. Atskiras klausimas, apie kurį jau buvo užsiminta - ar galima jį sieti su velniu - reikalauja atskiros studijos. Nesant pakankamai duomenų, įrodančių tokio personažo "velniškumą", lygiai taip pat galima teigti, jog tai ankstesniojo poskyrio pabaigoje minėtas "gerasis" psihopompas, krikščionybės įtakoje virtęs Šv. Petru ar angelu.

Reikia pripažinti, kad visa "psychopompinė" lietuvių tradicija iš esmės labai paini: didžiaja dalimi dėl to, kad nepavyksta išskirti atskirais laikotarpiais vyravusių psihopompų vaizdinių, nekalbant jau apie mėginimus konkretų psihopompą priskirti konkrečiai baltiškai etninei bendrijai. Drauge sielų palydovo vaizdinys tam tikrame sluoksnyje susilieja su mirusiųjų pasaulio "padangėse" vaizdiniais bei su jau krikščioniškais motyvais. Tačiau šie neaiškumai nėra netikėti: vos pradėjus kalbą apie psihopompą, aiškesnių rezultatų laukti dar netenka.

Tokioje situacijoje trumpą apsistojimą ties Dievo pasiuntiniu tepavyks užbaigti pasvarstymu apie jo funkcijas.

Kaip sakyta, Pasiuntinio prigimtis neaiški, todėl ir pastarojo poskyrio antraštėje jis įvardintas pagal funkciją - kaip Dievo pasiuntinys. Jis pasitinka vien gerus žmones ir veda juos į pomirtinį pasaulį, pas Dievą . Neaišku, ar tas pats Pasiuntinys nutrenkia į pragarus nevertuosius. Tačiau Dievo tarnystėje jis elgiasi taip, kaip dera Dievo valią vykdančiam asmeniui - jis be galo anonimiškas. Ne veltui pasakose sakoma, kad mirusiojo ar keliauninko į aną pasaulį pasitikti ateina tiesiog "kažkoks žmogus" - jei šiam vaizdiniui lemiamą įtaką būtų turėjusi krikščioniška angelo vizija, vietoje visiškai neaprašinėjamo "kažkokio žmogaus" matytume spindintį auksu, baltai apsirėdžiusį šviesoje skrendantį vyrą. Įdomu, jog V amžiuje Grigalius Turietis mini aptariamajai lietuvių pasakai apie kelionę pas Dievą bemaž tapačią Šv. Radegundos vienuolyno vienuolės viziją - ją į vietą, kur trykšta gyvasis šaltinis, veda "kažkoks vyras" (Grigalius Turietis VI, 29 - cit. iš Григорий Турский, 1987, 175) - vienuolė nesugeba jo kitais žodžiais įvardinti, kitu būdu identifikuoti, nors tame pačiame poskyryje minima, jog kitos to paties vienuolyno vienuolės Disciolos vėlę pasiima angelas Mykolas ir nusineša su savimi. Galu gale neįtikėtina, kad vienuolė neatskirtų angelo. Vadinasi, kažkokiame archetipiniame lygmenyje ide. sąmonėje funkcionuoja iš esmės anoniminio Pasiuntinio vaizdinys: galbūt jo nereikėtų dirbtinai tapatinti su velniu ar angelu, o pasitenkinti fiksuojant jo anonimiškumą, - kiek galima spręsti, tai ir yra esmingiausias tokio transcendentinio veiksnio reiškimosi būdas, žinotas ir ankstyvųjų viduramžių frankų vienuolyne, ir senojoje lietuvių religijoje.

Paukščių Takas

Kaip pastebėta aukščiau, tikėjimas metempsichoze (ypač vartimu gyvūnais) nulėmė ir vėlesnius pomirtinio gyvenimo įvaizdžius - tai aiškėja iš tikėjimų "užpasauline"

pomirtine egzistencija. Taip pat ir Dangaus Dievo kontroliuojamo pomirtinio gyvenimo variantas, regis, patyrė tikrą tikėjimo metempsichoze įtaką. Tikriausiai, tikėjimo metempsichoze irimo laikmečiu paukščiais virtusių mirusiųjų perkėlimas į dangų tapo vienu iš besirandančio dangiškojo pomirtinio gyvenimo įvaizdžio dėmenų. Kaip paaiškės žemiau, dangiškojo pomirtinio gyvenimo rėmuose esti mirusiųjų, virtusių gyvūnais ar paukščiais, vaizdinių; vis dėlto jie praradę savo pirmykštę reikšmę ir greičiau primena alegorijas. Tačiau paukščių-mirusiųjų vaizdinys tam tikra prasme padėjo išspręsti naujo pomirtinio kelio problemą, - "horizontalų" pomirtinį pasaulį buvo galima pasiekti pėsčiomis ar važiuotam, o kelią į Dievo kontroliuojamą pomirtinį pasaulį rodė paukščiai. Minėtoje Vokiečių ordino taikos sutartyje su prūsais kalbama apie prūsų žynius "Tulissones vel Ligaschones", kurie, dalyvaudami mirusiojo laidotuvių apeigose, mato mirusįjį, raitą ant žirgo skriejantį dangaus viduriu ("per medium caeli") į kitą pasaulį (Mannhardt, 1936, 42). Šį "dangaus vidurį" kai kas linksta aiškinti kaip Paukščių Taką (Žiemys, 1984, 47), ir ši nuomonė turėtų būti teisinga. Folkloras teigia, kad mirusiųjų vėlės rojun ar dangun skrieja "paukščių keliu" (BLV 22). Paukščių ir mirusiųjų kelias į dausas senovės lietuvių pasaulėvaizdyje, matyt, buvo bendras. Dausos - tai vieta, kur visada šilta, ir todėl į jas rudenį išlekia paukščiai (Būga, 1958 I, 553). J. Balys mano, kad Paukščių Tako, kaip mirusiųjų kelio, reikšmė yra labai archaiška (Balys, 1951, 18; plg. BLTS II 53). Kartais sakoma, jog gandras žiemą šalančius paukščius atveda į dangaus dausas, o kad paukščiai nepaklystų, Dievas nutiesia jiems per dangų kelią (MT I 52-53, 54-55, plg. 55-59, 61-62). Tuo įdomesnė pasaka "Gandrų šalyje", kurioje "už marių" gandrai pasirodo besą žmonės. Pažymėtina, kad pasakos herojus "gandrų šalyje" praleidžia būtent žiemą (TD III 60). Žemaičiai manydavo, kad mirti esą lengviau ant pagalvės iš paukščių plunksnų (Вишинский, 1935, 144). Slavų žemėse

tikėta, kad einant viena kryptimi, Paukščių Takas atveda į rojų, einant priešinga - į pragarą (Dundulienė, 1988, 61), taigi yra tarsi universalus tiltas. Atrodo, panašiai galėjo tikėti ir lietuviai - įtikėtina, kad po specialaus tyrimo pasirodė, kad ir kelias į pragarą (peklą), ir į dangų (rojų) nuo seniausių laikų vaizduotasis tas pats, tik keliauninkai juo keliaudavo skirtingomis kryptimis. Tačiau kol kas taip teigti nėra pakankamo pagrindo.

Kalnas

Kai kuriose pasakos "Svečiuose pas elgetą (Dievą)" variantuose Dievas savo svečių kviečia atvykti "ant kalnelio" ir juodu iš ten nuskrenda į dangų (EDS 47, 81). Senelė su seneliu, kopiantys dangun, pirmiausia užlipa ant aukšto kalno (LTR 297 /58/). Dainose mergelė iki debesėlių įkopia ant kalno užaugusio "didžio medelio" ar "rožės" šakelėmis (LTR 765 /72, 73/, 831 /26/). Vienoje sakmėje Dievas prašo arklio ir jaučio užnešti jį į, matyt, tą patį "didelį kalną" (EDS 77). Kalnas kaip Danguos Dievo buveinė esti arti mirusiųjų karalystės, o gal ši nuo jo ir prasideda. Raudose tikimasi, jog mirusysis, nuėjęs į "augštą kalnelį" sutiks ten anksčiau mirusius gimines (TŽ I 279, 287 ir kt.). Nuo aukšto kalnelio atsklinda mirusiojo šauksmas (TŽ I 300). Pats mirusysis raudose rengiasi kelionėn "į tą šalelę/ Kur augštas kalnelis" (TŽ I 294). Kartais dainose mirusiųjų šalis irgi siejama su Kalnu, tačiau talpinama "už" jo ir vadinama "pakalnės šalimi" (LTR 765 /72, 73/, 831 /26/). Mirusiųjų ir kalno ryšys ypač ryškus Šventaragio mito variantuose, perteikiamuose keturiuose metraščiuose (ПСПЛ XVII 227-238, 295-356, 239-294, 357-412) bei M. Strijkovskio (Strijkowski, 1846, 308-311) ir A. Vijūko-Kojelavičiaus (Vijūkas-Kojelavičius, 1989, 129-130). Tarp jų esmingesnių skirtumų nėra. Visuose metraščiuose minimas Šventaragis, Lietuvos didysis kunigaikštis, po mirties sudegintas "girioje prie Neries,

kur Vilnis įteka į Nerį" (Lietuvos Metraštis, 1971, 60) ir prisakęs nuo to laiko visus mirusius valdovus deginti būtent ten. Su Šventaragiu sudegino jo žirgą, drabužius, kuriais jis vilkėdavo, jo mylimą vergą, sakalą ir kur tą. Toliau Metraštyje sakoma: "Ir jeigu kurio nors lietuvių kuņigaikščio arba didiko kūną degindavo, tai prie jo dėdavo lūšio ar lokio nagus. Mat tikėjo, kad ateisianti teismo diena, ir vaizdavosi, kad ateisias Dievas, kursai, ant aukšto kalno sėdėdamas, teisias gyvuosius bei mirusiuosius. O į tą kalną be lūšies ar lokio nagų būsią sunku kopti. Ir dėl to prie jų dėdavo tuos nagus, su kuriais jie turėsią įkopti į tą kalną ir stoti Dievo teisman". (Lietuvos Metraštis, 1971, 60-61). O štai tokį padavimą pateikia T. Narbutas: "Yra labai aukštas kalnas, status, neprieinamas, vardu Anafielas, į kurį šešėliai turi įkopti. Tam reikalingi nagai - savi bei žvėrių. Kuo žmogus buvo turtingesnis, tuo sunkiau jam buvo užlipti: nes žemiški turtai slegia sielą. Daug lengviau užkopia vargšas, jei jis gyvendamas neįžeidė dievų. Kitaip slibinas Vyžūnas, gyvenantis kalno papėdėje, atima iš nuodėmingojo turtuolio jo turtus ir baisus vėjo gūsis jį nuneša. Viršuje kalno gyvenanti dieviška esybė teisia mirusiuosius ir kiekvienas gauna pagal nuopelnus" (Narbutas, 1835, 384-385). Šį fragmentą V. Toporovas (Топоров, 1980/1, 32) laiko autentišku, siedamas su rusų tradicija, ir Anafielą lygina su Anas pilis, Anapolis, ir pan.

T. Narbuto fragmento autentiškumą liudytų ir lietuvių sakmės: "...rojus, sako, gulįs rytų šalyje ant tokio augšto kalno...", "Kiti sako, rojus esąs rytų šalyje ant viršaus tokio "stiklo" kalno, o jau kalnas riogsąs aukščiau debesų, o jau jo statusas ir slidumas - neišpasakytas! Užliptie ant jo galį tik teisingieji, o dūšėlės nusidėjėlių nuslysta nog to stiklo ir žemyn nukrinta, kur jų laukia išsižiojęs baisusis Pukys (baisus smakas - J. Basanavičiaus past.) ir, apačioje kalno gulėdamas, jas nupuolusias praryja... Todėlei senovėje, sako, nupjaustytus nagus žmonės ne mėtydavę ant žemės, bet dė-

davę... už ančio, tikėdami, jog žmogui numirus reikšią lipti per stiklo tiltą ant to stiklo kalno, o su trumpais nagais negalima busią ant slidumos užsilaikyti, dūšia parslysianti ir negalėsianti rojun dakaktie" (BLV 21-22). Tad tradicija, vaizduojanti pėmirtinę kelionę kaip kopimą į kalną, patvirtinta tautosakoje, atrodo, buvusi ar haiška ir patvari. Įsidėmėtini plėšrūnų nagai, metami į laidotuvių laužą. Taip ir rusų valstiečiai dar XIX a. rinkdavosi savo nukarpytus nagus, tikėdamiesi jais po mirties užkopti į slidų kaip kiaušinis kalną; Baltarusijoje buvo sakoma, jog šios surinktos nagų nuopjovos po mirties vėl suauga ir pasirodo ant pirštų, kad mirusysis galėtų užkopti ant geležinio kalno, kurio viršuje yra rojus; Podolėje irgi žinomas kalnas, į kurį mirusieji turėsia kopti; kitose vietose vėl tikima, kad mirusiesiems ilgi nagai reikalingi tam, kad jiems pavyktų užkopti į dangaus karalystę arba ant Siono kalno; kai kurie ypač prietaringi Rusijos sentikiai nešiodavo savo nagų nuopjovas amulete, prie jų pridėję ir pelėdos nagus; Lietuvoje žmonės degindavo savo nupjautus nagus, o sunkiai sirgdamas žmogus jų visai nesikirpdavo (Mannhardt, 1936, 336 išn.). Rusų pasakoje caraitis, keliaudamas į varinę, sidabrinę ir auksinę karalystes, pasiekia be galo aukštą kalną, į kurį įkopia, kabindamasis geležiniais nagais, pritvirtintais prie rankų ir kojų (apie krištolo kalną ir pan. žr. AHPC I 162, 178, 224, 225, 242, 243). T. Narbutas taip pat mini tarp lietuvių paplitusį paprotį į gyvenimo pabaigą nesikirpti nagų. Jauni žmonės juos nusikirpę mįsdavę į ugnį, nes tikėta, kad šie pravers po mirties, kadangi, sudeginti ugnyje, drauge su dūmais pakils į dangų ir ten juos kiekvienas atras. Jei pasiliktų Žemėje, mirusiojo šešėliui tektų jų ieškoti tol, kol visus susirinks iki mažiausios nuopjovos. Iš čia atsirado ir mirusiųjų šešėliai, šmėžuojantys tarp namų - dažnai jie sutinkami šiukšlynuose, kur ieško savo nagų (Narbutt, 1835, 355, 365). Lietuvių prietaruose teigiama, jog, kai žmogui išauga dideli nagai ir dantys, tai ženklas, kad tas žmogus greitai

mirsiąs (BMIL 24). Kitąkart sakoma, kad nagų nedera mėtyti ant žemės ar negalima jais žemės draskyti, mat numirus teks lipti į aukštą kalną, į kurį be nagų neįlipsi (BMIL 78-79). Pomirtinio kopimo motyvui nykstant, draudimas nagus mėtyti ant žemės nedingsta, bet imamas naujai aiškinti - taip daryti nedera, nes velnias iš numestų nagų esą dirbasi skrybėlę (Jucevičius, 1959, 163; plg. TŽ V 644). Panašūs tikėjimai galbūt ėmė formuotis dar ide. bendrumo laikmetyje, - tarp hetų sakraliniame tekste dievas ereliui, siunčiamam į amžinos ramybės vietą, siūlo pasiimti liūto ir leopardo dantis (Иванов, 1977, 49). Tačiau atrodo, kad kitose mitologijose šis kopimo į kalną motyvas nebuvo aktualizuotas. Pasakojimai apie kopimą į aukštą kalną žinomi senosiose baltų teritorijose - Lenkijoje, Baltarusijoje, Lietuvoje: ant šio kalno augąs medis su aukso obuoliais, gyvasis vanduo trykšte trykstantis šaltiniais, stovį aukso rūmai ir pan. (Афанасьев, 1982, 54).

Lietuvių pasakose gausu kelionės į kalną motyvo nuoskaų. Vienoje iš jų herojui sakoma: "Nužengsi palei stiklinį kalną - rasi kalvę... užlipsi prieš kalvę ir nusileisi į tą dvarą" (LT III 335). Stiklo kalnas minimas daugelyje pasakų. Pasaka "Dvylika brolių, juodvarniais lakstančių" mini erelį - vienintelį, žinantį kelią link kalno, beje, erelis šlubas (LT III 424-430). Tai liudytų jo giminystę su taip pat šlubu psychopompu velniu. Erelis, kaip psychopompas, pasirodo ir bekoplant - jis prižiūri, kad mergaitė, lipanti į kalną, nenukristų ir neužsimuštų. Čia pat sutinkamas žinomas smeigtukų motyvas: mergaitė lipa, pasigelbėdama 12 smaigtelių, gautų iš stebuklingo pagalbininko. Jai pasakyta, jog, pametus bent vieną smaigtelį, užkopti nepavyks (plg. v i s ū nagų rinkimo priesaką lietuvių tikėjime). Perkūno pati, ieškodama jo rūmų, lipa stiklo kalnu, dėliodama vištų kaulelius. Pritrūkus vieno kaulelio, jai beliko nusikąsti mažąjį kairės rankos pirštą, kad pakaktų "laiptelių" (Basanavičius, 1970, 597). Šitosios drastiškos priemonės griebiamasi, nes grėsia didesnė

blogybė, juk kalnas - "nei užkopsi, nei užjosi, nei užsika-
barosi - slysta žmogus atpakalias ir dūžta kaip kiaušinis"
(GKP 156). Galimas ir kitas atvejas, kuomet į kalną už-
kopiama lengviau, tačiau tuomet kliaujamasi nebe savimi
pačiu ar psichopompu, o kopiantįjį globoja patsai Perkū-
nas, gyvenantis šio kalno viršuje: "...tas senis nusinešė pas
savęs tą Onelę ant kalnelio, kur šviesus ir čystas kaip sti-
klas, kuris yra pietų šaly prie paties majestoto visagalinčio
Dievo akių. Ir iš to jau kalno - ing rojų, gražų darželių"
(DSPO 143-144). Kitur toks kalnas, į kurį skubinasi miru-
sysis, vadinamas Jeruzalimo kalnu (DSPO 305; plg. DŽT II
235).

Kalną, panėšintį į baltiškąjį mirusiųjų kalną, galima su-
tikti suomių mitologijoje. Tai Pasaulio kalnas, stūksantis
pasaulio viduryje, tolimoje šiaurėje - ten plyti mirusiųjų ša-
lis Manala ar Tuonela. Tuonelos kalnas labai slidus - kad į
jį įkoptų, mirusysis visą gyvenimą turi kaupiti nukirptus na-
gus (Айхснвальд, Пертухин, Хелимский, 1982,
164). Tai greičiausiai baltų mitologijos įtaka. Ugrofinai po-
mirtinį pasaulį vaizduojasi požemiuose, ir kalnas talpina-
mas ten pat, tik viršutiniame požemių aukšte. Tai Savaima -
gausybės šalis, esanti kalne, kur patenka šamanai, mūšyje
žuvę kariai, motinos, mirusios gimdymo metu. Ši dalis, ma-
tyt, visa perimta iš baltų: išlieka net Perkūnas (Perkele),
vėliau, krikščionybės įtakoje tapęs suomių velniu ir su visu
kalnu perkeltas į požemius. Tad ir nagai, kopiant į kalną,
matyt, yra baltiškas skolinys.

Kopimas į Kalną, prieš tai apsirūpinus nagais - dar
maginės (šamanistinės) tradicijos liekana; kaip minėta, lė-
tusių pasakose, kuriose pats Dievas kviečiasi žmogų pas sa-
ve, šiam jokių ypatingų pastangų atkakti Dievo pasaulin
nereikia. Tiesa, doram žmogui įkopti į kalną lengviau. Kai
kurios užuominos apie psichopompą liudija ir kopimo kal-
nan tradicijoje buvus transcendentinio pagalbininko moty-
vą, tačiau, kaip galima spėti iš bajorų elgesio prie Šven-

taragio laidotuvių laužo, kariai ir diduomenė buvo linkę labiau pasitikėti savo jėgomis bei plėšrūnų nagais. Tad Dievo pasauliui pasiekti lietuviai žinojo bent du būdus - vienas jų siūlė nagais kabintis į kalną, kurio viršūnėje gyveno Dievas, ir taip patekti į Dievo valdomą erdvę, antrasis būdas, galimas dalykas, priklausė Dievo išrinktų žmonių kategorijai, galbūt "tiesioginiu" keliu pas Dievą atkakdavo žyniai. Taip šiedu variantai galėjo sugyventi tarpusavyje, tačiau beveik netenka abejoti, kad jie kilę skirtingais laikmečiais ir ko gero skirtingose etninėse bendrijose.

Pats kalnas svarbią reikšmę turėjo ne vien Dievo valdomo pomirtinio gyvenimo kontekste. Dažnai mitologijose Kalno papėdėje yra pragaras, požeminis pomirtinis pasaulis (Элиадс, 1987, 39-40; Топоров, 1987/1, 311). Anksčiau jau susidurta su kai kuriais panašiais motyvais lietuvių pasaulėžiūroje - "žemutinio" pasaulio valdovas Slibinas, Pukys, Vyzūnas išties tūno Kalno papėdėje.

Kalno ir Paukščių Tako, kaip kelio į pomirtinį pasaulį (pas Dievą), vaizdiniai vienas kitam neprieštarauja. Pasak M. Eliadės, Kalnas laidojimo mitologijoje - nuoroda į dangiškąją mirusiųjų buveinę (Элиадс, 1987, 167). Taip Irano arijų pasaulėvaizdyje Činvat tiltas, jungiantis gyvųjų ir mirusiųjų pasaulius, driekėsi nuo žemės iki aukščiausios iškilumos, vedančios į dangų (Lommel, 1930, 189). Lietuvių sakmėse minimas tiltas į rojų, kurį pereina tik teisiosios vėlės (BLV 21). Į stiklo kalną kopiama per stiklo tiltą, tuo metu apačioje nuslydusių vėlių laukia išsižiojęs Pukys ir jas praryja (BLV 22). Tokie vaizdiniai bemaž žodis žodin atitinka Irano arijų pasaulėvaizdį, pagal kurį nuo tilto, vedančio į dangų, neteisiuosius į pragarus nutraukiantis Vizareša (Lommel, 1930, 189). Toks "tiltas" tinka ir Paukščių Takui, ir Kalnui nusakyti, kartais galbūt sutapdamas su vienu iš jų. Naktį žėrintis Paukščių Takas apskritai galėjo būti laikomas matomu Kosminio kalno šlaitu (ar bent jį atstoti). Tačiau ide. protautėje Kalnas, neprarasdamas savo archetipi-

nės prigimties, galėjo būti siejamas su realiu kalnu, kaip graikų Olimpas. J. Žilius-Jonila pirmasis atkreipė dėmesį, kad Sakso Gramatiko "Danų istorijoje" minimas Anafijalo kalnas atitinka T. Narbuto Anafielą (Žilius-Jonila, 1929, 16-17). Natūralus klausimas - o gal T. Narbutas tiesiog ėmė ir savo kuriamai lietuvių mitologijai "pasiskolino" Sakso Gramatiko minėtą Anafijalo kalną? Antra vertus, turint omenyje lietuvių ir indoeuropietiškosios mitologijos artumą, "Anafijalų" sutapimas visiškai dėsningas. Šiuo atveju, prisiminus, kad Saksas Gramatikas šį kalną talpina kažkur tarp Rusijos ir Bizantijos, po kelių nuorodų į V. Ivanovo ir T. Gamkrelidzės hipotezę apie pirminę ide. protautės teritoriją magėtų tarti, jog tai ne kas kitas kaip Araratas, kuris iš didžiausios ide. protautės teritorijos dalies galėjo būti matomas... Archetipinis Kalno vaizdinys bei atsiminimai apie Araratą ide. tautose išties galėjo susipinti į ryškų Kalno mitologinį motyvą.

Tačiau šiame tyrimų etape tokia prielaida toli netgi nuo menkiausiai pagrįstos hipotezės.

Vyžūnas, Pukys

Ide. kosmologijoje tyrinėtojai išvelgia Pasaulio medžio arba Pasaulio kalno ir ties jo šaknimis tūnančio Slibino motyvą (ИВАНОВ, ТОПОРОВ, 1974, 5; Vėlius, 1987, 135). Lietuviai dar istoriniais laikais atmena Kalno papėdėje tūnantį Pukį ar Vyžūną, kitur vadinamą "Wizunas, Staubunos, Didalis" (Kraszewski, 1847, 134). J. Basanavičiaus pateiktoje saktėje minimas Pukys sutinkamas latvių mitologijoje - šiuo vardu jie vadina aitvarą. Latvių pūkis siejamas su "pūsti", t.y., "pūtis", "tas, kas pučia" (Straubergs, 1957, 224). Šią vardo prasmę galėtų patvirtinti ir T. Narbuto pateiktame motyve minima "nupūtimo" funkcija - nusidėjėlius Vyžūnas nupučia, nubloškia į šalis. Pukio - Vyžūno vėlyvesnis palikuonis latvių Pūkis atitiko lietuvių aitvarą (plg.

Лаутенбах, 1915, 409-410). Dionizijus Fabricijus kalba apie latvių garbintus skraidančius drakonus (Straubergs, 1957, 224-225). Tam tikra chtoniškojo Slibino "drakonizacija" pastebima ir lietuvių mitologijoje - taip žaltys sakmėse lekia oru (MT III 154-155), su vėtra (MT III 152), išnyra iš debesėlio (MT III 155). Irano arijai žino minėtąjį Vyžūną primenantį Daeva Vizareša, griebiantį nusidėjėlio vėlę (Guntert, 1923, 401). "Didelį žaltį", "kirmėlę" sakmėse žmonės aptinka Kalno skylėje (MT III 155): tikriausiai čia įžiūrėtinas to paties Slibino provaizdis.

Neaišku, ar Pukys - Vyžūnas sielas nupučia, ar jas praryja. Sielos prarijimo atveju (plg. "Ryna kaip velnias dūšias" - Vosylytė, 1977, 223), sutinkamas archaiškas kelionės į aną pasaulį vaizdinys, kuriame minimas kelias pro Slibino narus (Пронин, 1986, 288).

Tad Vyžūnas - Pukys laukia nusidėjėlių Kalno papėdėje ir šiuos nenusisekėlius Sizifus, taip ir neužritinusius savo apsunkusių sielų į Kalną, įveda į kitą, jiems nuskirtą pasaulį, - tikriausiai išpusto jų sielas po visus pasaulio užkampius, po laukus ir girias, kur jos ir klaidžioja iki nuskirto laiko, galbūt virsdamos gyvūnais, arba jas praryja. Slibinas, sutinkamas mirusiojo kelyje - ypač archaiškas vaizdinys. Egiptiečių "Mirusiųjų knyga" pasakoja apie mirusiojo pomirtinėje kelionėje neišvengiamą kovą su milžinišku slibinu Apopiu (Niwinski, 1984, 141-142), kuri gali baigtis ir mirusiojo prarijimu (Тен пат, 172).

Sargai

Mirusiojo, užsiropštusio ant Kalno ar kitu būdu patekusio į pomirtinį pasaulį, dar laukia sargas ar sargai, budintys prie dangaus (dausų, rojaus) vartų. Pasakoje "Svečiuose pas elgetą (Dievą)" minimas kažkoks sargas, stovintis prie Dievo dvaro vartų (LTR 421 /64/). J. Basanavičiaus pateikiamoje sakmėje tariama: "Prie rojaus vartų stovi du

milžinu: Auštra, kursai šviečia kelią einantiems į rojų, ir baisusis didžgalvis, storlūpis Vėjas, kurs pusterėjimu atgal nupučia tuos, kuriems nedaleista rojun patektie" (BLV 21).
Be vėjų, dausas sergsti ir šunys. Rigvedoje sakoma:

"Skubėk pro du šunis, Saramos palikuonis,
Keturiaakius, dėmėtus, tikru keliu
Ir pasiek tėvus, kuriuos lengva rasti,
Kurie linksmīnasi bendroje puotoje su Jama"

(PB 199)

Irano arijai irgi žino du šunis, saugančius Činvat tiltą, kartais gali būti ir vienas keturiaakis šuo (Lommel, 1930, 190-191). Keturiaakiai šunys, t.y., šunys su dėmelėmis virš akių, lietuvių nuomone, mato žmogaus mirties metu išskrendančią vėlę (Elisonas, 1931, 212) arba nujaučia mirtį (Ten pat, 213-215). Rodytūsi, tokių tikėjimų šaknys siektia ide. protautės laikmetį. Šunų, sergstinčių dvarus, motyvas, žinomas iš užkalbėjimo, skirto apsisaugoti nuo šuns įkandimo: "Ėjau pro tris dvarus, regėjau - trys šunes guli. Pro visus tris praėjau - nė vienas nekliudė" (LT V 897). Galbūt tuo užkalbėjimu siekiama eiliniam šuneliui priminti kažkokius mitinius autoritetingus šunis, saugančius ne bet kokius dvarus: galbūt tai "anapusiniai" šunys-sargai? Pasakoje "Svečiuose pas elgetą (Dievą)" minimi ties Dievo namais sutinkami šunys (LTR 262 /182/; LMD I 100 /1/), vienoje versijoje jie praleidžia žmogų, tik gavę du obuolius (LMD I 100 /1/). Tai gali būti tam tikro aukojimo (savotiško Charono obolo) pomirtinio pasaulio sargams pėdsakas. Kartais Dievas senelis už avis duoda tris ypatingus šunis (LMD I 126 /7/). J. Balio nuomone, lobius saugančio šuns įvaizdis sakmėse kilęs iš tikėjimo, kad šuo yra mirusiųjų pasaulio sargas, "cerberis" (BUL 10-11). Toks šuo sakmėse aprašomas taip: "akys jo raudonos, liežuvį iškišęs, juodas kaip sabalas, o didumo - kaip veršis" (BUL 45). Vis dėlto lietuvių tikėjime šunys buvo tik sargai, o, pvz., graikai Cerberį vadino netgi dievu (Lukianas, "Mirusiųjų pašnekesiai" XXI - cit. iš Lu-

kian, 1981, III, 404-405).

Reiktų pridurti, kad nors lietuvių pasakų variantuose šunys kartais minimi greta Dievo ar kaip jo dvaro sargai, vis dėlto tebeišlieka jiems būdinga chtoninė prigimtis - tikriausiai kadaise jie saugojo ir Velnio kontroliuojamo chtoniškojo pomirtinio pasaulio prieigas.

Grįžtant prie vėjų-sargų, tenka pažymėti, kad Auštra nėra nei išgalvotas, nei priklausęs kokiai atskirai lokalinei tradicijai. Tai šiaurryčių vėjas (auštrinis), kurio geras žinias dangiškosios topografijos srityje pažymi daugelis pasakų (Greimas, 1979, 136). Pagal A. J. Greimo rekonstrukciją, jis yra Aušrinės giminė, tikriausiai pusbrolis, reziduojantis netoliese jos dvaro ir vadinamas Auštriniu (Ten pat, 128). Matyt, su juo tektų identifikuoti ir Auštrą. Čia paminėtinas ir Aržuolas, kurį, E. Fraenkeliu nuomone, lietuviai žinojo kaip dangaus vartų sargą (Fraenkel, 1962, 28). Suprantama, kad Auštrai, kaip Aušrinės broliui, gali būti priskiriama švietimo funkcija - jis nepučia, tik šviečia kelią einantiems į rojų. Atsimintinas ir raudos įvadinis motyvas - raudos prasideda tarus, jog jau kyla Aušrinė, ir tai yra laikas mirusiajam iškelti. Galimas dalykas, tai sietina su Auštros iškeltu žibintu.

Vėjas - baisus, didžgalvis, storlūpis. Panašiai jis nuskomas ir kitur: "Nei šioks, nei toks, storlūpis" (LT IV 582). Kodėl sutinkami du vėjai, aiškėja iš pasakojimų apie vėjų šeimyną. Yra du broliai vėjai, kurių pučia tik vienas (LT IV 586-587). Pasakose nepučiantysis vėjas apskritai esti sukalbamas ir geraširdis (LT IV 584-585), kitur irgi siekiama vėjams priskirti palankumą žmonėms (Šliavas, 1985, 107).

Indų Vaju vadinamas dangaus sargu (Невелёва, 1975, 88). Iraniečiai irgi turėjo dvi vėjo dievybes - Vata ir Vaju. Vata - pučiantis vėjo dievas, garbinamas kaip dievybė, nešanti lietaus debesis. Vaju, bendras iraniečių tradicijai ir Rigvedai, - geranoriškas, pats gyvenimo alsavimas (Бойс, 1987, 14). Anot Irano arijų, mirusiojo kelionės metu jam

trukdo piktasis vėjas, o gerasis padeda (Lommel, 1930, 190). Tokį patį tvirtinimą galime aptikti ir lietuvių tikėjimuose.

Vartai

Po ilgų vargų vėlė atkanka prie rojaus ar daugų vartų. Tai universalus vaizdinys, būdingas daugeliui mitologijų. Tyrinėtojai pažymi, kad vartai baltų mitologijoje būdingi ir požeminei, ir dangiškajai pomirtinio gyvenimo versijai (Mannhardt, 1936, 62). Išties, lietuvių pasakose žmogus į pragarą vedamas pro visokius vartus, vartelius arba pro gausybę durų (LTR 368 /289/, 724 /108/). Iš latvių dainų aiškėja, kad prie vartų dar yra vartininkė, kuriai reikia duoti maisto, kitaip ji neįsileis vidun. Vienoje dainoje mirusio vaiko vėlė prašo motinos, kad šioji iškeptų duonos - mat kažkoks vartų demonas nelinkęs veltui varstyti durų (Mannhardt, 1936, 62). Vartelių motyvas sutinkamas lietuvių raudose: "atkelk vėlių vartelius, o atidarykite vėlių dureles" (JLD III 1178/6), "O atkelkite vėlių vartelius, o atidarykite vėlių dureles" (JLD III 1194/1), "...atkelki vėlių vartelius" (JLD III 1199/1, plg. 1198/1), "užstokite ant vėlių durelių, o atidarykit vėlių dureles, o atdarykite vėlių dureles..." (LT II 542; JLD III 1194), "Atidarykit vėlių dureles,/ Atklemkavokit plieno klemkules..." (Вольтер, 1886, 184), "atdarykit žalio vario dureles" (Ten pat, 187). Šalia "vėlių vartelių" yra ir juos, matyt, atitinkantys "dangaus vartai", galintys kartais atsiverti, pro kuriuos matosi didžiulė šviesa (VSV 21), taip pat - žvaigždės, Mėnesio, Saulės vartai, į kuriuos beldžiasi klajojanti vėlė (TD IV 134). Mėnulio vartus mini ir sakmės - prieš juos sutinkamas kažkoks senelis (VLD 212-213), tikriausiai netapatintinas su Dievu.

Lietuvių pasakoje "Kelionė į kitą pasaulį" (LPK 465) mi-nimos žalios dangaus durys (LTR 398 /277/, plg. "žalio vario dureles"). Dažnai dangaus arba Dievo dvaro vartai minimi pasakoje "Svečiuose pas elgetą (Dievą)" (LTR 368

/83/, 462 /90/, 1774 /29/... LMD I 842 /3/, I 843 /38/), kartais įvardinti ir kaip "graži broma" (LMD I 843 /16/). Šie vartai atviri ne visiems - jie neatsiveria prieš nuodėmingą vėlę (LTR 1018 /12/, 4157 /198/, 4893 /5/). Vartai gali patys užsitrenkti, kai pro juos bando įsmukti nevertasis. Taip vienoje pasakoje žmogus praeina tik maginių priemonių dėka; jam pasakoma, jog tai jo laimė - priešingu atveju durys būtų jį užmušę (LRSPS 62). Toks savaimė užsitrenkiančių vartų vaizdinys išlikęs ir sukrikščionintoje pasakoje: šv. Petras, kiekvienai vėlei atėjus, rakina dangaus vartus. Jei vartai neatsidaro, tai tą vėlę varo į skaistyklą (LTR 368 /181/). Panašus grėsmingų vartų motyvas sutinkamas priežodyje: "Nežiok (nesibark) kaip dangaus vartai" (Vosyltė, 1975, 220). Kai kurie tyrinėtojai mano, kad mituose sutinkamą angą į aną pasaulį galima interpretuoti kaip slibino nasrus, grąsinančius einančiajam, - pasiseka, jei jam taukšteli tik kulną; rusų pasakose panašią paskirtį turi susiglaudžiantys ir vėl išsiskiriantys kalnai (Пронин, 1986, 288-289), plg. Scilės ir Charibdės uolos graikų mitologijoje. Edoje, kalbant apie Valgrind - "mirusiųjų vartus", pabrėžiama, kad žmonėms šių senųjų vartų sklendės bei spynos nežinomos (Grimn, 22 - cit. iš ED 20). Keltų Laimingosiose salose vartai irgi iš grynos bronzos (plg. "vario vartelius"), į juos veda sidabrinis tiltas (ИСИЭ 703). Dangaus vartus gerai žino pietų ir vakarų slavai; šie vartai rakinami po žiemos, išleidžiant į žemę pavasarį. Rakinimo motyvas siejamas su paukščiais, kurie esti tiek slavų vyrįjuje (Иванов, Топоров, 1965, 106-107), tiek lietuvių dausose (rojuje).

Suoleliai

Suoleliai raudose minimi iškart po vėlių vartelių: "...imk už baltų rankelių, pasodink į vėlių suolelį" (JLD III 1178/6), "o pasodinkite į vėlių suolelį", "pasisodinki į vėlių suolelį", "pasodinai į vėlių suolelį" (LT II 542; JLD III 1194/1, 1198/1,

1199/1, 1204/7). Tautosaka žino Dievo pasaulyje esančius suolelius - pasakoje apie siuvėją danguje (LPK 800) siuvėjas, prasiskverbęs į dangų Dievui nesant, pamato apačioje (žemėje) vykstančią neteisybę ir sviedžia žemyn suolą (LTR 397 /68/), kėdę (LTR 370 /45/), krėsliauką, ant kurio Dievas kojas pasidėdavo (LTR 356 /174/). Gal lietuvių pasakų ir raudų suoleliams atlieptų suolai Eleusino misterijose: jų metu pašventimo laukiantieji sėdėdavo ant suolų, apdengtų avių kailiais (Φρᾶξερ, 1983, 370) - pomirtinio pasaulio erdvėje avys jau minėtos anksčiau; šioje vietoje aptinkami suolai greičiausiai taip pat nėra bereikšmiai, juo labiau, kad Eleusino misterijų simbolika buvo skirta nužymėti ypatingą pomirtinį adepto likimą, besiskiriantį nuo kitų, laukiančių blankaus gyvenimo tęsinio niūriame Hade.

Lietuvių raudose suoleliai suprantami taipogi ne viena-reikšmiai - tą gali paliudyti būgštavimas: "Mano sūneli, mano dobilėli, ar mokėsi vėlių suolely sėdėti" (JLD III 1196/7). Suoleliai galbūt būdavo skiriami atskiroms žmonių grupėms: vienoje raudoje minimi skirtingi mergelių ir moterėlių suoleliai (Giedrienė, 1976, 21).

Raudos priklauso labai archaiškam pasaulėžiūros sluoksniui; anksčiau, kalbant apie tikėjimus metempsichoze, pastebėta, kad nesyk raudose atsispindi būtent tikėjimas pomirtiniu žmogaus perėjimu į paukštį ar medį. Raudose minimi suoleliai ir varteliai galėjo tikti įvairiems pasaulėžiūros sluoksniams, tiek pripažįstantiems pomirtinį pasaulį "už vandens", "požemiuose", tiek "dangiškajam" pomirtinio likimo variantui. Tačiau jau pats "vartelių" bei "suolelių" akcentavimas raudose nurodo, kad šiais vaizdiniais imta apibrėžinėti jau konkrečiai žinomą transcendentinį pasaulį, turintį savo ribas ("varteliai") bei erdvę (kurioje ir talpinami "suoleliai"). Vadinasi, tokie vaizdiniai kilę iš epochos, kurioje tikėjimo metempsichoze sistema jau buvo įveikta.

Reliktiniai tikėjimų metempsichoze elementai raudose tradicijos dėka išliko, tačiau realiai funkcionavo tik su už-

pasaulinės mirusiųjų erdvės vizija sutampantys vaizdiniai.

Pamokomi vaizdai

Pakeliui į Dievo valdomą pomirtinį pasaulį žmogus mato keistus vaizdus, kuriuos jam Dievas (ar angelas) išaiškina. Bemaž visose pasakose pasikartoja pagrindinis motyvas: liesos avys, bliuančios iš bado žalioje ir vešlioje pievoje ir prisiganiusios, sočios menkoje žolėje, tiesiog ant dirvono ar netgi ant smėlio. Vėliau paaiškėja, kad pirmuoju atveju tai mirę šykštuoliai, turtuoliai, pikti žmonės, kuriems visko buvo per maža, antruoju - tai dosnuoliai ar vargšai, visuomet pasitenkinę mažu ir todėl po mirties laimingi (EDS 225-226, 226-227; LTR 46 /3/, 421 /15/, 527 /5/... LMD I 100 /1/, I 483 /28/...). Kartais avių vietoje gali būti karvės (TŽ V 640-641; LTR 10 b /128/), galvijų banda (LMD I 126 /36/) ar galvijų pulkas (LMD I 806 /3/). Bet koku atveju tokie vaizdiniai aiškinami vienodai.

Kelionėje į pomirtinį pasaulį pasitaikantys vaizdai gali būti labai įvairūs. Štai žmogus stato namus, bet sienojus vis nuslysta - tai neištesėjęs pažado pastatyti namą žmogus (TŽ V 640-641). Du seneliai, vienas ant vieno kalno, kitas ant kito, mėtosi aukso obuoliais - jie nubausti už "baliavojimą", keturi vyrai laiko parėmę namą - nubausti girtuokliai (LTR 421 /15/), moteris, semianti iš vieno šulinio ir pilanti į kitą - "šinkorka" (LMD I 126 /36/), dvi bobos, geriančios iš ežero ir vis prašančios gerti - girtuoklės (LMD I 100 /1/), žmogus iki kaklo vandenyje, šaukiąs "užtrokšiu" - "pijokas" (LTR 198 /297/). Du besipešantys gaidžiai ar du besibadantys briedžiai - tai nesugyvenę broliai (LTR 370 /281/), dvi besimušančios avys - vyras ir žmona, nesilaikę Dievo įsakymų (LTR 368 /83/), du pakelėje besimušą akmenys - nesugyvenę vyras su pačia (LTR 260 /124/), dvi besikapojančios gyvatės ar besipešančios žąsys - piktos seserys (LMD I 806 /3/; LMD I 503 /6/), šeši vilkai, stumdantys nuo savęs negyvą karvę, bet

neėdantys - broliai, nepasidaliję tėvo turto po mirties (LTR 527 /5/), besipešantys gaidžiai - nesutikę kaimynai (LTR 552 /926/), du beržai abipus kelio, plakantys vienas kitą šakomis, arba du per tvorą besibadantys kuiliai - besirieję kaimynai (LMD I 324 /11/), du besipjaunantys šunys - gaspadoriai, pykęši dėl niekų (LTR 10 b /128). Žmogus, plaukiąs ežeru ir prašąs gerti - pavyduolis (LTR 449 b /126/, plg. LTR 260 /124/), trys vyrai, besimaudantys iki kaklo vandenyje ir šaukiantys vandens - pavyduoliai (LTR 421 /25/), žmonės upėje, negalintys atsigerti - pavyduoliai, net vandens kitam pagailėję (LMD I 483 /28/), moteris, semianti vandenį ir niekaip negalinti atsigerti - goduolė (LTR 544 /287/), du žmonės, mėtantys obuolį - užmušę žmogų ir nepasidaliję pinigų (LMD I 843 /16/), žmonės prie gėrybėm nukrauto stalo verkiantys, jog negali valgyti - šykštuoliai (LTR 260 /279/).

Žmonės, kasantys šulinį ir pilantys vandenį atgal arba dirbantys tiltą ir negalintys jo pastatyti - ginčininkai (LMD I 503 /6/), du žmonės, besisvaidantys velėnomis - arę svetimasis ežias (LMD I 806 /3/), kitur ežias draskę žmonės gainiojasi vienas kitą su dalgiais (LMD I 483 /28/), du žmonės, tveriantys tvorą - kiekvienas traukiantis į savo pusę - ginčijęši dėl žemės ribų (LMD I 100 /1/), dvi moterys piene kais-tančios ant ugnies - dvi brolienės, vogusios viena iš kitos piena (LMD I 806 /3/), linksmi žmonės, kurių krepšiai visko pripildyti - dorai pardavinėję turguje, žmonės, negalintys pripildyti savo krepšių - turguje sukčiavusieji (EDS 226-227), dvi moterys, besistengiančios įbrukti viena kitai linus - marčios, viena iš kitos vogusios linus (LTR 421 /57/), dirvoje du žmonės, barstantys vienas ant kito žemes - sukčiai, po mirties besidalinantys - še tau, še tau (LTR 370 /310/), dvi mergos, mėtančios puodą viena kitai - buvo pavogusios turguje puodą (TŽ V 640-641). Mergina, kabanti ant vieno plauko medyje - labai plaukus raičiusi puošėiva (LTR 452 /93/), dvi panos aukso obuoliu besisvaidančios - merginos, gyvos būdamos nepasidalijusios (ar besidalydavusios) vieno

vaikino (LTR 10 b /128/, 198 /297/, 527 /5/), ežere antys, gaudančios auksinį obuolį - dvi merginos, kurios dalijosi vienu jaunikaičiu (LTR 552 /926/). Žmonės, laikantys virstančią bažnyčią - tie, kurie nėjo šventom dienom į bažnyčią, tinginiai (LMD I 483 /28/), linksmos, pasipuošę mergaitės - plovusios stalus šeštadieniais, niekaip negalinčios numazgoti stalų - tą darė sekmadieniais (EDS 226-227), daug žmonių, laikančių mažą žagarų tvorelę, šaukdami "neišlaikysim, pargrius!" - žmonės, sakę, kad "bile dūšiai bus gerai, o kūnas kad ir tvorą paremt" (LTR 198 /297/).

Gerai žmonės - tai paukščiai, gražiai giedantys obels virsūnėje, blogi žmonės virtę kitoje obelyje besipešančiais paukščiais (LMD I 483 /28/, plg. LMD I 832 /3/).

Visi šie vaizdai, kaip paaiškina Dievas, - jo dvaro pradžia (LTR 10 b /128/). Galbūt tai erdvė, plytinti Kalno papėdėje, - taip vienoje pasakoje pro šiuos vaizdus prasigavęs žmogus prijoja "labai aukštą kalną", ant kurio sutinka pomirtinio gyvenimo valdovą (DSPO 139-142). Juose parodomas pomirtinis likimas tų žmonių, kurie gyvendami vienaip ar kitaip nukrypo nuo savo priedermių. Atpildas už tai - ne "bausmė", o konkrečios žmogaus ydos transcendavimas, pratęsimas į amžinybę, kurioje žmogus trunka nuolat, neturėdamas galimybės pasitaisyti. Tuo metu dori žmonės tarsi nuolat pasilieka savo dorybėje. Šitokia pomirtinio atpildo samprata išties artima krikščioniškajai. Šiems iš pirmo žvilgsnio naiviems vaizdiniais visiškai tinka K. Ranerio pastebėjimas apie blogybę, įsigalinčią žmogaus širdyje taip, kad jos jau nebegalima atskirti nuo paties žmogaus. "Gali būti, kad ši blogybė yra taip labai galutinė, jog žmogus visiems laikams su ja susitapatina" (Raneris, 1988, 233). Įsidėmėtina, kad tokia gili lietuvių pasaulėžiūroje aptinkama įžvalga turi gilią šaknis: Ž. Diumezilis, aptikęs panašius vaizdinius osetinų (sarmatų palikuonys) ir indų pasaulėžiūroje, didžiai sujaudintas tokių ryškių paralelių, teigia, kad tokie vaizdiniai greičiausiai kilę iš vienos senoviškos moralizuojan-

čios arijų pasakos, išlikusios Indijoje ir Kaukaze (Дюм-езиль, 1976, 78-79). Pasirodo, ši "moralizuojanti arijų pasaka" tvirtai įėjusi lietuvių pasaulėžiūron, ir daug tvirčiau nei kitur.

Tačiau tokių "pamokančių vaizdinių" esti ir kitose ide. tautose. Galima paminėti panašius motyvus keltų legendoje "Karmako nuotyčiai Pažadėtoje Žemėje", kur pomirtiniame pasaulyje pastebimi raiteliai, veltui bandantys uždengti plunksnomis namo stogą, ir tai jiems vis nepavyksta (ИСИЭ, 688-692). Panašus į lietuvių pasaką motyvas aptinkamas hetų tekste (Иванов, 1977, 208). Greta to, kai kuriuos lietuvių pasakų motyvus apie pomirtinį tam tikros žmonių grupės likimą - apie tuos, kurie amžiams pasmerkti lindėti vandenyje - atitinka Grigaliaus Turiečio "Frankų istorijoje" (IV 33) atpasakotas abato Suniulfo sapnas: abatui pasirodė, jog jį atvedė prie ugninės upės, prie kurios iš vienos pusės bėgo žmonės ir panirdavo į ją; vieni stovėjo upėje iki juostos, kiti - iki krūtinės, dar kiti - iki kaklo; visi verkė ir skundėsi, kad juos degina ugnis. Buvo ir tiltas per upę, pėdos platumo. Kitame upės krante stovėjo iš lauko pusės nubalintas namas. Abatui buvo paaiškinta, jog nuo šio tilto bus numesti tie, kurie blogai vadovaus savo ganomiesiems; o tie, kurie pasirodys veiklūs, be baimės pereis tiltą ir su džiaugsmu bus įvesti į aną namą (cit. iš Григалий Турский, 1987, 100).

Jei atmestume "ugninės" upės vaizdinį, visi kiti motyvai stebėtinai sutaptų su atitinkamais lietuvių vaizdiniais. Tačiau šis krikščioniškas "ugnies" vaizdinys toli gražu neužgožia pamatinių archetipų. Galimas dalykas, V amžiuje abatas Suniulfas, kurio protėviai geriausiu atveju buvo pakrikštyti prieš pusanтро šimtmečio (kiek daugiau ar mažiau - neturi esminio skirtumo), išties tam tikrą specialų transcendentinį apreiškimą galėjo priimti tik per archainius bendraindoeuropietiškus archetipus, nes iš esmės nauja krikščioniškų erchetipų sistema tuo laikmečiu dar tik klojosi ant senųjų

sluoksnių.

Ši V amžiaus abato vizija leidžia teigti, kad lietuviška pasaka apie kelionę pas Dievą ir jos metu regimi įvairiausi vaizdiniai yra ne tiek pasaka, kiek tam tikra mirusiojo ar žynio, pakviesto į transcendenciją, vizija, vėliau vienu ar kitu būdu pranešta gyviesiems. Tačiau giliau į šį klausimą gilintis nevertėtų.

Šiame "pamokančių vaizdų" kontekste prisimintini lietuvių pasakų motyvus stebėtinai atitinkantys mitai apie Tantalos kančias ir Sizifo triūšą. Neabejotinai šių vaizdinių šaknys glūdi ide. protautės archetipų komplekse. Drauge tenka pabrėžti, kad ryškiausiai šie vaizdiniai, ir greičiausiai pirminiu savo pavidalu, bus išlikę lietuvių pasakose.

Dieviškoji erdvė

Toliau Dievo valdomame pomirtiniame pasaulyje susiduriama su Dievo dvaro (rūmų), Sodo ir kt. vaizdiniais. Juos mato ne tik Dievo į svečius pakviestasis, bet ir pupos stiebu, atitinkančiu Pasulio medžio kamieną, dangun užkopę senukai (pasakoje LPK 1416). Apie Dievo valdomą dangišką pomirtinį pasaulį pasakojama pasakose "Kelionė pas Dievą prašyti atpildo" (LPK 460), "Paukštis nuvilioja į dangų" (LPK 472 A), "Siuvėjas danguje" (LPK 800), "Šykščios moters sūnus danguje" (LPK 804), "Turtuolio teismas danguje" (LPK 802 A), "Turtuolis ir neturtėlis danguje" (LPK 805), "Kambariai danguje" (LPK 804 A), kai kariose pasakos "Kelionė į kitą pasaulį" (LPK 465) variantuose, sakmėje "Piemuo maitina smūtkelį" (LPK 3727) ir kt. Bemaž visur atvykėlių dangun matomi vaizdai sutampa. Pirmiausia tai Dievo dvaras.

Dievo dvaras

Savo kelionės pabaigoje žmogus aptinka dvarą (LTR

421 /25/, 452 /93/), kuris apibūdinamas kaip labai gražus (EDS 234-235), taip gražus taip puikus (LMD I 503 /6/), kuriame visur tik mirga, paukšteliai visokiais balsais čiulba (LTR 421 /64/). Tai gali būti ir puikiausi mūrai, rūmai (LTR 260 /124/), puikiausi rūmai, dvaras su labai gražiais kambariais, kuriuose atvykėlis bijosi ką paliesti, taip viskas gražu (LTR 462 /90/), rūmai (LTR 337 /57/, 368 /83/), kurie taip žėri, kad net akys raibsta (LMD I 100 /1/), netgi gražiausia triaukštė pilis (LRSPS 105). Tame dvare yra labai didelė troba, į kurią Dievas įsiveda žn ogų (LMD I 100 /1/), pasakose minimi dangaus kambariai (LTR 260 /446/, 398 /277/), kartais sakoma (LPK 804 A), kad danguje kiekvienam pagal nuopelnus paruošti kambariai (LTR 284 /438/, 368 /265/), kupini dangiškos gėrybės (KTR 368 /143/). Dievo namuose "visko yra", minimas stalias (LMD I 843 /16/), netgi puiki sofa, krėslas (LTR 527 /5/), auksiniai indai, visokie valgymai, gėrimai (LTR 552 /926/).

Pačiame dvare ar netoli jo ponas mato pulką jo mirusių baudžiauninkų, mato savo mirusį tėvą - jauną, gražų (LTR 527 /5/). Labai gražioje lankoje, kurioje didžiausia linksmybė, daugybė angelų, žmogus mato savo mirusią žmoną (LTR 370 /310/), mirusius vaikus drauge su žmona bevaikštančius po sodą (EDS 227-228, 229-230, 236-238), didelę šviesą, angelus, su kurias - mirusi žmona ir vaikai (EDS 235-236). Įsidėmėtina, kad netoliese dvaro - "prieš" jį ar "po" juo - pragaras (LTR 452 /93/), vaizduojamas kaip "ugnies ežeras" (EDS 235-236), "nešvaru ežeras" (EDS 236-238), "ežeras" (EDS 229-230). Pasakoje (LPK 804) "Šykščios moters sūnus danguje" pragaras įsivaizduojamas tiesiog po dangumi - iš ten žmogus mėgina trimis svogūno laiškais, kadaise šykštuolės motinos (kitais atvejais - žmonos) numestais elgetai, ištraukti ją iš pragaro (LTR 260 /124/; EDS 130-131, 227-228). Pats pragaras kartais esti už vienu uždraustų durų danguje (EDS 130-131), sode esančioje didelėje skylėje (EDS 227-228); iš viso sprendžiant, atrodo, kad pragaras yra "po"

dangumi ir jiedu yra tarsi ant vienos ašies, beje, kaip ir kitose senosiose mitologijose.

Sodas

Šalia dvaro easntis sodas (LTR 462 /91/, 552 /926/; EDS 227-231) žydi, jame auga gėlės, uogos, obuoliai, kriaušės, slyvos, vyšnios - neapsakoma daugybė; paukšteliai sode visokiais balsais gieda (LTR 552 /926/), čiułba aukso paukšteliai (LTR 337 /57/), beje, minimas Vėjas, su kuriuo šnekučiuojasi Dievas (KTR 337 /57/). Stebuklingas sodas išnyra ir Vėjų motinos sodybos aprašyme (Vėjai, kaip minėta aukščiau, - rojaus sargai), šiame sode auga stebuklingi obuoliai (Greimas, 1979, 125-126). Kitose lietuvių sakmėse regimas stebuklingas rojaus medis. Taip Enokas su Elijošiumi, gyvi patekę į rojų, gyvena ten, kol labai pasensta, tada nueina prie vieno medžio, atsisėda ir tampa vėl jaunas (Balys, 1939, 133).

Kartais sodas pakeičiamas "darželiu"; "rojaus darželis" - žvaigždynas, matomas "ant žiemos rytų šalies" (DPSO 162-163), beje, panašią rojaus kryptį nurodo ir sakmės (BLV 21-22). Galbūt šiaurės rytų kryptis sietina su Paukščių Taku, einančiu ta pačia linkme. Pasakojama, kad yra dangaus gojus ar daržas, kuriame būna teisingai gyvenę visų tautų kariai (Narbutt, 1835, 169). Pats rojus apibūdinamas kaip puikiausias ir gražiausias daržas, kuriame auga įvairiausi medžiai su stebuklingiausiais ir gražiausiais vaisiais (BLV 21).

Tvano metu Praamžius numeta žemėn kremtamą riešuto kevalą, kuriame išsigelbsti lietuvių Nojus su žmona. Praamžiaus sode turėtų augti ir daugiau riešutmedžių. M. Davainio-Silvestraičio pateiktoje pasakoje tariama, kad riešutai tame sode labai gausiai augo (šių fragmentų aptarimą žr. Greimas, 1979, 220 ir t.). Apie savo kelionę į aną pasaulį pasakojantis juodvarnis sako: "aš dideliai toli buvau, kur

žalias gojus, stiklo mūras.. ten kevalus krimtau" (LT III 259). Formulė "Žalias gojus, stiklo mūras" primintų Stiklo kalną ir ant /už/ jo esantį sodą su vešlia augmenija. Atvykusiam į aną pasaulį žmogui Dievas duoda riešutą (LTR 421 /64/). Galbūt iš bendro šaltinio kilę ir Dievo (Prakorimo, Praamžiaus) ir keltams žinomi devyneri riešutmedžiai, augantys Pažadėtoje Žemėje (ИСИЭ 690).

Maginės tradicijos reliktai

Tačiau kelionių į Dievo valdomą erdvę aprašas būtų nepilnas, nepaminėjus populiarios lietuvių pasakos LPK 1416 "Pupos stiebu į dangų" vaizduojamo kelio pas Dievą. Senelis su senele stebuklingos pupos stiebu užsiropščia į dangų ir ten sutinka Dievą. Jų regimi vaizdai - Dievo sodas ir pan. - mažai tesiskiria nuo jau minėtų Dievo pasaulio reginių. Tačiau esama ir kai kurių, kartais gan žymių skirtumų, pirmiausia liečiančių paties Dievo būsto aprašymus bei kai kuriuos kitus netoliese pastebimus dalykus. Anksčiau minėtose pasakose Dievo pakviestieji keliauninkai paprastai atsiduria ties Dievo dvaru ar rūmais, o pasakoje LPK 1416 vietoje jų regimas "kažkoks namelis" (LTR 724 /39/), trobelė (LTR 462 /400/), "mažutis Dievo namelis" (LTR 724 /144/). Greta minimi vartai arba durys (LMD I 133 /275/; LTR 260 /137/). Tokios prabangos, matytos pasakoje "Svečiuose pas elgetą (Dievą)" jau nebėra. Vietoje to - gausybė pieno produktų (LTR 724 /39/), matyt, gaunamų iš čia pat minimų ožkelių (LTR 462 /400/, 724 /39, 144/), yra ir oželis, traukiantis ratelius (LTR 662 /311/), kitur vadinamus "angelų ratukais" (LTR 449 a /54/), Šv. Petro rateliais (LTR 260 /137/), tiesiog rateliais (LMD I 291 /5/, I 832 /7/; AED 219).

Namelyje aptinkamas duonkubilis ar rėckelė, kupina tešlos duonai kepti (LMD I 291 /5/, I 832 /7/; LTR 260 /137/, 544 /263/), iš kurių, bobutei paragavus, nesulaikomai ima bėgti tešla; sode auga obelis, nuo kurios nurėškus obuolį,

nubyra ir visi kiti (LTR 260 /137/, 449 a /54/, 662 /311/; LMD I 291 /5/; AED 219).

Įdomu, kad Dievas seneliams draudžia liesti tešlą ar obelį, tačiau Dievo ožkelės, pieno produktai nėra uždrausti. Iš anksto uždrausta ir leisti ratelius, o draudimo nepaklausiusi senutė jų nesuvaldo. Tai, ko gero, reiškia ne vien paprastą draudimą liesti Dievui priklausančius daiktus: kodėl gi draudžiami būtent žemdirbystės, sodininkystės produktai? Atrodytų, tokia pasaka galėjo rasti dar neįsigalėjus žemės dirbimu grindžiamai ūkio sistemai. Be to, gyvulininkystei netgi esant gana ankstyvoje stadijoje: danguje minimos tik ožkelės. Tokiems gyvuliams nereikia didelių ganyklų plotų, taip pat ir ratų (vežėčių), kuriais indoeuropiečiai piemenys-klajokliai paskui savo bandas traukdavo iš vieno Eurazijos pakraščio į kitą. Drauge pasakos radimosi metu ankstyvąja gyvulininkyste paremto ūkio atstovai jau žino žemdirbių kultūrą - duoną, sodus.

Tačiau pasakoje glūdi perspėjimas ar bent jau nepasitikėjimas žemdirbių kultūros pasiekimais. Įsidėmėtina, kad būtent toks pat nepasitikėjimas atsekamas ir laumių legendas sukūrusioje kultūroje (Bagdanavičius, 1982). Atrodo, kad pasaka "Pupos stiebu į dangų" išties radosi dviejų kultūrų sandūroje, ir priklauso žemesnėje pakopoje esančiai kultūrai, plg. vien tik "mažą Dievo namelį", "trobelę". Tačiau drauge pažymėtina, kad pastaroji kultūra gan geranoriškai žvelgia į aukštesniąją, joje įžiūrėdama tam tikrą sakrališkumą, ypač - augalų sodinimo akte, plg. patį "dangiškosios pupos" motyvą. Galbūt iš tokios kultūrų sankirtos ir kilo vienoje pasakoje užtinkamas paaiškinimas, kad "artojai dangun neina" (LTR 662 /213/), t.y., nepaisant aukštesniosios kultūros materialinio pranašumo pripažinimo, religinė jos viršenybė buvo neigiama. Ši pasaka liudija dar kai kuriuos ją sukūrusios kultūros bruožus - visų pirma tai būdas, kuriuo patenkama į dangų. Medžiu į dievų pasaulį kopia šamanai - panašūs vaizdiniai plačiausiai paplię ugrofinų tau-

tose. Baltams - ir ide. tautoms apskritai - šamanizmas nebuvo būdingas. Tai liudija, kad ide. protautė greičiausiai jau buvo praėjusi šią religinio gyvenimo pakopą. Gal tokia šamanistinė kelionė į aną pasaulį samprata, išlikusi šioje pasakoje ir gretintina su joje minima ūkine sankloda reikėtų šią pasaką atsiradus ugrofinų substrate, pastarajam susiduriant su prie Baltijos atsikrausčiusiomis ide. gentimis, atsinešusiomis rato ir žemdirbystės kultūrą. Tokią prielaidą patvirtintų tai, kad lietuviškas šios pasakos variantas pasirodo labai stipriai degradavęs (LTR 452 /97/, 462 /400/, 724 /144/ ir t.).

Atrodo, kad kultūra, kurioje ši pasaka kadaise funkcionavo tikriausiai kaip sakralinis mitas, po susidūrimo su naująja kultūra savarankišką gyvavimą prarado gan greitai, ir jau nebegalėjo kontroliuoti šios pasakos funkcionavimo. Pasaka naujojoje kultūroje prigijo, tačiau, neatitikdama ide. pasaulėžiūros struktūroms, virto daugiau emociine, juokų pasaka. Žinoma, teiginį, jog pasakoje "Pupos stiebu į dangų" susiduriama su būtent ugrofinų kultūra, reikėtų patikrinti. Substratinė ją suformavusi kultūra galėjo įeiti į prabaltų tradiciją daug anksčiau ir visai kitose vietose.

Kol kas buvo kalbėta apie pasaulį, į kurį atkanka Dievo pakviestieji arba mirę žmonės. Pasaka "Pupos stiebu į dangų" atlieptų greičiau šamanistinio pobūdžio pasaulėžiūrą, tačiau ir čia iš esmės patenkama ton pačion sferon. Atrodo, kad į šiltą, amžinai žaliuojantį kraštą (ar bent jo prieigas) gali atvykti ir maginės kultūros atstovai. Lietuvių sakmėje (LPK 3652) "Raganos žiemą lekia žirniauti" pasakojama apie tai, kaip raganos viduržiemy, raitos ant avilių, nulekia ant kalno, kur žydi gėlės, auga žirniai (LTR 344 /725/), į tokį kraštą, kur "buvusi vasara" (LTR 42 /61/), ant tokios žemės, kur žirniais nusėtas visas laukas (LTR 619 /156/). Raganos keliauja gan utilitariniais tikslais (tokia kelionių motyvacija apskritai būdinga maginėms tradicijoms) - žiemą pasiskinti žirnių. Matyt, šioje pasakoje išnyrantys Kalno, "žaliavimo",

"amžinos vasaros" vaizdiniai sietini su pomirtiniu lietuvių pasauliu, dausomis, kur "visada šilta" ir "žiemos nėra" (Būga, 1959 I, 553). Tai, jog vykstama į pomirtinį pasaulį galėtų parodyti ir raganų keliavimas būtent ant avilių. Seniau aviliai buvo skobiami iš medžio, panašiu būdu kaip ir karstai, matyt, tai ir lėmė raganų pasirinkimą. Be to, kartais pomirtinio pasaulio vaizdiniai siejami su bitėmis - plg. kartais aptinkamą žmogaus sielos tapatinimą su bitele.

Dar aiškiau tokia kelionė vaizduojama pasakoje (LPK 306) "Prašoktos kurdaitės". Karalaitės raganos prieina aukštą kalną ir įkopia į pačią viršūnę. Ten jos atsisėda pailsėti. Ant to kalno plyti gražiausias sodas, kuriame auga aukšiniai obuoliai, skraido paukščiai. Vėliau karalaitės prieina prie ežero, per kurį jas perkelia irklininkas, už ežero - didžiausias dvaras, kuriame vaikšto žmonės vištų, arklių, karvių kojomis (LTR 260 /471/). Šie motyvai atkartojami daugelyje pasakos variantų - sodas su aukso obuoliais (LTR 284 /526/, 358 /627/, 552 /1082/), upė (ežeras), per kuriuos persikeliama (LTR 344 /707/, 552 /1082/), jūra (LTR 284 /526/), vandens kliūtį keičia giria (LTR 452 /49, 114/; LMD I 494 /9/), tiltas (LTR 532 /9/), minima erdvė kalno viduje (LTR 358 /636/), požeminiai rūmai (LTR 358 /627/) ir pan. Paprastai ši karalaičių ar karalaitės kelionė suprantama kaip kelionė į pragarą, tačiau pakeliui ji prieina jau žinomus dangiškojo "rojaus" ant Kalno vaizdinius. Atrodo, kad pasakos radimosi metu "rojų" ir "pragarą" atitikę vaizdiniai buvo išdėstomi vienas už kito; tikriausiai "rojus" buvo įsivaizduojamas ant Kalno, "pragaras" - pakalnėje; tais atvejais, kai Kalnas neminimas, karalaitė ragana prieina ką panašaus į anksčiau minėtus "rojaus" sodus.

Su sakme apie žirniauti lekiančias raganas šią pasaką jungia vienas bendras motyvas: į "aną pusę" moteris keliauja savo pačios jėgomis, nepasikliaudama Dievo ar kokių kitų transcendentinių veiksmų pagalba, jos pagaliau ir neprašydama. Pagalbos ne tik neprašoma, jos iš anksto at-

sisakoma pasinaudojant maginėmis priemonėmis - jojimu ant avilių (LPK 3652), užkeikimu (LTR 284 /526/, 260 /471/), manipuliacijomis su obuoliu (LTR 344 /707/), tuo metu kai daugumoje lietuvių pasakų apie panašias keliones į pasaulį klausama kelio Mėnulį, Saulę, Vėją ir pan. Atrodo, sakmės apie žirniaujančias raganas ir pasakos apie karalaičių kelionę galėjo rasti, esant pasaulėžiūrai, pripažįstančiai moters-burtininkės galią, naudojant magines priemones nukakti į "aną pasaulį". Čia vėl susiduriama su neindoeuropietiška, metricentrine kultūra, kuriai taipogi nepažįstamas ratas, bet žinomas luotas (kelionei į kitą pasaulį). Be to, ide. pasaulėžiūroje į anapus keliaujantis vyras paprastai gauna vienokią ar kitokią transcendentinę pagalbą iš dieviškosios sferos atstovų, gauna senelio Dievo patarimą, palaiminimą ar jis tiesiog nurodo kelią. O ką tik minėtose pasakose pasikliaujama maginiais veiksmais.

Ir šiuo atveju susiduriama su kultūrų konfliktu religiniu pagrindu. Tai nurodo nevienoda pasakos apie karalaitės kelionę pabaiga - karalaitė ragana sudeginama (LTR 260 /471/, 344 /707/), išvejama iš namų (LTR 452 /49/), o kartais - su ja susituokia jos persekiotojas (LTR 284 /526/, 291 /215/, 358 /636/). Atrodytų, savo pirminiu pavidalu ši pasaka turėjo būti mitu apie moters-burtininkės (šamanės) kelionę į "aną pasaulį". Tačiau šiam matriarchaliniam mitui patekus į patriarchalinę ide. kultūrą, atsiranda naujas motyvas: jaunikaitis, pasinaudodamas Dievo-senelio ar numirėlio jam duotais stebuklingais daiktais persekioja karalaitę, keliaujančią anapus, ir paskui susituokia su ja, - tokia mito transformacija dar kartą paliudyja taikų kultūrų susidūrimo pobūdį. Tik vėliau, patriarchalinei, nemaginei pasaulėžiūrai galutinai įsivyravus, tokias magines, šamanistinėmis priemonėmis paremtas keliones imama smerkti - galbūt išties senojoje baltų kultūroje, kuriai įprasta kelionėje į aną pasaulį pasikliauti transcendentiniu veiksniu, maginės priemonės, vartojamos prasigauti į anapus, atrodė šventvagystė.

Vis dėlto minėtoji sakmė ir pasaka nėra degradavusios (priešingai nei pasakos apie kelionę pupos stiebu), o tai reikštų, jog baltų kultūroje išliko smerkiama, tačiau kultivuojama maginė tradicija. Ją palaikė tikriausiai senosios substratinės kultūros atstovai, tačiau ir jiems, kaip atskiram etniniam sluoksniui, išnykus, ši tradicija laikėsi toliau kaip ezoterinė sektos pobūdžio grupėse. Ji buvo aiškiai suvokta kaip sąmoninga priešprieša transcendentiniu veiksmu paremtai nuostatai, todėl ir daugiausia šios tradicijos adeptų būta tarp moterų. Ši tradicija buvo ne kas kita kaip raganystė. Turint omenyje, kad viduramžiais raganų siautėjimai apėmė visą Europą, tektų manyti, kad tokia maginė kultūra yra senosios Europos palikimas.

"Laukinė medžioklė"

Pomirtiniame pasaulyje vėlės ne vien vaikščioja po kalnelį, po sodą, sėdi "vėlių suoleliuose". Jos sutinkamos ir bemedžiojančios. Sakmėje LPK 3518 pasakojama apie mirusiųjų vėles, padangėmis traukiančias į medžioklę: padebesyse girdėti šūksniai, triukšmas, ginkų žvangėjimas, šunų skalijimas. Kartais tai pavyksta žmonėms ir pamatyti (BLV 120-121). Laukinė medžioklė esą matyta 1839 m. netoli Lydos - ore, virš kelio, visai ne aukštai nuo žemės keliavo didžiuliai riterių būriai, pilnai apsiginklavę, su šarvais, papuoštais plunksnomis. Ėjo visą valandą, o žemę lietė tik praeidami kalvos viršūnę, kurią taip išrausė, jog rodėsi, išties ją perėjo daugybė kavalerijos pulkų (Теобальд, 1890, 187). Dvi debesyse besikaujančios kariaunos matytos ir Lenkijoje 1269 m. (Strijkowski, 1846 I, 307). Tai nėra retas Europoje reiškinys; pakaks prisiminti kolektyvines vizijas Verdene pirmojo pasaulinio karo metu. Matyt, vėlės ir toliau gyvena pagal savo pamėgimą, (tad karių - medžioja ir kaunasi). Latviai didvyrių, kritusių už Tėvynės laisvę, šešėlius vadino Murgi. Jie gyvenę danguje, lenktyniaudavę ten

ugniniais vežimais, danguje kaudavęsi su Jodsais - piktosiomis dvasiomis. Lietuviai tokį kovoję kritusio kario šešėlį, T. Narbuto liudijimu, vadino Kunkėtoju - jie garbinti tikint, kad paliovus jiems atnašauti, kraštą išuiksiąs nederlius ir badas (Narbutt, 1835, 169). Laukinė medžioklė germaniškuose kraštuose vadinta "das Wētende Heer", "das wilde Jagd" (Mogk, 1921, 58), ir atrodo taip pat kaip Lietuvoje. Tokius pat vaizdinius žino ir estai bei suomiai (Haavio, 1979, 476-477).

Tiesą sakant, kai kurie "Laukinės medžioklės" požymiai liudytų galimybę manyti, kad savo metu ji priklausė "padangių" sferai. Tačiau į su Dievu siejamo pomirtinio pasaulio vaizdinius ją tenka įtraukti todėl, kad lietuvių ir latvių pasaulėžiūroje tokie "padangių kariai" rodomi kankiniais, kuriems reikia atnašauti, ar kovotojais su piktosiomis dvasiomis. Tuo būdu jie negali būti įrašomi į chtoniškąjį pomirtinio pasaulio "padangėse" kontekstą, - kaip minėta, jei jame tokie vaizdiniai ir funkcionavo, tai gan anksti jie buvo pervesti paties Dievo kompetencijai.

Dievo pasaulis ir mirusieji

Apie patį Dievo pasaulį žinių mažoka. Paprastai pasakos ir sakmės daugiau dėmesio skiria keliavimo anapus aprašymui, pamini kai kuriuos pirmuosius įspūdžius pomirtiniame pasaulyje. Tolimesnis mirusiųjų gyvenimas - be maž neaptariamas.

Dangaus Dievas nuolat stebi žmonių gyvenimus. Stebi degančias žvakes - žmonių gyvenimus (LMD I 324 /11/, plg. LTR 544 /287/), ir pagal tai, kiek jos nudegę, sprendžia, kiek kam likę gyventi. Dievas nuolat regi ir žmonių elgesį. Danguje yra vieta, iš kurios pasižiūrėjus, matosi visas pasaulis (LTR 449 b /75/), labai primenantį borchesiškąjį Alefą. Kartais tariama, kad Dievas turi panašų į didelį obuolį kamuolį, kuriame galima pamatyti visą žmonių gyvenimą (LTR 368

/83/) - įsidėmėtinas Žemės, kaip kamuolio, vaizdinys. Jis turi sąrašą visų gerų ir blogų žmonių darbų, kuriame viską užsirašo (LTR 368 /83/). Visa tai rodo didžiulį Dievo dėmesį žmogiškiems reikalams ir drauge liudija jo, kaip pomirtinio pasaulio valdovo, kvalifikaciją - nors nežinia, kiek Dievas ją naudojasi.

Pasakos pažymi didžiulį Dievo kantrumą - pasakoje (LPK 800) "Siuvėjas danguje" žmogus, pamatęs apačioje vykstančią neteisybę, užsirūstina ir netyčiomis užmuša blogai besielgiantį; už tai susilaukia Dievo priekaištų ir kartais išvejamas iš Dievo pasaulio.

O šis pasaulis be galo gražus. Pasakoje LPK "Turtuolis ir neturtėlis danguje" pasakojama, kaip visko turintis - net dangiškaisiais mastais - žmogus, žiūri į neturtėlį, sėdintį prie Dievo kojų, žiūri du šimtus metų, ir jam nenusibosta (LTR 358 /256/). Pasakoje (LPK 472 A) "Paukštis nuvilioja į dangų" žmogus, sekantis paukštį iš ano pasaulio, nepastebi, kaip praeina trys tūkstančiai metų (LTR 449 /131/).

Tačiau į Dievo pasaulį patekti nėra taip paprasta. Kai Dievas-senelis vežasi geilestingą žmogų pas save į dangų, pasirodo, kad ir dangiški arkliai negali nė truktelėti iš vietos - mat žmogus įsidėjo dvaro raktus (LTR 552 /912/) - kaip ir pasakojimuose apie Kalną, kuriuose sakoma, kad tie, kurie prie savo turto pernelyg prisirišę, į tą kalną neužkops. Žmogus negali nieko "pasiimti" su savimi. O ir žmonių labai dora laikyta mirusioji negauna vietos danguje, kol neišaiškėja kai kurios jos nuodėmės (LTR 68 /332/). Dievas ir jo pasaulis reikalauja viso žmogaus. Turi būti nutraukti visi žmogaus ryšiai su žemiškaisiais dalykais, o ir jo paties Dievas reikalauja ne tik "viso", bet ir tokio, koks jis yra iš tiesų.

Sunku pasakyti, kiek šie motyvai sukrikščioninti. Išties, jais išsakomos didžios tiesos, su kuriomis sutiktų ir krikščionybė. Vis dėlto, nesiaiškinant, ar atskiri motyvai priklauso krikščioniškajai, ar archainei tradicijai, susidaro įspūdis, jog didžioji jų dalis priskirtina dar senesniems tikėji-

mams - konkrečiai dėl vaizdinių, kuriais tokios tiesos išreiškiamos grubumu. Lietuvių pasakų ir mitų kalba nėra sąvokų kalba. Prie didžiųjų pomirtinio atpildo tiesų lietuvių protėviai artėjo iš kitos pusės, ir jų kelias buvo nužymėtas mįslėmis ir prilyginimais, semiamais iš pačių archaiškiausių tradicijų gelmių - o tokie prilyginimai dažnai buvo netobuli, gruboki - tai buvo nuojautos, kurias krikščionybė sukonkretino iki sąvokų ir kilstelėjo iki tokio lygmens, kuriame tos pagoniškosios nuojautos jau galėjo būti reflektuojamos.

Todėl ir krikščionybė taip greitai tapo tautos savastimi, todėl ir lietuvių pasaulėžiūroje Dievo įvaizdin suplaukė tiek pagoniškieji, tiek krikščioniškieji elementai - kaip retoje kitoje pasaulėžiūros srityje.

Visa tai apsvarsčius, paaiškėja, kokie sunkumai kyla, mėginant interpretuoti Dievo kontroliuojamo pomirtinio gyvenimo įvaizdį senojoje lietuvių pasaulėžiūroje.

Dangaus Dievo kontroliuojamo pomirtinio gyvenimo sampratos problematika ir bandymas išskirti istorinius lygmenis

Kaip jau minėta šio skyriaus pradžioje, tiek psichopompą, tiek kelio ar vartų motyvus buvo galima nagrinėti ir "užpasaulinio", "už vandens" ar "po žeme" esančio pomirtinio gyvenimo kontekste. Tačiau besiaiškinant šiuos vaizdinius turėjo paaiškėti, kad jie aiškiai matomi ir Dievo kontroliuojamame pomirtiniame pasaulyje. Todėl šiame tyrinėjimų etape teisingiausia pasirodė atitinkamus vaizdinius nagrinėti, remiantis jų išsaugotais ryšiais su Dievo įvaizdžiu - o jų žymiai daugiau nei su kitais vaizdiniais. Priešingu atveju būtų tekę atlikti specialų tyrimą, nuvalant "dangiškąsias" apnašas, ant šių vaizdinių nusėdusias jų funkcionavimo Dievo kontroliuojamo pomirtinio pasaulio kontekste metu, tačiau pirmiau, ir tai savaime suprantama, atkūrus

bendriausius Dievo pasaulio bruožus. Tačiau taip tyrimas būtų patekęs į užburimą ratą. Tokios baigties ir stengtasi išvengti, nors žinoma, ir šiuo atveju lieka tam tikro neišbaigtumo. Deja, kitas kelias kol kas nebuvo įmanomas.

Kita nemenka problema - žemiau tebus nubrėžti jos kontūrai - tai Dievo kontroliuojamo pomirtinio pasaulio išsidėstymo vieta. Ar galima teigti, jog tai "dangiškoji" sfera?

Tai atsekti be galo sudėtinga - pats "dangiškumas" yra labai įvairialypis. Jo centre glūdi Pasaulio kalno motyvas - tiek tuomet, kai po vėlių kalnelį vaikščiojo mirusieji, tiek tais atvejais, kai kalbama apie Kalną, į kurį mirusieji turi užkopti, tiek kalbant apie Kalno viršūnėje gyvenantį Dievą, - visur susiduriama su tuo pačiu Kalno provaizdžiu. Ten, kur regimas Kalnas, nesunkiai atsekami Dievo, rojaus įvaizdžiai, sodo, kalno, lankos, kurioje linksminasi teisiai gyvenę mirusieji, vaizdiniai. Tačiau krikščioniškieji dangaus vaizdiniai dažnoje pasakoje eliminuoja Kalno motyvą kaip nesutampantį su krikščioniškuoju pasaulėvaizdžiu. Tokiais atvejais gan sunku išvesti aiškia ribą tarp lietuvių religijos pomirtinio pasaulio "ant (už) Kalno" ir jau sukrikščionintų rojaus, esančio tiesiog danguje, vaizdinių. Problemiška ir kai kurių vaizdinių kilmė, pvz., Dievo kantrybė, matant žmonių nuodėmes, prieštarautų aukščiau nagrinėtose etiologinėse sakmėse aiškiai išreikštam Dievo rūščiui ir tiesiog senatestamentiniam teisingumui. Vis dėlto daugelis motyvų (Kelias, Paukščių Takas, Kalnas, Psichopompas, Sotas, Dvaras), kaip rodo kitų tautų mitologinė medžiaga, kilę iš ide. protautės vaizdinių komplekso. Todėl šiame skyriuje liesti tik ide. tautų mituose aiškius atitikmenis turintys vaizdiniai, kol kas nuošalyje paliekant problemiškus vaizdinius, kuriuose galbūt juntama krikščionybės įtaka. Šis skyrimas ypač sudėtingas Dievo kontroliuojamo pomirtinio gyvenimo kontekste, ir nesyk, užuot įsileidus į subtilius svarstymus, nežadančius vienareikšmių rezultatų, tenka šiuos klausimus atidėti vėlesniems laikams, o kontraversiškos kilmės vaiz-

dinių išvis neverta jungti į sklaidomą mežiagą.

Tačiau ir tokiu pavidalu aptariama senovės lietuvių Dievo kontroliuojamo pomirtinio gyvenimo samprata dar negali būti sklaidoma į chronologiškai ankstesnius bei vėlyvesnius lygmenis. Atrodo, kad "dangiškasis" ar dangaus sferoms artimas (ant Kalno esantis) pomirtinis gyvenimas senovės lietuvių pasaulėžiūroje iš principo atitinka senosios ide. tautoms bei, matyt, ir ide. protautėje žinotą vaizdą. Tai gyvenimas greta Dievo, greta jo dvaro esančiame sode ar lankoje, krašte, kur visados šilta, amžina vasara. Tai gyvenimas, kupinas malonumų, žaidimų, valgymų ir gėrimų. Jis dislokuojamas ant paties Kalno ar kiek už jo, galbūt danguje. Vertikaliai po "dangiškuoju" (plačiaja prasme) teisiųjų pasauliu yra pragaras - piktų, gobšių, nedorų žmonių pomirtinio buvimo vieta, esanti Kalno papėdėje ar "pakalnėje", ar paties Kalno viduje. Tokia sąsaja nurodo, kad "dangaus" ir "pragaro" įvaizdžiai senojoje pasaulėžiūroje chronologiškai buvo lygiagretūs, ir, ko gero, klausimas, kuris iš šių įvaizdžių archaiškesnis, būtų formuluojamas neteisingai. Mat Kalno, ant jo gyvenančios vyriausios ide. panteonų dievybės bei greta besilinksminančių mirusiųjų motyvas pats savaime yra be galo archaiškas, o drauge abu pagrindiniai įvaizdžiai funkcionuoja persipynę kaip pastovus kompleksas. Ši samprata, kaip minėta, yra ide. protautės paveldas: tad jai mažiausia 5-7 tūkstančiai metų, ir tai toli gražu ne kraštutinė riba.

Baltų ir lietuvių gentys, kiek galima spręsti, šį Dievo kontroliuojamo pomirtinio pasaulio įvaizdį traktavo labai rimtai, nes žymesnių jo transformavimo pėdsakų nesama. Tačiau indoeuropietiškas "dangiškojo" ar "ant Kalno esančio" pomirtinio pasaulio įvaizdis lietuvių protėvių pasaulėžiūroje vienu metu aiškiai susidūrė su kitos, autochtoninės kultūros "ano pasaulio" samprata. Galbūt šią sandūrą galima paaiškinti kaip ide. kultūros užsilikimo ant ugrofinų ar Senosios Europos substrato atgarsį. Galimos ir kitos inter-

pretacijos - tuo atveju, jei keistūsi kol kas didesniosios mokslininkų dalies pripažįstamas lietuvių etnogenezės aiškinimas. Tačiau ir kitais atvejais nepavyktų atmesti pagrindinio dviejų kultūrų susidūrimo (šiuo atveju "dangiškojo" pomirtinio gyvenimo įvaizdyje bei požiūryje į maginę tradiciją) rezultatų - indoeuropietiškoji patriarchalinė, transcendentiniu veiksmu pasikliaujanti kultūra šiame kultūriniam-religiniame konflikte nugalėjo. Galimas dalykas, vis dėlto prireikė tam tikrų pastangų - tai liudytų Šventaragio religinė reforma, politiniu keliu įtvirtinusi ir įteisinusi "Kalno religiją". Vis dėlto, kaip liudija tautosaka, Kalno ir su juo susijusio pomirtinio gyvenimo įvaizdis senovės lietuvių pasaulėžiūroje buvo ypač gyvybingas ir net XIX a. antroje pusėje užrašytose sakmėse atsispindinti pomirtinio gyvenimo samprata iš principo nesiskiria nuo tos, kuri užfiksuota I tūkstantmečio pr. Kristų pradžios Irano arijų sakraliniuose tekstuose, - vadinasi, senoji ide. religija iš esmės nulėmė atitinkamus lietuvių tikėjimus pomirtiniu žmogaus likimu. Gali būti ir taip, kad "senoji ide. religija" ir "senovės lietuvių religija" yra ne tik ganėtinai artimos, bet ir iš dalies tapačios sąvokos.

V. Kai kurie bendrieji pomirtinio gyvenimo sampratos bruožai

Kol kas buvo aptariami atskiri pomirtinio gyvenimo įvaizdžiai; jie, siekiant atvaizduoti kiek galima reljefiškiau, nagrinėti daugmaž autonomiškai. Jau buvo galima pastebėti, kad šie įvaizdžiai bendriausiame lygmenyje smarkiai persipynę - tiek, kad neretai sunku išsiaiškinti ne vien jų išsidėstymą (kadangi nesyk pomirtinio pasaulio įvaizdžiai, kad ir kur būtų talpinami - "už vandens", "už pasaulio ribos" ir pan. - menkai tarpusavyje skiriasi), kartu sunku atsekti ir tam tikrame pomirtinio gyvenimo sampratos lygmenyje žinota pomirtinio pasaulio valdovą, ir t.t.

Šiame skyriuje bus liečiami tokie pomirtinio gyvenimo sampratos bruožai, kurių aiškinimasis negalėjo apsiriboti vieno kurio įvaizdžio rėmais. Tai visų pirma - "atvirkštinės" simetrijos įsigaliojimas "aname pasaulyje", ten veikiančios kitokie erdvėlaikio dėsniai, pomirtinio pasaulio valdovų klausimas, kai kurie raudose atsispindinčios pasaulėžiūros elementai.

"Atvirkštinė" simetrija, laiko ir erdvės pokyčiai "aname pasaulyje"

Daugelyje su tikėjimais pomirtiniu gyvenimu sietinų reiškinių, aptinkamų tiek archeologijoje, tiek tautosakoje, susiduriama su tam tikrais ženklais, liudijančiais, jog pomirtiniame pasaulyje numatyti kitokie erdvėlaikio dėsniai (Bernevičius, 1989). Kokie tai reiškiniai?

Nuo seniausių laikų daugelio tautų, laidojimo papročiuose reiškiasi gan keisti ir šiuolaikiniam tyrinėtojų daug galvosūkių keliantys fenomenai - tai visų pirma šalia mirusiojo dedamų įkapių laužymas, daužymas, gadinimas. Taip baltams artimoje lužitėnų kultūroje indai įkapėms dėti būdavo apverčiami, specialiai daužomi, į kapą būdavo dedama

tik šukė, ir pan. (Gediga, 1976, 164-165). Ne išimtis buvo ir pačių baltų papročiai - ne kartą į kapą dedami indai buvo specialiai daužomi (Lietuvių etnogenezė, 1987, 111), ir dar IX-XII a. Lietuvoje degintiniuose kapuose įkapių vaidmenį atlikdavo puodų šukės (Ten pat, 187). Gadinti ne tik indai, bet ir ginklai - jie būdavo sulankstomi, pjautuvai - jų smailgalys atlenkiamas aukštyn, papuošalai - apyrankės, antkaklės - dažniausia būna sulaužomos (Ten pat, 132, 137-138). Panašių duomenų archeologinėje literatūroje pateikiama dažnai, tad galima teigti, jog baltų žemėse egzistavo tokia įkapių laužymo, gadinimo tradicija, būdinga labai ilgam istoriniam laikotarpiui, nors visuotinė ji, regis, niekuomet nebuvo. Nuodugnesnę tokių reiškinių klasifikaciją galėtų atlikti tik archeologai, tad šiame skyriuje bus pasitenkinta vien panašių reiškinių konstatavimu.

Kokį pomirtinio gyvenimo sampratos dėsnį galėjo atitikti įkapių gadinimo tradicija? Pirmiausia kultų mintis: gal tokiu būdu stengtasi išlaisvinti daikto sielą - daiktą "numarinus", ji galėjo atsiskirti ir pasekti paskui savo mirusį šeimnininką. Tai visiškai įtikėtinas aiškinimas, galbūt iš tiesų funkcionavęs tam tikrais istoriniais laikotarpiais. Tačiau jis ne visiškai tinka kitiems reiškiniams, pvz., įkapėse randamoms šukėms. Viena specialiai sudaužyto puodo šukė galėtų reikšti žinomą mitinio mąstymo principą "pars pro toto", t.y., dalis atstoja visumą. Vadinasi, įdėjus į kapą specialiai sudaužyto indo šukę, pati indo siela turėjo toje šukėje išlikti, ar bent per ją, tarsi hologramą, atsikurti. Panašiai aiškintinas ir arklių galvų dėjimas į kapus - arklio galva turėjo atstoti visą gyvulį.

Bemaž neįtikėtina, bet tokie papročiai išsilaikė labai ilgai. Taip dar 1641 m. LDK didžiojo etmono Kristupo Radvilos (1585-1640) laidotuvių aprašyme Jonas Kmita pamini, jog, palaikus dedant į kapą, šventoriuje į bažnyčios sieną sulaužoma juoda ietis su aukso drakonu apačioje. Po palaidojimo ant kapo sulaužomas auksinis skydas su ereliu,

auksuota ietis, kalavijas, buožė (KIŽ 95-96). Be abejonės, didikai, iškilmingai lauždami ginklus, nesuvokė tokiu būdu pratęsiantys giliausią pagonišką paprotį - tačiau būtent tai ir rodo šios tradicijos jėgą. Jos šaknys turėtų remtis į kažkokią esminę nuostatą, kuri galėtų paaiškinti tam tikras senosios pomirtinio gyvenimo sampratos ypatybes.

Įvairių tautų laidojimo papročiuose įkapės dažnai sulaužomos, sudaužomos - taip daroma tikint, jog aname pasaulyje viskas pasikeičia. Dievams gali būti aukojamas prastas, ligotas gyvulys, tačiau tai ne šykštumas: anapus jis taps sveiku. Senovės spartiečiai, išlaikę daug archaiškų papročių, kaip liudija vienas Platono dialogas, dievams aukodavo ligotus gyvulius (Alkibiadas II 149 a) - šis paprotys kitiems graikams jau buvo nebesuprantamas ir jį amžininkai laikė begalinio spartiečių šykštumo ženklu.

Kitų tautų laidojimo papročiuose kardas, turįs būti prie kairiojo šono, dedamas prie dešiniojo, nes aname pasaulyje vyrauja atvirkštinė, veidrodinė, simetrija (Wasilewski, 1979, 133). Kartais į kapą dedamas veidrodis - V. Ivanovas šį paprotį aiškina kaip ano pasaulio "veidrodishkumo" šifrą (Иванов, 1983, 66). Egipte buvo manoma, jog mirusiajam gresiąs pavojus vaikščioti aukštyn kojomis arba atbulomis: ano pasaulio gyventojus vaizduojančios figūros buvo vaizduojamos apsigręžusios, tekstai, kaip taisyklė, skaitomi atvirkščiai (Niwiński, 1984, 118). Atvirkščiai skaitomi ir kai kurie lietuvių užkeikimai. Vėlinių galima prisišaukti kalbant maldą nuo galo (Vėlius, 1983, 51). Norint nusikratyti prie žmogaus pristojusia pikta dvasia, reikia mesti akmenuką kaire ranka arba spirti kaire (ne dešine) koja, - tuomet piktoji dvasia atstoja (TD III 19).

Tokią pačią "veidrodinę" simetriją, galiojančią anapus, mini ir lietuvių pasakos. Vienoje jų Dievas įleidžia dangun du žmones, perspėdamas: "In nieką jūs nesikiškite, kad ir matysite ką negerai darant". Atėjus pietų metui, du angelai imasi pernešti stalą iš vieno kambario į kitą. Tačiau mėgina

ji išnešti ne išilgai, o skersai. Matydamos tokį angelų žioplumą, žmogus imasi jiems nurodinėti, siūlydamas stalą nešti galu į priekį. Tačiau taip svečias nusižengia priesakui nesikišti į dangaus gyventojų reikalus ir išvejamas lauk (LRSPS 93). O angelai, matyt, gerai žinojo ką darą. Kitoje pasakoje dangun patekęs žmogus, Dievui įsakius, viską daro atvirksčiai (EDS 81), jau degradavusiame tos pasakos variante žmogus danguje elgiasi atvirksčiai, tačiau jau prieš Dievo valią (EDS 47). Į rojų atvykęs žmogus mato vaiką, kuris skina obuolius ir deda juos užantin, tačiau jie vis krinta žemėn, nes vaikas nesusijuosęs. Atvykėlis ima vaiką mokyti, tačiau angelas jį sudraudžia. Nepasitenkinęs šia pamoka, išvydęs moterį pilant vandenį į bačką, kurios volė neužkišta ir viskas išbėga, žmogus vėl imasi aiškinti, ir vėl jį angelas pavaro. Taip pat atsitinka ir kitu atveju, kai tas žmogus išvysta velnią, pro vartus skersai nešantį ilgą rastą - ir vėl jo nurodinėjimai pasirodo esą niekam nereikalingi (LTR 662 /213/). Vienoje lietuvių pasakoje tariama ežero dugne esant "antrą svieta". Iš ten parsivežtą žmoną žmogus tris naktis paeiliui turi guldytis taip, kad jo galva būtų prie jos kojų (TD III 131-132), t.y., atvirksčiai. Gan kategoriškas ir menkai tepagrįstas A. J. Greimo teiginys, esą "pagal lietuvių religiją viskas, kas vyksta danguje, yra visų pirma tikrai atspindys gyvenimo marių dugne" (Greimas, 1979, 140), vis dėlto nurodo lietuvių pasaulėžiūroje glūdinčią stiprią ir tebegalimą aptikti "atspindinčią", "apverčiančią" nuostatą. Galbūt tokio "atvirksčio" pasaulio nuojauta atsispindi ir pasakyme, svečiui atėjus - jo prašo sėstis, sakydami: "sėskite, pameluosite" (LTR 619 /115/). Turint omenyje, kad "svečias" paprastai vaizduojamas vykstaš nuo Dievo ar, kitais atvejais - iš "kitokios" erdvės, turinčios kai kuriuos transcendentinio pasaulio požymius, visai įtikėtina, kad ritualiniame pasveikinime ir siūlyme "pameluoti" slypi daug gilesnė prasmė, pažyminti šeimininko nusimanymą, reikalingą galimame kontakte su transcendentine būtybe, ir būtent -

norą išgirsti tiesą.

Panašiai gal tektų vertinti kai kuriuos kitus Dievo pasaulio reiškinius. Taip Dievo trobelė iš išorės pasirodo menka, o kambariai - dideli, gražūs (EDS 225), arba Dievo namai iš išorės apibūdinami kaip "bakūžėlė", o iš vidaus tai gražūs rūmai (LTR 3164 /331/). Tačiau tokie vaizdiniai jau netelpa į "veidrodinės" simetrijos principo rėmus. Juos būtų galima sieti su archeologams žinomomis miniatiūrinėmis įkapėmis, kurias galbūt tektų vadinti ir ritualinėmis, nes jos gaminamos specialiai dėti į kapą. Tai miniatiūriniai juostų vijimo įrankiai, dalgeliai, keramika ir kt. - apskritai tik buities reikmenų miniatiūros dėtos į kapą kaip simboliai ir negalėjusios turėti praktinės reikšmės (Lietuvių etnogenezė, 1987, 188). Tai ir moliniai verpsteliai moterų kapuose, moliniai puodeliai ir pan. (Ten pat, 138, plg. 106-107, 141). Kiek galima spręsti, tokios miniatiūros aname pasaulyje turėjo virsti tikrais, normalaus dydžio, darbui tinkamais įrankiais. Atkreiptinas dėmesys į tai, kad mirusiams paprastai aukojami maisto trupiniai ar maži paplotėliai (plg. kūčiukus, kurie iš esmės yra duonos kepalų miniatiūra). Kai kurios tautos stambių mėsos gabalų aukojimą laikė protėvių įžeidimu - juk stambūs gabalai aname pasaulyje virsta mažais, o čia patrupinti - ten virs dideliais (НОВИК, 1984, 139). Su tuo būtų galima gretinti lietuvių tautosakoje žinomą svečių iš dangaus sugebėjimą padaryti taip, kad iš mažo kiekio miltų būtų iškepama daug duonos, papjautas mėsa gyvulys vėl atgytų, arba, gyvam gyvuliui išpjovus mėsos gabalą, išpjautoji vieta tuoj ataugtų (LPK 750 B). Lietuvių pasakoje "Laiškas iš pragaro" žmogus iš nepaprasto uošvio gauna užduotį nupirkti mėsos, cukraus ir alaus butelį. Mėsa supjaustoma į kąšnelius (plg. būtent kąšnelių aukojimą mirusiams), ir iš jų atsiranda mėsos ketvirčiai. Cukrus susmulkinamas, išdėliojamas ir iš smulkių gabalėlių atsiranda cukraus galvos. Alus išpilstomas į bačkas po lašelį, ir atsiranda pilnos alaus statinės (BALP 95-99). Atrodo, čia

nusakytas būtent tas vyksmas, kurio dėka mirusiems aukojami smulkūs maisto gabalėliai ar gėrimo šlakeliai virsta gana didelėmis dovanomis. Jei minėtoje pasakoje pasidauginimas vyksta tarsi "pragaro" jėgoms padedant, tai kitoje, iš esmės tapačioje, pasakoje tokio alaus, cukraus, mėsos stebuklingo pasidauginimo tarpininkas jau Šv. Mykolas (LTR 687 /41/).

Ypač skalsumu pasižymi Dievo siūlomas maistas. Prieš atvykusį į svečius žmogų jis padeda tris žemuoges. Ponas nustemba, tačiau, suvalgęs vos pusantros, pasijunta sotus (LTR 462 /90/). Kitu atveju jis pasisotina suvalgęs pusę žemuogės (LMD I 105 /28/), ir panašiai - žemuogių skaičius gali kisti nuo pusės iki trijų, tačiau žmogus pasisotina (EDS 231-232; LMD I 324 /11/ ir kt.). Stebuklingas maisto produktų padaugėjimas žinomas ir pasakoje LPK 1419 (žr. LTR 260 /137/, 452 /97/; LMD I 291 /5/...).

Kol kas susidurta su ypatingais transcendentiniame pasaulyje galiojančiais erdvės savybių pokyčiais ("veidrodinė" simetrija) bei stebuklingomis savybėmis, kurias įgyja į transcendentinį pasaulį siunčiami daiktai arba daiktai, esantys jame pačiame.

Tačiau transcendentiniame pasaulyje galioja ir kitokie laiko dėsniai. Iš svečių pas Dievą grįžusiam žmogui 3 ten praleistos dienos virsta 3000 metų (LTR 46 /3/, 421 /64/) - tam atitiktų teiginiai, jog danguje viena diena lygi 1000 metų (EDS 231-232; LTR 358 /610/, 374 d /1942/). Kitur tariama, jog trumpos viešnagės danguje metu žmogus prabuvęs ten 2000 žemiškųjų metų (LTR 397 /57/; LMD I 324 /11/), dar kitur sakoma - 1000 metų (LTR 370 /310/), 500 metų (EDS 235-236, 236-238; LTR 422 /92/), 400 metų (LMD I 126 /36/; LTR 421 /25/), 300 metų (EDS 225-226; LMD I 483 /28/), sakoma, kad tokiam atvykėliui 3 valandos danguje virsta 300 žemiškųjų metų (LTR 260 /443/), arba trim šimtmečiais virsta trys dienos danguje (LTR 724 /49/), per trumpą apsilankymą danguje praeina 200 metų (LMD I 105 /22/), keli

šimtai metų (EDS 234; LTR 552 /926/), šimtmetis (EDS 226-227, 227-228, 230-231), "daug metų" (EDS 229-230), tiesiog labai daug laiko (LTR 337 /57/; LMD I 100 /1/, plg. LTR 260 /279/), kitur tariama, jog pati kelionė į dangų netgi važiuotam žmogui trunka 1000 metų (LTR 260/246/). Tokie keliauninkai paprastai sugrįžę jau nieko nebeatpažįsta, visur - sveltimi, nežinomi žmonės, smarkiai pasikeitusios jų gimtosios vietos.

Lygiai taip pat pasijunta klebonas, savo sode sekęs stebuklingą paukštį - klebonui 3 valandos virsta 3000 metų - ir grįžęs, suprantama, jis jau nieko nebeatpažįsta (LTR 449 /131/), arba, kapinėse su mirusiuoju trumpam prisėdęs žmogus išgeria su juo po pustrėčios taurelės vyno, o pasirodo, jog prabėgo pustrėčio šimto metų (LTR 368 /11/).

Ypatingas savybes laikas įgyja tuomet, kai mirties erdvė kertasi su žemiškąja. Lietuvių sakmėje (LPK 3495) "Mirtis ieško aukos" pasakojama, kaip žmogus išgirsta balsą "Mirtis yra, priežasties nėra", arba "Jau yra laikas, o žmogaus nėra". Nuaidėjus šiam balsui, tuoj pat atsitinka nelaimė - kas nors nuskęsta, mirtinai susižeidžia, ir pan. Šiuo atveju laikas trumpam pakeičia savo kryptį ir slenka iš ateities į praeitį: visų pirma pasirodo mirtis, ir tik po jos seka priežastis, sukėlusį pačią mirtį.

Čia suminėtas laiko savybių persikeitimas gali būti aiškinamas labai įvairiai. Galbūt taip tiesiog iliustruojama amžinybės nuojauta: iš esmės neišreiškiamo, ji pasirodo simboliuose ir metaforose. Gali būti, kad tokie laiko pasikeitimai aiškintini tam tikrų kosmologinių įvaizdžių rėmuose - laiko "išsitempimas" tokiu atveju turėtų būti gretinamas su dangaus sferų sukimusi: esančiam vienoje iš sferų, žemiškasis ir dangiškas laikas išties skirtųsi.

Indų mokymai teigia, jog egzistuoja du Brahmano pavidalai - laikas ir nelaikas. Tai, kas prasideda "priešais Saulę" yra nelaikas, neturintis dalių. Tai, kas prasideda nuo Saulės - tai laikas, susidedantis iš dalių (Majtri - Upanišada VI,

14). Tokį aiškinimą iš principo paremtų ir tai, kad senovės lietuvių pasaulėžiūroje aptinkamas visiškai kitokių savybių, tarsi labai sulėtėjęs, "amžinas" laikas Dievo erdvėje ar apskritai pomirtiniame pasaulyje. Lietuvių žodis pa-saulis būtent ir nurodo erdvę "po-Saulę", tad joje ir galioja Saulės sukimosi nustatomi laiko dėsniai; savo ruožtu, "už-pa-saulinio" laiko savybės jau nuo Saulės judėjimo nepriklauso ir yra iš principo kitokios. Iš "už-pa-saulinės" erdvės žmogus "pa-saulyje", savaime suprantama, turi pastebėti laiko pokyčius.

Atvirkštinės simetrijos atsiradimas "anapus" gali būti sąlygotas įvaizdžio, įsigalėjusio tikėjimo "požeminiu" bei "už vandens esančiu" anapusiniu egzistavimu epochoje, kuomet pomirtinė erdvė įsivaizduota "apatiniame pasaulyje", kuriam Saulė "teka" vakaruose (kuomet ji žemiškojo, "viršutinio" pasaulio atžvilgiu nusileidžia), o "leidžiasi" rytuose (tuomet "viršutiniame" pasaulyje pateka). Tokiu būdu gali atsirasti "atvirkštinės" laiko sekos požymiai, kaip kad sakmėje LPK 3495, bei sykiu - ir erdvės simetrijos pokyčiai. Tačiau aukščiau minėtoje "už-pa-saulinėje" erdvėje atsirandantis sulėtėjęs, "amžinas" laikas tokio "apatinio pasaulio" su atvirkštiniu Saulės judėjimu ir atvirkštine simetrija įvaizdžio rėmuose negalėjo atsirasti. Laiko "ištempimas" turėtų būti kildinamas iš tokios epochos, kurioje pomirtinis pasaulis buvo talpintas vienoje iš viršutinių dangiškųjų sferų, kuri arba nesisuka, arba sukasi labai lėtai ir yra "priešais Saulę", t.y., žemiškojo stebėtojo atžvilgiu "aukščiau" Saulės.

Visi šie erdvėlaikio savybių pasikeitimai rodo viena - pomirtiniame pasaulyje viskas iš principo kitaip nei žemiškajame, keičiasi netgi patys paprasčiausi ir natūraliausi erdvės ir laiko bruožai. Tuo būdu pabrėžiamas anapusinio pasaulio kitoniškumas gal jau senosios lietuvių religijos rėmuose galėjo būti sąmoningai interpretuojamas vaizdiniiais ir metamorfozėmis, ne visuomet prie jų prisirišant kaip prie pažodinių tiesų.

Pomirtinio pasaulio valdovų problema

Bemaž visoms bet kada galiojusioms pomirtinio gyvenimo sampratomis būdingas pomirtinio pasaulio valdovo įvaidis. Kiek galima spręsti, baltų protėvių pasaulėžiūroje bene pirmuoju valdovu turėjo būti Deivė-motina arba ją iš dalies atitinkanti panteono priešakyje esanti moteriška dievybė. Jos identifikavimas su Laume, Žemyna, Ragana ar kuria kita lietuvių mitologijoje žinoma dievybe būtų per ankstyvas. Įsidėmėtina, kad šis archainis Deivės-motinos įvaidis, kuris neabejotinai buvo žinomas Tacito minimiems aisčiams, į kitų istorinių šaltinių akiratį nebepateko todėl, kad religijos sklaida Deivę-motiną nustūmė į periferiją, ir atskiri šios įvaidžio bruožai pamažu perėjo kitoms moteriškoms dievybėms. Turint omeny religijos istorijos medžiagą, Deivei-motinai tikriausiai reikėtų priskirti tam tikrus zoomorfinius bruožus. Deivė-motina galėjo būti ir svarbiausia tikėjimų metempsichoze epochos dievybe, kuriai priklausė gyvūnais ir augalais virtę mirusieji ir kuri nustatydavo įvairiausias draudimus ir tabu, įsikūnijusias mirusiųjų sielas apsaugančius nuo gyvųjų veiksmų. Tam tikrose epochose bei etninėse grupėse Deivė-motina, kaip mirusiųjų valdovė, galėjo išlikti ir vėliau, kai tikėjimus metempsichoze pakeitė tikėjimai užpasauline (ypač - požemine) mirusiųjų egzistencija. Tokių tikėjimų pėdsakus būtų galima įžiūrėti kai kuriuose pasakos apie podukrą variantuose, kai į šulinį įstumta mergaitė savo kelionės pabaigoje sutinka raganą ar tiesiog "moteriškę".

Tačiau reljefiškiausią pėdsaką lietuvių pomirtinio gyvenimo sampraton įspraudė, žinoma, Velnio įvaidis. Jis pakeitė Deivę-motiną, drauge perėmęs ne vieną jos zoomorfinį bruožą bei įsikūnijusių mirusiųjų globą. Labai dažnai Velnias sutinkamas su virtusiais į gyvulius mirusiaisiais, kartais - "aname" pasaulyje, kartais - "kitame", tačiau visais atvejais, kintant pomirtinio pasaulio sampratai, Velnias sekė

paskui gyvulių pavidalo mirusiuosius (ar tiesiog įsikūnijusius). Sukrikščionintoje pasaulėžiūroje Velnias juos prižiūri "pragare", taipogi jo valdžioje yra ir Žemėje besirodantys mirusieji, dėl vienu ar kitu priežasčių nepatekę į užpasaulinę erdvę. Tai rodytų, kad ir senosiose epochose jam turėjo priklausyti tos, tikrų mirusiųjų grupės, tiek esančios "kitame", tiek "šiamo" pasaulyje.

Lietuvių pasakų velnias jau rodosi specifine, blogus mirusiuosius baudžiančia dievybe, nors neatrodytų, kad ikikrikščioniškosios pasaulėžiūros sistemoje jis būtų įsivaizduotas kaip "piktoji dvasia" griežtąja šio žodžio prasme (tokia "piktąja dvasia" prūsų mitologijoje yra Patė). Pasakose sutinkamas velnias visados turi savo tikslų ir tikrai kenkia - tiek žmonėms, tiek dangaus dievams. Tačiau objektyviai jis atlieka gyviesiems gerą darbą, būtent - susirenka piktus ir nuolatos gyvųjų atžvilgiu agresyviai nusiteikusius mirusiuosius. Pastarieji, būdami "Velnio pasaulyje" jau nebegali gyviesiems kenkti. Tačiau lietuvių sakmių velnias kartais parodo ir piktajai dvasiai būdingas savybes. Ar tokios savybės buvo žinomos ikikrikščioniškoje pasaulėžiūroje - belieka tik spėlioti.

Į spėlionių sritį tektų nukelti ir klausimą, ar Velnias savo metu buvo visų mirusiųjų valdovas. Šį klausimą sprendžiant, visų pirma tektų išsiaiškinti, ar senųjų indoeuropiečių ir pačių baltų protėvių pasaulėžiūroje žinojimas apie du skirtingus pomirtinio atpildo ir bausmės pasaulius buvo "iš karto duotas", ar formavosi palaipsniui. Tik antruoju atveju būtų galima tarti, jog Velnias kadaise galėjo valdyti visus be išimties mirusiuosius.

Nuo šio klausimo neatsiejama ir lietuvių Dangaus Dievo, kaip pomirtinio pasaulio valdovo, problema. Kada susiformuoja šviesaus ir visokiausių gėrybių kupino Dangaus Dievo kontroliuojamo gerų ir teisių mirusiųjų pomirtinio gyvenimo įvaizdis? Ar tai, kad gėris visada atlyginamas, o už blogį baudžiama, ar tai, kad šis principas pratęsiamas ir

iš esmės realizuojamas pomirtiniame pasaulyje, buvo žinoma ide. protautei? Anksčiau minėta lietuvių pasakų "pamokomų vaizdų" serija, sutampanti su archaiškiausiais ide. tautų vaizdiniais, rodo, kad senojoje id. protautės laikmečiui artimoje pasaulėžiūroje atpildo ir bausmės vietos plytėjo daugmaž toje pačioje erdvėje - avimis virtę geri ir pikti mirusieji ganosi gretimose pievose, iš esmės "ten pat". Tokią atpildo ir bausmės vietą galėjo kontroliuoti viena ir ta pati dievybė - tiek lietuvių Dangaus Dievas, tiek velnias ar jo atitikmuo. Tačiau vėliau tikriausiai ši erdvė buvo išskirta į du priešingus, Dievo (ar jo atstovo) ir Velnio kontroliuojamus pasaulius. Šio proceso pradžia, beje, minėtuose motyvuose jau atsekama - avys ganosi ne toje pačioje pievoje, bet skirtingose. Mėginant duoti galutinį atsaką į Dievo ir Velnio pasaulių koegzistencijos klausimą, šiandiniame mitologijos tyrimo etape tektų spėti, jog vieningo pomirtinio pasaulio globa iš Deivės-motinos, valdžiusios gyvulių pavidalo mirusiuosius, perėjo Dievo arba Velnio kompetencijai, ir su laiku šis iš Deivės-motinos paveldėtas pakankamai vieningas pomirtinis pasaulis išsiskyrė į Dangaus Dievo (ar jo atstovo) bei Velnio kontroliuojamas erdves, kuriose atitinkamai buvo atlyginama už gera ir baudžiama už pikta. Tad Dievo ir Velnio, kaip skirtingų mirusių grupių globėjų, įvaizdžiai yra pakankamai archaiški, tad daugmaž pagrįstai būtų galima teigti, jog prabaltiško bendrumo laikmetyje jau žinoti bent du pomirtinio likimo variantai gerai ir blogai gyvenusiems žmonėms. Tolimesnis lietuvių pomirtinio gyvenimo sampratos tyrimas komplikuojasi būtent ties teisių mirusiųjų pomirtinio gyvenimo valdovo įvaizdžiu. Nesvarbu, ar Dievas valdė "bendrąjį" mirusiųjų pasaulį, tačiau, pastarajam skilus, jis išsyk turėjo perimti teisiuosius. Dangaus Dievo paveikslas pakankamai tampriai susijęs su gerais mirusiais, tad galima visai pagrįstai šitai teigti. Ir vis dėlto kai kurie duomenys rodytų, kad tam tikrame lietuvių (baltų) pasaulėžiūros sluoksnyje tiesioginiu pomirtinio

pasaulio valdovu galėjo būti Perkūnas.

Tam tikri lietuvių mitologijos aspektai, leidžiantys Perkūną laikyti pomirtinio gyvenimo globėju, atkreipė jau S. Daukanto dėmesį (Daukantas, 1976, 500-501, plg. 498). Juos viename paskutiniųjų savo darbų pažymi V. Toporovas (Топоров, 1987, 19-30). Ši problema labai plati, ir keliuose puslapiuose neišsprendžiama; tačiau taip pat neįmanoma ją apeiti.

Vienoje lietuvių pasakoje apie pupos stiebu dangun užkopusį senelį tariama, jog šis iš Šv. Petro gauna auksinį kirvelį (AED 231). Prisimintina, kad Šv. Petras krikščionybės įtakotoje tautosakoje kirveliais toli gražu nesišvaisto. Kirvis, kūjis ar kirvelis, kaip nurodo J. Balio surinkta medžiaga, - Perkūnui priskiriamas atributas (Balys, 1937, 167-171). Tos pačios pasakos variantuose kartais kalbama apie Dievo ratelius, kurie primena Perkūno dviratį vežimą. Lietuvių prietaruose sakoma: "Jei užmuši 7 gyvates, tai gausi dangaus karalystę" (Elisonas, 1931, 109) - šis motyvas galėtų būti kildinamas iš pagrindinio ide. mito apie Griausmavaldžio ir jo chtoniškojo priešininko kovą: pastarąjį šiuo atveju ir atstovautų taip pat chtoniškajai sferai priklausančios gyvatės. Kadangi chtoniškojo Slibino (gyvatės) priešininku yra Perkūnas, įdomus būtų minėtasis tikėjimas, tvirtinantis, jog už jam padarytą paslaugą galima nusipelnyti "dangaus karalystę". Ar šie motyvai nereikštų, kad Perkūnas turi tam tikrus įgaliojimus valdyti pomirtinį pasaulį?

Vienoje M. Davainio-Silvestraičio užrašytoje pasakoje "Bartašius ir Perkūnas" (DSPO 139-142) žmogų danguje pasisvečiuoti pasikvietęs asmuo pasirodo esąs ne Dievas, kaip kad kituose minėtuose pasakos "Svečiuose pas elgetą (Dievą)" variantuose, o Perkūnas. Deja, kitur Perkūnas nebesutinkamas, ir tenka manyti, jog toks įvardijimas yra tiesiog romantinis pasakos paspalvinimas.

Rimčiausias argumentas, teigiant, esą Perkūnas kadaise valdė senovės lietuvių pomirtinį pasaulį, galėtų būti ne

sykį užrašytos maldelės, kuriose po mirties tikimasi "Perkūno karalystės". J. Balys perteikia ypač įdomias ir netgi kiek dramatiškas vienos iš jų užrašymo aplinkybes. Pasakotoja, pokalbyje su folkloristu pasakiusi maldele Mėnuliui, kurioje po mirties viliamasi patekti į Perkūno karalystę, supratusi, kad dabar jos žodžiai bus užrašinėjami į fonogramą, ūmai išsigandusi pakeitė šią frazę į "dangaus karalystę" ir tik vargais negalais įprašyta, atkartoję pradinį variantą (Balys, 1938, 184; Balys, 1951, 12). Šiaip lietuvių tautosakoje pomirtinio pasaulio vadinimas "Perkūno karalyste" nėra retas, plg. tokias maldeles: "Mėnuo, Mėnuo, Mėnulėli, dangaus šviesus dievaitėli; duok jam ratų, man sveikatų, duok jam pilnystį, man Perkūno karalystį", "Kad tau Dievas dat pilnystį, o mum Perkūno karalystį"; Utenoje seniau panašiuose užkeikimuose vartota "Perkūno karalystė" vėliau pakeista į "dangaus karalystę" (Balys, 1951, 11-12). Tokiose maldelėse "Perkūno karalystė" apskritai dažnai keičiama "dangaus karalyste" ar tiesiog noru po mirties būti danguje (BLMM 17-20), - vadinasi, šios sąvokos apibrėžė tuos pačius ar bent labai artimus dalykus.

Tam tikras Perkūno ir lietuvių pomirtinio pasaulio (dausų) artumas gal įžiūrėtinas vietovardyje Perkūnkapis - jis užrašytas Dausynų kaime, Andriejavo valsčiuje (Balys, 1937, 163): galbūt šitokių vardų gretinimas neatsitiktinis. Lygiai taip kaip ir anksčiau minėti psychopompai - velniai, per "devynis kalnus" žmogų nunešti gali ir Perkūnai (Balys, 1937, 165). Tariama, jog Perkūno nutrenktas žmogus yra laimingas, nes po mirties patenka Perkūno dvaran ir yra visų labai gerbiamas ir mylimas; griausmo nutrenktas žmogus laikomas laimingu danguje, kitur pabrėžiama, kad toks žmogus einąs tiesiai dangun (Ten pat, 202-203). Tiesa, esama ir priešingų aiškinimų, tačiau jie jau aiškiai vėlesnės kilmės.

Vadinasi, kažkokia galimybė mirusiajam patekti arti Perkūno dvaro tautosakoje lyg ir būtų atsekama. Tai liečia

tik konkrečius atvejus (pvz., Perkūno nutrenktuosius), tačiau pati tokia galimybė iš principo egzistuoja.

Minėtasis fragmentas apie Perkūnus, nešančius žmogų per devynis kalnus, verčia sugrįžti prie aukščiau aptartos labai painios pomirtinio pasaulio "padangėse" problemos. Jau buvo pastebėta, jog šioje erdvėje nesyk reiškiasi Velnias ar velniai. Tačiau lygiai taip pat "tarp" dangaus ir žemės dislokuojamas ir Perkūnas. Taip, Dievui ir Perkūnui susipykus, Šv. Petras Perkūną išmetęs iš dangaus. Jis puldamas užsikabinęs už debesų, kur ir dabar gyvenęs (Balys, 1939, 34-35). J. Balys į šiuos pasakojimus žiūri rezervuotai, kadangi juos užrašinėjo mokiniai (Ten pat, 35-36). Tačiau tai, kad Perkūnas apskritai talpinamas tarp žemės ir dangaus nurodo ir kiti pasakojimai. Elijas ir Einokas, perėmę kai kurias Perkūno funkcijas, aiškiai dislokuojami "ore, virš debesų" (Ten pat, 129-130 ir t.). Kitur žinoma, jog Dievas Perkūnui pavedęs valdyti visą orą, ir Perkūnas jį valdo, bet negali nusileisti ant žemės; tariama, jog Perkūnas "gyvena tarp dangaus ir pragaro", "mėlynuose debesyse", "debesyse", "nuolat gyvena ore, debesyse" ir pan. (Balys, 1937, 149-150). Dažnai pasakoma, kad Perkūnas kadaise gyveno "aukštame neprieinamame kalne", "aukštame kalne" (Ten pat, 149), - tai dera su ide. mitologijos tyrimuose atskleidžiamu Kalno, kaip Griausmavaldės dievybės gyvenamosios vietos, vaizdiniu. Sykiu priartėjama prie jau žinomų Šventaragio legendos variantų bei ištiso komplekso vaizdinių apie mirusiųjų kopimą į kalną, kur jų laukia mirusiųosius teisianti dievybė.

Tad Perkūno įvardijimą pomirtinio pasaulio valdovu galima nagrinėti trimis kryptimis, būtent: 1. remiantis tuo, kad Perkūno dvare iš principo gali būti kai kurie jo asmeniškai pasirinkti (nutrenkti) mirusieji, galima teigti, jog Perkūnas galėjo valdyti tam tikrą išskirtiniais bruožais pasižyminčių mirusiųjų sluoksnį; 2. tam tikri požymiai, rodantys, kad Perkūnas reziduoja būtent "ore", "tarp dangaus ir žemės", "debesyse", liudytų galimybę su šia erdve tapatinti

anksčiau minėtą pomirtinį pasaulį "padangėse", kur dominuojantis velnias galėtų būti tiesiog Perkūno kontaminacija; 3. šventaragio legendos bei jai artimų mitų minimas teisėjas, pomirtinio pasaulio valdovas, gyvenantis "ant kalno", gali būti gretinamas su Perkūnu, kuris tautosakoje taip pat apgyvendintas "ant aukšto kalno" ir pan. Visas šias kryptis galėtų apvainikuoti maldelėje minima "Perkūno karalystė".

Kiek toli visomis šiomis kryptimis šiandien galima paėjėti? Į šį klausimą žemiau bus bandoma atsakyti, savaime suprantama, tik autoriaus kompetencijos ribose, ir visuomet liks vietos kiekvienos krypties platesniam pagrindimui, ar, atvirkščiai, jos nepagrįstumo įrodymams. Tai primindamas, autorius norėtų pabrėžti, kad Perkūno klausimas labai subtilus ir kad galutinių sprendimų čia nesiekama.

Pirmasis atvejis nurodytų, kad Perkūno nutrenktas žmogus po mirties apsigyvena Perkūno dvare, patenka dangun, ir pan. Perkūnas tarsi pasiima sau vieną ar kitą žmogų. Tačiau jei jis būtų pomirtinio pasaulio valdovas, tokie žygiai nebūtų taip jau labai reikalingi, - miręs žmogus vis vien patektų pas Perkūną. Žinoma, dievų logika gali būti ir kita.

Tačiau - tuo tautosaka neabejoja - Perkūnas turi savo autonomišką sritį, dvarą, ir visai įtikėtina, kad kai kuriuos žmones jis gali pasiimti savo svitos papildymui. Jei Kainas su Abeliu, moteris su naščiais, našlaitė, Tvardauskas gali patekti į Mėnulį, tai nėra negalima, jog kai kurie žmonės, tik jau po mirties, patenka pas Perkūną. Taip germanų mitologijoje Perkūno atitikmuo - Toras turi savo kariauną, susidedančią iš žuvusių karių. Galbūt su Perkūnu galėtų būti siejami mūšyje žuvę narsūs kariai, minėtosios "laukinės medžioklės". Tačiau netgi tokiu atveju Perkūnas nebūtų pomirtinio pasaulio valdovas tikraja šio žodžio prasme - jis tik kontroliuotų tam tikrą ypatingų mirusiųjų skaičių.

Antrąjį tokio svarstymo kelią galima būtų pagrįsti "padangių" pasaulio priklausymu būtent Perkūno sferai. Iš es-

mės čia reikėtų susikoncentruoti ties viena lig šiol neišspręsta problema: kaip stipriai sukrikščionintoje lietuvių pasaulėžiūroje pasireiškė senosios lietuvių religijos personažų "suvelninimo" procesas. Galbūt "padangėse" sutinkami velniai anksčiau iš tiesų buvo "Perkūnais", tam tikrais Perkūno kontroliuojamos sferos reprezentantais, kurie vėliau krikščionybės įtakoje virto velniais. Juk tamę pačiame palinkėjime vienu atveju linkima, kad tą ar kitą asmenį "per devynis kalnus" neštų velniai, kitais - Perkūnai. Maldelė, prašanti "Perkūno karalystės", gali būti aiškinama būtent šiame kontekste: juk jau aukščiau pastebėta, kad "padangių" sferoje didelę reikšmę turi Mėnulis. O iš Mėnulio (ar "per" jį) prašoma "Perkūno karalystės". Galbūt tai būtų viena ir ta pati erdvė, bet jos priklausymas Velnio ar Perkūno sferai - kol kas neišsprendžiamas dalykas.

Ir trečiasis kelias vestų per Kalną, kuris žinomas iš Šventaragio legendos. Tačiau ir čia vienareikšmio atsako neverta tikėtis. Mat nors tautosaka ir nurodo Perkūną gyvenant ant aukšto kalno, jokioje Šventaragio legendos versijoje nesakoma, jog mirusieji skuba būtent pas Perkūną. Priešingai - visą laiką nurodomas tik Dievas. Galimas dalykas, ilgą laiką lietuvių Dangaus Dievas ir Perkūnas buvo beveik tapatūs. J. Balys mano, kad "griausmo funkcijos pradžioje turėjo būti priskirtos vienam ir tam pačiam Dangaus Tėvui", o lietuvių mitologijoje "vis dar jaučiama tam tikra abiejų didelių būtybių v i e n u m a: gero ir laiminančio Dangaus Tėvo ir mušančio, audrą sukeliančio Griausmo Dievo ten aukštai danguje", "atrodo, kad iš pradžių Dangaus Dievas (Vyriausias Dievas) ir Griausmo Dievas buvo viena ir ta pati personifikuota būtybė" (BLTS II 13-14). N. Vėliaus manymu, lietuvių protėvių religijoje Dangaus Dievo ir Perkūno artumas, o atskirais laikotarpiais netgi tapatumas, galėjo būti žymus (remiuosi žodine informacija). Atrodo, tokia dievybė, kurios įvaizdyje Griausmo Dievo ir Dangaus Dievo funkcijos ypač tampriai persipynusios, buvo graikų Dzeu-

sas. Galimas dalykas, lietuvių Dangaus Dievas irgi ilgą laiką išlaikė Griausmavaldžiui būdingas funkcijas. Tokiu būdu kartais atsekami pomirtinio pasaulio valdovo bruožai, primenantys Perkūną, galėtų būti tik to paties Dangaus Dievo, išlaikiusio ir Griausmavaldžio funkcijas, raiškos būdas.

Taigi, pasirodė (tiesa, po gan paviršutiniško pasvarstymo), jog kol kas nėra vienas kelias, kuriuo einant galima būtų mėginti įrodyti Perkūną buvus lietuvių pomirtinio pasaulio valdovu, nėra visiškai patikimas. Tačiau jau vien tai, kad toks svarstymas, apimantis nemažą medžiagos sluoksnį, gali vykti bent trim būdais, rodo, kad pomirtinio gyvenimo sampratoje Perkūno įvaizdis nėra visiškai svetimas, ir kad tokie tyrimai gali būti perspektyvūs.

Atrodo, kad pomirtinio pasaulio valdovu galėdavo tapti ne tik mirusiems artimiausias dievas - lietuvių atveju - Velnias, bet ir tuo metu panteone reikšmingiausia dievybė, kurios erdvėn žmonės ir siekdavo patekti po mirties. Ji ne tik galėdavo užtikrinti šviesų ir laimingą teisuolių gyvenimą po mirties, bet ir pakankamai patikimai juos izoliuodavo nuo galimos piktųjų jėgų bei kitų dievybių įtakos.

Nors pomirtinio pasaulio valdovais galėjo būti dažniausiai galingi ir nesyk nuo smulkių žemiškų rūpesčių nutolę dievai, vis dėlto pomirtinio pasaulio vaizduose jie matomi betarpiškai bendraujantys su mirusiais. Pats Dievas randa laiko atitrūkti nuo savo rūpesčių ir pasišnekėti su svečiu akis į akį, vaišina jį, aprodo savo pasaulį - dangų, rojų, pamoko, kaip reikia elgtis. Tai rodo, kad kiekvienas žmogus dievams, ir ypač - Dievui, buvo labai svarbus. Mirties potyryje žmogus sutikdavo priešais išeinantį Dievą ir šnekėdavosi su juo vienu du. Pasakose apie kelionę į kitą pasaulį nėra mirties siaubo - keliaujantis žmogus tik smalsiai dairosi, ir, net keisčiausius vaizdus regėdamas, nereplikuoja, nesistebi, kol angelas ar pats Dievas jam nepaaiškina. Visa tai rodo, kad senosios lietuvių religijos žmogus buvo giliausiai pasikliovė transcendencija, ir pasikliovė ne

veltui.

Velionis ir anksčiau mirę jo artimieji

Kuomet mirusįjį pasitinka psychopompas ar, juo labiau, pats Dievas, visi kiti dalykai pasitraukia į šalį. Tačiau po mirtiniame pasaulyje žmogus viliasi sutikti ir sutinka savo mirusius gimines - pasakose Dievas jam parodo mirusius artimuosius, vaikstančius po sodą, besidžiaugiančius, besilinksminančius. O ir gyvieji išlydi velionį ne į svetimą ir klaikią nežinomybę, bet tarsi į tolimą, tačiau mielą gimtinę, kurioje jis nesijaus vienišas. Tais atvejais, kai mirties potyryje transcendentiniai veiksniai neišryškėja, gan reljefiškai pasirodo mirusiųjų artimųjų pavidalai. Jau išlydint mirusįjį, raudose velioniui prisakoma kuo skubiausiai kreiptis į mirusius gimines:

"O mano vyreli, tu ten rasi didelę patiekėlę; pulk po kojelių pirmiau mano tėveliui, mano motinėlei."

"Aš tau parašyčiau margą gromatėlę savo graudžiomis ašarėlėmis iki tėvelio, iki motinėės."

"Pulk po kojelių mano motinėlei gimdytojelei, mano tėveliui augintojėliui."

"O priimkite savo žentelį, mano vyrelį, už baltų rankelių, o užstokite ant vėlių durelių, o atidarykit vėlių dureles; tik jūs pirmesni, tik kytresni, o atidarykit vėlių dureles, o pasodinkite į vėlių suolelį! /.../"

"O atkelkite vėlių vartelius, o atidarykite vėlių dureles, o priimkite į vėlių suolelį, į lemtą pulkelį /kad nebūtų vėlių pultas/"

(JLD III 1187/7-11)

Išties, artimųjų meilė pratęsiama ir į anapus, ji galioja ir aname pasaulyje, ir ja labai kliaujamasi:

"Nunešk garselį pas mano motinėlę. Motinėle tu mano, sengalvėle tu mano! Pasiklonioju aš tavei į pačias kojeles per mano sūnelį, per mano mažiukėlį."

"Mano motinėle, pasitik ir priimk mano sūnelį ateinantį, o pasinešiok ant baltų rankelių, mano mažiukėlį, mano nieko neišmanantį, be kalbės, nė ant kojelių nepastatytą; tu pavadžiok, tu išmōkink."

(JLD III 1192/5-6)

Tokios išlydėjimo formulės plg. JLD III 1194/2, 1196/5, 1198/1, 1199/1, 1204/6,7) rodo, jog raudų tikslas - ne vien apverkti mirusįjį, raudos - tai savotiški sakraliniai tekstai, adresuoti tiek mirusiajam (kai jam patariama užtarimo bei pagalbos prašyti pas mirusius gimines), tiek jau anksčiau mirusiems artimiesiems, kurie jį pasitinka, atveria "vėlių vartelius", sodina į "vėlių suoloelį", saugo ir gina nuo pavojų. Tokie raudose atsispindėję tikėjimai turėtų būti labai archaiški - čia nežinomi nei dievai, nei transcendentinis tarpininkas, tačiau minimos piktai nusiteikusios vėlės, nuo kurių mirusįjį apginti turi jo artimieji. Raudos atrodo būtų gan artimos šamanistinės epochos tekstams, kuriuos laidotuvių metu skaitydavo specialus mirusiojo išlydėjimą organizuojantis asmuo. Iki mūsų dienų išliko paprotys raudoti daugiausia moterims - galimas dalykas, raudos šaknyjasi senojoje matricentristinėje kultūroje: išties, raudose sutinkamus archaiškus mirusiojo perėjimo į augalą ar paukštį motyvus galima būtų sieti su matricentristine, šamanistine Deivės-motinos epochos tradicija. Aukščiau minėta, jog šitokia tradicija buvo pratęsta ir atsinaujinusi, į dangiškujų dievų panteoną links'ančios poreforminės tradicijos rėmuose, kuriai oficialusis mokymas nepritarė, bet kurią, matyt, toleravo. Raudose grūta reliktyvių mirusiojo persikūnijimo motyvų sutinkami: "vartelių", "suolelių" ir pan. vaizdiniai, liudijantys jau tikėjamą "užpasaulinę" (plačiaja prasme) mirusiųjų egzistenciją. T.y., šioji religinė srovė sugebėjo keistis ir vystytis drauge su besikeičiančia metafizine situacija, o galbūt buvo jau pernelyg įimta į pagrindinę senosios lietuvių religijos srovę, kad galėtų nesikeisti drauge su ja.

Sunku pasakyti, ar į dangiškuosius veiksmus, Dievą,

Perkūną, į transcendentinius tarpininkus orientuota religija savo "mirties teologijoje" anksčiau mirusių žmonių pagalba pomirtiniame velionio kelyje teikė sąvarankišką reikšmę. Pasakos apie kelionę į pomirtinį pasaulį nekalba apie tai, kad anksčiau mirę žmonės turėtų lemiamą reikšmę mirusiojo atvykimui į jam nuskirtą vietą (kitas dalykas - su velniu susijusių piktų mirusiųjų mėginimai nusitempti gyvą su savimi). Paprastai žmogų, keliaujantį pas Dievą, lydi kas nors iš transcendentinio pasaulio atstovų. Suprantama, tam tikri okultiniai fenomenai, ypač - anksčiau mirusių giminių rinkimasis prie mirštančiojo (plg. BLV 54-60), nebuvo ignoruojami daugelyje laidotuvių papročių. Tačiau mirusiojo išvedimas iš šio pasaulio ir įvedimas anapus toli gražu nepriklausė kitų mirusiųjų kompetencijai. Kitkas - mirusiųjų sutiktuvės aname pasaulyje. Būtent jos ir akcentuojamos iš seniausių epochų atėjusiose lietuvių raudose.

Kokius mirusiojo išlydėjimo ritualus atlikdavo senosios lietuvių religijos žyniai, nėra žinoma, tačiau vien tai, kad raudojimą išlaikę tik moterys, rodo, kad vyrai jo nepratikavo, o būtent žyniai - vyrai senosiose ide. religijose atlikdavo svarbiausias apeigas. Tikriausiai lietuvių žyniai žinojo kažkokius efektyvesnius mirusiojo išlydėjimo būdus - taip prūsų žyniai stebėdavo mirusiojo kelionę dangaus viduriu ir pranešdavo apie sėkmingą kelionės baigtį. Savaiame suprantama, žynių funkcijos vien "stebėjimu" neapsiribodavo. Deja, šiandien jas atsekti vargu ar įmanoma. Galima tik spėti, kad senojoje lietuvių ijoje už raudas svarbesnes apeigas, kurių horizonte ryškėdavo dievų pasaulio paunksmėje plytin-tis pomirtinis pasaulis, sulig krikščionyste pakeitė krikščio-niškosios giesmės.

Šiuose svarstymuose liko nepaliestas klausimas - kiek pomirtinį žmogaus likimą galėjo apspręsti socialinė jo padėtis. Tačiau atrodo, kad šią problemą tektų nagrinėti jau vėlesnėse studijose, jau bendriausiais bruožais paaiškėjus pomirtinio gyvenimo įvaizdžių chronologijai.

Baigiamosios pastabos

Šiame darbe pagrindinis dėmesys skirtas pomirtinio gyvenimo sampratos sklaidai suvokti, ir "galutinių", visapimančių atsakymų nebuvo tikėtasi. Pagrindine savo uždutimi autorius laikė išsklaidytų ir nesyk degradavusių tautosakos duomenų sutvarkymą, mėginimą, siejant juos su istorinių šaltinių bei iš dalies - archeologijos duomenimis, išskirti pagrindinius senuosius tikėjimo pomirtiniu gyvenimu įvaizdžius, bendriausiais bruožais nustatyti jų chronologinę seką bei vietą senojoje lietuvių religijos sistemoje.

Chronologiškai anksčiausi tikėjimai metempsichoze, išnirę žmogaus sąmonėjimo pradiniuose ūkuose, apskritai suteikė tam tikrą pagrindą kalbėti apie pomirtinį žmogaus likimą platesniame santykio su transcendentiniu veiksmu horizonte. Pirmykštis dievų ar demonų gyvūnų pavidalais garbinimas (tikriausiai sutampantis su Deivės-motinos epocha) sąlygojo tapatinimosi su jais po mirties nuostatą. Principinis siekis tapatintis su transcendentiniu veiksmu (veiksniais) ar artėti prie jų sąlygojo ir visas vėlesnes pomirtinio gyvenimo sampratas. Tik, žmogui tebegarbinant dievus gyvūnų pavidalais, pomirtinis susitapatinimas su jais realybėje tereiškė ne priartėjimą prie transcendentinio veiksmo, o tiesiog virtimą gyvūnais. Tačiau tokiais atvejais transcendentijos proveržų išvelgimas gyvojoje gamtoje nepaliko vietos "transcendentinių lubų" pojūčiui, t.y., "aukščiau" gyvūnų nieko nebuvo (net turint omenyje pramonoteistinę teoriją, tektų pripažinti Aukščiausiosios Esybės nuojautą senosiose epochose buvus tik nuojauta). Tik piemenų, gyvulių augintojų, pasaulyje galėjo atsirasti piemens, ganytojo įvaizdis, kilstelėjęs šias "transcendentines lubas": žmonės, po mirties virtę gyvūnais, jau turėjo juos globojančią asmenį. Čia šaknijasi lietuvių pasakų Dievo-senelio su jo avių kaimenėmis įvaizdis. Pomirtinio pasaulio valdovas pradžioje nebūtinai sutapo su menama aukščiausiaja esybe; ir lietuvių protėvių

pasaulėžiūros sklaidoje šis "piemuo", "ganytojas" iš vienos pusės suartėjo su Velniu, iš kitos - pritapo prie Dangaus Dievo įvaizdžio.

Pomirtinio pasaulio perkėlimas "už" gyvųjų erdvės reiš-
kė pasaulio desakralizacijos pradžia: tiek požeminio, "užpa-
saulinio", tiek dangiškojo pomirtinio pasaulio įvaizdžiai
didžiausią s a c r u m svorį perkėlė "už pasaulio ribų", ir
tuo būdu žmogus įgavo laisvas rankas tolimesnei savo veik-
lai jau nebe ištisai šventame, dievams priklausančiame, o
desakralizuotame pasaulyje (Beresnevičius, 1989/1). Pomir-
tinis pasaulis vis labiau "tolo" - jo ribos nukėlinėtos nuo ar-
timiausio miško ar vandens telkinio iki abstraktaus van-
denyno, marių "kažkur toli", iki požemių ir dangaus. Pas-
taruoju atveju pomirtinio pasaulio valdovo paveikslas, šak-
nimis siekiantis "piemens", "ganytojo" įvaizdį, susiliejo su
Aukščiausiosios Esybės nuojautos sąlygotu Dangaus Dievo
įvaizdžiu.

Be pasaulio desakralizacijos nuostatos, šių įvaizdžių
kaitos pagrindu buvo atpildo pomirtiniame gyvenime idėja.
Jei tikėjimas metempsichoze šį atpildą išreiškė gan miglo-
tai, tai "užpasaulinio" pomirtinio gyvenimo samprata juo
jau tiesiog persunkta. Lietuvių pasakose aptinkami "pamo-
komi vazdai", sutampantys su kitų ide. tautų pomirtinio at-
pildo vaizdais, rodytų, kad ankstesniųjų laikotarpių pomir-
tinio atpildo idėja ide. protautėje kristalizavosi į savitą
nuolatinio teisiųjų buvimo savo dorybėse bei piktųjų - savo
ydose sampratą. Tai galėjo būti įsivaizduojama vieningoje
užpasaulinėje erdvėje, esančioje "už vandens", kur ir teisūs,
ir pikti mirusieji buvo drauge, skyrėsi tik jų "savijauta".
Vėliau pikti ir teisūs mirusieji buvo išskirti į atskirus pa-
saulius. Archaiškesnės pomirtinio gyvenimo sampratos iš-
virsdavo į piktų mirusiųjų pomirtinio gyvenimo įvaizdžius,
o naujesnieji, tikriausiai reformų būdu sankcionuoti įvaiz-
džiai, nusakydavo teisių mirusiųjų likimą.

Skirtingų ir prieštarų tikėjimų pomirtiniu gyvenimu

lygmenų buvimas vienos pasaulėžiūros rémuose nėra lengvai suprantamas. Matyt, vieną įtikinamiausių mėginimų paaiškinti, kokiū būdu tokia padėtis susikuria, pateikė B. Poertneris, nagrinėjęs skirtingus pomirtinio gyvenimo sampratos lygmenis senovės egiptiečių religijoje. Jis teigia, kad egiptiečių religijoje skirtingi pomirtinio gyvenimo įvaizdžiai atsirado vienas paskui kitą, o po to egzistavo vienas šalia kito (Poertner, 1911, 63). Tokių skirtingų įvaizdžių sugyvenimas aiškintinas ne tik giliausiu jų įsišaknijimu tautos pasaulėžiūroje, bet, matyt, ir tuo, kad jais remiantis, nusakomos skirtingo likimo mirusiųjų buvimo vietos.

Neaiškus tebelieka klausimas, ar amžinu buvo laikomas pasmerkimas ir "išganymas" senojoje lietuvių religijoje. Irano arijai tikėjo, kad buvimo danguje ar pragaro bausmės - palaimos ar pasmerkimo - ilgiausias terminas yra 6000 ar 9000 metų (Lommel, 1930, 192); panašiai aiškina ir Platonas "Valstybėje" (X 615 a,b - cit. iš Platonas, 1981, 364). Po to sielos vėl grįžta į Žemę, atgimdamos naujuose kūnuose. Kaip minėta anksčiau, kai kuriuose lietuvių tikėjimuose žmogaus mirtis nusakoma kaip "grįžimas" į dangų. Tai liudytų arba tikėjimą sielos preegzistencija, arba tikėjimą tam tikru sielų kelionės ratu (ne reinkarnacija), kuriame siela, išbuvusi kurį laiką ankstesniu gyvenimu nusipelnitoje vietoje, vėl grįžta atgal. Tokia "nusipelnita vieta" lietuvių pasaulėžiūroje galėjo būti, atitinkamai pagal mirusiojo dorybes ar ydas, tiek dangiškasis, tiek "užpasaulinis" ar požeminis, tiek gyvuliais Žemėje virtusių mirusiųjų pasaulis.

Tokios pomirtinio gyvenimo sampratos galimybė įtikėtina, tačiau vargu ar kada bus atrasta pakankamai duomenų, liudijančių būtent tokią tikėjimų pomirtiniu gyvenimu sistemą. Šitoks žinojimas galėjo būti jį palaikiusių žynių savastimi. Žynių luomui, tradiciją palaikančiam bei perduodančiam institutui, išnykus, senajai religijai bei pasaulėžiūrai susidūrus su intensyvia krikščionybės įtaka, "oficialusis" senosios religijos mokymas (kiek galima spręsti, labai artimas

ide. protautės religijai bei konkrečiai Irano arijų mokymams) susiliejo su visomis kada nors buvusiomis ir į periferiją nustumtomis pomirtinio gyvenimo sampratomis (tikriausiai jų reliktais), ir galiausiai - su krikščioniškąja pasaulėžiūra.

Šaltiniai

- AED** Atbėga elnias devyniaragis. R. Sabaliauskienės tautosakos ir etnografijos rinktinė/ Sudarė ir parengė P. Jokimaitienė, N. Vėlius.-V.: Vaga, 1986.-127 p.
- BALP** Balys J. Lietuviškos pasakos/ II leidimas.-Chicago: Išleido LKSD Liet. Knygos Klubas, 1951.-230 p.
- BDŽ** Balys J. Dvasios ir žmonės. Liaudies sakmės. Bloomington, Ind.: Lietuvių tautosakos lobynas, 1951.-126 p.
- BLP** Lietuviškos pasakos. Surinko dr. J. Basanavičius. Shenendoah, Pa. 1898-1902.-T. 1-2.
T.1.-1898.-192 p.
T.2.-1902.-263 p.
- BLPY** Lietuviškos pasakos įvairios. Surinko dr. J. Basanavičius.-Chicago, Ill., 1903-1905.-D. 1-4.
D.1.-1903.-XXIII, 280 p.
D.2.-1904.-335 p.
D.3.-1904.-V, 307 p.
D.4.-1905.-XXIII, 299 p.
- BLTS** Balys J. Lietuvių tautosakos skaitymai.-Tübingen: Patria, 1948.-T. 1-2.
T.1.-243 p.
T.2.-268 p.
- BLV,** Iš gyvenimo lietuviškų vėlių bei velnių. Surinko dr. J. Basanavičius.-Chicago, Ill., 1903.-LXXXIII, 387 p.
- BMIL** Balys J. Mirtis ir laidotuvės/ Lietuvių liaudies tradicijos.-Silver Spring, Md.: Lietuvių tautosakos leidykla, 1981.-150 p.
- BUL** Balys J. Užburti lobiai/ Lietuvių liaudies sakmės.- London: Nida, 1958.-95 p.
- BVV** Balys J. Vaikystė ir vedybos/ Lietuvių liaudies

- tradicijos.-Silver Spring, Md.: Lietuvių tautosakos leidykla, 1979.-172 p.
- DSPO** Davainis-Silvestraitis M. Pasakos, sakmės, oracijos.-V.: Vaga, 1973.-454 p.
- DŽT** Daukantas S. Žemaičių tautosaka.-V.: Vaga, 1983-1984.-T. 1-2.
T.1.-574 p.
T.2.-398 p.
- ED** Die Edda. Gottersagen, Heldensagen und Spruchweisheiten der Germanen.-Berlin: Neues Leben, 1988.-296 s.
- EDS** Elisonas J. Dievas - Senelis// Lietuvių tautosaka. VIII.-K., 1935.-P. 3-252.
- GKP** Gulbė karaliaus pati. Lietuvių liaudies pasakos.-V.: Vaga, 1980.-308 p.
- JLD** Lietuviškos dainos/ Užrašė A. Juška.-V., 1954.-T. 1-3.
T.1.-960 p.
T.2.-1037 p.
T.3.-867 p.
- JSD** Lietuviškos svodbinės dainos/ Užrašytos A. Juškos.-V., 1955.-T. 1-2.
T.1.-872 p.
T.2.-751 p.
- KIŽ** Kraštas ir žmonės/ Lietuvos geografiniai ir etnografiniai aprašymai /XIV - XIX a./. Antras papildytas leidimas. Parengė prof. J. Jurginis ir doc. A. Šidlauskas.-V.: Mokslas, 1988.-264 p.
- LDK M VIMažulienė E. Jaunimo dainos. Meilės dainos/ Lietuvių liaudies dainų katalogas. VI.-V.: Vaga, 1986.-447 p.**
- LKŽ** Lietuvių kalbos žodynas.-V.: Mokslas, 1941-1986.-T. 1-14
- LLD II 1** Lietuvių liaudies dainynas/ II. Vestuvinės dainos. I. Piršlybų dainos.-V.: Vaga, 1979.-885 p.

- LMD** Lietuvių mokslo draugijos rankraščiai, esantys Lietuvos MA Lietuvių kalbos ir literatūros institute.
- LPK** Balys J. Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų katalogas// Tautosakos darbai.-T.2.-K., 1936.-295 p.
- LRSPS** Lietuvių rašytojų surinktos pasakos ir sakmės// Parengė B. Kerbelytė. Redagavo K. Aleksynas.-V.: Vaga, 1981.-382 p.
- LT** Lietuvių tautosaka/ Penki tomai.-V.: Vaga, 1962-1968.
 T.2.-Dainos. Raudos/ Red. Amb. Jonynas.-1964.-739 p.
 T.3.-Pasakos/ Medžiagą paruošė L. Sauka, A. Seselskytė.-1965.-700 p.
 T.4.-Pasakos. Sakmės. Pasakojimai. Oracijos/ Medžiagą paruošė L. Sauka, A. Seselskytė, N. Vėlius, K. Viščinis.-1967.-840 p.
 T.5.-Smulkioji tautosaka/ Žaidimai ir šokiai. Medžiagą paruošė K. Grigas.-1968.-1180 p.
- LTR** Lietuvos MA Lietuvių kalbos ir literatūros instituto tautosakos rankraštynas.
- Lt T** Lietuvių tauta. Lietuvių mokslo draugijos raštai.-V., 1907-1936.-T. 1-5.
- MT** Mūsų tautosaka.-K.: Hum. M. fak. Tautosakos komisijos leidinys.-K., 1930-1935.-T. 1-9.
- SŠLP** Šiaurės Lietuvos pasakos/ Surinko M. Slančiauskas. Parengė N. Vėlius ir A. Seselskytė.-V.: Vaga, 1974.-450 p.
- SŠLS** Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai/ Surinko M. Slančiauskas. Parengė N. Vėlius ir A. Seselskytė.-V.: Vaga, 1985.-374 p.
- SRP I** Scriptorum rerum prussicarum/ Die Geschichtsquellen der Preussischen Vorzeit.-Bd. 1.-Leipzig: Verlag von S.Hizel, 1861-1885.

- TD** Tautosakos darbai.-K.: Leidžia Lietuvių tautosakos archyvas, 1935-1940.-T. 1-7.
- TŽ** Tauta ir žodis.-K.: Humanitarinių mokslų fakulteto leidinys, 1923-1931.-T. 1-7.
- VLD** Laumių dovanos/ Lietuvių mitologinės sakmės. Paruošė N. Vėlius.-V.: Vaga, 1979.-334 p.
- VSV** Sužeistas vėjas/ Lietuvių liaudies mitologinės sakmės. Sudarė N. Vėlius.-V.: Vyturys, 1987.-239 p.
- АНРС** Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в трех томах.-М.: Наука, 1984-1985.
Т.1.-511 с.
Т.2.-463 с.
Т.3.-495 с.
- ИСИЭ** Исландские саги. Ирландский эпос.-М.: Художественная литература, 1973.-862 с.
- ПСРЛ** Полное собрание русских летописей// Археографическая комиссия.-1907.-Т. XVIII-XIV.-649 с.
- РВ** Ригведа. Избранные гимны.-М.: Наука, 1972.-418 с.

Literatūra

- Akielewicz, 1863 - Akielewicz M. Uwiegi// Lelewela J. Pisma rozmaite.-Poznan: Nakladem Ksiegarni J.K. Zupanskiego, 1863.-S. 107-108.
- Aleksaitė-Gimbutienė, 1942 - Aleksaitė-Gimbutienė M. Pomirtinio gyvenimo įsivaizdavimas Lietuvoje proistoriniais laikais// Gimtasai ktaštas.-Šiauliai, 1942.-P. 1-?
- Aleksaitė-Gimbutienė, 1943 - Aleksaitė-Gimbutienė M. Kapų tipai Lietuvoje proistoriniais laikais// Gimtasai kraštas.-Š., 1943.-P. 1-32.
- Aleksaitė-Gimbutienė, 1943/1 - Pagoniškosios laidojimo apeigos Lietuvoje//Gimtasai kraštas.-Š., 1943.-P. 53-86.
- Anglų pasakos, 1985 - Anglų pasakos. Stebuklingas ragas.-V.: Vaga, 1985.-242 p.
- Bagdavičius, 1982 - Bagdavičius V. Laumės/ Jų religija ir kultūra.-Chicago: Pedagoginis lituanistikos institutas, 1982.-290 p.
- Balys, 1937 - Iš Mažosios Lietuvos tautosakos/ Spaudai paruošė J. Balys// Tautosakos darbai.-T.3.-K., 1937.-P. 3-91.
- Balys, 1938 - Vilniaus krašto tautosaka/ Spaudai paruošė J. Balys// Tautosakos darbai.-T.4.-K., 1938.-330 p.
- Balys, 1939 - Balys J. Griaustinis ir velnias Baltoskandijos kraštų tautosakoje/ Lyginamoji pasakojamosios tautosakos studija// Tautosakos darbai.-T.6.-K., 1939.-P. 3-236.
- Balys, 1943 - Balys J. Saulinės dainos// Gimtasai kraštas.-Š., 1943.-P. 95-111.
- Balys, 1951 - Balys J. Tautosaka apie dangų.-Sodus, Mich.: Išleido J. J. Bachunas, 1951.-24 p.
- Balys, 1966 - Balys J. Lietuvių liaudies pasaulėjauta tikėjimų ir papročių šviesoje.-Čikago: Lietuvių tautinis akademinis sambūris, 1966-120 p.
- Basanavičius, 1903 - Prakalba// Basanavičius J. Iš gyvenimo lietuviškų vėlių bei velnių.-Ckicago, 1903.-P. I-LXXXIII.

- Basanavičius, 1921 - Basanavičius J. Iš trakų ir lietuvių mitologijos smulkmenos.-Vilnius: "Žaibo" spaust., 1921.-47 p.**
- Basanavičius, 1926 - Basanavičius J. Iš senovės lietuvių mitologijos// Lietuvių tauta.-T.IV.1.-V., 1926.-P. 1-24.**
- Basanavičius, 1970 - Basanavičius J. Rinkiniai raštai.-V.: Vaga, 1970.-1036 p.**
- Beresnevičius, 1989 - Beresnevičius G. Atvirkštinio pasaulio modelis senųjų lietuvių pasaulėžiūroje// Mokslas ir technika.-1989.-Nr.1.-P. 45.**
- Beresnevičius, 1989/1 - Beresnevičius G. Prūsų pagonybės reforma/ Videvutis ir Brutenis// Sietynas.-1989.-Nr.5.-P. 72-93.**
- Biezais, 1975 - Biezais H. Baltische Religion// Strom, Biezais/ Germanische und Baltische Religion.-Stuttgart. Berlin. Köln. Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1975.-S. 307-384.**
- Biržiška, 1920 - Biržiška M. Dainų atsiminimai iš Lietuvos istorijos.-V.: Lietuvių Mokslo Draugijos Komisionėris "Švyturio" B-vė, 1920.-142 p.**
- Brückner, 1918 - Brückner A. Mitologija slowiańska.-Kra-ków: Nakladem Akademiji Umiejętnosci, 1918.-152 s.**
- Brückner, 1979 - Brückner A. Starożytna Litwa. Ludy i bogi/ Szkice historyczne i mitologiczne.-Olsztyn: Pojezierze, 1979.-238 s.**
- Burianas, Mouchova, 1983 - Burianas J. Mouchova B. Paslaptingieji etruskai.-V.: Mokslas, 1983.-160 p.**
- Būga, 1958 - Būga K. Rinkiniai raštai.-T.1.-V.: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1958.-654 p.**
- Čilvinaitė, 1943 - Čilvinaitė M. Sarginimo, marinimo ir laidojimo papročiai// Gimtasai kraštas.-Š., 1943.-P. 179-202.**
- Daukantas, 1976 - Daukantas S. Raštai.-T.1.-V.: Vaga, 1976.-782 p.**
- Dilytė, 1985 - Dilytė D. Tacitas apie aisčius// Mokslas ir gyvenimas.-1985-Nr.3.-P. 23-24.**
- Długosz, 1974 VII - Jana Długosza Roczniki Czyli kroniki sławnego Królestwa polskiego.-Ks.7, Ks.8.-Warszawa:**

- Państwowe wydawnictwo naukowe, 1973.-423 s.
- Dundulienė, 1969 - Dundulienė p. Senovės lietuvių religijos klausimu// Lietuvos TSR Aukštųjų m-lų mokslo darbai/ Istorija.-1969.-T.10.-P. 181-207.
- Dundulienė, 1976 - Dundulienė p. Žemė lietuvių tikėjimuose ir liaudies mene// Lietuvos TSRS Aukštųjų mokyklų mokslo darbai/ Istorija.-1976.-T.16.-Šaš.1.-P. 129-153.
- Dundulienė, 1979 - Dundulienė p. Medžiai senovės lietuvių tikėjimuose.-V.: Mintis, 1979.-104 p.
- Dundulienė, 1979/1 - Dundulienė p. Žaltys ir jo simboliai lietuvių liaudies mene ir žodinėje kūryboje.-V.: Lietuvos TSR Aukšt. ir Spec. Vid. Mokslo Ministerijos Leidybinė Redakcinė Taryba, 1979.-166 p.
- Dundulienė, 1982 - Dundulienė p. Lietuvių etnografija.-V.: Mokslas, 1982.-450 p.
- Dundulienė, 1988 - Dundulienė p. Lietuvių liaudies kosmologija.-V.: Mokslas, 1988.-92 p.
- Dusburgietis, 1985 - Dusburgietis p. Prūsijos žemės kronika.-V.: Vaga, 1985.-496 p.
- Elisonas, 1931 - Elisonas J. Mūsų krašto ropliai /reptilia/ lietuvių folkloro šviesoje// Mūsų tautosaka.-T.3.-K., 1931.-P. 81-180.
- Falke, 1913 - Falke R. Die Seelenwanderrung.-Berlin: Verlag von E. Runge, 1913.-39 s.
- Fraenkel, 1962 - Fraenkel E. Litauisches etymogisches Wörterbuch Heidelberg.-Gottingen, 1962.-1360 s.
- Gassowski, 1979 - Gassowski J. Mitologia Celtów.-Warszawa: Wydawnictwa Aristtyczne i Filmowe, 1979.-Wyd.2.-223 s.
- Gediga, 1976 - Gediga B. Sladami religii Praslowian.- Wroclaw. Warszawa. Krakow. Gdansk: Ossolineum, 1976.-287 s.
- Gediminas-Beržinskis-Klausutis, 1928 - Gediminas-Beržinskis-Klausutis J. Senovės lietuvių tikėjimas ir ką reiškia žodis "Criwe" - Krivis.-K., 1928.-12 p.
- Giedrienė, 1976 - Giedrienė R. Senųjų tikėjimų apraiškos XX

- a. lietuvių laidojimo papročiuose// Lietuvos TSR Aukštųjų mokyklų darbai/ Istorija.-T.16.-Sąs.2.-1976.- P. 18-33.
- Giedrienė, 1977 - Giedrienė R. Senojo nekrokulto apraiškos XX amž. lietuvių kapinėse ir jų priežiūros papročiuose// Senieji tikėjimai naujausių tyrinėjimų šviesoje.-V.: Leido LTSR Ateizmo muziejus, 1977.-P. 60-72.
- Gimbutas, 1974 - Gimbutas M. The Lithuanian God Velnias// Myth in Indo-European Antiquity.-Berkeley - Los Angeles - London, 1974.-P. 87-92.
- Gimbutienė, 1985 - Gimbutienė M. Baltai priešistoriniais laikais.-V.: Mokslas, 1985.-192 p.
- Girininkas, 1988 - Girininkas A. Rytinių ir vakarinių baltų kilmė// Mokslas ir gyvenimas.-1988.-Nr.7.-P. 17-20.
- Glaserapp, 1986 - Glaserapp H. Seelenwanderung. I. Religionsgeschichtlich// Die Religion in Geschichte und Gegenwart.-3 Auflage.-Bd.5.-Tübingen, 1986.-S. 1637-1639.
- Gobis, 1966 - Gobis V. Senovės lietuvių tikėjimas// Religija, ateizmas, dabartis.-V.: Mintis, 1966.-P. 9-17.
- Greimas, 1979 - Greimas A. J. Apie dievus ir žmones/ Lietuvių mitologijos studijos.-Chicago, 1979.-360 p.
- Greimas, 1983 - Greimas A. J. Sakmė apie Šovį, vėlių vedlį// Metmenys.-Nr.45.-1983.-P. 3-26.
- Grigas, 1988 - Grigas G. Pagonybė ir krikščionybė liaudies pasaulėjautos raidoje// Lietuvos TSR MA darbai.-Ser.A.-1988.-T.1(102).-P. 134-143.
- Guntert, 1923 - Der arische Weltkonig und Heiland/ Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indo - iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde. Von. Dr. H. Guntert.-Halle (Saale): Verlag von M.Niemeyer, 1923.-439 s.
- Haavio, 1979 - Haavio M. Mitologia fińska.-Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1979.-580 s.
- Hanusch, 1842 - Die Wissenschaft des Slawischen Mythus im weitesten, den - altpreussisch - lithauischen Mythus mi-

- tumfassenden Sinn/ Von Dr. I. J. Hanusch.-Lemberg: Verlag von J. Milikowski, 1842.-432 s.
- Herm, 1988 - Herm G. Die Kelten/ Das Volk, das aus dem Dunkel kam.-Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1988.-354 s.
- Ivanov, Toporov, 1973 - Ivanov V. V., Toporov V. N. A comparative Study of the Group of Baltic Mythological Terms from the Root vel// Baltistica, 1973.-T.9(1).-P. 15-27.
- Ivinskis, 1978 - Ivinskis Z. Lietuvos istorija/ Iki Vytauto Didžiojo mirties.-Roma: Lietuvių Katalikų Mokslo Akademija, 1978.-381 p.
- Jaroszewicz, 1844 - Obraz Litwy pod względem jej cywilizacji, od czasow najdawniejszych do końca wieku XVIII/ Przez J. Jaroszewicza.-Cz.I.-Litwa Pogańska.-Wilno: Nakładem R. Rafalowicza, 1844.-240 s.
- Jaskanis, 1964 - Jaskanis J. Badania archeologiczne nad Jaskieżą// Acta Baltico-Slavica. I.-Bialystok, 1964.-S. 49-63.
- Jucevičius, 1959 - Jucevičius L. A. Raštai.-V.: Vaga, 1959.-678 p.
- Jung, 1976 - Jung C. G. Die Archetypen und dass Kollektive Unbewusste.-Freiburg - Breisgau: Walter Verlag, 1976.-463 s.
- Jungfer, 1926 - Jungfer W. Alt-Litauen. Eine Darstellung von Land und Leuten, Sitten und Gebrauchen.-Berlin und Leipzig: G. Neuner Verlag, 1926.-143 s.
- Jurginis, 1976 - Jurginis J. Pagonybės ir krikščionybės santykiai Lietuvoje.-V.: Mintis, 1976.-127 p.
- Jurginis, 1987 - Jurginis J. Lietuvos krikštas/ Foedalinės visuomenės socialinės ir kultūrinės raidos studija.-V.: Mokslas, 1987.-332 p.
- Kerbelytė, 1986 - Kerbelytė B. Liaudies pasakos prasmė.-V.: Mokslas, 1987.-104 p.
- Kosman, 1981 - Kosman M. Zmierzch Perkuna czyli ostatni poganie nad Bałtykiem.-Warszawa: Książka i Wiedza, 1981.-389 s.

- Kraszewski, 1847 - Litwa/ Starożytne dzieje, ustawy, język. wiara, obyczaje, pieśni, przysłowia, podania i. t. d.
- Krėvė-Mickevičius, 1930 - Krėvė-Mickevičius V. Mūsų paukščiai tautosakoje// Mūsų tautosaka.-T.1.-K., 1930.- P. 17-90.
- Krivickienė, 1975 - Krivickienė G. Žvilgsnis į gyvųjų ir mirusių santykius lietuvių tautosakoje// Lituaniistikos instituto 1973 m. suvažiavimo darbai.-Chicago, 1975.-P. 247-262.
- Kulikauskienė, 1988 - Kulikauskienė R. Mūsų protėvių laidosena// Mokslas ir gyvenimas.-1988.-Nr.11.-p.22-23.
- Kuncienė, 1980 - Kuncienė O. Grigiškių (Neravų) pilkapyno laidojimo papročiai/ I. M. E. V-VII a. pilkapynai// Lietuvos TSR MA darbai.-Ser.A.-1980.-T.3(72).-P. 41-54.
- Lebedys, 1956 - Smulkioji lietuvių tautosaka XVII-XVIII a./ Priežodžiai, patarlės, mįslės.-V.: Valst. grožinės lit. I-kla., 1956.-631 p.
- Lebedys, 1976 - Lebedys J. Lietuvių kalba XVII-XVIII a. viešajame gyvenime.-V.: Mokslas, 1976.-278 p.
- Lelewel, 1863 - Lelewel J. Pisma rozmaite.-Poznan: Nakladem Księgarni K. Żupańskiego, 1863.-116 s.
- Levi-Strauss, 1968 - Levi-Strauss C. Totemizm.-Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1968.-142 s.
- Lietuvininkai, 1970 - Lietuvininkai. Apie Vakarų Lietuvą ir jos gyventojus devynioliktajame amžiuje.-V.: Vaga, 1970.-456 p.
- Lietuvių etnogenėzė, 1987 - Lietuvių etnogenėzė.-V.: Mokalas, 1987.-254 p.
- Lietuvos Metraštis, 1971 - Lietuvos Metraštis. Bychovo kronika.-V.: Vaga, 1971.-397 p.
- Linksmūnėlis, 1925 - Linksmūnėlis J. Keletas bruožų iš senovės lietuvių tikybos// Kultūra.-1925.-Nr.10.-P. 454-460; Nr.11.-P. 526-531.
- Lippert, 1881 - Die Religionen der Europäischen Culturvolker, der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und

- Römer, in ihrem Geschichtlichen Ursprunge/ Von J. Lip-
pert.- Berlin: Verlag von T.Hofman, 1881.-496 s.**
- Lommel, 1930 - Lommel H. Die Religion Zarathustras nach
dem Awesta dargestellt.-Tübingen: Verlag von J. C. B.
Mohr (P. Siebeck), 1930.-290 s.**
- Lukian, 1981 - Lukian. Werke in drei Bänden.-Berlin und
Weimar: Aufbau - Verlag, 1981.-Bd. 1-3. ·
Bd.1.-545 s.
Bd.2.-529 s.
Bd.3.-636 s.**
- Maas, 1895 - Maas E. Orpheus. Untersuchungen zur Grie-
chischen Römischen Altchristlichen Jenseit- sdichtung
und Religion.-München: C. H. Beck sche Verlagsbuch-
handlung, 1895.-334 s.**
- Mačianskas, 1985 - Mačianskas F. Šimtas religijos mįslių.-
V.: Vyturys, 1985.-415 p.**
- Mann, 1989 - Mann U. Schöpfungsmythen. Vom Ursprung
und Sinn der Welt.-Stuttgart: Kreuz Verlag, 1989.-238 s.**
- Mannhardt, 1904 - Mannhardt W. Wald - und Feldkulte.-Bd.
1-2 Aufl.-Berlin: Verlag von Gebrüder Borntraeger, 1904.-
648 s.**
- Mannhardt, 1936 - Mannhardt W. Letto - Preussische Gotter-
lehre.-Riga: Magazin der Lettisch - Literarischen Ge-
sellschaft.-Bd.21, 1936.-674 s.**
- Meulen, 1919 - Dr. R. van der Meulen Rz. Gamtos prilyginimai
lietuvių dainose ir raudose.-V.: Lietuvių mokslo draugijos
leidinys, 1919.-105 s.**
- Michelbertas, 1986 - Michelbertas W. Prekybiniai ryšiai su
Romos imperija// Lietuvos gyventojų prekybiniai ryšiai I-
XIII a.-V.: Mintis, 1972.-P. 5-125.**
- Michelbertas, 1972 - Michelbertas M. Senasis geležies amžius
Lietuvoje. I-IV a.-V.: Mokslas, 1986.-270 p.**
- Mierzyński, 1892, 1896 - Mierzyński A. Źródła do mytologii
litewskiej.-Warszawa: s. n.
T.1.-Od Tacyta do konca XIII wieku.-1892.-155 s.**

- T.2.-Wiek XIV i XV.-1896.-154 s.**
- Milašius, 1989 - Milašius O. Lietuviškos pasakos.-V.: Vyturys, 1989.-207 p.**
- Mogk, 1921 - Germanische Religionsgeschichte und Mythologie von Dr. E. Mogk.-Berlin und Leipzig: Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1921.-144 s.**
- Narbutis, 1835 - Dzieje starożytne narodu Litewskiego przez T. Narbutta.-T.1.-Mitologia Litewska. Nakładem i drukiem A. Marcinowskiego, 1835.-486 s.**
- Negelein, 1919 - Germanische Mythologie von J. von Negelein.-Leipzig und Berlin Verlag und Druck von B. G. Teubner.-3 Aufl., 1919.-128 s.**
- Nikžentaitis, 1988 - Nikžentaitis A. Kaip buvo laidojami Lietuvos pagoniškieji valdovai?//Moksleivis.-1988.-Nr.8.-P. 18-19.**
- Niwiński, 1984 - Niwiński A. Mity i symbole religijne starożytnego Egiptu.-Warszawa: Iskry, 1984.-342 s.**
- Pakarklis, 1987 - Popiežių bulės dėl kryžiaus žygių prieš prūsus ir lietuvius XIII a./ Sudarė P. Pakarklis.-V.: Mintis, 1987.-308 p.**
- Platonas, 1981 - Platonas. Valstybė.-V.:Mintis, 1981.-386 p.**
- Poertner, 1911 - Poertner B. Dr. Die ägyptischen Totenstelen als Zeugen des sozialen und religiösen Lebens ihrer Zeit.-Paderborn: Druck und Verlag von F. Schöningh.-91 s.**
- Poška, 1959 - Poška D. Raštai.-V.: Valst. grožinės lit. I-kla, 1959.-744 p.**
- Puhvel, 1969 - Puhvel J. Hittite annaš šiwwaz// Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, 1969.-Bd.83.-H.1.-S. 59-63.**
- Puhvel, 1969/1 - Puhvel J. "Meadow of the otherworld" in Indo-European tradition// Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung.-1969.-Bd.83.-H.1.-S. 64-69.**
- Raneris, 1988 - Raneris K. Pasukti vilties link// Katalikų kalendorius žinynas.-1988. K.-V.: Lietuvos Vyskupų Konferencijos leidinys, 1988.-P. 231-235.**

- Rimantienė, 1977 - Rimantienė R. Akmens amžiaus tikėjimai Lietuvoje// Senieji tikėjimai naujausių tyrinėjimų šviešoje.- V.: LTSR Ateizmo muziejus, 1977.-P. 5-16.
- Rimantienė, 1984 - Rimantienė R. Akmens amžius Lietuvoje.- V.: Mokslas, 1984.-342 p.
- Rybelis, 1978 - Rybelis A. Senoji lietuvių pasaulėžiūra// Lietuvių filosofijos istorijos bruožai.-V.: Vilniaus V. Kapuskio Universiteto Leidybinis skyrius, 1978.-p. 18-53.
- Rohde, 19?? - Rohde E. Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen/ Ausgewählt und eingeleitet von H. Eckstein. Leipzig: A. Kroner Verlag, l. m. n.-318 s.
- Ruseckas, 1936 - Baudžiava/ Atsiminimai, padavimai, legendos. 1/ Surinko ir suredagavo P. Ruseckas.-K.: Išleido P. Ruseckas, 1936.-336 p.
- Sauka, 1982 - Sauka D. Lietuvių tautosaka.-V.: Mokslas, 1982.-280 p.
- Schroeder, 1923 - Arische Religion von L. von Schroeder.- Bd.1. Der Altarische Himmels-gott das Höchste Gutewesen.-Bd.2. Naturverehrung und Lebensfeste.-Leipzig: Haessel Verlag, 1923.-Bd. 1-2.
Bd.1.-618 s.
Bd.2.-707 s.
- Seselskytė, 1985 - Seselskytė A. Lietuvių stebuklinės pasakos apie pamotę ir podukrą.-V.: Vaga, 1985.-262 p.
- Skirmuntt, 1897 - Skirmuntt K. Nad Niemnem i nad Baltykiem. 1.-Warszawa: Gebethner i Wolff, 1897.-163 s.
- Slaviūnas, 1947 - Slaviūnas Z. Liaudies papročiai ir mitiniai įvaizdžiai Mažvydo raštuose// Senoji lietuviška knyga.-V.: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1974.-P. 165-214.
- Straubergs, 1957 - Straubergs K. Die Epiphanie der Seele// Commentationes balticae. Jahrbuch des baltischen Forschungsinstituts.-T.3.-Bonn, 1957.-S. 209-229.
- Strijkowski, 1846 - Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi M. Strijkowskiego.-Warszawa: Gluchs-

berg, 1846.-T. 1-2.

T.1.-392 s.

T.2.-568 s.

- Szafranski, 1978 - Szafranski W. Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne w dawnej Europie// Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne.-Warszawa: Iskry, 1978.-S. 351-401.
- Šimkūnaitė, 1987 - Šimkūnaitė E. Pragaras, skaistykla - tai dūšioms// Mokslas ir gyvenimas.-1897.-Nr.10.-P. 34-35.
- Šliavas, 1985 - Šliavas J. Žeimelio apylinkės/ Kultūros ir švietimo apybraiža.-K.: Šviesa, 1985.-140 p.
- Šliūpas, 1932 - Lietuvių, latvių bei prūsų arba baltų ir jų prosenių mythologija/ Spaudon paruošė D-ras J. Šliūpas.-Šiauliai, 1932.-216 p.
- Trenscheni-Waldapfel, 1974 - Trenscheni-Waldapfel I. Die Tochter der Erinnerung.-Berlin: Rütten-Loening, 1974.-451 s.
- Urbanavičius, 1977 - Urbanavičius V. Senųjų tikėjimų relikvai Lietuvoje archeologijos duomenimis// XVI-XVIII amž./ Senieji tikėjimai naujausių tyrinėjimų šviesoje.-V. LTSR Ateizmo muziejus, 1977.-P. 17-28.
- Vaitkūnskienė, 1986 - Vaitkūnskienė L. Mitologiniai ir ritualiniai simboliai m. e. I tūkstantmečio vidurio Lietuvos metalo plastikoje. 1. Žirgo vaizdinys// Lietuvos TSR MA darbai.-Ser.A.-1986.-T.3(96).-P. 37-50.
- Vaitkūnskienė, 1987 - Vaitkūnskienė L. Mitologiniai ir ritualiniai simboliai m. e. I tūkstantmečio vidurio Lietuvos metalo plastikoje. 2. Kosmologiniai vaizdiniai// Lietuvos TSR MA darbai.-Ser.A.-1987.-T.4(101).-P. 44-56.
- Wasilewski, 1979 - Podróże do piekieł/ Rzecz o szamanskich misteriach.-Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1979.-240 s.
- Vėlius, 1977 - Vėlius N. Mitinės lietuvių sakmių būtybės: Laimės Laumės. Aitvarai. Kaukai. Raganos. Burtininkai. Vilktakiai.-V.: Vaga, 1977.-334 p.
- Vėlius, 1977/1 - Vėlius N. Laidotuvių vainikų užrašų - naujo

- lietuvių tautosakos žanro - svarbiausieji bruožai// Lietuvos TSR MA darbai.-Ser.A.-1977.-T.2(59).-P. 137-149.
- Vėlius, 1979 - Vėlius N. Laumių dovanos/ Lietuvių mitologinės sakmės.-V.: Vaga, 1979.-333 p.
- Vėlius, 1979/1 - Vėlius N. Lietuvių pasakos senelio dievo kilmės problema// Lietuvos TSR MA darbai.-Ser.A.-1979.-T.3(68).-P. 87-99.
- Vėlius, 1981 - Vėlius N. Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvo "Velnio arkliai - kunigai ir ponai" kilmės problema// Lietuvos TSR MA darbai.-Ser.A.-1981.-T.2(75).-P. 139-149.
- Vėlius, 1982 - Vėlius N. Lietuvių liaudies pasakos "Apakintas milžinas" (AT 1137) ištakos// Lietuvos TSR MA darbai.-Ser.A.-1982.-T.4(81).-P. 122-130.
- Vėlius, 1983 - Vėlius N. Senovės baltų pasaulėžiūra. Struktūros bruožai.-V.: Mintis, 1983.-303 p.
- Vėlius, 1983/1 - Vėlius N. Pasakos "Eglė žalčių karalienė" mitiškumas// Būtis ir laikas.-V.: Mintis, 1983.-P. 53-72.
- Vėlius, 1986 - Vėlius N. Senovės lietuvių religija ir mitologija// Krikščionybė ir jos socialinis vaidmuo Lietuvoje.-V.: Mintis, 1986.-P. 9-42.
- Vėlius, 1987 - Vėlius N. Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis/ Folklorinio velnio analizė.-V.: Vaga, 1987.-319 p.
- Vėlius, 1988 - Vėlius N. Kaip baltai laidojo mirusiuosius// Kultūros barai.-1988.-Nr.1.-P. 56-59.
- Vėlius, 1989 - Vėlius N. Etninė kultūra ir tauta// Kultūros barai.-1989.-Nr.6.-P. 7-10.
- Vidūnas, 1916 - Vidūnas W. St. Litauen in Vergangenheit und Gegenwart.-Tilsit: Verlag der Buchdruckerei Lituania, 1916.-132 s.
- Vijūkas-Kojelavičius, 1989 - Vijūkas-Kojelavičius A. Lietuvos istorija.-K.: Šviesa, 1989.-820 p.
- Vosyltė, 1977 - Vosyltė K. Lyginamieji frazeologizmai su religiniais vaizdiniais ir realijomis// Žmonės ir religija. - V.: Vaga, 1977.-P. 201-229.

- Wundt, 1923 - Wundt W. Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte.-Bd.6.-Mythos und Religion.-Leipzig: A.Kröner Verlag, 1923.-564 s.
- Zinkevičius, 1985 - Zinkevičius Z. Lenkų - jotvingių žodynėlis?// Baltica.-T.21(1).-1985.-P. 61-82.
- Zinkevičius, 1988 - Zinkevičius Z. Lietuvių kalbos istorija.-T.3.-Senujų raštų kalba.-V.: Mokslas, 1988.-298 p.
- Žiemys, 1984 - Žiemys E. Galima prūsų ligaschones reikšmė// Mūsų kalba.-1984.-Nr.4.-P. 47-48.
- Žilius-Jonila, 1929 - Žilius-Jonila J. Brūtėnas ir Vaidevutas.-Klaipėda: B.1., 1929.-63 p.
- Афанасьев, 1982 - Афанасьев А. Н. Дерево жизни.-М.: Современник, 1982.-464 с.
- Айхенвальд, Петрухин, Хелимский, 1982 - Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов// Балтославянские исследования 1981.-М.: Наука, 1982.-С. 162-191.
- Бойс, 1987 - Бойс М. Зороастрийцы/ Верования и обычаи.-М.: Наука, 1987.-303 с.
- Варфоломеева, 1987 - Варфоломеева Т. Б. О традиции похоронного причитания междуречья Дитвы и Пелясы// Балто-славянские исследования 1985.-М.: Наука, 1987.-С. 71-80.
- Велюс, 1982 - Велюс Н. Растения Вяльняса в литовском фольклоре// Балто-славянские исследования 1981.-М.: Наука, 1982.-С. 121-130.
- Вишинский, 1935 - Вишинский П. Антропологическая характеристика жудинов// Mūsų tautosaka.-T.10.-K., 1935.-P. 124-177.
- Вольтер, 1886 - Вольтер Э. Литовский катекизис А. Даукши.- Спб.: б.и., 1886.-191 с.
- Гамкрелидзе, Иванов, 1984 - Гамкрелидзе Т. В.,

- Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы/ Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры.-Тбилисси: Изд-во Тбилисского У-та, 1984.-Т.2.-1328 с.
- Григорий Турский, 1987 - Григорий Турский. История франков.- М.: Наука, 1987.-462 с.
- Диоген Лаэртский, 1979 - Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.-М.: Мысль, 1979.-619 с.
- Дюмезиль, 1976 - Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология.- М.: Наука, 1976.-273 с.
- Жуковская, 1977 - Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии.-М.: Наука, 1977.-199 с.
- Иванов, 1977 - Иванов Вяч. Вс. Луна, упавшая с неба/ Древняя литература Малой Азии.-М.: Художественная литература, 1977.-317 с.
- Иванов, 1983 - Иванов Вяч. Вс. История славянских и балканских названий металлов.- М.:Наука, 1983.-197 с.
- Иванов, 1987 - Иванов Вяч. Вс. Лингвистические материалы к реконструкции погребальных текстов в балтийской традиции// Балто-славянские исследования 1985.-М.: Наука, 1987.- С. 3-10.
- Иванов, Топоров, 1965 - Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы/ Древний период.-М.: Наука, 1965.-245 с.
- Иванов, Топоров, 1973 - Иванов В. В., Топоров В. Н. Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов// Славянское языкознание.-М.: Наука, 1973.-С. 153-169.

- Иванов, Топоров, 1973/1 - Иванов В. В., Топоров В. Н. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии//Труды по знаковым системам.-1973.-Т.6.-С. 48-81.
- Иванов, Топоров, 1974 - Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей/ Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов.-М.: Наука, 1974.-343 с.
- Иванов, Топоров, 1987 - Иванов В. В., Топоров В. Н. Балтийская мифология// Мифы народов мира.-М.: Советская Энциклопедия, 1987.-Т.1. А-К.-С. 153-159.
- Иванов, Топоров, 1987/1 - Иванов В. В., Топоров В. Н. Велс// Мифы народов мира.-М.: Советская Энциклопедия, 1987.-Т.1. А-К.-С. 228-229.
- Кагаров, 1913 - Кагаров Е. Культ фетишей, растений и животных в древней Греции.-С.-Петербург: Семантическая типография, 1913.-326 с.
- Кривошесев, 1988 - Кривошесев Ю. В. Религия восточных славян накануне Крещения Руси.-Л.: Знание, 1988.-32 с.
- Кукольник, 1854 - Кукольник П. Черты из истории и жизни литовского народа.-Вильно: Тип. Киркора, 1854.-245 с.
- Лауринкене, 1987 - Лауринкене Н. Похоронные причитания Пелясы// Балто-славянские исследования 1985.-М.: Наука, 1987.-С. 80-89.
- Лаутенбах, 1915 - Лаутенбах Я. И. Очерки из истории литовско-латышского народного творчества/ Опыт сравнительного изучения.-Юрьев: б.и., 1915.-415 с.
- Матузова, 1978 - Матузова В. И. Восточная

- Прибалтика в сочинении Бартоломея Английского "О свойствах вещей"// Восточная Европа в древности и средневековье.-М.: Наука, 1878.-С. 49-55.
- Мелетинский, 1987 - Мелетинский Е. Вальхалла// Мифы народов мира.-М.: Советская Энциклопедия, 1987.-Т.1. А-К.-С. 212.
- Михайлов, 1987 - Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм/ История, структура и социальные функции.-Новосибирск: Наука, 1987.-288 с.
- Невелева, 1975 - Невелева С. Л. Мифология древнеиранского эпоса. Пантеон.-М.: Наука, 1975.-117 с.
- Невская, 1980 - Невская Л. Г. Погребальный обряд в Полясе/ Структура и терминология// Балто-славянские этноязычные контакты.-М.: Наука, 1980.-С. 245-254.
- Невская, 1980/1 - Невская Л. Г. Семантика дороги и смежных представлений в погребальном обряде// Структура.-М.: Наука, 1980.-С. 228-239.
- Невская, 1981 - Невская Л. Г. Семантика дома и смежных представлений в погребальном фольклоре// Балто-славянские исследования 1981.-М.: Наука, 1981.-С. 106-121.
- Невская, 1982 - Невская Л. Г. Мать в погребальном фольклоре// Балто-славянские исследования 1982.-М.: Наука, 1982.-С. 197-205.
- Невская, 1983 - Невская Л. Г. Представление о пестроте в языке и фольклоре// Балто-славянские этноязычные отношения в историческом и ареальном плане/ Тезисы докладов второй балто-славянской конференции.-М.: Наука, 1983.-С. 35-38.
- Невская, 1987 - Невская Л. Г. Матерьялы к рекомендации балто-славянской причети/

Атрибутивные словосочетания// Балто-славянские исследования 1985.-М.: Наука, 1987.-С. 53-60.

Невская, 1988 - Невская Л. Г. Матерьялы к рекомендации балто-славянской причети/ Семантика предикативных конструкций// Балто-славянские исследования 1986.-М.: Наука, 1988.-С. 239-249.

Новик, 1984 - Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманстве/ Опыт сопоставления структур.-М.: Наука, 1984.-303 с.

Полякова, 1988 - Полякова С. В. "Метаморфозы" или "Золотой осел" Апулея.-М.: Наука, 1988.-150 с.

Пропп, 1986 - Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки.-Л.: Изд. В. Ленинградского Университета, 1986.-364 с.

Рабинович, 1987 - Рабинович Е. Г. Богиня-мать// Мифы народов мира.-М.: Советская Энциклопедия, 1987.-Т.1. А-К.-С. 178-180.

Рыбаков, 1981 - Рыбаков Б. А. Язычество древних славян.-М.: Наука, 1981.-606 с.

Рыбаков, 1987 - Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси.-М.: Наука, 1987.-782 с.

Сагалаева, 1984 - Сагалаева А. М. Мифология и верования алтайцев. Центрально - азиатские влияния.-Новосибирск: Наука, 1984.-120 с.

Судник, Цивьян, 1980 - Судник Т. М., Цивьян Т. В. К реконструкции одного мифологического текста в балто-балканской перспективе// Структура текста.-М.: Наука, 1980.-С. 240-284.

Тайлор, 1989 - Тайлор Э. Б. Первобытная культура.-М.: Изд-во политической литературы, 1989.-573 с.

Теобальд, 1890 - Теобальд. Литовско-языческие

- очерки.- Вильна: Типография О.Завадского, 1890.-201 с.
- Тимофеева, 1980 - Тимофеева Н. К. Религиозно-мифологическая картина мира этрусков.-Новосибирск: Наука, 1980.-112 с.
- Топоров, 1975 - Топоров В. Н. Прусский язык/ Словарь.-А.-Д.- М.: Наука, 1975.-399 с.
- Топоров, 1979 - Топоров В. Н. Прусский язык/ Словарь.-Е.-Н.- М.: Наука, 1979.-350 с.
- Топоров, 1980 - Топоров В. Н. Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в перспективе основного мифа// Балто-славянские исследования. 1980.-М.: Наука, 1980.-С. 270-300.
- Топоров, 1980/1 - Топоров В. Н. Vilnius, Wilno, Вильна: город и миф// Балто-славянские этноязыковые контакты.-М.: Наука, 1980.-С. 3-71.
- Топоров, 1982 - Топоров В. Н. Древняя Москва в балтийской перспективе// Балто-славянские исследования. 1981.-М.: Наука, 1982.-С. 3-60.
- Топоров, 1986 - Топоров В. Н. Индоевропейский ритуальный термин *souh-, etro- (-etlo, - edhlo)*// Балто-славянские исследования. 1984.-М.: Наука, 1986.-С. 80-89.
- Топоров, 1986/1 - Топоров В. Н. К реконструкции одного цикла архаичных мифопоэтических представлений в свете "Latvju dainas"/ К 150-летию со дня рождения Кр. Барона// Балто-славянские исследования. 1984.-М.: Наука, 1986.-С. 29-59.
- Топоров, 1987 - Топоров В. Н. Заметки по похоронной обрядности// Балто-славянские исследования. 1985.-М.: Наука, 1987.-С. 10-52.
- Топоров, 1987/1 - Топоров В. Н. Гора// Мифы народов мира.-М.: Советская энциклопедия,

1987.-Т.1. А-К.-С. 311-315.

**Фрэзер, 1983 - Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь.-М.:
Из-тво политической литературы, 1983.-702 с.
Элиаде, 1987 - Элиаде М. Космос и история/ Изб-
ранные статьи.- М.: Прогресс, 1987.-311 с.**

Turinys

Pratarmė	7
I. Istorinių šaltinių ir tyrinėjimų apžvalga	13
Istorinių šaltinių, liečiančių senovės lietuvių tikėjimą pomirtiniu gyvenimu apžvalga	13
Tyrinėjimų, skirtų pomirtinio gyvenimo sampratai senojoje lietuvių pasaulėžiūroje apžvalga	19
II. Tikėjimai metempsichoze senojoje lietuvių pasaulėžiūroje	38
Mirusieji medžiuose, augaluose	42
Virtimas gyvuliais ir žvėrimis	48
Virtimas paukščiais	56
Laikini įsikūnijimai ir atgailaujančios sielos	62
Tikėjimų metempsichoze baltuose sklaida	64
Reinkarnacija?	68
III. Velnio kontroliuojamo "už vandens", "už pasaulio ribos" esančio bei požeminio pomirtinio pasaulio įvaizdžiai senojoje lietuvių pasaulėžiūroje	72
Sovijaus mitas	72
Pomirtinio pasaulio įvaizdžio bruožai	85
Kelias į pragarą	88
Arkliais paversti pikti ponai pragare	89
Senelis palei "peklą". Horizontalus kelias į pragarą. I.	91
Pomirtinis pasaulis "už vandens". Horizon- talus kelias į pragarą. II.	97
Vertikalus kelias į požemius. I.	103
Vertikalus kelias į požemius. II.	106
"Užpasaulinės" sritys	108
Tikėjimų "užpasauliniu" pomirtiniu gyvenimu baltuose sklaida	109

IV. Dangaus Dievo kontroliuojamo "danguje", "ant kalno" esančio pomirtinio pasaulio įvaizdžiai senojoje lietuvių pasaulėžiūroje. Pomirtinio pasaulio "padangėse" problema	113
Kelias	114
Psichopompas ir pomirtinio pasaulio "padangėse" problema	117
Dievo pasiuntinys	125
Paukščių Takas	130
Kalnas	132
Vyžūnas, Pukys	138
Sargai	139
Vartai	142
Suoleliai	143
Pamokomi vaizdai	145
Dieviškoji erdvė	149
Dievo dvaras	149
Sodas	151
Maginės tradicijos reliktai	152
"Laukinė medžioklė"	157
Dievo pasaulis ir mirusieji	158
Dangaus Dievo kontroliuojamo pomirtinio gyvenimo sampratos problematika ir ban- dymas išskirti istorinius lygmenis	160
V. Kai kurie bendrieji pomirtinio gyvenimo sampratos bruožai	164
"Atvirkštinė" simetrija, laiko ir erdvės pokyčiai "aname pasaulyje"	164
Pomirtinio pasaulio valdovų problema	172
Velionis ir anksčiau mirę jo artimieji	181
Baigiamosios pastabos	184
Šaltiniai	188
Literatūra	192



Gražūs griuvėsiai. Jie visur. Aplink mus ir mummyse. Sunkiai įsivaizduojame, kad visas pasaulis gali būti vientisas ir prasmingas. Jis yra - tik pasislėpęs mūsų atmintyje, protėvių pėdose, už šventovių slenksčių - kultūros nuolaužose. Ar jis sugrįš, dabar jau priklauso nuo mūsų.

Nors didelis neturėtų tilpti mažame, bet mažo būna daug, o didelio mažai, - ir pasaulis išsiverčia, pasidaro nematomas.

Jei žmonės, nežinantys savo istorijos, lieka vaikais, tai nenorintys jos pažinti yra dar negimę. Jie tiesiog nėra. O aplink plyti chaoso vandenynas. Iš jo jau iškyla pirmosios salos - karų marų istorija, buvę valdovai, jų rūmai ir kapai. Bet yra kita, didžioji mūsų Žemė. Tai slėniai, kurie maitino kalnus, tai papročiai, stipresni už mirtį, - žmogaus būties pagrindas. Iš tos Žemės liko kančia, kuri neleidžia nurimti, stumia pirmyn, kelia nuo dugno. Turime grįžti į mūsų visų Lietuvą.

Beresnevičius G.

Dausos. Pomirtinio gyvenimo samprata senojoje lietuvių pasaulėžiūroje.: Studija.-V.: GIMTINĖ/TAURA, 1990.-214p.

Pelnas skiriamas XVI-XIX a. Siesikų dvaro ansamblio restauravimui

Pasirašyta spaudai 1990.05.10. Formatas 60x84/16. Popierius rašomasis. Garnitūra "Times". Ofsetinė spauda. 9,78 sąl. sp. l., 10,35 apsk. leid. l. Tiražas 10000 egz. Užsakymas Nr. 2028. Leid. Nr. 043. Kaina 3 rb.

"Gimtinė", 232024 Vilnius, Trakų 2

Spausdino "Ryto" sp., 235799 Klaipėda, Baltijos pr. 10

Pomirtinio gyvenimo problema bus didysis žmogaus rūpestis iki laikų pabaigos... Mūsų tolimi protėviai irgi sprendė amžinąjį žmogaus galutinio likimo klausimą... Įtaigi ir patraukli skaityti knyga, praskleidžianti praeitį gaubiančių paslapčių šydą ir atverianti seniai užmirštus baltiškiosios ir lietuviškiosios pasaulėžiūros klodus... Puikus kruopščios faktų analizės ir apibendrinimų leidinys... Atkurti senąją lietuvių pasaulėžiūrą yra įveikiamas uždavinys naujajai jos tyrinėtojų kartai...

Vytautas Radžvilas