

Aukojimas tradicinėje lietuvių medicinoje XVI–XXI amžiuje

ROLANDAS PETKEVIČIUS

Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas

ANOTACIJA. Tyrimo objektas – apeiginis aukojimo kompleksas tradicinėje lietuvių medicinoje. Publikacijoje gretinamos XVI–XVIII a. rašytiniuose šaltiniuose aptinkamos aukojimo apeigos ir XIX–XXI a. etnografinių aprašų duomenys, siekiant nustatyti terapinio aukojimo papročių raidą, socialinius kontekstus ir jų reliktus gyvojoje XX–XXI a. lietuvių gydymo tradicijoje. Tyrime taikomi lyginamasis, tipologinis, analitinis, interpretacinis ir rekonstrukcijos metodai.

RAKTAŽODŽIAI: tradicinė medicina, medicinos antropologija, gydymo apeigos, aukojimas, užkalbėjimas, baltų religija ir mitologija, tradicinė baltų visuomenė.

ĮVADAS

Kaip teigia žymus ritualo tyrinėtojas Alfredas R. Radcliffas-Brownas, kiekvienoje kultūroje ypatingą svarbą turi tie ritualai, kurie palaiko bendruomenės gerovę (Glazier 2006: 131). Gydymo ritualai yra kaip tik tokie, todėl šiame tyrime socialiniams aukojimo ir gydymo tradicijų aspektams skiriamas išskirtinis dėmesys. Darbe vadinamasi Anthony Wallace'ės pateikta klasifikacijos teorija, kuri skiria techninius, terapinius / antiterapinius, ideologinius, išgelbėjimo ir atgaivinimo ritualus (Eller 2007: 116). Aukojimo apeigos siekiant sveikatos priskirtinos gydymo ritualams. Senosios baltų aukojimo apeigos, be abejo, populiarus objektas ir jis domino beveik visus baltų religijos ir mitologijos tyrinėtojus (daugiausia šioje srityje pasidarbavo Norbertas Vėlius ir Gintaras Beresnevičius), tačiau etnografinių etnomedicinos duomenų masyvas iki šiol tinkamai nepanaudotas ritualo tyrimuose. Tai lėmė istorinių aplinkybių sąlygotas XX a. Lietuvos etnologų menkas dėmesys tradicinės medicinos praktikoms, sampratoms ir platesniam socialiniam kontekstui. Daiva Vaitkevičienė pažymi, kad lietuvių užkalbėjimų tradicija iki šiol beveik netirta kaip socialinis reiškinys; lauko tyrimų duomenys šiuo aspektu metodiškai nerinkti (Vaitkevičienė 2008: 46). Ta pati problema iš esmės būdinga ir lietuvių etnomedicinos tyrimams (Petkevičius 2012a). Nagrinėti užkalbėjimo tradicijos socialinius aspektus (perdavimą, atlikimą, tekstų tipologiją ir raidą) pirmoji pradėjo D. Vaitkevičienė (2008).

Straipsnio autorius, 2008–2012 metais atlikdamas etnomedicinos lauko ir archyvinius tyrimus, nustatė, kad užkalbėjimą reikėtų laikyti ne atskiru gydymu, o veikiau su farmakologinėmis priemonėmis kompleksiskai derinama, sakralinių reikšmių ir funkcijų nepraradusia apeigine priemone. Pavienės žodinės formulės, kaip ir augalinių priemonių vartojimas be apeiginio konteksto, laikytinos vėliausiais apeiginės tradicijos nykimo etapais (Petkevičius 2012a, 2012b). Apie tiesioginį ikirikščiioniškųjų aukojimo apeigų ir gyvosios gydymo (užkalbėjimo) tradicijos ryšį autorius kalbėjo 2012 m. kovo 22–23 d. LLTI vykusioje konferencijoje „Žemės ir jos galių samprata baltų mitopoetinėje pasaulėžiūroje“. Čia pateikiamoje publikacijoje plėtojama galimo aukojimo ir užkalbėjimo tradicijų ryšio hipotezė ir keliami prielaida apie senojo apeiginio komplekso elementų (ar adaptuotų struktūrų) egzistavimą gyvojoje užkalbėjimų tradicijoje.

1. TERAPINIS AUKOJIMAS XVI–XVIII AMŽIAUS BALTŲ RELIGIJOS IR MITOLOGIJOS ŠALTINIUOSE

Vienas pirmųjų autorių, itin smulkiai aprašiusių baltiškųjų Prūsijos gyventojų terapinio aukojimo apeigas, yra Lukas Davidas. *Prūsijos kronikoje* (1583) jis nurodo, kad aukojama „ypač tokiais atvejais, kai kas nors suserga ar kam nors kas suskauda, arba kai kam nors suserga gyvuliai, arba jei kas nors šiaip turi kokį reikalą“ (BRMŠ II 281).

L. Davido pateiktas gydymo apeigos aprašymas yra bene išsamiausias senuosiuose šaltiniuose (nuo seniausių laikų iki XVIII a.), taip pat vertingas dėl to, kad kronikininkas aiškiai suvokė duomenų autentiškumo svarbą, pabrėžė faktų patikimumą: esą vaikystėje jo draugas buvo atvestas į ožio aukojimą, „po kurio vykstantį valgymą, stambeldiškus papročius, judesius, būdą ir žodžius, kuriuos jie <...> įpratę sakyti, matė, girdėjo, išmoko ir įsiminė“ (BRMŠ II 284). Šią informaciją galime laikyti to meto etnografiniu aprašu. Greta Mato Pretorijaus darbų L. Davido *Prūsijos kronika* yra vienas vertingiausių ne tik baltų religijos ir mitologijos, bet ir tradicinės medicinos tyrimų šaltinių. N. Vėlius pabrėžė, kad L. Davido aprašytieji aukojimai, kaip pastebėjo dar Wilhelmas Mannhardtas, „po *Sūduvių knygelės* yra vertingiausia medžiaga, padedanti rekonstruoti senųjų prūsų apeigas“ (Mannhardt 1936, *cit. iš* Vėlius 2001: 238).

L. Davidas vienas pirmųjų nusako XVI a. tradicinio gydymo socialinį kontekstą:

Kai kas nors, ypač jei tai būdavo kilmingas žmogus, susirgdavo, pas jį atvedavo vaidilutį (*Waidelotte*), kuris pas ligonį būdavo ištisas dienas, jį prižiūrėdavo, vaideliuodavo (*waidelottet*), meldavosi ir laimindavo. <...> Toks ligonio laiminimas vykdavo

kasdien keturias savaites, kai dar tą ligą kurį laiką tyrinėjo, – ar susirgimas eina geryn ar blogyn, bet kai tai užtrukdavo keturias savaites ar dar daugiau ir neidavo geryn, tada jie manydavo, kad palaiminimai nebuvo pakankamai veiksmingi, kad numalšintų dievų pyktį, ir todėl jie savo šventiesiems dievams duodavo įžadą paaukoti ką nors už ligonį (BRMŠ II 295; citatose visur išretinta mano – R. P.).

Kalbėdamas apie gyvūno aukojimą, kronikininkas vartoja *aukos palaiminimo* terminą; o tai reikšminga aplinkybė, jei manysime, kad *ligonio laiminimas* ir *aukos laiminimas* galėjo būti semantiškai susiję vieno apeiginio proceso elementai. Autorius aprašo du skirtingus ožio *aukos palaiminimo* atvejus, kurie, vos vos varijuodami, struktūros požiūriu pakartoja vienas kitą. Apeigą sudaro trys gana aiškiai išsiskiriantys etapai: 1) gyvūno aukojimas, 2) apeiginis valgymas, 3) apeiginis gėrimas. Savo ruožtu šiems etapams būdinga stabili, L. Davido preciziškai ir nuosekliai aprašyta apeiginių veiksmų eigos struktūra (žr. lentelę).

Luko Davido *Prūsijos kronikoje* aprašomų gyvūnų aukojimo gydymo apeigų eiga ir struktūros elementai

Aukojimo laikas – vasara, aukojamas gyvūnas – ožys (taip pat paršeliai, vištos, žąsys)		
1. Gyvūno aukojimas	2. Apeiginis valgymas	3. Apeiginis gėrimas
1.1. Parenkamas gyvūnas (nurodyti ekonominiai ir socialiniai veiksniai).	2.1. Gaminamas valgis (širdis, plaučiai ir kepenys verdamos surištos drauge).	3.1. Pagal aukos dydį parenkamas alaus kiekis (ožys – pusė statinės, dvi vištos / žąsys, du paršiukai – du ąsočiai ar ketvirtis statinės).
1.2. Gyvūnas / jo snukis laikomas netoli ugnies.	2.2. Širdis, kepenys ir plaučiai suknaibomi rankomis pagal valgančiųjų skaičių.	3.2. Jaučio ragas ir / ar katilas pripildomas gėrimo (alaus).
1.3. Sakoma malda, pristatant auką (apeigos adresatui) ir išsakant kreipimosi priežastį.	2.3. Bendras sriubos dubenėlis pripildomas devyniais šaukštais / samčiais, iš jo tris kartus geriama šešiskart pasakant „Labba“.	3.3. Daug kartų (galbūt t. p. devynis, dvidešimt septynis kartus) atliekamas užgėrimo veiksmas.
1.4. Žudymo veiksmas (nuopjaunama gyvūno galva).	2.4. Mėsa ir duona dalijama pagal valgančiųjų skaičių.	3.4. Gėrimas vyksta tol, kol apeigos dalyviai apgirsta.
1.5. Aukos galva metama į ugnį; nulupamas gyvūno kailis.	2.5. Baigus valgyti, ant galvos dedama žarija (pelenai?), du kartus priliečiama žemė pasakant „Labba“.	Gėrimo etapas lydinčios maldos kartojamos daugybę kartų.
Dalyvauja tik vyrai ir berniukai nuo dvylikos metų.	Gali trukti kelias dienas.	
Aukos likučiai ir laužo pelenai vartojami gydymui.	Apeiginė mėsa turi būti suvalgyta arba sudeginta.	

Tyrimui svarbu tai, kad apeiginės struktūros kai kurie elementai daugiau ar mažiau fragmentiniu pavidalu gausiai aptinkami XIX–XXI a. gydymo tradicijos praktikose ir sampratos (apie tai bus kalbama skyriuje „Aukojimo relikvai XX–XXI amžiaus gydymo tradicijoje“).

Tarp baltų religijos ir mitologijos tyrinėtojų iki šiol vyravo tendencija laikytis griežto tam tikros rūšies gyvūno ir konkrečios dievybės ryšio modelio. N. Vėlius, aptardamas L. Davido kroniką, pažymi, kad, „norint išgydyti ligojį, aukojamas ožys, norint nukreipti laivais atplaukiančius karius – jautis, norint arčiau kranto privilioti žuvis – kiaulė, norint, kad požemio žmogiukai neštų gėrybes – višta. <...> Vadinasi, dievybei, kuri valdo ligas, artimas yra ožys, tai, kuri globoja karius, – jautis ir t. t.“ (Vėlius 2001: 238–239). Deja, N. Vėlius pasirinktinai ir subjektyviai interpretavo L. Davido duomenis, nekreipdamas dėmesio į socialinį ir ekonominį apeigos kontekstą, kuris gana aiškiai aprašytas šaltiniuose.

Vaidila <...> priklausomai nuo reikalo ir nuo žmogaus – ar jis turtingas, ar vargšas, – pataria, kaip atgauti sveikatą ar nukreipti ir nuvyti nelaimę. <...> pasako, kad šio krašto gyventojai, jų protėviai, pažadėdavę dievams paaukoti ožį. <...> Jei bėda nėra labai didelė ar jos prispaustas žmogus nėra pasiturintis, [vaidila] kalba apie porą paršiukų, žąsų ar vištų, kurias jie turį atiduoti dievams (BRMŠ II 282).

Tas pat pabrėžiama ir *Sūduvių knygelėje* (apie 1520): „kada jie nori aukoti ožį, susieina keturi arba šeši kaimai. Jeigu jų būna daug, tai perka bulių“ (BRMŠ II 147). Žvelgiant iš šios perspektyvos, dera kritiškai vertinti teiginius apie griežtą baltų panteono dievybių ryšį su juos reprezentuojančiais gyvūnais ir augalais, taip pat perdėm dichotomiškus dievybių, gyvūnų ir apeigų intencijos tarpusavio ryšio teorinius modelius.

Šio tipo aukojimas pabrėžtinai vyriška apeiga: „nei žmonos, nei tarnaitės ten neleidžiamos“ (BRMŠ II 282–284). Aukojimas atliekamas slapta, nuošalioje patalpoje (jaujoje, daržinėje) ir trunka ilgai: „jie taip lėbauja tol, kol vieni vienur, kiti kitur nusvyrinėja“ (BRMŠ II 285). L. Davidas nurodo ir apeigos laiką, pasakojimą iliustruodamas fragmentu, kaip berniukai, negalėdami suvalgyti vašaros metu jau ketvirtą dieną pašvinkusios aukojimo mėsos, „viską sudeginę“ (BRMŠ II 284–285).

Aptartus duomenis papildo ir praplečia M. Pretorijaus XVII a. antrojoje pusėje aprašyta aukojimo apeiga, vykusį Žemaitijos pasienyje – Metirkviečių kaime prie Šušos upelio:

Netoli akmens iškelta aukšta kartis <...>, ant kurios buvo ištemptas ožkos kailis, o viršuje pritaisytas didelis įvairiausių javų ir žolių kuokštas. <...> Po maldos išgėręs kaušelij,

jis [vaidila] palietė kartį, tada visi prišokę kartį ištraukė ir griebė už kuokšto; ožkos kailį vaidilutis pasiėmė kaip užmokestį už savo triūsą, o žoles, buvusias ant stiebo, labai taupiai visiems išdalijo (BRMŠ III 254).

Autorius nenurodo apeigos tikslo, kokį *triūsą* atliko vaidila, tačiau galima atsakymą randame misionieriaus Jokūbo Lavinskio laiške, rašytame Jonui Pauliui Kampanui (1583):

...jeigu kieno nors sūnus ar duktė sirgdavo, kviesdavo burtininką. Jis, metęs burtus, už ligonį a u k o d a v o dievui aviną, kurį papjautą vieni vaikai su tėvais suvalgydavo, o kailis atitekdavo burtininkui (BRMŠ II 609).

Galime daryti prielaidą, kad M. Pretorijaus aptartu atveju taip pat vyko terapinis aukojimas, nudirtą gyvūno kailį iškeliant ant karties. Labai svarbus gydomųjų augalų paminėjimas M. Pretorijaus aprašytuose XVII a. Joninių papročiuose. Jų panašumą į minėtą aukojimo apeigą pabrėžia ir pats autorius:

...nadruliai, skalviai, taip pat žemaičiai turi paprotį, baigę sėją, per (apie?) Jonines, ilgos karties viršuje pririšti įvairiausių žolių kuokštą, kartį džiaugsmingai iškelti ir pritvirtinti prie tvoros stulpo, prie vartų arba ten, pro kur veš javus. Tokią kartį jie vadina kupole (*Kaupole*), ir ji stovi paprastai tol, kol suvežami javai. Tada jie nuima tą kuokštą nuo karties, dalį žolių, iš kurių padarytas kuokštas, deda į javus ir tiki, jog tokios žolės, išdžiūvusios saulės kaitroje, padeda javus apsaugoti nuo parazitų, žiurkių, pelių, kad kluone jų neėstų. Dalį tokių žolių pasideda vaistams. Mat jie mano, kad tokios žolės turi padėti ir nuo bet kokios ligos (BRMŠ III 254).

Aptartojų tipo Joninių laikotarpio aukojimai galėjo turėti etnofarmacinių gydymo priemonių laiminimo funkciją, o tai labai svarbu analizuojant augalų šventinimo papročių raidą XX–XXI amžiuje.

Terapinis aukojimas susijęs su šiltojo metų laiko apeiginiu kalendoriumi, tačiau atlikimo sezoniškumas itin ryškus šaltiniuose aprašytuose šaltojo metų laiko papročiuose. Kalbėdamas apie aukojimo užklupus ligai apeigas, J. Lavinskis savo laiške pažymi: „tas pat kitu laiku būdavo atliekama už visą šeimyną“ (BRMŠ II 609). Jis neapsiriboja fakto konstatavimu ir pateikia apeigos aprašą. Šis aukojimas išsiskiria akivaizdžiu sezoniškumu ir vėlgi atliekamas tik vienos lyties dalyvių, šiuokart – moterų:

Lietuvos Žemaitkiemyje <...> prietas buvo susijęs su rudenį garbinama žemės deive (*tel-lure dea*), kuriai vienos moterų a u k o d a v o ilgai penėtą kiaušį (BRMŠ II 608).

Apeigos aprašyme ryškus ir sutarties, sudarytos tarp žmonių ir dievybių (dvasių), motyvas.

Jeigu kas nors žemės deivei pašvęstuose namuose pasitraukdavo iš gyvųjų tarpo, trejus metus šios rūšies aukojimai būdavo nutraukiami kaip bausmė už atneštą nelaimę, o jeigu įprastiniu metu aukojimai nebūdavo atliekami, pasakojama, kad tą namų žmogui arba gyvuliui sutraukdavę kurią nors kūno dalį, arba kelyje ar ant slenkščio sutiktas žaltys atsigrėžęs jį puldavęs (BRMŠ II 608).

Papildomų žinių apie šią arba panašią apeigą suteikia jėzuitų metinės ataskaitos (1605) ištrauka:

Papjauna žindomą paršiuką, v i s i š k a i juodą, kurį išvirtą suvalgo šeimos tėvas ir motina kartu su sena aukotoja; mažas dalis tiek nuo paršiuko, tiek nuo kito maisto, jeigu jį buvo ruošę, kartu su dvidešimt septyniais gabalais duonos aukotoja nuneša į svirną, kur minėtas deives [tai yra akmenis] tik ji viena, visiems atsitolinus, maldauja (BRMŠ II 628).

XVI–XVIII a. šaltiniuose nuorodų į tolesnį paaukoto gyvūno kūno dalių likimą nėra daug, tačiau kai kurie fragmentai – iškalbingi. 1583–1611 metais jėzuitų metinėse ataskaitose randame parašyta, kad „kai tik gimsta vaikas, prie ežero nuveda ožiuką; ten, nupjovę galvą ir kojas, kūną įmeta į ežerą. Šia apeiga dėkoja Dievui, kad gimdymas vyko laimingai“ (BRMŠ II 628). Nors informacija gana prieštaringa (L. Davidas rašo, kad aukojamo ožio galva sudeginama), aiškiai skiriasi nagrinėjamų apeigų intencijos (prašymas ir padėka). Tikėtina, kad padėkos aukos atveju tam tikros gyvūno kūno dalys išsaugomos kaip amuletai, apsauginės priemonės ar kitais tikslais. *Lietuvos jėzuitų provincijos istorijoje* (1768) rašoma:

...kai mūsiškiai aiškindami ėmė smerkti šiuos prietarus, kai nuo durų ir sienų nuplėšė, sumindė ir į laužus sumetė gyvulių kaulus ir kitokius šio tikėjimo ženklus, kai iškirto jų šventus ažuolus, kai išmetė iš namų šventus žalčius, šeimos tėvams ir vaikams jau nuo lopšio artimus, kaimiečiai (*pagani*) ėmė šaukti, kad išniekintos jų šventenybės, kad jų mediniai, moliniai, akmeniniai, augaliniai dievai yra sunaikinti (BRMŠ IV 144).

Tarp „kitokių šio tikėjimo ženklų“ galėjo būti ir gydymo apeigų metu laiminti, apsaugai bei gydymui vartoti augalai. Kasparas Hennenbergeris *Didesnių Prūsijos krašto žemėlapių paaiškinime* (1595) aprašo Joninių papročius:

Tą patį vakarą virš durų, vartų, ant tvoros, visur, pro kur išeina ar grįžta gyvuliai, jie prikaišioja eglėšakių, varnalėšų, kiečių ir panašiai, kas turi padėti nuo velnio, šmėklų ir visokių burtų (BRMŠ II 324).

Greta aptartų kruviniųjų aukų įdomi yra sudėtinė maisto auka, kurią vaikystėje stebėjęs pats L. Davidas.

Kai aš buvau septynerių ar aštuonerių metų berniukas, <...> mama su gerais draugais nuvažiavo prie Marijos liepos¹ netoli Rešliaus, tačiau jau Rastenburgo apylinkėse. Ten taip pat buvo atgabentas aštuonerių ar devynerių metų berniukas, kurį ėdė tie požeminiai² ir kuriam negalėjo padėti nei burtininkai (*Segener*), nei vaidilos (*Waideler*). Čia berniuką pasodino ant vienos medinių kaip sūpuoklės padarytų svarstyklių pusės, ant kitos tų sūpuoklių pusės buvo pridėta ir prikabinta įvairių valgomų dalykų: duonos, ragaišio, alaus, o mažame lininiame maišelyje – kviečių; ar ten buvo padėta mėsos, nebepamenu, bet gerai prisimenu, kad tie dalykai, kurie turėjo atsverti berniuką, negalėjo būti nupirkti ar iš kur nors paimti, bet turėjo būti suelgetauti Dievo ar gailėtingosios Marijos vardu. Ar tai kiek padėjo, ar ligonis išgijo, ar mirė, man nežinoma (BRMŠ II 300).

Prie šio aspekto dar grįšime kalbėdami apie gyvosios gydymo tradicijos reiškinius.

Apibendrinami galime išskirti bent du XVI–XVII a. rašytiniuose šaltiniuose minimus aukojimo tipus: 1) atliekamus tam tikru nustatytu kalendoriniu laiku, galbūt – dukart per metus (šiltuoju ir šaltuoju laikotarpiais), skirtus šeimynos, gyvulių ir javų sveikatai palaikyti; 2) atliekamus bet kuriuo metų laiku, jei netikėtai išskyla grėsmė namiškių, galvijų ar javų sveikatai. Ryški apeigų diferenciacija pagal jų atlikėjų lytį (vyrų – moterų). Šis aspektas galbūt susijęs su aukojimo intencija, kai vienos apeigos atliekamos išimtinai vyrų (užklupus ligai, gresiant pavojui), kitos – moterų (apsaugai, vykdant susitarimą); jis taip pat menkai nagrinėtas baltų kultūros tyrinėtojų, tačiau yra būdingas pasaulio tradicinių bendruomenių gydymo apeigoms (Bourguignon 2007: 374–388). Vyrų ir moterų atskyrimas aukojimo apeigų metu yra svarbus ritualo elementas tiek tiurkų, tiek finougrų kilmės Eurazijos kultūrose (Hoppál 2007: 118). Lietuvoje senųjų aukojimo apeigų skirstymas pagal lytį galbūt taip pat atsispindi ir tam tikrų užkalbėjimų perdavimo tik tam tikrai lyčiai principuose (Vaitkevičienė 2008: 47).

Išsiskiria kruvinosios ir bekraujės (maisto) aukos. Klasifikuoti baltų tradicinės medicinos duomenis šiuo požiūriu be galo sudėtinga, nes skirtingą apeigų atlikimą gali lemti daugelis veiksnių, pavyzdžiui, apeigos intencija (prašoma sveikatos, dėkojama už išgijimą ar grėsmės atitolinimą, kenkiama sveikatai, nustatoma diagnozė ir pan.). Nežinomas ir iki aukojimo vykusio gydymo kon-

1 Originale vok. *Marien in der Linde*, pažodžiui „Marija liepoje“. Galimas daiktas, kad kalbama apie šventosios statulą ar koplytėlę medyje.

2 Originale vok. *undter ertzen* – ligas sukeliančios požemio dvasios.

tekstas. Kadangi *ligonio laiminimas* ir *aukos laiminimas* galbūt semantiškai susiję vieno apeiginio proceso elementai, nekruvinoji auka galėjusi būti šio gydymo etapo dalis (pvz., kaip atsilyginimas maistu ilgą laiką prie ligonio budinčiam vaidilai). Socialinį terapinių aukų pobūdį rodo ir galimas kilmingų žmonių vaidmuo organizuojant ritualą. Apeigos bendruomeniškumą atskleidžia ir tai, kad aukojimas turi sutarties su dvasiomis / dievais požymių, kurių šioms pažeidus, sezoniniai aukojimai ilgam nutraukiami. Aukojime, kuris atliekamas atsitikus netikėtai nelaimei, irgi vyrauja prašymo intonacija, o auka tampa mainų objektu, plg.: „šeimininkas paskyrė jums šį ožį, kurį jums atneša ir atiduoda prašydamas būti jam galestingus jo bėdoje ir jo liūdesyje, ligoje ir nelaimėje“ (BRMŠ II 282–284). Ritualo socialinio konteksto analizė taip pat verčia kritiškai vertinti griežtą tam tikros rūšies gyvūno ir konkrečios dievybės ryšio modelį, įprastą baltų religijos ir mitologijos tyrimuose.

Terapinių sezoninių aukojimų metu galėjo būti atliekami tuo laiku renkamos vaistinės žaliavos laiminimo veiksmai. Šios vaistažolės kartu su paaukotų gyvūnų kūno dalimis buvo vartojamos kaip gydymo priemonės ir amuletai (namų apsaugai).

2. AUKOJIMO RELIKTAI XX–XXI AMŽIAUS GYDYMO TRADICIJOJE

2.1. Aukojimo veiksmas ir gyvūnai

XX–XXI a. lietuvių tradicinės medicinos etnografijoje tiesioginių duomenų apie aukojimo apeigas rasti gana sunku. Užuominų dažniau pasitaiko ypatingų (mitologinių) vietovių sakmėse: *14 km nuo Daugeliškio, Untakmenės laukuose yra didelis akmuo. Sako seneliai, kad ten degindavo kadai aukas. Sako, matydavos ugnis ir senelis baltais rūbais; tas senelis, mylėdamas senovės tikybę, nusiskandinęs. Tan aukuran tuoj perkūnas trenkęs. Net šiandieną* [1930 metais – R. P.] *dar seni žmonės lanko tą vietą su pagarba, rasdami visokių pagalbų savo keltuvai [galvijams], vaikams ir sau visokių žolelių ir vaistų* LTR 1289(248). XX a. pirmosios pusės archyviniai etnomedicinos aprašai labai lakoniški, sąlygoti užrašymo technologijų, rinkėjo interesų ir rodo nuo buvusio konteksto bei kitų elementų atsietų tradicijos fragmentų vyravimą. Pačiais fragmentiškiausiais laikytini tokie tekstai: *Katės kraujas – nuo rožės* LTR 713(7⁴⁵); *Kurmio kraujas – vaistas nuo nuomario* LTR 1307(265); *Juodos katės kraujas reikalingas nog persigandimo* LTR 1310(232). Ryšį su senosiomis aukojimo praktikomis galime išvelgti gerokai sudėtingesniuose, detalumu išsiskiriančiuose terapinių veiksmų aprašuose: *Nuomirnis yra baisi liga. <...> Pirmąkart pamatęs ta liga sergant, reikia greitai perpjauti nykštį dešinės rankos, krauju patepti lūpas, krūtinę, kojas ir rankas. Paskui kraujo*

lašą nunešti ant kapinių ir pakasti žemėn. Pakasus pasimelsti ir pasakyti: „Čia tavo vieta ir lauk to, iš ko išėjai“ LTR 904(21). Sergant nuomariu vartojamas ir devynių juodų gyvulių plaukų nuoviras, įlašinus į jį kurmio, katino ir lignonio kraujo. Vaistas geriamas saulei nusileidus, devynias dienas po devynis lašus. Devintąją dieną lignonis išmaudomas ir aprenčiamas švariais baltiniais, o vilkėtieji sudeginami (Mekas 2003: 39). Aiškią aukojimo veiksmo struktūrą (tinkamai parinktas gyvūnas, žudymo aktas, gyvūno mėsos valgymas) 1937 metais Alytaus apskrityje užfiksavo Emilis Šnaideris: *Be jokios kitos spalvos* [t. y. visiškai juodą – R. P.] *katingą papjauna ir duoda jo kraują gert ir mėsą valgyt tiems, kurie serga nuomariu. Taip pat vaistas ir kurmio kraujas ir mėsa* LTR 374c(1141). Informatyvus ir šitas tekstas: *Nuo išgūscia gydas kurmiu. Dara teip. Pajima sugauna gyvų kurmį, jį ažumuša ir sudziavena. Pa tam, kai jau reikia, atpjauna jo skibytį (truputėlį), sutrina dulkelasna ir in žarijų užpylį juom rūka lignonį* LTR 1487(45). Paminėtinas ir Jono Balio aprašytas paprotys, kurį folkloristas vadina aukojimo veiksmu:

...kiti kaimynai seniau (dabar taip jau nedaro) piaudavo juodą gaidį ir to gaidžio krauju aptaškydavo tvarte visus gyvulius, o taipogi arklių lovius ir ėdžias. Tikėjo, kad tas būdas apsaugo visus gyvulius nuo ligų, burtų ir visokių nelaimių (Balys 1966: 97).

Tarp senosioms apeigoms artimų tekstų, kur svarbų vaidmenį atlieka gyvūnas, randame ir tokių, kurie semantiškai sieja tradiciją su kapinėmis, kryžkelėmis ir šiose vietose atliekamais terapiniais veiksmais: *Toks yra burtas nuo džiovos: eina prieš saulę laužydamas medelių viršūnėles sergąs džiova. Prisilaužęs eina namo, užkaičia vanę ir sumeta tas nulaužtas šakeles į ją. Truputį apšilus vandeniui, paima katę, o jei yra jos vaiku, tai ją ir vaikus pamirko į vanės vandenį ir eina aplink ją, nešdamas katę su vaikais tris sykius. Apėjus neša ją ir vaikus ant kryžkelio. Kryžkely įkala mietuką ir pririša prie jo katę ir vaikus. Paskui atneša visą vanės vandenį, sakydamas, kad atsiimtų katę džiova, ir pila ant jos ir vaikų atneštą vandenį. Supylus visą vandenį ant jos, paleidžia ją ir pavaro prieš saulę. Tai daro iš trijų kartų. Pirmą kartą paima katę iš savo namų, o antrą, trečią kartą paima irgi iš savo namų, o jei nėra, tai iš kitų* LTR 1673(9). Archeologas Vykintas Vaitkevičius, atlikdamas išsamius rytų Lietuvos pilkapių kultūros tyrimus, pastebėjo, kad pilkapynų padėtis turi ryšį su senaisiais keliais (Vaitkevičius 2007: 117–125). Pilkapiai, keliai ir, žinoma, kryžkelės yra labai susiję objektai, verčiantys kelti hipotezę, kad terapinio aukojimo apeigos buvo atliekamos mirusiųjų kulto vietose.

Lietuvių tradicinėje medicinoje gyvūninės kilmės medžiagos vartojamos dažnai. Antai Jonas Šurkus kalba apie daugiau kaip penkis šimtus gyvulinių žaliavų (Šurkus 1960: 131). Pabrėžtina, kad gydymui geriausiai tinka juodos spalvos gyvūnai (Mekas 2003: 15–40). Vienoje savo publikacijoje Eugenija Šimkūnaitė juos

įvardijo kaip dzūkų naudojamas „kankinamąsias aukas – kurmius, gyvates, rupūžes, varles“ (Šimkūnaitė 1964: 92). Be vaistiniams preparatams gaminti įprastų medžiagų (pvz., riebalų tepalams), randame ir gana netikėtų priemonių. Tauras Mekas, šiam tyrimo objektui skyres daktaro disertaciją, teigia, kad gyvūnų kūno dalys ir ekskretai³ įvairiems sutrikimams gydyti Lietuvoje vartoti labai dažnai. Vien nervinio pobūdžio ligoms gydyti vartotas bičių, sliekų nuoviras, sliekų, vėžių, gyvulių kaulų milteliai, kurmio, laukinių žiurkių pelenai, eržilo šlapimas, katino, kurmio, rupūžės, šikšnosparnio, ežio, karvelio kraujas, paršiuko ausies būgnelis. Išgąščiu gydyti – blakių antpilas, angies nuoviras ir antpilas, ligonis buvo prausiamas skruzdžių nuoviru, naudoti kiaulės kaulų čiulpai⁴ (Mekas 2003: 15–40). Nuomaris taip pat gydytas džiovinto kurmio milteliais, pelėdos mėsa bei milteliais, džiovintu viščiuku, užperėtu kiaušiniu, naudoti net mirusio žmogaus kaulai, jų nuoviras. Panašiai naudojami ir tradicinei bendruomenei sakralūs objektai – jaunosios vainikėlis, vestuvių vainikas, škaplieriai, *kodylas* (Šurkus 1960: 105–108).

Norint suprasti vėlyvosios tradicijos fragmentiškumą lėmusius veiksniai, būtina turėti omenyje, kad kiekvienas apeiginiame veiksmė buvęs objektas įgyja sakralų statusą: *Tas gabalas kreidos, kuriuo buvo rašomi trijų karalių vardai, daros šventintas, ir jį reikia pagarbiai laikyti* LTR 2235(49). XX a. gyvosios tradicijos duomenys rodo, kad Lietuvoje ilgai išlieka gyvūnų kūno dalių naudojimas apsaugai: *Kad arkliai vestūs, reikia nupjautas uodegas pakišti viršum stainio durių* LTR 611(7); *[Reikia] tvarte šeškaus uodegą kabinti, kad arkliai geležinėmis nesirgtų. <...> Tvar- te šarkos uodegą kabinti, kad velniai arklių nejudinėtų* LTR 36(93, 94); *Kad velniai gyvulių nejudytų, juos per Kalėdas apibrėžia ratu su švęsta kreida. Be to, Kūčioj pakaria šarką* LTR 1289(344); *Kad arkliai nesirgtų pažandėmis, reikia rūkyti su šeškaus mėsa. Tik reikia žiūrėti – neaprūkyti sergančio, nes tada neišgydytų niekados* LTR 611(7). Šiuose pavyzdžiuose aukojimo veiksmą labiausiai primena šarkos karimo per Kūčias paprotys (sezoniškumas), tačiau neabejotinai su senąja tradicija sieja ir tai, kad gyvūnų kūno dalys ir su jomis atliekami terapiniai veiksmai (smilkymas) skirti sveikatai paveikti. Smilkymą gyvūno mėsa ar kailiu galima interpretuoti kaip aukos deginimo relikta, o gyvūnų kūno dalių išsaugojimas apsauginiams amuletams artimas XVI–XVIII a. analogiškiems papročiams.

Atidesnė smilkymo papročio analizė atskleidžia ir daugiau su aukojimu susijusių socialinių aspektų. Svarbus kilmingųjų žmonių paminėjimas L. Davido aprašytame apeiginiame kontekste. Iki komunistinės santvarkos sukeltų socialinių pokyčių savo struktūra stebėtinai panašius aukojimus Sibire dažnai rengdavo

3 Lot. *excrementum* – iš organizmo išskiriamos (šalinamos) medžiagos.

4 T. Meko disertacijoje nurodomi du kiaulės kaulų čiulpų vartojimo būdai: (1) tveriami žandikaulių čiulpai įkirtus gyvatei ir (2) naudojami smarkiai išsigandus; šiuo atveju etnografinis šaltinis nepateikia tikslesnio konteksto.

ir gyvūną aukai parūpindavo genties diduomenės atstovai (Shirokogoroff 1935). Tikėtina, kad, vykstant istorinei ir socialinei gydymo tradicijos raidai, t. y. didikams vis labiau linkstant prie krikščioniškosios Europos kultūros ir socialinių normų, bendruomenei jų skiriamos įprastos aukos galėjo sumenkėti, o aukojimas ligos atveju tekdavęs patiems žmonėms, krikščioniškojoje kaimo kultūroje – dažnai nepasiturintiems. Diduomenei atsisakius savo vaidmens apeigose, aukojimui skirtą gyvūną galbūt turėjo duoti dėl vienokio ar kitokio sutrikimo (konflikto) kalta šeima ar asmuo. Jei ši prielaida teisinga, tai smilkymo gyvūno plaukais (dažniausiai nuo išgąščio) papročiai įgyja naują prasmę. Toks paprotys straipsnio autoriaus dažnai fiksuotas XXI a. Švenčionių, Utenos, Gervėčių apylinkių gyvojoje tradicijoje: *Jeigu koks nors vaikas nuo kaimyno šunies nusigąsta, tai reikia to vaiko motinai nueiti pas to šunies savininką ir paprašyti jo, kad duotų to šuns plaukų, kuris tą vaiką išgąsdino, ir paskui, parėjus namo, tą vaiką reikia pasmilkyti tais plaukais – tai tik tada vaikas tegali išgyti, o jeigu nepasmilkysi, tai tada kils rožė* LTR 1432(342). Šiame tekste galima išvystyti tradiciniams gydymo ritualams visame pasaulyje būdingą socialinę terapinę funkciją (siekis sutaikyti konfliktuojančias šalis, šiuo atveju – šuns šeiminių ir nukentėjusią šeimą). Galbūt paprotys yra palaikomas nuostatos, kad, atsisakius duoti plaukų (t. y. susitaikyti), liga gali pereiti situacijos kaltininkui.



Adučiškietė Olimpija Vileitaitė-Kriogienė rodo šuns keteroje vietą, iš kur pakirpo plaukų smilkymui nuo išgąščio. *Rolando Petkevičiaus nuotrauka, 2010*

Aukojimo tradicijos reliktais iš dalies gali būti paaiškintas ir pelenų vaidmuo gydymo tradicijoje. L. Davidas, aprašydamas XVI a. apeigos kontekstą, pažymi: „jei ir tada nepadėdavo [t. y. po aukojimo – R. P.], jie imdavo šventus pelenus nuo šventosios ugnies <...> ir tai kartais vienam padėdavo, o dešimčiai kitų – ne“ (BRMŠ II 295). XX–XXI a. gyvosios tradicijos duomenys rodo, jog šitas paprotys ne tik kad neišnyko, bet ir išlaikė semantinį ryšį su senosiomis aukojimo apeigomis: *Po Užgavėnių reikia surinkti kaulus, sudegint ir supenėt kiaulėms, tai niekuomet nesirgs* LTR 895(122); *Nuog kirminų gydomasi taip. Paima[ma] juodos vištos plunksna, sudeginama ir pelenai sumaišo[mi] su arbata, duoda[ma] gert* LTR 1289(397); *Jei išsigąsti nuo ko nors, tai reikia to žmogaus ar gyvulio nukirpti plaukų kuokštelį nuo pakaušio ir sudeginus gerti* LTR 1565(105).

2.2. Augalinės priemonės

Reikšminga, kad gyvojoje tradicijoje išlieka kompleksinis gyvulinės⁵ ir augalinės kilmės preparatų vartojimas: *Nu, tai jeigu kurios kaimynkos vaikas išgundino. Tai nuveina to ir prošo, kad duotų to vaiko iš galvos plaukų iškirpti, kuris išgundino, tai iškerpa kryžmai po biškį: iš koktos ir iš pakaušio, iš kairio smilkinio ir iš dešinio smilkinio. Pridadavo šovjstų žolalių ir rūkydavo, soko, kad močydavo* LTR 2385(185). Aptarta augalų vartojimo namų ir sveikatos apsaugai tradicija išlieka ir XX a.: *Joninėj kaišydavo tvartus ir klojimus dilgėm, notrėm i dagiliais nuo pelių, o gal nuo viedzmų* LMD I 660(65). Buvusį kompleksinį augalinių ir gyvulinės kilmės priemonių naudojimą galima įžvelgti bendroje kai kurių tradicinių gydymo ir apsaugos priemonių semantikoje: *Pivonija – bulbukės. Jos bulbukės supjausto, suveria ant šniūro ir jų karolius nešioja nuo išgąsties* LTR 374d(1984) – *Jeigu kešeniuje nešiosies kiškio ir voveraites uodegą, tai seksis* LMD I 474(477). Panašų priemonių derinimo principą regime ir senojoje Europos tradicijoje.

Jei inkubas [slogutis] slegia žmogų, paimk lubino ir česnako [minima daugiau augalų, tačiau jie sunkiai identifikuojami – R. P.], sudėk juos į elniuko odą; tegul [ligonis] nešiojas visa tai ir į namus eidamas (Grendon 1909).

Vaistažolių rinkimas glaudžiai susijęs su senosiomis sakralinėmis vietomis: *Sako, nuo kalnų, kur gyvena dvasios, tai akmenukai ir žoles labai pamačlyvos esuncios* LMD I 474(521). Gyvybingos išlieka ir apeiginio augalų laiminimo (šventinimo) tradicijos: *Prieš Joninę nuo ryto iki nakties eidavo jaunimas kupoliauti, tai yra rinkti visokių kvietkų, žolelių nuo įvairių ligų. <...> Renka žoleles visi bendrai, vienon krūvon, paskui dalijasi* LMD I 474(349). Tautosakos rinkėjas Antanas Bielinis šio aprašo pastabose pažymi: *Tverėčiaus par., Švenčionių aps. „kupoliauti“ vadinasi*

5 Aptariamuoju atveju – žmogiškos kilmės.



Ant pirties sienos kabo apsaugai skirti šventinti augalai ir uodegos ašutai. Pastaruosius švenčioniškis saugo kaip parduoto arklio prisiminimą. Rolando Petkevičiaus nuotrauka, 2011

lauke linksintis. Puz., Sekminių 1 dieną eina jaunimas sau, seniai vel sau, su muzika, valgymais ir gerimais parugėn ar pamiškėn, ten pievoje susėda visi draugen, indėda valgymą ir valgo, geria iki vidunakčiui, pavalgę šoka, linksminas. Seniai gi linksminas savaip. Tai vadinasi „kupolia“ LMD I 474(349).

Kalbama apie laikotarpį nuo Sekminių iki Joninių. Į jį patenka ir Devintinės – sinkretinė katalikų šventė, išlaikiusi daugelį senųjų gydymo apeigų elementų ir per kurią šventinamos vaistažolės. Augalų rinkimo ir šventinimo apeigas aprašiusi Pranė Dundulienė kėlė prielaidą, kad archajiški ikikrikščioniškuosius laikus siekiantys Joninių laikotarpio vaistažolių šventinimo papročiai, Bažnyčiai nepajėgiant jų išnaikinti, buvo perkelti į Devintinės ir Žolinę (Dundulienė 1979: 106–117). Tokią prielaidą patvirtina ir publikacijos autoriaus lauko tyrimų duomenys⁶. Esminiai per Devintinės atliekami veiksmai yra šie: 1) renkami vaistiniai augalai (pievų, miško, pelkių); 2) daromos puokštės arba pinami vainikai; 3) vainikai paliekami bažnyčioje (ar šventoje vietoje, pavyzdžiui, ant mitologinio akmens) devynerių mišių laikui, siekiant suteikti jiems ypatingos galios. Iki šiol daugelio tyrinėtojų maginio poveikio priemonėmis laikyti šventinti augalai, kaip rodo naujausi tyrimai, dažnai yra konkrečiai ligai / ligoms gydyti skirtos farmakologinio veikimo priemonės (Petkevičius 2012b: 18–19).

.....

6 Devintinių šventės kontekstas ir jos metu šventintų vaistažolių naudojimas nagrinėjamas autoriaus spaudai atiduotoje publikacijoje „Gyvoji senovė: lietuvių tradicinė medicina Gervėčių apylinkėse 20–21 a.“.

2.3. Žodinės formulės

Daugelis tyrėjų nurodo tiesioginį ikirikščioniškų gydymo praktikų tęstinumą gyvojoje užkalbėjimų tradicijoje. D. Vaitkevičienė pabrėžia, kad užkalbėjimai – ne vienintelis žodžio magijos žanras. Artimais užkalbėjimų giminaičiais reikėtų laikyti ir maldeles bei būrimus. Lietuvių žodžio magijos tradicija pasižymi tuo, kad yra išlikusių daug nekirikščioniškos kilmės maldelių. Lietuvių maldelėse kreipiamasi į Perkūną, Žemynėlę, Gabiją, Dievaitį Mėnulį, kitas dievybes, taip pat į šventą ugnį, žemę (Vaitkevičienė 2008: 10). Dar XVIII a. šaltiniuose tradiciniai gydytojai siejami su ikirikščioniškąja tradicija (burtininkavimu) ir minimos su-neštinio maisto aukos (paprastai skirtos elgetoms) (BRMŠ IV 157–159).

Baltų mitologijos ir etnomedicinos tyrimams labai reikšmingi, unikalūs duomenys ir L. Davido pateiktos žodinės apeiginės formulės (*maldos*), minimos paaukoto gyvūno mėsos valgymo kontekstuose, pavyzdžiui:

O jūs gerieji dievai, visas mūsų nelaimės nuvykite už jūros, kur neauga dilgėlės ir negieda gaidys (BRMŠ II 285).

Labiausiai stebina šio apeiginio gėrimo maldos baigiamojo fragmento panašumas į gyvosios lietuvių užkalbėjimo tradicijos žodines formules:

– Siunciu tų ligų per tolimais laukais, per... [rankraštyje neįskaitomas žodis] per mėlynam mariam, kur šunes neloja, kur žmones nigdi nebuvoja, kad ana iš tų negrįžtų, in sausų nendrių sudziūtų (LU 161).

1691 metais Jurgensburgo (100 km nuo Rygos) teismo dokumentuose išliko išsamūs *vilkolakio* Thieso iš Kaltenbruno parodymai. Svarbu tai, kad Thiesas buvo tradicinis gydytojas. Dokumentuose aprašomi įvykiai verčia svarstyti apie jų apeiginį pobūdį. Thiesas ir kiti vilkolakiai esą keliaudavę į pragarą. Čia jie kaudavęsi su piktaisiais burtininkais, kurie, pasak teismo su inkvizicijos terminais supažindinto teisiamojo, buvę *velnio tarnai*, o vilkolakiai – *medžiokliniai Dievo šunys*. Thiesas pasakojo, kaip kartą burtininkai pietavo pragare su velniais, o vilkolakiai įbėgo, griebė maisto ir turto kiek sugebėjo ir spruko atgal, idant išvengtų velnių plieninių botagų. Vilkolakiai keliaudavo į pragarą atgauti galvijų, žuvų, vaisių, grūdų ir taip užtikrinti gerą kitų metų derlių. Apeiga turėjo ir pranašavimo požymių, nes iš to, kokių grūdų parnešta daugiau, buvo galima spręsti, kurie javai užderės geriausiai. Tai jie darydavę šventos Liucijos dieną (gruodžio 15–ąją), taip pat Sekminių savaitę⁷ ir švento Jono dieną (Blécourt de 2007: 49–50). *Dievo šunys* – frazeolo-

.....

⁷ *Kupolėmis* iki XX a. vidurio vadintas būtent šis laikotarpis.

gizmas, baltų ir kitų Europos tautų taikomas vilkams sinkretinės švento Jurgio ir pavasario sveikinimo, gyvulių laiminimo, apsaugos, piemenų magijos tradicijų kontekstuose (Šmitas 2004: 137–139). Tačiau mums svarbiausias yra užkalbėjimas, kurį Thiesas sakydavo gydymas arklius ir galvijus: *Saule ir Mėnuo, eikit už jūros, parveskit sielą, kurią Velnias paėmė į pragarą, ir gražinkit gyvuliams gyvybę ir sveikatą, kuri buvo iš jų atimta*. Užkalbamiems gyvuliams gydytojas dar duodavęs ir šiltame aluje ištirpintos palaimintos druskos (Blécourt de 2007: 51).

Šiame kontekste svarbus ir L. Davido aprašytų apeigų fragmentas: „Pirmasis iš jo [dubens su devyniais šaukštais sriubos – R. P.] triskart išgeria vaidila; bet prieš kiekvieną gurkšnį ir po jo pasako: Labba, Labba, tai reiškia: gerai“ (BRMŠ II 283). Keistokai dukart užrašytas žodis „Labba“; galima spėti, jog kalbama apie kartojimą tris kartus. Juolab nurodoma, kad žodžiai sakomi prieš ir po kiekvieno iš *trijų* gurkšnių (iš viso – šeši kartai). Panašios struktūros (žodžio kartojimo triskart) užkalbėjimų daug užrašyta XX–XXI a., pavyzdžiui: *Šalnakundžių kaimo Masiulis užkalbėdavo, sakydamas penkiolika žodžių po tris kartus: – Žemė, žemė, žemė. Dangus, dangus, dangus. Saulė, saulė, saulė... Ir t. t.* LU 487; *Nuo geležinės kalbama (padedą, jei kalbama tuoj tuoj įkirtus): – Saulė, mėnuo, šešėlis. Reikia atkalbėti triskart tuos pačius žodžius: saulė, mėnuo, šešėlis. <...> Jei gyvatė vaikinga, tai reikia kalbėti ant aguonos grūdų ir juos supenėti atkalbamajam* LU 488; – *Žemela, žemela, žemela tu švintoji, kam tu šitų bjaurybę, bjaurybę, bjaurybę nešioji? Tuos žodžius reikia kalbėti tris kartus, tada išeina devynis kartus pasakyti* LU 491. Aptinkame lietuvių užkalbėjimams ir tradicinei medicinai apskritai būdingą *trejų devynerių* formulę. Žodinių formulių kartojimas tris, devynis, dvidešimt septynis kartus – būtina užkalbėjimų atlikimo sąlyga. Kartais nurodomas kitoks pakartojimų skaičius: septynis, dešimt, dvylika ir net devyniskart po devynis (plg.: *reikia labai daug kartų tie žodžiai švinti pasakyc – devyniskart po devynius. <...> jei tris kartus sukalbėjus nemačija, [tuomet kalbėti] 3 × 9 (= 27)* LU 43.

Stebina tai, kad L. Davidas savo išsamiaame, šiandien antropologinį tekstą atitinkančiame aukojimo aprašyme nenurodė apeigos adresato. Jo minimi *gerieji dievai, globėjai* – viskas, ką turime, tačiau tekstas aiškiai suponuoja daugiskaitą. Skaičiaus 27 vieta ir reikšmė tradicijoje – atskiras, neabejotinai svarbus, bet tuo pat metu ir sudėtingas klausimas⁸. Atidžiau nagrinėjant šaltinių kontekstus peršasi prielaida, kad apeiginis šio skaičiaus vaidmuo ankstyvojoje tradicijoje galėjo sietis ir su apeigos adresatu, t. y. devynis ar dvidešimt septynis kartus atliekami veiksmai gali atspindėti ir tam tikrą dvasių / dievų socialinę organizaciją. Lietuvių gydymo tradicijoje labai dažnai pabrėžiama: *receptų buvo visokių,*

8 Kai kurias šio elemento prasmes (susijusias su augalinių preparatų dozavimu ir žmogaus brandos ciklais) autorius yra aptaręs jau minėtoje publikacijoje „Gyvoji senovė: lietuvių tradicinė medicina Gervėčių apylinkėse 20–21 a.“.

ba drugių buvo trejų devynerių, tai reikėjo atsitropyt rodą [t. y. parinkti tinkamą priemonę – R. P.]. *Išgąsčių ir yra trejų devynerių* LTR 347c(1158). Lietuvių frazeologizmai *trejos devynerios, devynios galybės* suponuoja tam tikrą baigtinį, neapsakomai didelį skaičių, kuris apeigoje galbūt nurodo siekį pamaitinti visus apeigos dalyvius (žmones ir dvasias). Būtų logiška manyti, kad yra artimo ryšio tarp (a) grupėmis po dvidešimt septynias veikiančių dvasių (drugių, išgąsčių ir pan.), (b) dvidešimt septynių svirne deivėms aukojamų maisto porcijų ir (c) lygiais gabalais visiems apeigos dalyviams dalijamo aukojamo maisto. Aptartieji duomenys verčia manyti, kad senoji aukojimo apeiga turėjusi daugybinį adresatą, kurį išlaikė gyvoji užkalbėjimų tradicija. Užkalbėjimų tradicijos tekstai, savo ruožtu, gali padėti atskleisti adresatą ir mitologinių personažų pavidalų raidą sinkretinėje katalikiškojoje tradicijoje. Joninių tradicijų ir terapinio aukojimo papročių paralelės – dar viena nuoroda į tam tikrų sakralinių vietų ryšį su gydymo apeigomis ir šių apeigų galimus adresatus: *Pašumų kalny, sako, yra laumių, ir labai dažnai jos rodosi prieš Joninę* LMD I 474(517). Laumių vaidmuo su sveikata, gimimu, klestėjimu susijusiuose tikėjimuose yra akivaizdus: *Laumių akys galingos; jeigu meiliai pažiūrės – tai būsi linksmas, jeigu piktai (sic) – sirgsi* LMD I 474(559). Reikšmingi Dzūkijoje užrašyti tekstai, kuriuose laumė suvokiama kaip motina velnių – ligų, įvardijamų tradiciniais psichikos sutrikimų terminais (priepuolis, nerimas) (Balyš 2004: 144). Terapinio aukojimo apeigų adresato klausimas – plati, sudėtinga, atskiro tyrimo reikalaujanti tema, tačiau šioje publikacijoje keliamos prielaidos gali tapti tokio tyrimo gairėmis.

2.4. Socialiniai aspektai

L. Davido aprašytas ritualinių mainų principas, pasak D. Vaitkevičienės, itin būdingas gyvajai užkalbėjimų ir magijos tradicijai (Vaitkevičienė 2008: 276). Mokslininkė taip pat pažymi, kad gydymas apeinant keletą sodybų ir ką nors surenkant labai plačiai žinomas. Pavyzdžiui, norint išsigydyti džiovą, reikėjo susirinkti duonos iš devynių ar dešimties namų, šlapimo nelaikymui gydyti Dzūkijoje kepdamo duoną iš kelių šeiminių užmaišytos tešlos (ten pat: 529). O štai krečiant drugiui, *vienas iš namiškių su ąsočiu eidavo per kaimą ir, užsukdamas kiekvienon pirkion, surinkdavo tą dieną virto maisto likučių po vieną valgomą šaukštą. Viską suplakęs, duodavo ligoniui valgyti. Maisto rinkėjas privalėjo prie kiekvieno stalo pasakyti: – Prašė drugys abiedoc (pietuic, večeroc)! Be šių žodžių gydymas būdavęs neveiksmingas* LU 529. L. Davidas rašo, kad prūsai „niekam iš savo tarpo neleisdavo elgetauti, o jeigu kuris nors nuskursdavo, tam iš gailėsčio padėdavo atsigauti arba taip juo rūpindavosi, kad jis vieną dieną pas vieną, kitą dieną pas kitą būdavo pavalgydinamas, pagirdomas ir kitkuo aprūpinamas“ (BRMŠ II 298). Nuskurdusio ar ligoto vienišo žmogaus (kaimo išlaikytinio) apgyvendinimo ir maitinimo

pakiemiui paprotys iki pat XXI a. gausiai paliudytas etnografiniais duomenimis (Petkevičius 2009: 44). Dar ir dabar kai kuriose kaimo vietovėse galvijų banda ganoma bendrai pakiemiui skiriamo piemens (Čičiurkienė–Mikštaitė 2007: 69). Šie papročiai, kaip ir apeiginės mėsos dalijimas lygiais gabalais, yra labai archajiški ir randami daugelyje tradicinių pasaulio kultūrų.

Ar gali šios paralelės padėti suvokti kruvinojo ir maisto aukojimo papročių santykį bei užčiuopti esminius tradicijos raidos principus? Sociumo paradigma ekstremalioje situacijoje (sudegus turtui, staiga nuskurdus, susirgus ir pan.) gali veikti psichoterapiškai, mažinti stresą ir kitas psichines įtampas. Kaip rodo pasauliniai medicinos antropologijos tyrimai, individo problemos neatsiejamos nuo kultūrinės grupės gerovės. Mažiau individualistinėje, skatinančioje socialiai atsakingą asmenybę kultūroje (tokia iki XX a. šeštojo dešimtmečio buvo tradicinė Lietuvos kaimo kultūra) individo liga ir negalia paliečia didelę bendruomenės dalį. Visa šeima ir artimieji tampa terapijos objektu⁹, o tarpgrupinių konfliktų sprendimas yra apeiginių gydymo praktikų sudėtinė dalis (Janzen 1978, *pagal* Sobo 2004: 6). Katalikų bažnyčiai siekiant iš religinių liaudies praktikų išstumti kruvinąjį aukojimą ir šiam pamažu išnykus ar perėjus į smulkias, individualias aukas, atsietas nuo bendruomeninės reikšmės, jo vietą galėjo užimti bekraujės maisto, paliekamo kaip atlyginimo užkalbėtojui, aukos. Iš šios perspektyvos dera nagrinėti ir produktų (pvz., duonos, druskos, vandens), atneštų iš ligonio namų, užkalbėjimo papročius.

Terapinio aukojimo tradicijų kontekstas gali padėti suprasti kai kurių išimtinai maginiais iki šiol laikytų gydymo elementų prasmes. M. Pretorijus teigia, kad „seitonys (*seitones*) ligotam žmogui arba gyvuliui pririšdavo tam tikrus daiktus arba amuletus, o nuėmę juos galėdavo išpranašauti jų gyvenimą arba mirtį“ (BRMŠ III 271). Seniausias šio papročio paminėjimas nenurodo jį turėjus gydymą – greičiau diagnostinę ar kitą nežinomą – ritualinę funkciją. Galbūt vėlyvojoje tradicijoje randamos *saitų* rišimo apeigos (pvz., išniręs riešas aprišamas siūlu, ant kurio užrišti devyni mazgai) turėjo aiškiai funkcinę prasmę: užfiksuoti sukaltėtų maldų ar kitokių atliktų apeiginių veikslių skaičių. Panašiai trejų devynerių formulė figūruoja atliekant preparatų dozavimo veiksmus tradicinėje Gervėčių medicinoje (Petkevičius 2012b). Taigi nieko keista, jei sutarčių su dvasiomis sudarymo, palaikymo ar atkūrimo apeigose rastume panašių sąvokų kaip ir šias apeigas atliekančių žmonių visuomenėje. Petras Dusburgietis *Prūsijos žemės kronikoje* (1326–1330) nurodo:

.....
⁹ Ritualo skirtumai gali būti regionalūs ir tuo požiūriu, kad yra sietini su tam tikros šeimos, giminės, klanu ar kito genties vieneto savitais papročiais ir jų raida (vieta) vėlyvosios sinkretinės tradicijos kontekste.

[Prūsai], norėdami tesėti tarp savęs ar su svetimaisiais sudarytą sandėrį ar sutartį, susikalba dėl vienokio ar kitokio dienų skaičiaus, jie paprastai, šitai padarę, pirmąją dieną įkerta koki ženkłą į medį arba užmezga mazgą apyvaruose ar juostoje. Kitą dieną prideda dar vieną ženkłą ir šitaip daro kasdien, iki prieina tą dieną, kurią reikia tesėti susitarimą (Dusburgietis 2005: 78).

3. AUKOJIMO PAPROČIO RAIDOS KLAUSIMU

Gyvojoje tradicijoje gali gyvuoti ir kiti XVI–XVII a. rašytiniuose šaltiniuose nepaminti (ar tiesiog įvardyti vaidilos atliekamais veiksmis) elementai, kurių semantinis ryšys su aukojimo apeigomis gana aiškus, tačiau tolesni jų tyrimai kelia tam tikrų teorijos ir metodo keblumų. Cituotame pavyzdyje apie juodos vištos plunksnų pelenų vartojimą tautosakos rinkėjas, deja, nepatikslino, ar višta buvo papjauta tam kartui, ar nebuvo greta vartotos ir augalinės gydymo priemonės, sakomi kokie nors žodžiai ir pan. Duomenų konteksto problema, viena vertus, būdinga daugeliui XIX–XX a. archyvinų etnografinių tekstų, todėl spėti apie tikrąją tradicijos erozijos ir fragmentiškumo šiuo laikotarpiu laipsnį būtų sunku. Antra vertus, gydymo ir magijos tradicija labai lokali ne tik vietovės, bet ir etnoso ar konkrečios šeimos požiūriu. Lauko tyrimų Lietuvoje ir Baltarusijoje metu (2008–2012) straipsnio autorius pastebėjo ryškų skirtumą tarp lenkų, lietuvių ir baltarusių tautybės (tapatybės) gyventojų terapinių papročių. Lietuvių ir baltarusių papročiuose dažniau ir daugiau išlieka senųjų apeigų elementų, o lenkų tautybės žmonių šie objektai paprastai yra keičiami krikščioniškaisiais. Pavyzdžiui, kaip priemonę apsisaugant nuo griaustinio lietuviai dažniau mini patalpų smilkymą švęstomis vaistažolėmis, o lenkai – šventintos žvakės deginimą lange. Tai svarbus tradicijos kaitos aspektas, nes smilkymas vaistažolėmis dažniausiai yra farmakologinio, o ne maginio, kaip tyrinėtojų manyta iki šiol, poveikio priemonė (Petkevičius 2012b). Daugeliu atvejų senoji apeiginė struktūra išlieka, tačiau operuoja krikščioniškaisiais elementais: *Vaikus nuo išgąščio reikia smilkyti seno abrozdo dūmais* LTR 1401(341); *Nuo išgąščio gydydavo – zertavodavo*¹⁰ – *seniau kunigai švento Ignoto vandeniū. Kunigai turėjo jo [šv. Ignoto – R. P.] medalį, kurį vandenin inleisdavo ir duodavo net to vandens parsinešt* LTR 374c(1158). Kaip jau buvo minėta, su mirusiųjų kultu susijusią apeigos atlikimo vietą ilgainiui galėjo pakeisti krikščioniškos kapinės; šitaip krikščioniškieji šventieji ir maldos išstūmė buvusį apeigos adresatą ir vėliau po užkalbėjimų–maldelių tradiciją pasklidusius senųjų maldų žodžius.

.....
 10 Šis žodis galėtų būti vedinys iš rus. *жертвовать* 'aukoti'. Jei prielaida būtų teisinga, teksto fragmentą reiktų skaityti: „nuo išgąščio gydydavo – zertavodavo (aukodavo)...“



Ožio kaukolė ir ragai ant sodybos tvoros (Utenos r.). Rolando Petkevičiaus nuotrauka, 2010

Svarbiausias gydymo tradicijų transformacijos veiksnys – Katalikų bažnyčios laikysena jų atžvilgiu (tai vis dar aktualu ir mūsų laikais). Lietuvos krikščionybės institucijos perėmė ir išstobulino Romos religinio sinkretizmo (skirtingų konfesijų integravimo vienoje pilietinėje religijoje) politiką. Popiežius Grigalius Didysis laiške, 601 metais rašytame Britanijoje veikiančiam misionieriui Melitui, aiškiai nurodo, kaip organizuoti šį procesą:

...šios tautos žmonės [anglosaksai – *R. P.*] turi paprotį aukoti jautį. Šį paprotį būtina paversti krikščioniškąja apeiga. <...> Jie turi atvesti savo gyvulius prie bažnyčių, juos nužudyti, tačiau jau ne kaip aukas velniui, bet kaip krikščioniškai puotai, skirtai garbei Dievo, kuriam pasisotinę jie dėkos (Cleveland, Mangone, Adams 1980: 160).

Be abejonės, po krikšto ir baltų žemėse buvo vykdoma panaši politika: *Kalbama, kad visi būrimai nakties metu, ir dar niekam iš šalies nedalyvaujant, yra labai pavojingi gyvybei, ir tokių burtų daryti neleidžia kunigai. Kalba, kad tie burtai yra labai didelė nuodėmė. Galima vartoti tik tokius nekaltus burtus, prie kurių dalyvauja daug žmonių* LTR 1993(106). Tolydžiai, vienas po kito, iš gydymo tradicijos išstumiami senieji elementai ir juos visiškai pakeičia krikščioniškieji. Slaptumas, nuošalumas – L. Davido minimi XVI a. būdingi aukojimo apeigos atlikimo bruožai (BRMŠ II 285) – gali būti atsiradę dėl Katalikų bažnyčios vykdomų persekiojimų. Žinių perdavimo ir atlikimo slaptumas išlieka ir vienais būdingiausių užkalbėjimo

tradicijos faktų (Vaitkevičienė 2008: 46). Jau minėta, kad pavienės žodinės formulės, kaip ir augalinių priemonių vartojimas be apeiginio konteksto, laikytinos vėliausiais apeiginės tradicijos erozijos etapais (Petkevičius 2012a). Pavieniai apeiginiai funkciniai aukojimo elementai, kadaise sudarę darnią visumą, prarado savo reikšmes ir tapo skyrium gyvuojančiais gydymo ir maginės tradicijos reiškiniais. Daugelio šių elementų gyvybingumas šiandien vertas diskusijos, pavyzdžiui, nelikus akivaizdaus kruvinojo aukojimo fakto tradicinėje medicinoje, ar galime kalbėti apie aukojimo papročio tęstinumą kad ir pakitusia forma. Tačiau įvertindami tradicijos slaptumą ir tai, kad pats gyvūno žudymo faktas (pvz., skerstuvės) iki šiol Lietuvoje siejamas su tam tikru apeiginių papročių kompleksu, negalime atmesti, kad gydymo tradicijoje buvo kultūriškai įprasmino žudymo (ar atsilyginimo gyvūnais) veiksmas. Pasak lietuvių ir rusų užkalbėjimų tyrinėtojos Marijos Zavjalovos, lietuvių užkalbėjimuose ryškėja niekieno nesiejamų, bet sudėtingą tarpusavio ryšių sistemą turinčių konceptų rinkinys (Zavjalova 1998: 76). Ar aukojimas gali būti ši trūkstama jungtis? Palyginti su kaimyniniais etnosais, lietuvių užkalbėjimai išsiskiria ikirikščiioniškųjų formulių gausa (Zavjalova 1998, 2002). Tai pabrėžia ir D. Vaitkevičienė, nurodydama, kad neretai užkalbėjimuose matome abiejų sluoksnių faktūrą (Vaitkevičienė 2008: 13). Todėl manytina, kad XX–XXI a. gydymo tradicija išsaugojo ne tik aukojimo apeigines formules, bet ir papročio struktūrą, nors ir pažeistą (bet tai – darskart vėta pabrėžti – gali būti nepakankamų etnografinių duomenų kuriamas įspūdis). Tokiu atveju dėl patiriamų išorės veiksnių (persekiavimo, bendruomenės nuomonės ir kt.) atsisakius kruvinojo aukojimo papročių viešumoje, iš senųjų apeiginių maldų kilusi užkalbėjimų tradicija galėjo tapti nauja gydymo tradicijos ašimi, kuria iki tol buvo aukojimas.

IŠVADOS

1. XVI–XVII a. šaltiniuose aprašytos terapinio aukojimo apeigos – tai su diagnostinio ir prognostinio pobūdžio veiksmis susijusi sudėtinė ilgo tradicinio gydymo proceso dalis, kurios struktūros kai kurie elementai fragmentų pavidalu gausiai aptinkami XIX–XXI a. lietuvių gydymo tradicijų praktikose ir sampratose.
2. Daug terapinio aukojimo komplekso pėdsakų randame gyvosios užkalbėjimų tradicijos tekstuose, sampratose ir socialiniame kontekste. Senoji aukojimo apeiga turėjo daugybinį adresatą, kurį išlaikė ir gyvoji užkalbėjimų tradicija. Aukojimas susijęs su apeiginiu kalendoriumi ir galėjo apimti etnofarmacinių gydymo priemonių laiminimo funkciją; šie duomenys svarbūs analizuojant augalų šventinimo papročių raidą, taip pat augalinio ir apeiginio komplekso fragmentaciją XX–XXI a. tradicijoje.

3. Didelė dalis XIX–XXI a. gydymo tradicijos praktikoje apeiginę aukojimo semantiką atitinkančių gyvūnų ir su jais atliekamų veiksmų greičiausiai yra senųjų terapinio aukojimo apeigų reliktas, naujai integruotas sinkretinėje tradicijoje, kurioje išlieka esminės senosios sveikatos ir ligos sampratos ir gydymo strategijos.
4. Iš senųjų apeiginių papročių kilusi užkalbėjimų tradicija galėjo tapti nauja lietuvių gydymo tradicijos ašimi, kuria iki tol buvo terapinis aukojimas.

ŠALTINIAI

- BRMŠ – *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. 1: *Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos*, sudarė Norbertas Vėlius, Vilnius, 1996; t. 2: *XVI amžius*, Vilnius, 2001; t. 3: *XVII amžius*, Vilnius, 2003, [t.] 4: *XVIII amžius*, Vilnius, 2005.
- LMD – Lietuvių mokslo draugijos etnografiniai aprašai, saugomi Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštyne.
- LTR – Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas.
- LU – *Lietuvių užkalbėjimai: gydymo formulės = Lithuanian Verbal Healing Charms*, sudarė, parengė ir įvadą parašė / compiled, edited and introduction by Daiva Vaitkevičienė, Vilnius, 2008.
- VDU ER – Vytauto Didžiojo universiteto Etnologijos ir folkloristikos katedros Etnologijos rankraštynas.

LITERATŪRA

- Balys Jonas 1966. *Lietuvių liaudies pasaulėjauta tikėjimų ir papročių šviesoje*, Čikaga.
— 2003. *Raštai*, t. IV, parengė Rita Repšienė, Vilnius.
- Blécourt de Willem 2007. A Journey to Hell: Reconsidering the Livonian “Werewolf”, *Magic, Ritual and Witchcraft*, [vol.] 2, No. 1, p. 49–67.
- Bourguignon Erika 2007. Spirit Possession, in: *A Companion to Psychological Anthropology: Modernity and Psychocultural Change*, edited by C. Casey, R. Edgerton, Oxford, p. 374–388.
- Cleveland Harland, Mangone Gerard, Adams John Clarke 1980. *The Overseas Americans*, New York.
- Čičiurkienė–Mikštaitė Regina 2007. *Piemenavimas Švenčionių krašte XX a.*, Švenčionys.
- Dundulienė Pranė 1979. *Lietuvių kalendoriniai ir agrariniai papročiai*, Vilnius.
- Dusburgietis Petras 2005. *Prūsijos žemės kronika*, Vilnius.
- Eller Jack David 2007. *Introducing Anthropology of Religion: Culture to the Ultimate*, New York.
- Glazier Stephen 2006. Anthropology of Religion, in: *Encyclopedia of Anthropology*, edited by J. H. Birx, New York, p. 128–132.
- Grendon Felix 1909. The Anglo-Saxon Charms, *The Journal of American Folklore*, [vol.] 22, No. 84, p. 105–237.
- Hoppál Mihály 2007. *Shamans and Traditions*, Budapest.
- Mekas Tauras 2003. *Gyvūninės kilmės medžiagy, naudotų lietuvių liaudies vaistinininkystėje, įvertinimas: Daktaro disertacija*, Medicinos universitetas, Kaunas.
- Petkevičius Rolandas 2009. *Proto negalia 20–21 a. Rytų Lietuvos kaimo bendruomenėje: Bakalauro baigiamasis darbas*, Vytauto Didžiojo universitetas, Kaunas.
- 2012a. Nerviniai sutrikimai ir jų gydymas Užpalių apylinkių 20–21 a. tradicinėje medicinoje, *Lietuvos lokaliniai tyrimai. Etnologija*, prieiga per internetą: <http://www.llt.lt/pdf/uzpaliai/uzpaliai2_etno2011.pdf>.

- [2012b]. *Gyvoji senovė: lietuvių tradicinė medicina Gervėčių apylinkėse 20–21 a.*, įteikta spaudai, numatoma skelbti *Gervėčių* monografijoje.
- Shirokogoroff Sergey 1935. *Psychomental Complex of the Tungus*, London.
- Sobo Elisa 2004. Theoretical and Applied Issues in Cross-Cultural Health Research: Key Concepts and Controversies, in: *Encyclopedia of Medical Anthropology: Health and Illness in the World's Cultures*, edited by C. R. Ember, M. Ember, New York, p. 3–11.
- Šimkūnaitė Eugenija 1964. Senoji zervyniškių liaudies medicina, kn.: *Zervynos*, Vilnius.
- Šmitas Pēteris 2004. *Latvių mitologija*, iš latvių kalbos vertė Dainius Razauskas, Vilnius.
- Šurkus Jonas 1960. *Psichiatrijos vystymasis Lietuvoje: Daktaro disertacija*, Vytauto Didžiojo universitetas, Kaunas.
- Vaitkevičienė Daiva 2008. *Lietuvių užkalbėjimai: gydymo formulės = Lithuanian Verbal Healing Charms*, sudarė, parengė ir įvadą parašė / compiled, edited and introduction by Daiva Vaitkevičienė, Vilnius.
- Vaitkevičius Vyckintas 2007. Examining Layout Tendencies of East Lithuanian Barrows, in: *Interarchaeologia*, [vol.] 2, Vilnius–Helsinki–Riga–Tartu, p. 117–125.
- Zavjalova Marija 1998. Lietuvių ir rusų užkalbėjimų nuo gyvatės pasaulio modelių palyginimas, *Tautosakos darbai*, [t.] IX(XVI), p. 62–107.
- 2002. Pasaulio modelis lietuvių užkalbėjimuose, kn.: *Nuo kulto iki simbolio, (Senovės baltų kultūra, t. 6)*, Vilnius, p. 121–149.

Offering in the Traditional Lithuanian Medicine of the 16th–21st Centuries

ROLANDAS PETKEVIČIUS

Summary

The subject of the article comprises rituals of therapeutic offering recorded in the historical sources of the 16th–18th centuries and their structural elements, abundant in Lithuanian healing practices and concepts of the 19th–21st centuries. There are two types of therapeutic offering mentioned in the sources: 1) those performed at definite times of the year (during warm and cold periods), aimed at upholding the well-being of the family members, livestock, and crops; 2) those performed at any time of the year in case of unexpected threat to the well-being of the family, livestock or crops. The rituals differ clearly according to the gender of performers (men or women); also, blood sacrifices and bloodless (food) offerings may be discerned. Differences in performing the rituals may be influenced by the ritual intention (e. g., pleading for health, thanking for healing or for staving off danger, harming the health, diagnosing, etc.). Seasonal offerings could have performed the function of blessing the raw medicinal materials. The medicinal plants along with the body parts of the sacrificed animals used to be applied as healing means and amulets (for home protection). Valuable data is provided by the analysis of the social context of the traditional healing of the 16th–18th centuries. The organization of ritual is characterized by active participation of the nobles, and the communal nature of the ritual is emphasized by the traits of the contract with spirits (deities), typical to the offering. Examination of the social context of the ritual also prompts critical evaluation of the strict pattern of connecting animals of certain species with concrete deities, hitherto quite established in the studies of the Baltic religion and mythology. Traces pertaining to the complex of therapeutic offering are abundant in texts, concepts and social contexts of the living tradition of charms of the 20th–21st centuries. The ancient ritual offering used to have a multiple addressee, which is also preserved by the living tradition of charms. Because of the pressure of external factors (e. g., persecution by the Church, the negative public opinion)

the rituals of the blood sacrifice were denounced or transferred into the private space (e. g., turning into symbolic blood drops), and the charm tradition stemming from the old ritual prayers could have become pivotal in the Lithuanian healing tradition, replacing the earlier therapeutic offering. Major part of the animals, corresponding to the ritual semantic of offerings in the practices pertaining to the living tradition of healing of the 20th–21st centuries, as well as the actions performed with them most probably are relics of the old rituals of the therapeutic offering, newly integrated in the syncretic tradition, preserving the essential old concepts of health and illness along with the strategies of healing. The results of analyzing the ritual complex of the old therapeutic offering are especially important to the studies of development taking place in the customs of blessing the medicinal plants and the fragmentation and erosion of the vegetal ritual ethnomedicinal complex in the living tradition.

Gauta 2012-09-22